Table de matières / Inhaltsverzeichnis

Avant-propos 9
Vorwort 11

I. ANTÓN MONTESINO OP
¿Éstos, no son hombres? 15
Ces gens ne sont-ils pas des hommes? 16
Sind sie etwa keine Menschen? 17

II. ALLOCUTIONS ET HOMELIE / ANSPRACHEN UND HOMILIE

Rektor Guido VERGAUWEN OP
Ansprache 21

Doyen Mariano DELGADO
Allocution .....

Kurt Cardinal KOCH
Prophetischer Vorlauf auf den adventlich Kommenden hin (Homilie) .....

III. CES GENS NE SONT-ILS PAS DES HOMMES?
CONTRIBUTIONS EN FRANÇAIS, ANGLAIS ET ESPAGNOL

Buno CADORE OP
Evangile et prophétie dans la tradition dominicaine .....

Mariano DELGADO
Christianisme prophétique 1511-2011 – Reflexions sur le sermon d'Antón Montesino et l'œuvre de Bartolomé de Las Casas .....

Olivier-Thomas VENARD OP
La pratique théologique comme activité 'prophétique'? Note de poétique théologique thomasiene .....

Etienne GRIEU SJ
« Option pour les pauvres » : quoi de neuf ? .....

Carlos MENDOZA
Aspects et tâches d'une nouvelle évangélisation prophétique de l'Amérique latine.....

Nicole AWAIS
Représentations artistiques de Bartolomé de Las Casas.....

Michael S. SHERWIN OP
La méthode missionaire de Bartolomé de Las Casas et la nouvelle évangélisation.....

Luc DEVILLERS OP
Le lavement des pieds, un acte prophétique. Exégèse et actualisations de Jn 13,1-20 .....

François-Xavier AMHERDT
Proposer prophétiquement l'Evangile aujourd'hui : une affaire de goût et d'espérence.....

Mary Catherine HILKERT OP
Catherine of Siena and the Voices of Women Today .....

Benedict Thomas VIVIANO OP
Prophets and Prophecy in Matthew, Source of Dominican Prophetic Teaching.....

Mgr Raúl VERA LÓPEZ OP
Nuestros derechos y obligaciones. La evangelización y la profecía hoy en América Latina .....

IV. SIND SIE ETWA KEINE MENSCHEN? – BEITRÄGE AUF DEUTSCH .....

Kurt Cardinal KOCH
Evangelium und Prophetie im Lehramt der Päpste seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil .....

Mgr Felix GMÜR
Aufgaben einer prophetischen Neuevangelisierung der Schweiz .....

Andrea RICCARDI
Evangelium und Prophetie in Europa .....

Thomas EGGENSPERGER OP
Was bleibt? Zur aktuallen Las Casas-Rezeption.....

Ulrich ENGEL OP
Gerechtigkeitstheoretische Ansprüche dominikanischen Predigens.
Eine systematisch-theologische Reflexion im Anschluss an die Preditg
Des Antón Montesino OP und seine Brüder 1511 in Santo Domingo .....

Michael SIEVERNICH SJ
Menschenrechte in der Frühen Neuzeit.....

Clemens SEDMAK
Die Option für die Armen
als Aufgabe der Wissenschaften an der Universität.....

Eva Maria BELSER
Das Recht und die Armen – Diskussionsbeitrag zum Thema „Die Option für die Armen als Aufgabe der Wissenschaften an der Universität“ .....

V. INDEX / REGISTER..... **

Index biblique Bibelstellenregister ..... **

Index des noms / Personenregister..... **

Index des contributeurs / Autorenverzeichnis..... **

Avant-propos

Le quatrième dimanche de l'Avent de 1511, dans une petite Eglise à Saint-Domingue, a eu lieu un des evenements majeurs dans l'histoire morale de l'Eglise et de l'humanité : au nom de tous les membres de la premiere communauté des Frères Prêcheurs dans le Nouveau Monde, le frère dominicain Antón Montesino a reveillé les consciences endormis des espagnols avec un sermon sur « Ego vox clamantis in deserto » : « Dites, de quel droit, et au nom de quelle justice tenez-vous ces Indiens dans une si cruelle et si horrible servitude ? [...] Ces gens ne sont-ils pas des hommes ? [...] N'êtes-vous pas obligés à les aimer comme vous-mêmes ? » Comme c'est souvent le cas, l'Évangile a dû être prêché d'abord et avant tout « dans l'Eglise ».

Les Frères Prêcheurs avaient été formés dans une théologie (thomiste) qui prenait au sérieux les questions de justice et de droit et qui gardait ainsi vivantes les traditions prophétiques d'Israël. En outre, dans l'imitation de Jésus, le feu de l'amour brûlait dans leurs cœurs, c'est-à-dire la recherche de son visage « dans les pauvres et les souffrants » (Mt 25,31-46), selon la « compassion » active recommandée par les constitutions de l'Ordre. L'oppression des Indiens par des « chrétiens » était pour eux « encore pire que celle des enfants d'Israël sous Pharaon ».

Le 1-4 décembre 2011, 500 ans après le sermon de Montesino, la Faculté de théologie de Fribourg a organisé un Symposium international pour nous souvenir qu'une telle indignation face à l'injustice et la souffrence subii par l'autrui appartient de manière éminente à une théologie dans la tradition dominicaine, de la quelle notre Faculté est fière ; pour nous souvenir que dans nos jours nous ne devions pas parler seulement des ombres dans l'Histoire de l'Eglise, mais aussi de la lumière apportée pas les prophétes (Mt 5,15-16) ; pour nous souvenir du lien intime et inséparable entre Evangile et prophétie, souligné clairement par Jesus lui-même dans la synagogue à Nazara : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres. » (Lc 4,18) ; pour nous souvenir que le Concile Vatican II nous a proposé un christianisme prophétique en étroite solidarité de l'Église avec l'ensemble de la famille humaine, avec la quelle nous partageons « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses », avec les « pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent » (*Gaudium et spes*, n. 1) ; pour nous souvenir enfin que Dieu nous a toujours envoyé des prophètes prêts à réveiller une Eglise qui dormait et qui avait oublié le lien intime entre Évangile et prophétie.

Un de ces prophètes est Bartolomé de Las Casas, frère dominicain et Evêque de Chiapa. Il dormait aussi jusqu'à qu'il a perçu l'echo et les consequences morales-juridiques (restitution aux indiens des leurs biens et de leur liberté) du

sermon de Montesino. Après sa conversion, il a défendu au XVI^{ème} siècle l'unité de la famille humaine ainsi qu'une Eglise qui refuse toute contrainte en matière religieuse (*Dignitatis humanae*, n. 2), qui ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans les religions du monde (*Nostra aetate*, n. 2), qui annonce l'Évangile comme "un message de liberté et une force de libération" (*Libertatis conscientia* 43), qui dans les pauvres et les souffrants reconnaît la présence réelle de son fondateur pauvre et souffrant (*Lumen gentium* 8), qui est affamé et assoiffé de la justice (*Gaudium et spes* 1), et qui annonce « le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ », comme « le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation » (2 Cor 1,3 ; *Dives in Misericordia* 2).

C'est pour nous souvenir de tout ça et pour nous encourager à nous engager pour une Eglise prophétique dans ces temps difficiles que la Faculté de théologie de Fribourg a organisé ce Symposium et publie dans ce volume les contributions.

Mariano Delgado, doyen 2010-2012

Vorwort

In einer kleinen Kirche von Santo Domingo fand am vierten Adventssonntag 1511 eines der größten Ereignisse der Moralgeschichte der Kirche und der Menschheit : im Namen aller Mitglieder der ersten Dominikanerkommunität der Neuen Welt hat der Predigerbruder Antón die eingeschlafenen Gewissen der Spanier mit einer Predigt über „Ego vox clamantis in deserto“ (Joh 1,23) geweckt: „Mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? [...] Sind sie etwa keine Menschen? [...] Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben?“. Wie so oft musste das Evangelium zunächst und vor allem ‚in der Kirche’ gepredigt werden

Die Predigerbrüder wurden in einer (thomistischen) Theologie ausgebildet, die die Fragen von Gerechtigkeit und Recht ernst nahm und so die prophetischen Traditionen Israels wach hielt. Darüber hinaus brannte das Feuer der Nachfolge Jesu in den Herzen der ersten Dominikaner der Neuen Welt, das heißt die Suche nach dem Antlitz des Herrn „in den Armen und Leidendens“ (Mt 25,31-46), gemäss der aktiven ‚Compassion’, die in den Konstitutionen des Ordens angemahnt wird. Die Unterdrückung der Indios durch ‚Christen’ war für sie „noch schlimmer als die der Kinder Israels durch den Pharao“.

Vom 1.-4. Dezember 2011, 500 Jahre nach der Predigt Montesinos, hat die Theologische Fakultät Freiburg ein internationales Symposium organisiert: um uns daran zu erinnern, dass diese Empörung angesichts der Ungerechtigkeit und des Leidens der anderen in eminenter Weise zu einer Theologie in dominikanischer Tradition gehört, von der wir an unserer Fakultät stolz sind ; um uns daran zu erinnern, dass wir in Zeiten wie diesen nicht nur über die Schattenseiten der Kirchengeschichte sprechen sollten, sondern auch über das Licht, das die Propheten gespendet haben (Mt 5,15-16); um uns daran zu erinnern, dass Evangelium und Prophetie untrennbar zusammen gehören, wie es Jesus selbst in der Synagoge Nazarets deutlich betont hat : „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mir gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe.“ (Lc 4,18) ; um uns daran zu erinnern, dass das Zweite Vatikanische Konzil uns zu einem prophetischen Christentum in enger Solidarität der Kirche mit der Menschheitsfamilie ermahnt hat, mit der wir „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst » teilen, « besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (*Gaudium et spes*, n. 1); um uns schließlich daran zu erinnern, dass Gott uns immer Propheten geschickt hat, die bereit waren, eine eingeschlafene Kirche, die die untrennbare Einheit von Evangelium und Prophetie vergessen hatte, wach zu rütteln.

Einer dieser Propheten war Bartolomé de Las Casas, Predigerbruder und Bischof von Chiapa. Er schlief auch, bis er das Echo und die ethisch-rechtlichen Folgen (Restitution an die Indios ihrer Güter und ihrer Freiheit) der Predigt Montesinos wahrnahm. Nach seiner Bekehrung hat er im 16. Jahrhundert die Einheit der Menschheitsfamilie verteidigt und eine Kirche vertreten, die jeden Zwang in Glaubensfragen ablehnt (*Dignitatis humanae*, n. 2), die nichts von alledem ablehnt, was in den anderen Religionen wahr und heilig ist (*Nostra aetate* 2), die das Evangelium als eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft zur Befreiung verkündigt (*Libertatis conscientia* 43), die in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war (*Lumen gentium* 8), die Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit hat (*Gaudium et spes* 1), und die „Gott und Vater Jesu Christi, unseres Herrn", als „der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes" (2 Kor 1,3; *Dives in Misericordia* 2) verkündigt.

Um uns an all das zu erinnern und um uns zum Einsatz für eine prophetische Kirche in diesen schweren Zeiten zu ermutigen, hat die Theologische Fakultät Freiburg das erwähnte Symposium organisiert, dessen Akten nun der interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Mariano Delgado, Dekan 2010-2012

I

ANTON MONTESINO OP

¿Éstos, no son hombres?[1]

"Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla ; y, por tanto, conviene que con atención, no cualquiera sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír. …

Esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid: ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y que cognozcan a su Dios y criador, sean baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo."

---

[1] Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas*, vol. 5, Madrid 1994, S. 1761-1752 (Historia de las Indias III,4).

Ces gens ne sont-ils pas des hommes ?[1]

« C'est pour vous apprendre cela que je suis monté ici, moi qui suis la voix du Christ dans le désert de cette île et c'est pourquoi il convient que vous entendiez cette voix, non avec une attention superficielle, mais avec un soin extrême et de tout votre cœur ; ce sera la voix la plus nouvelle que vous ayez jamais entendue, la plus sévère et la plus dure, la plus terrifiante et la plus effrayante que vous ayez jamais pensé entendre. …

Cette voix veut dire que vous êtes tous en état de péché mortel, dans lequel vous vivez et mourez, à cause de la cruauté et de la tyrannie dont vous faites preuve contre ces innocentes nations. Dites, de quel droit, et au nom de quelle justice tenez-vous ces Indiens dans une si cruelle et si horrible servitude ? De quelle autorité avez-vous fait si détestables guerres à des gens qui vivaient inoffensivement et pacifiquement dans leur pays, et que vous avez, par des morts et des massacres inouïs, anéantis en nombre infini ? Comment pouvez-vous les opprimer et les épuiser ainsi, sans leur donner à manger ni les soigner lorsqu'ils sont malades, à cause des travaux excessifs que vous leur imposez, et qui les font mourir, et il serait plus juste de dire que vous les tuez pour extraire et acquérir de l'or chaque jour ? Et quel souci avez-vous de les faire évangéliser, et qu'ils connaissent Dieu leur créateur, qu'ils soient baptisés, entendent la messe, et sanctifient les fêtes et les dimanches ? Ces gens ne sont-ils pas des hommes ? N'ont-ils pas une âme rationnelle ? N'êtes-vous pas obligés à les aimer comme vous-mêmes ? Ne comprenez-vous pas cela ? Ne le sentez-vous pas ? Comment pouvez-vous être plongés dans un si profond sommeil, dans une telle léthargie ? Soyez certains que dans l'état où vous êtes, vous ne pouvez pas être plus sauvés que les Maures ou les Turcs qui n'ont pas ou qui refusent la foi du Christ. »

---

[1] Bartolomé de LAS CASAS, *Histoire des Indes* III, Paris, 2002, pp. 26-27 (chap.4).

Die Adventspredigt von Antón Montesino OP[1]

„Um euch das bekanntzugeben, bin ich auf diese Kanzel gestiegen, ich, der ich die Stimme Christi in der Wüste dieser Insel bin; und deshalb ist es angebracht, daß ihr sie aufmerksam anhört, und zwar nicht so aufmerksam, wie es euch gut dünkt, sondern mit eurem ganzen Herzen und all euren Sinnen; diese Stimme wird für euch ungewöhnlicher sein als alles, was ihr jemals gehört habt, die rauheste, härteste, schrecklichste und gefährlichste, die ihr jemals zu hören meintet. …

Diese Stimme tut euch kund, dass ihr alle der Grausamkeit und Tyrannei wegen, die ihr gegen diese unschuldigen Menschen gebraucht, in Todsünde seid und in ihr lebt und sterbt. Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? Mit welcher Machtbefugnis habt ihr solch verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen geführt, die ruhig und friedlich in ihren Ländern lebten, in denen ihr so unendlich viele von ihnen getötet und mit unerhörten Verheerungen ausgerottet habt? Wie bedrückt und plagt ihr sie, ohne ihnen Essen zu geben oder sie in ihren Krankheiten zu pflegen, die sie sich durch die übermäßigen Arbeiten zuziehen, die ihr ihnen auferlegt, und durch eure Schuld sterben sie, oder, besser gesagt, ihr tötet sie, um täglich mehr Gold herauszupressen und zu gewinnen? Und wie sorgt ihr für jemanden, der sie in der christlichen Lehre unterweist, damit sie ihren Gott und Schöpfer erkennen, getauft werden, die Messe hören, die Sonn- und Feiertage in Ehren halten? Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? Versteht ihr das nicht? Fühlt ihr das nicht? Wie könnt ihr in einen so tiefen, so bleiernen Schlaf versunken sein? Haltet es für gewiss, dass ihr euch in dem Zustand, in dem ihr euch befindet, nicht besser retten könnt als die Mauren oder Türken, denen der Glaube an Jesus Christus fehlt und die ihn nicht haben wollen."

---

[1] Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften*, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1995, S. 226 (*Historia de las Indias* III,4).

II

ALLOCUTIONS ET HOMÉLIE
ANSPRACHEN UND HOMILIE

Ansprache von Rektor Guido Vergauwen OP

Ich darf Sie im Namen des Rektorats der Universität zum dritten Freiburger Forum Weltkirche begrüssen. Vor allem möchte ich der theologischen Fakultät und ihrem Dekan, Professor Mariano Delgado, beglückwünschen für die Wahl des Themas des diesjährigen Forums. In weiser Voraussicht auf dieses Forum hat der Dekan seine Amtszeit unter das Motto *Evangelium und Prophetie* gestellt. Somit hat er die ganze Fakultät in die Spuren von Montesino und Las Casas geführt, zugleich aber die Kollegen aus dem Predigerorden gewissermassen das grundlegende Charisma, das sie in diese Fakultät einbringen können, ins Gedächtnis gerufen. So freut es mich, dass nicht nur Mitglieder des Ordens von innerhalb und ausserhalb der Fakultät aktiv dieses Forum durch ihre Beiträge mitgestalten, sondern dass der Ordensmagister selber durch seine Präsenz *Evangelium und Prophetie* als Leitmotiv für die künftige Gestaltung der dominikanischen Mitwirkung in dieser Fakultät geradezu sanktioniert.

Ich danke Dir, Bruder Bruno, dass Du uns daran erinnerst, dass Evangelium und Prophetie wesentliche Elemente unserer dominikanischen Tradition sind und dass sie ein Leitprinzip für die künftige Präsenz der Dominikaner an dieser theologischen Fakultät sind – vor allem dann, wenn man ernst nimmt, dass die Fakultät den Unterricht und die theologische Forschung in dominikanischer Tradition als einen der Schwerpunkte ihrer Identität ansieht. Diese Tradition ist nicht begrenzt auf das dreizehnte Jahrhundert. Sie muss auf alle Zeugen hören: sowohl auf Albertus der Grosse, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Thomas de Vio Kajetan als auch auf Montensino und Las Casas, Katherina von Siena, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Edward Schillebeeckx und Gustavo Gutierrez.

Ich begrüsse von Herzen die Professoren und Kollegen sowie die Mitbrüder, die zu diesem Forum beitragen, vor allem Mgr. Paul Vera, der uns mit seiner Gegenwart beehrt und uns berichten wird über seine Erfahrungen als Bischof zuerst in Chiapas und heute in Santillo. Er ist durch seinen evangelischen und prophetischen Widerstand gegen die Verletzungen der Menschenrechte, die Korruption und den Machtmissbrauch ein grosser, mutiger Zeuge derselben dominikanischen Tradition.

Ich begrüsse den Bischof von Basel, Mgr. Felix Gmür, dem die prophetische Neuevangelisierung der Schweiz ein besonderes Anliegen ist und der uns gewiss auch den Beitrag dazu von Seiten der theologischen Fakultäten und der Universität erschliessen wird.

Morgen wird dieses Forum auch Kardinal Kurt Koch begrüssen dürfen, der unser Thema im Lehramt der Päpste seit dem 2. Vatikanischen Konzil erläutern wird.

Ich danke den Institutionen die dieses Forum Weltkirche unterstützen und mittragen : unser Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog, Missio Schweiz – Liechtenstein, Caritas Schweiz, das Fastenopfer, Brot für alle, das Institut Ingenbohl, die Konferenz der Westschweizer Universitäten und der Hochschulrat.

500 Jahre Adventspredigt von Antón Montesino – feiern wir ein Jubiläum oder handelt es sich eher um eine gefährliche Erinnerung? Beides braucht sich nicht notwendigerweise auszuschliessen. Denn eine Feier kann auch eine Form der Erinnerung sein, eine Möglichkeit dichte und intensive Momente der Geschichte zurückzufinden und die Herausforderungen, die in ihnen enthalten sind. Die Erinnerung kann auch ein Appell sein und ein Katalysator der Hoffnungen.

Wenn man sich, unter dem Vorzeichen des Evangeliums und der Prophetie, an ein bestimmtes Moment in der Vergangenheit erinnert, ist dies auch eine Form des Erwachens. Man unterbricht die kontinuierliche Linie der Geschehnisse und horcht auf das Neue, das sich unversehens meldet, das stört und eine neue Zukunft eröffnet. Man könnte auch sagen: man erlaubt es dem messianischen Augenblick in Erscheinung zu treten mit einer Stimme, die nie erloschen war, in einem Schrei der aufrüttelt und sich weiterhin Gehör verschafft. Dies ist ja der Auftrag des Propheten.

Der Dichter Erich Fried spricht vom Propheten wie von einem Verrückten, der sich an die Zukunft erinnert!

„Dieser Narr
erinnert sich
an die Zukunft
Mit seinem Auge
das verfinstert ist
vor der Nacht
Mit seinem Ohr
das nichts mehr hört
vor dem Schweigen
Mit seinem Hirn
das verbrennt
vor dem Feuer
Mit seinem Schrei.“[1]

Es gibt in diesem Gedicht so etwas wie das Echo eines anderen grossen Textes über die Propheten. Ich denke an Nelly Sachs’ „Wenn die Propheten einbrächen“:

---

[1] Erich FRIED, *Warngedichte*, München 1964, 26.

„Wenn die Propheten einbrächen
durch Türen der Nacht
mit ihren Worten Wunden reißend
in die Felder der Gewohnheit,
ein weit Entlegenes hereinholend
für den Tagelöhner
der längst nicht mehr wartet am Abend -
Wenn die Propheten einbrächen
durch Türen der Nacht
und ein Ohr wie eine Heimat suchten -
Ohr der Menschheit
du nesselverwachsenes,
würdest du hören?“[2]

Wir wollen hören auf den prophetischen Schrei des Montesino, seinem alarmierenden und messianischen Schrei eine Heimat geben, denn er will auch heute noch die Nacht der Menschheit zerreissen und aufwecken solche, die schon längst im Schlaf versunken sind – wie es die Dichterin ausdrückt.

Die im tiefen und lethargischen Schlaf versunkenen: sie wollte Montesino mit seinen Fragen aufrütteln. Mit seinen Worten nimmt Montesino auf der Schwelle der Moderne vorweg, was in der heutigen Diskussion über die Menschenrechte immer wieder in Erinnerung gerufen wird: die Menschenwürde ist „die moralische Quelle aus der sich die Gehalte aller Grundrechte speisen“[3]. Das was später als unteilbare liberale Freiheitsrechte, demokratische Teilnahmerechte, soziale und kulturelle Rechte kodifiziert und definiert wird, hat seinen Grund in der Menschenwürde, „die überall und für jeden ein und dieselbe ist.“[4]

Dabei dürfen wir nicht übersehen: Menschenrechte müssen sich heute bewähren angesichts einer Unzahl konkreter Menschen, die keine Lobby haben, keiner starken Gruppe angehören, keine Interessenvertretung bilden können. Sie kommen von außen, von den Rändern her, erscheinen als Störung oder Bedrohung der Ordnung. Sie verweisen auf das Phänomen von Staaten, deren Souveränität brüchig geworden ist und die deshalb gar nicht fähig sind, Rechte aktiv zu gewähren. Sie kommen von den Rändern des Lebens her, weil sie sich als noch nicht in die Kommunikationsgemeinschaft Eingetretene oder als Scheidende in Behinderung, Krankheit, Demenz nicht artikulieren können. Sie treten innerhalb der Gesellschaft auf mit neuen kulturell-religiösen Ansprüchen, die die öffentliche Ordnung vor Belastungsproben stellen. Sie leben

---

2 Nelly SACHS, *Ausgewählte Gedichte*. Mit einem Nachwort von Hans Magnus ENZENSBERGER, Francfort 1963, 25-27.

3 Jürgen HABERMAS, „Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, in: DERS., *Zur Verfassung Europas*, Berlin 2011, 16.

4 Ebd., 20

in neuen Räumen der Angst vor terroristischer Bedrohung, Wirtschaftskrisen, Pandemien.

Seine gesellschaftsgestaltende Kraft behält der hohe Begriff der Menschenwürde nur dann, wenn er verankert werden kann in ein geordnetes und stabiles Gemeinwesen, in dem es auch für die an den Rand gedrängten, etwa die Migranten, die Flüchtlinge, die Asylbewerber die Möglichkeit gibt, Rechte aufgrund gleicher Menschenwürde auch als Rechtspersonen einzuklagen, wenn sie wirklich als Menschen – als Personen – anerkannt werden.

Mit anderen Worten : in Situationen extremer Belastung, welche aktuell die politischen Handlungsmöglichkeiten übersteigen, sind die kodifizierten Menschenrechte nur dann gesichert, wenn die Rede von der Menschenwürde, auch in gespannten und emotional geladenen Grenzsituationen, einem utilitaristischen Diskurs widersteht, der nur darauf abzielt, die Macht und das Wohlergehen von einigen ökonomischen Eliten zu erhalten.

Es kommt darauf an, den optimistischen und gewissermassen utopischen Impuls zu erhalten, wie er im Appel des Montesino enthalten ist. Er sah in der Verkündigung des Evangeliums und in der neuen Lebensform der Kirche ein Asyl und ein Zufluchtsort, der jenen offensteht, denen die machtgeladenen ökonomischen Strukturen nicht die fundamentalen Rechte gewährleisten und die nicht einmal die Möglichkeit haben, an juristische Instanzen zu appellieren um ihr Recht einzuklagen.

Das prophetische Wort des Evangeliums sollte die Mächtigen dazu bewegen, einen Zufluchtsort zu schaffen, ein Asyl das den Menschen ermöglicht, als versöhnte zu leben, in einer Gerechtigkeit, welche jene der Schriftgelehrten und Pharisäer übersteigt, in der Gerechtigkeit dessen, der nicht gekommen ist um Gesetz und Propheten abzuschaffen, sondern sie in seiner Person zu erfüllen (Mt 5, 17 und 20).

Die Predigt des Montesino erinnert auch an die Macht des Gerichts und der Strafe. Aber es handelt sich nicht um eine Abrechnung und um endgültige Rache. Die Anerkennung der Schuld angesichts der prophetischen Botschaft ist eher befreiend. Sie befreit die Menschen, indem sie sie dazu befähigt das Gesetz zu befolgen in der Nachfolge dessen, der in Person die Erfüllung des Gesetzes ist, Jesus der Christus. Die messianischen Botschaft des Propheten bezieht sich auf die Kirche, auf jene menschliche Gemeinschaft, deren Lebensform nicht vom alten Gesetz diktiert wird. Denn dieses sanktioniert die Grausamkeit der Knechtung des Anderen mit neuen Formen der Unterdrückung. In seinen Versuchen Ordnung herbeizuführen, schafft das alte Gesetz eine neue Unordnung und andere Ungerechtigkeiten.

Angesichts des Gesetzes und des Staates, die sich der Ökonomie mit ihren blinden und dominierenden Gesetzen verschrieben haben, ist die Kirche dazu aufgerufen, prophetisch eine Heilsökonomie zu verkünden, die eschatologischen Anforderungen des Friedens und der Gerechtigkeit.

Während eines Vortrag in der Kathedrale Notre Dame in Parishat der Philosoph Giorgio Agamben 2009 daran erinnert – ganz in der Linie des heutigen Forums und des Appels von Montesino – dass die Zeit kurz ist: es ist eine Illusion das Endgericht permanent vertagen zu wollen.

„Der permanente Krisen- und Ausnahmezustand, den die Regierungen in aller Welt an jedem Ort ausrufen, ist nichts als die säkularisierte Parodie auf das unaufhörliche Heutigwerden des Jüngsten Gerichts in der Geschichte der Kirche. Dem Niedergang der messianischen Erfahrung der Erfüllung des Gesetzes und der Zeit entspricht eine unerhörte Hypertrophie des Rechts, das alles zu reglementieren beansprucht und gerade durch ein Übermaß an Legalität den Verlust jeglicher Legitimität verrät. Ich sage es hier und jetzt und wäge dabei meine Worte: heute gibt es auf dieser Erde keine legitime Macht, und die Mächtigen der Welt sind selbst von ihrer Illegitimität überzeugt. Die umfassende Verrechtlichung und Ökonomisierung der menschlichen Beziehungen, die Konfusion zwischen dem, was wir glauben, hoffen und lieben können, und dem, was wir gehalten sind zu tun oder zu lassen, zu sagen oder nicht zu sagen, kennzeichnet nicht nur die Krise des Rechts und der Staaten, sondern auch und vor allem die Krise der Kirche.“[5]

Erlauben Sie mir, mit einem weiteren Zitat von Giorgio Agamben zu schliessen: „Wird die Kirche sich endlich entschließen, ihre historische Gelegenheit zu ergreifen und ihre messianische Berufung wieder aufzunehmen? Andernfalls riskiert sie hineingezogen zu werden in den Ruin, der alle Regierungen und alle Institutionen der Erde bedroht.“[6]

Möge dieses Forum – die Vorträge, die Diskussionen und Arbeitsgruppen – dazu beitragen, dass die Stimme von Montesino und der prophetische Appell des Evangeliums nicht ohne Echo in der Wüste unserer Tage bleiben.

---

5 Giorgio AGAMBEN, *Kirche und Herrschaft*, Basel 2011, 61 (*Serie Epiphania Egregia* hg. vom Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz).

6 Ebd.

Allocution du Doyen Mariano Delgado

L'essai passionné de Stéphane Hessel, *Indignez-vous !* fait partie des best-sellers de l'année.[1] Le spectre de l'indignation de beaucoup de gens, surtout de jeunes, contre un ordre mondial et économique injuste se profile à l'horizon, et il s'exprime parfois par la colère et la violence. Ces lignes traitent d'une autre indignation, celle de l'Avent 1511. Elle fait partie de ces événements de l'histoire du monde que nous devrions toujours garder vivants dans notre mémoire collective. Elle nous montre qu'un christianisme « prophétique » est l'une des racines spirituelles irrécusables de notre civilisation.

Après la découverte du Nouveau Monde par Christophe Colomb en 1492 et le partage des territoires et des personnes entre les couronnes de l'Espagne et du Portugal par le pape Borgia Alexandre VI en 1493, on se contenta en Europe de l'argument aristotélicien du théologien écossais John Major, professeur à Paris (†1550). En 1509 il nota que les Espagnols avaient le droit de régner sur les Indiens comme « les Grecs sur les barbares ». Puisque les Indiens sont des « esclaves par nature », « la première personne qui les conquiert » est en droit de les gouverner.[2] Les Indiens étaient donc considérés comme appartenant à une humanité moindre et née pour servir.

1. Ces gens ne sont-ils pas des hommes ?

Ce n'est qu'après l'arrivée des Frères Prêcheurs à Saint-Domingue fin 1510 qu'on commença à réfléchir. Ceux-ci avaient été formés dans une théologie réaliste (thomiste) qui prenait au sérieux les questions de justice et de droit et qui gardait ainsi vivantes les traditions prophétiques d'Israël. En outre, dans l'imitation de Jésus, le feu de l'amour brûlait dans leurs cœurs, c'est-à-dire la recherche de son visage « dans les pauvres et les souffrants » (Mt 25,31-46), selon la « compassion » active recommandée par les constitutions de l'Ordre. L'oppression des Indiens par des « chrétiens » était pour eux « encore pire que celle des enfants d'Israël sous Pharaon ».[3]

---

1 Vgl. Stéphane HESSEL, *Indignez-vous !* Paris, Indigène Ed., [13]2011.

2 John MAJOR, *In secundum librum sententiarum*, Paris 1519, f. clxxxvij[r] .

3 Dans la lettre commune du 27 mai 1517, adressé par les dominicains et les franciscains de l'Ile Espagnole à la Cour, on lit : « Ni le pharaon, ni le peuple égyptien n'ont opprimé aussi cruellement les enfants d'Israël, ni même les persécuteurs des martyrs les enfants de l'Eglise. » Miguel

Le quatrième dimanche de l'Avent 1511, le frère Antón Montesino posa donc en chaire les questions cruciales : « Ces gens ne sont-ils pas des hommes ? [...] N'êtes-vous pas obligés à les aimer comme vous-mêmes ? »[4] Comme c'est souvent le cas, l'Évangile a dû être prêché d'abord et avant tout « dans l'Eglise ».

Ce sermon prophétique déclencha un débat sur la question des raisons légitimant la conquête espagnole du Nouveau Monde, mais aussi sur la nature de ses habitants et leur dignité. Même les gens d'Eglise, à cette époque surtout des missionnaires relevant d'ordres mendiants, franciscains, dominicains et augustins, étaient partagés sur cette question, de sorte que naquirent un parti indiophile et un parti indiophobe. A la tête du premier il y avait Bartolomé de Las Casas, dominicain et évêque de Chiapa (Mexique). Le franciscain Gerónimo de Mendieta écrivit à son propos à la fin du XVIe siècle que « parmi tous les religieux », c'est lui qui « a travaillé le plus et a obtenu le plus de choses » pour les Indiens.[5] Son grand héritage consiste en ce qu'il a défendu, en faveur des peuples récemment découverts, l'unité du genre humain à une époque où cela n'était pas si évident. Gabriela Mistral, prix Nobel de littérature, l'a par conséquent appelé « un honneur pour la race humaine ».[6]

2. Une parole du Pape

Même après le sermon de Montesino, des missionnaires indiophobes prirent la parole avec véhémence, sans parler des conquistadores. Un autre Dominican, Tomas de Ortiz, qui connut apparemment chez les Indiens de la Côte de Nacre (Venezuela) un choc culturel profond, lut par exemple en 1524 devant l'administration de la Couronne d'Espagne un acte d'accusation qui fit sensation. Il y est dit entre autre[7] : « Les hommes de la Terre Ferme des Indes mangent la chair humaine et sont sodomites plus que toute autre race. Il n'y a entre eux aucune justice. [...] Ils sont ennemis de la religion, paresseux, voleurs, menteurs et de faible jugement. Ils ne gardent pas la fidélité. [...] Ils mangent des poux, des araignées, des vers tout crus, là où ils en trouvent. Ils n'ont ni art ni habilité humaine. [...] Je dis que jamais Dieu a créé des gens aussi évidemment vicieux et bestiaux, sans mélange de bonté et d'éducation. ...

Angel MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fray Pedro de Córdoba O.P. (1482–1521*), Madrid, Instituto Pontificio de Teología, 1983, p. 253.

4 Bartolomé de LAS CASAS, *Histoire des Indes* III, Paris, Seuil, 2002, p. 26 (chap.4).

5 Vgl. Gerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, ed. Francisco Solnado y Pérez-Lila (Biblioteca de autores españoles 261), Madrid, Atlas, 1973, p 12.

6 GABRIELA MISTRAL, *Escritos políticos*, México, Fondo de cultura económica, 1994, p 195.

7 Pedro Mártir de ANGLERÍA, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989, p. 440-441.

Les Indiens sont plus bêtes que les ânes et ils ne veulent s'améliorer en aucune façon. »

Cet acte d'accusation n'était pas un cas isolé. Le 2 juin 1537, le parti indiophile arrive à obtenir du pape Paul III, avec la bulle *Sublimis Deus*, une *magna charta* de la dignité humaine, de la capacité de civilisation et de foi des Indiens, mais auss des ses droits de propiété et liberté. Il y est dit « que les Indiens sont véritablement des hommes et qu'ils sont non seulement capables de comprendre la Foi Catholique, mais que, selon nos informations, ils sont très désireux de la recevoir. » En vertu de son autorité apostolique le pape définit et déclare « que quoi qu'il puisse avoir été dit ou être dit de contraire, les dits Indiens et tous les autres peuples qui peuvent être plus tard découverts par les Chrétiens, ne peuvent en aucun cas être privés de leur liberté ou de la possession de leurs biens, même s'ils demeurent en dehors de la foi de Jésus-Christ; et qu'ils peuvent et devraient, librement et légitimement, jouir de la liberté et de la possession de leurs biens, et qu'ils ne devraient en aucun cas être réduits en esclavage. »[8]

3. Une controverse importante

Mais une parole du pape n'avait alors pas beaucoup de valeur, surtout depuis que Charles Quint y vit une ingérence illégitime du pape dans son empire (conflit de patronage) et interdit la proclamation de la Bulle sur ses territoires. Ainsi les débats continuèrent, oui, atteignirent même un nouveau sommet, quand le célèbre humaniste Juan Ginés de Sepúlveda, grand connaisseur d'Aristote, réaffirma en 1544 la thèse selon laquelle les Indiens sont des « esclaves par nature ». Pour lui, tous les Indiens sont des « créatures faibles et pauvres », des cannibales barbares comme les Scythes de l'antiquité et qu'on doit donc chasser comme des animaux s'ils ne se soumettent pas volontairement aux Espagnols civilisés. En outre, ils n'ont guère réalisé de performances culturelles notables. Que les Indiens disposent de maisons et d'un gouvernement assez bien ordonné dans leurs royaumes montre seulement en fin de compte qu'ils ne sont pas de simples ours ou singes dépourvus de raison.[9]

L'affaire a pris donc à nouveau un mauvais tour, car Sepúlveda jouit d'un grand renommé dans la République internationale des Lettres de l'Europe hu-

---

[8] *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, ed. J. METZLER, vol. 1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, p. 364-366.

[9] Vgl. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo – o De las justas causas de la guerra contra los Indios*, (lat.-span.), hg. von Ángel LOSADA, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 22.

maniste. Las Casas considéra désormais comme son devoir sacré de s'opposer à ce détracteur et à tous les autres détracteurs des Indiens. Il le fit avec une plume qui avait « la netteté d'une épée ». Il exhorta les gens à parler de telle sorte que « si nous étions des Indiens ».[10] Il était indigné de l'injustice subie par les Indiens. Alors que depuis Socrate on entend par *apologie* la défense de sa propre position, Las Casas écrit en 1551 son *Apologia* pour la défense des autres. Le fait qu'elle porte parfois des traits idéalisés – ainsi par exemple quand il dit des Indiens des Bahamas qu'ils sont si simples, sereins et paisibles qu'on a l'impression que « Adam n'a pas péché, en eux »[11] - ne doit pas être dissimulé.

Pour lui, les Indiens ne sont pas des esclaves par nature, mais capables de civilisation et de foi comme nous, oui, « nos frères pour lesquels le Christ a donné sa vie ».[12] Leurs civilisations ne sont pas barbares mais, d'un point de vue éthique, meilleures que la plupart des civilisations du monde antique. Leurs religions sont à comprendre comme un désir sincère du vrai Dieu [...] L'apologie de Las Casas culmine dans un manifeste pour l'unité du genre humain : « Tous les hommes sont, en ce qui concerne leur création et les conditions naturelles, semblables les uns aux autres »,[13] c'est-à-dire doués par le Créateur de raison et de libre arbitre. Une telle image de l'homme est la condition qui rend possible un ordre mondial coopératif, tel qu'il est souhaité actuellement.

4. Indignation chrétienne

Dans l'encyclique *Dives in Misericordia*, n. 11, le Pape Jean Paul II dit : « Il ne manque pas d'enfants mourant de faim sous les yeux de leurs mères. Il ne manque pas non plus, dans les diverses parties du monde et les divers systèmes socio-économiques, de zones entières de misère, de disette et de sous-développement. Ce fait est universellement connu. L'état d'inégalité entre les hommes et les peuples non seulement dure, mais il augmente. Aujourd'hui encore, à côté de ceux qui sont aisés et vivent dans l'abondance, il y en a d'autres qui vivent dans l'indigence, souffrent de la misère, et souvent même meurent de faim ; leur nombre atteint des dizaines et des centaines de millions. C'est pour cela que *l'inquiétude morale* est destinée à devenir encore plus profonde. De toute évidence, il y a un défaut capital, ou plutôt un ensemble de

---

10 Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 604.

11 Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas*, vol. 6, Madrid, Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 439.

12 Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas*, vol. IX, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 664.

13 Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas*, vol. 7, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 537.

défauts et même un mécanisme défectueux à la base de l'économie contemporaine et de la civilisation matérialiste, qui ne permettent pas à la famille humaine de se sortir de situations aussi radicalement injustes. » Cette *inquiétude morale* doit augmenter aujourd'hui justement parmi les chrétiens, parce que nous avons à témoigner du « programme messianique » du Christ dans la synagogue de Nazareth (cf. Lc 4,18 s) : « Conformément aux paroles de l'ancienne prophétie d'Isaïe, ce programme consistait dans la révélation de l'amour miséricordieux envers les pauvres, ceux qui souffrent, les prisonniers, envers les aveugles, les opprimés et les pécheurs », selon l'encyclique (*Dives in Misericordia*, n. 8).

Le sermon de l'avent de Montesino et l'œuvre de Las Casas nous montrent comment l'indignation surgit chez des chrétiens : elle commence par l'ouverture du cœur pour la compassion à la souffrance d'autrui, une compassion à la souffrance des victimes qui conduit à une *inquiétude morale*. Le cœur inquiet éclaire la réalité à la lumière de l'Evangile et de la conscience juridique existant, et pousse ensuite à une action miséricordieuse en parole et en acte.

Prophetischer Vorlauf auf den adventlich Kommenden hin[1]

Von Kurt Cardinal Koch

„Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Strassen!“ Dieser Zuruf des Johannes des Täufers, mit dem er sich auf die Sendung des alttestamentlichen Propheten Jesaja bezieht, zeigt nicht nur, worin das eigentlich Prophetische besteht, sondern weist auch den Täufer als Propheten aus, der ganz in der Tradition des alttestamentlichen Prophetentums steht. Wer erfahren will, was ein Prophet ist, kann sich deshalb den Täufer vor Augen führen. Den prophetischen Grundzug der Täufergestalt hat der Maler Matthias Grünewald in einer gelungenen Weise sichtbar zum Ausdruck gebracht. Im Mittelpunkt seines weltbekannten spätgotischen Insenheimer Flügelaltars in Colmar steht das Kreuz Jesu Christi vor einer dunklen und leeren Landschaft. Zur Rechten des Kreuzes ist die mächtige Gestalt des Täufers Johannes dargestellt. Mit ausgestreckter Hand, deren Zeigefinger expressiv verlängert ist, weist er hin auf den Gekreuzigten. Auf dem Hintergrund hat der Maler in lateinischer Sprache ein entscheidendes Wort des Täufers aus dem Johannes-Evangelium hingeschrieben, das das Bild deutet: „Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden“ (Joh 3, 30). Der Täufer ist ganz auf den Schmerzensmann am Kreuz konzentriert und doch zugleich dem Blick des Beschauers zugewandt, gleichsam als wolle er alle betrachtenden Blicke sammeln und in die Richtung seines Zeigefingers lenken: „Dieser ist es!“

1. Prophetischer Dienst der Stimme am Wort

Diese Gebärde des Von-sich-Wegweisens und Auf-Jesus-Hinweisens ist das verdichtende Symbol seines ganzen Lebens als Prophet am entscheidenden Übergang der Heilsgeschichte geworden. Im buchstäblichen Sinn des Wortes ist Johannes der Täufer ein vor-läufiger Mensch, genauerhin ein Mensch, der darum weiss, dass er stets hinter dem zurück bleibt, auf den er hin weist und

[1] Homilie in der Eucharistiefeier am 3. Freiburger Forum Weltkirche zum Thema „’Sind Sie keine Menschen?’ Evangelium und Prophetie – 500 Jahre nach der Adventspredigt von Antón Montesino“ in der Kathedrale St. Nikolaus Fribourg am 4. Dezember 2011. Erste Lesung: Jes 40, 1-5. 9-11; zweite Lesung: 2 Petr 3, 8-14; Evangelium: Mt 1, 1-8.

dem er voraus läuft. Sein ganzes Leben war letztlich nichts anderes als ein lebender Zeigefinger auf Jesus Christus hin, der im Kommen ist. Darin besteht die prophetische Ader in seinem Leben und Wirken, das auch der Kirche heute zu denken geben muss.

Der grosse Basler Theologe und Kardinal Hans Urs von Balthasar hat einmal von sich bekannt, sein theologisches Werk wolle nichts anderes sein als ein Johannesfinger, der auf Christus hinweist, nämlich sich selbst zurücknehmen und zurückstellen, um einem Anderen Platz zu machen und ihm den Weg zu bereiten. Auf Christus hinzuzeigen, wie der Täufer es auf dem Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars tut, ist freilich nicht nur die Aufgabe der Theologie, sondern auch der tiefere Sinn und die eigentliche Berufung der Kirche überhaupt. Sie hat keine andere Sendung als die, die damals Johannes zugekommen ist, nämlich auf den Herrn hinzuweisen, der im Kommen ist: Wie Johannes ein vorläufiger, ein auf Christus hin vorlaufender Mensch gewesen ist, so kann auch die Kirche nur eine vor-läufige, prophetisch auf Christus hin vorlaufende Kirche sein. Und wie der Täufer nie auf sich gezeigt, sondern stets von sich weg gewiesen und allein auf den kommenden Christus hin gewiesen hat, so hat auch die Kirche keine andere Aufgabe als die prophetische, nämlich ein lebendiger und sprechender Zeigefinger auf Christus hin zu sein, der auch heute im Kommen ist.

Ohne diesen prophetischen Glauben an Christus wäre die Kirche nichts anderes als ein kurioser Verein. Die Kirche aber ist die Gemeinschaft von Menschen, die überzeugt sind, dass das Entscheidende in ihr nicht von uns Menschen her geschieht, sondern von Christus her. Dies der kirchlichen Gemeinschaft immer wieder in Erinnerung zu rufen, ist die besondere Aufgabe des prophetischen Amtes, das der Heilige Augustinus in der Gestalt des Johannes des Täufers vorgebildet gesehen hat.[2] Augustinus geht dabei von der sensiblen Feststellung aus, dass Johannes im Neuen Testament „Stimme“ genannt, währenddem Christus als „Wort“ bezeichnet wird. Mit diesem Verhältnis von Wort und Stimme verdeutlicht Augustinus das Wesen des prophetischen Amtes in der Kirche: Das Wort lebt, bevor es durch die Stimme sinnlich vernehmbar werden kann, bereits im Herzen des Menschen, der es spricht. Genauso besteht die schöne Aufgabe des Propheten darin, sinnlich-lebendige Stimme für das vorgängige Wort Gottes zu sein. Dabei ist auch die Beobachtung von entscheidender Bedeutung, dass der sinnliche Klang, nämlich die Stimme, die das Wort von einem Menschen zu einem anderen trägt, vorüber geht, währenddem das Wort bleibt. Die menschliche Stimme hat deshalb keinen anderen Sinn als den, das Wort zu vermitteln; danach kann und muss sie wieder zurücktreten und verstummen, damit das Wort im Mittelpunkt bleibt. Aus diesen Beobachtungen schliesst Augustinus, dass der Prophet wie Johannes der Täufer ein reiner Vorläufer, ein im buchstäblichen Sinn vor-läufiger, genauerhin vorlaufender

[2] AUGUSTINUS, Sermo 393, 1-3 = *PL* 38, 1327f.

Mensch sein muss und nur so Diener am Wort Gottes sein kann. Denn das prophetische Amt ist verpflichtet, sich selbst als Stimme Christi zur Verfügung zu stellen, um so seinem Wort Raum zu geben. Letztlich geht es nicht um die Stimme, sondern um das Wort.

Das prophetische Amt steht ganz und gar in seinem Auftrag, freilich nicht in der Gestalt eines Telegrammboten, der fremde Worte einfach getreulich weiterleitet, ohne dass sie ihn betreffen würden. Es zeichnet ja den getreuen Telegrammboten aus, dass er vom Inhalt des Textes nicht neugierig Kenntnis nimmt. Um eine ganze Welt verschieden aber ist das prophetische Amt, das das Wort Gottes persönlich weitergeben und sich selbst so aneignen muss, dass es sein eigenes Wort wird. Die Botschaft des Evangeliums verlangt gerade nicht einen Fernschreiber, sondern einen Zeugen, der wie Johannes der Täufer nicht nach dem schielt, was bei den Menschen ankommt, sondern sich darauf konzentriert, worauf es im christlichen Glauben wirklich „ankommt“

2. Das Prophetische auch in der Kirche heute

Johannes der Täufer steht also ganz in der Traditionslinie der Propheten, und seine Gestalt macht auf die prophetische Dimension der Kirche überhaupt aufmerksam. Es ist dabei kein Zufall, sondern hat seinen tiefen Sinn, dass in den Augen der Kirchenväter die prophetischen Eigenschaften in ganz besonderer Weise und sogar in erster Linie Maria auszeichnen, nämlich jene glaubensstarke Frau, die für das Wort Gottes so sehr Ohr gewesen ist, dass sie selbst der Menschheit das Wort Gottes geboren hat, wie der Kirchenvater Theodotos von Ankyra sehr schön formuliert hat: „Geboren hat die Jungfrau, die Prophetin hat geboren, den lebendigen Gott… Durch das Gehör empfing Maria, die Prophetin, den lebendigen Gott.“[3]

Maria ist gerade darin Prophetin, dass sie das Wort Gottes bis in ihr eigenes Herz hinein hört und des Wortes so inne wird, dass sie es der Welt neu geben kann. Dass Maria als Prophetin für Gott ganz Ohr ist, mit diesem Bildwort sieht die Heilige Schrift das Wesen Mariens ungetrübt ausgedrückt und beschreibt es in verschiedenen Szenen, vor allem bei der Verkündigung durch den Engel, in der Weihnachtsgeschichte nach der Anbetung des Kindes in der Krippe durch die Hirten oder beim zwölfjährigen Jesus im Tempel, wo es immer wieder heisst, dass sie alles, was geschehen ist, in ihrem Herzen bewahrt und darüber nachgedacht hat. In dieser gehörsamen Grundhaltung ist Maria zum Urtyp der christlichen Propheten und Prophetinnen geworden.

In dieser prophetisch-marianischen Grundhaltung könnte sich auch die gegenwärtige Krise der Kirche in unseren Breitengraden als Chance dafür erwei-

[3] THEODOTOS VON ANKYRA, Homilie 4 in Deiparum et Simeonem c 2 = *PG* 77, 1392 CD.

sen, dass aus der Krisis von heute jene Erneuerung der Kirche hervorgehen wird, die Papst Benedikt XVI. bereits in den sechziger Jahren kurz nach dem Konzil prophezeit hat und die ich deshalb aufgreife, weil sie auch heute nichts an Aktualität eingebüsst hat. Der Papst war überzeugt, dass aus einer „verinnerlichten und vereinfachten Kirche" eine grosse Kraft strömen wird: „Denn die Menschen einer ganz und gar geplanten Welt werden unsagbar einsam sein. Sie werden, wenn ihnen Gott ganz entschwunden ist, ihre volle, schreckliche Armut erfahren. Und sie werden dann die kleine Gemeinschaft der Glaubenden als etwas ganz Neues entdecken. Als eine Hoffnung, die sie angeht, als eine Antwort, nach der sie im Verborgenen immer gefragt haben. So scheint mir gewiss zu sein, dass für die Kirche sehr schwere Zeiten bevorstehen. Ihre eigentliche Krise hat noch kaum begonnen: Man muss mit erheblichen Erschütterungen rechnen. Aber ich bin auch ganz sicher, was am Ende bleiben wird: Nicht die Kirche des politischen Kultes …, sondern die Kirche des Glaubens. Sie wird wohl nie mehr in dem Masse die gesellschaftsbeherrschende Kraft sein, wie sie es bis vor kurzem war. Aber sie wird von neuem blühen und den Menschen als Heimat sichtbar werden, die ihnen Leben gibt und Hoffnung über den Tod hinaus."[4]

Diese erhoffte Erneuerung der Kirche von innen her, die den hierzulande arg gesunkenen Grundwasserspiegel des Glaubens zu heben vermag, können wir nicht einfach machen, so wenig wie Maria das Wunder der Menschwerdung des Sohnes Gottes hätte machen können. Und wie am Anfang die Kirche in dem Augenblick geboren worden ist, als in der Seele Mariens ihr Fiat erwacht ist, so muss auch die Kirche in den Seelen der Menschen heute durch ihr „Fiat" neu geboren werden. Wie aber Maria bei diesem Wunder der Geburt des Gottessohnes und seiner Kirche mitgewirkt und wie Gott diese freie Mitwirkung gewollt hat, so ist auch die Mitwirkung von uns allen bei der notwendigen Erneuerung der Kirche gefragt, die nur in der Revitalisierung der – in den vergangenen Jahren leider etwas vergessenen – prophetisch-marianischen Dimension der Kirche verwirklicht werden kann.

3. Prophetie und Advent

Von daher tritt schliesslich an den Tag, dass das Prophetische seinen deutlichsten Ausdruck im christlichen Advent findet und dass Johannes der Täufer und Maria die beiden grossen Adventsgestalten sind, die uns den innersten Kern des Advents erschliessen: Während Johannes der Täufer die adventliche Figur ist, die auf Christus hinweist, der im Kommen ist, so ist Maria jene adventliche Gestalt, in der Christus in unserer Welt angekommen,

[4] J. RATZINGER, *Glaube und Zukunft*, München 1970, S. 124-125.

seinen Advent gehalten hat. Beide Gestalten zeigen sinnenfällig, dass Advent die adäquate lateinische Übersetzung des griechischen Wortes „Parusia“ ist, das „Ankunft“ bedeutet. In der antiken Welt war dieses Wort der Fachausdruck für die Anwesenheit des Königs, wenn er den Seinen die Zeit seiner „Parusie“, seiner Gegenwart schenkte. Im christlichen Glauben geht es auch um eine Ankunft, nämlich um die Anwesenheit Gottes in unserer Welt, die bereits begonnen hat.

In der frühen Kirche richtete sich dabei die Aufmerksamkeit auf die Parusie im wörtlichen Sinn, nämlich auf die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten, weshalb die Adventszeit früher das Kirchenjahr abgeschlossen hat. Erst mit der Konzentration auf das Gedenken der ersten Parusie Christi in seiner Geburt rückte die Adventszeit an den Beginn des Kirchenjahres. Ob der Advent nun den Abschluss oder den Beginn der Kirchenjahres bedeutet – er ist auf jeden Fall ein Wendepunkt, bei dem die Parusie Christi im Mittelpunkt steht; und dies ist schlechthin entscheidend. Denn beim Stichwort der Ankunft ist die ganze Aufmerksamkeit auf den gerichtet, dessen Anwesenheit bereits begonnen hat: Nur dann ist christlicher Advent, wenn Gott selbst im Mittelpunkt steht. Und nur dann handelt es sich um Prophetentum im christlichen Sinn, wenn das Prophetische im Dienst des Adventlichen steht, woran unser Forum in besonderer Weise erinnert, wenn es die Adventspredigt von Anton Montesino vor fünfhundert Jahren als hervorragendes Beispiel christlicher Prophetie bedenken wollte.

Damit zeigt sich schliesslich, dass das Prophetische und das Adventliche identisch sind. Der Advent ist deshalb nicht einfach eine begrenzte Zeit im Kirchenjahr; die vier Wochen am Beginn des Kirchenjahres wollen uns vielmehr bewusst machen, dass die Kirche immer im Advent lebt und dass sie eine durch und durch adventliche Gemeinschaft ist und nur als solche ihren prophetischen Auftrag wahrnimmt, wie er seinen unüberbietbaren Ausdruck im Zuruf des Johannes des Täufers gefunden hat: „Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Strassen!“

III

CES GENS NE SONT-ILS PAS DES HOMMES?
CONTRIBUTIONS EN FRANÇAIS, ANGLAIS ET ESPAGNOL

Evangile et prophétie dans la tradition dominicaine

Par Bruno Cadoré op

En vous remerciant de m'avoir invité à donner cette communication, permettez-moi tout d'abord de vous remercier tout particulièrement pour l'initiative que vous avez prise d'organiser ce colloque à l'occasion de l'anniversaire de ce fameux sermon du frère Antón Montesinos. Le rappel de ce sermon est, pour tous les prêcheurs aujourd'hui, un appel à leur propre profession de frère prêcheur.

Malgré ce contexte de célébration d'un anniversaire, je ne traiterai pas la question que vous m'avez posée d'un point de vue historique. N'étant pas historien, je n'ai pas voulu évoquer des figures historiques car, en l'absence de compétence pour les aborder avec un véritable point de vue critique, cette évocation courait le risque d'être une simple « apologie » de l'Ordre. De plus, comment choisir de telles figures, que l'on pourrait désigner comme « prophètes », alors que aucun d'entre eux, sans doute, ne se serait ainsi défini, tant il est vrai que nul ne se désigne lui-même comme prophète. Peut-être qu'au fil de mes propos l'une ou l'autre figure – faudrait-il dire « prophétique » - viendra à l'esprit des uns ou des autres.

Je voudrais plutôt, dans cette communication, explorer avec vous une hypothèse, suggérée par le titre même de la conférence que vous m'avez demandé de faire, et tâchant de la développer à propos des frères dont nous faisons mémoire aujourd'hui.

L'hypothèse est la suivante. Le lien entre Evangile et prophétie, leur articulation, le nœud qui les assemble, est déterminant pour définir ce que j'appellerais le « vœu de prédication ». Et ainsi se dérouleront mes propos : cette articulation entre évangile et prophétie est au cœur de l'intuition fondatrice de l'Ordre des Prêcheurs ; elle conduit à définir la profession de devenir prêcheur, le vœu de prédication, en termes de responsabilité ; le vœu de prédication engage à répondre de cette articulation entre évangile et prophétie dans les diverses dimensions de l'humanité.

1. Une intuition fondatrice ancrée dans l'articulation entre évangile et prophétie

Il conviendrait d'abord de laisser la parole aux exégètes car il me semble que c'est bien l'Ecriture qui rend compte la première de l'articulation dont nous parlons aujourd'hui. Le Fils est à la Synagogue et, pour la première fois, va prendre la parole en public. Prenant le rouleau, Il proclame un passage de l'Ecriture lu dans le prophète Isaïe et, reposant le livre, Il affirme que c'est aujourd'hui que cette Parole s'accomplit. On s'en souvient, c'est là un des moments où Jésus sera désigné comme un prophète. Lui, et peut-être Lui seul, peut être reconnu comme le plus grand des prophètes en cela que, assumant le déploiement de la Parole dans l'histoire, assumant en son humanité l'histoire de l'alliance, Il peut proclamer que « la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres », c'est-à-dire à proprement parler « évangéliser » au moment même où par Lui cette proclamation est faite « de la part de Dieu ».

La Constitution fondamentale de l'Ordre des Prêcheurs rappelle la manière dont, au moment des origines, le Pape définissait les Prêcheurs comme « totalement dédiés à l'évangélisation de la Parole de Dieu ». Cette définition insiste donc sur la mission d'évangélisation de l'Ordre dont Dominique a eu l'intuition, plus qu'il n'a eu un projet rationnel de le fonder comme on mène une « action rationnelle définie par une fin ». Il convient plutôt de considérer Dominique comme un être « charismatique » se laissant guider en accueillant les événements qui surviennent comme source des actions pour l'avenir.

Permettez moi, donc, d'évoquer d'abord l'intuition de Dominique lui-même au moment des origines de l'Ordre. Sorti du cloître canonial pour accompagner son évêque, Diègue d'Osma, dans une mission diplomatique plus que pastorale, c'est la confrontation aux grandes mutations dans le monde et dans l'Eglise qui progressivement font naître en lui des intuitions qui se révèleront fondatrices. Et la première d'entre elles semble même précéder toute idée de fondation. A cette période du Moyen-Age, l'Eglise est bousculée par des mouvements venus d'expériences d'inspiration évangélique (comme, par exemple, le mouvement des Vaudois ou des Humbles de Lombardie, mais aussi des Albigeois et des Cathares). Constatant que les méthodes traditionnelles de prédication déployées par l'Eglise sont mises en échec, mais en même temps saisi par l'ampleur de l'enjeu d'annoncer l'Evangile d'une manière qui le fasse proche des gens, Dominique a d'abord une intuition de méthode. Il ne s'agit pas d'abord de s'opposer aux enseignements ou témoignages donnés par ces nouveaux mouvements, mais de manifester la proximité de Celui qui vient dans le monde pour se faire l'ami et le frère des hommes. Il emprunte d'ailleurs aux mouvements des « parfaits » certaines de leurs valeurs, comme la pauvreté ou le souci de la démocratie, qu'il cherche à intégrer dans le service de la communion. Le premier choix de Dominique n'est pas de fonder un Ordre, mais

d'inviter des frères à marcher avec lui dans le monde selon la manière qui fut celle de Jésus lui-même. Plus encore. Avant même d'établir vraiment une « communauté » de frères, il disperse ces derniers (et on le prendra pour un insensé), envoyant les premiers « prêcheurs » aux quatre coins du monde connu, là où il y a des universités. Dispersion pour l'étude et le dialogue avec la culture telle qu'elle s'élabore. La fondation « inspirée » de Dominique est comme instituée par cette dispersion, fondant l'établissement du charisme dans l'itinérance pour la mission d'étude, de rencontre et de dialogue.

L'itinérance, la dépendance à l'égard de celles et ceux qu'on veut rejoindre, la frugalité de la vie, sont les modalités choisies par le premier des Prêcheurs afin que, à partir de cette simplicité avec laquelle est demandée l'hospitalité et proposée l'amitié, le dialogue qui s'instaure soit une occasion de témoigner du dialogue que le Dieu de l'alliance est venu, en son Fils, proposer à l'humanité. On pourrait dire que le « prophète » est reconnu non seulement parce qu'il « parle de la part de Dieu », mais aussi parce qu'il vit l'amitié avec le monde de la part de Dieu qui propose d'être « l'ami du monde ».

A un moment où des mouvements évangéliques veulent prendre le contre pied de l'installation délétère d'une Eglise alourdie par la richesse, la stabilité, la routine peut-être aussi, Dominique – comme François le fait aussi à sa manière – propose comme un retour aux premiers élans des fiançailles. Ce dont il faut répondre d'abord, c'est de l'audace de Dieu lui-même qui prit le risque de venir parmi les hommes, mendiant lui-même l'hospitalité à ceux à qui Il proposait d'entrer dans son alliance. J'aime à imaginer le bouleversement radical que cela représente pour celui qui, tout jeune chanoine, avait dans l'Eglise une position bien définie – établie -, une identité précise. En choisissant de répondre du mouvement de l'Incarnation, c'est-à-dire en répondant à l'attente de ses contemporains par la simple venue de l'amicale fraternité, il est progressivement conduit à ce qui, un jour, constituera son identité de prêcheur.

On l'aura compris, il opère là une rupture avec ce qui, jusqu'alors, faisait l'Eglise : des monastères et des paroisses, lieux vers lesquels les gens étaient appelés à venir se rassembler, célébrer, partager et recevoir l'enseignement. C'est une figure complémentaire de l'Eglise que Dominique veut mettre en œuvre : c'est elle qui se déplace, du monde rural au monde urbain, de l'autorité à la fraternité, de l'installation à la précarité, des certitudes de la foi au dialogue qui cherche la vérité, de la connaissance acquise à l'étude incessante. A l'école de Dominique, servir l'Eglise ne consiste pas seulement à appeler à se rassembler dans une église, mais à sortir pour aller rejoindre le monde et rassembler l'Eglise en communion, d'élargir la tente de l'Eglise du Christ aux dimensions du monde.

Et pourtant, me direz-vous, Dominique a bien fondé des communautés. Certes, et c'est d'ailleurs une nouvelle illustration de cette manière de n'être pas un fondateur. Prêchant au milieu des « parfaits », sa prédication provoque

des conversions et viennent à lui des femmes qui veulent se convertir, venir à nouveau vivre pleinement la foi de l'Eglise. Elles viennent à lui, demandant hospitalité et, probablement aussi protection. Il n'avait pas prévu cela mais il les accueille, comme il doit accueillir les laïcs qui, séduits par la fraîcheur de son intuition évangélique le rejoignent et offrent leurs services : ainsi se trouve fondée, sans avoir été « pensée », la « sainte prédication de Prouilhe », première communauté des prêcheurs. Encore une fois, c'est l'appel à répondre à une situation inattendue qui ouvre, pour Dominique, le chemin sur lequel il deviendra prêcheur. La communion de la « sainte prédication » se constitue par la solidarité dans le besoin de miséricorde.

Le récit de cette intuition a voulu montrer que Dominique n'a pas été d'abord un fondateur, mettant en œuvre en quelque sorte un plan rationnellement établi. Il a rencontré une situation, il a été bouleversé de compassion par la confrontation à telle ou telle situation des pauvres, il a été ému par la situation difficile dans laquelle se trouvait l'Eglise, stimulé par le désir d'entendre la Parole de l'Evangile manifesté par les gens, préoccupé d'assurer la protection des femmes venant à lui après s'être converties. Bref, Dominique a assumé l'intuition de son Ordre en répondant aux situations rencontrées. On pourrait dire que l'Ordre est né dans l'aléatoire des réponses de Dominique ou, plus justement, que son intuition s'est progressivement affirmée à travers ces réponses. Et son intuition a été de porter la Parole, de faire de la prédication l'identité même du mouvement qu'il sentait devoir lancer.

C'est ainsi qu'il a appelé des frères à être totalement dédiés à faire que la Parole de Dieu soit une bonne nouvelle pour le monde (« en nous députant totalement à l'évangélisation de la parole de Dieu en son intégrité », dit la Bulle du Pape Honorius III, 4 février 1221, repris dans la Constitution fondamentale de l'Ordre, § III). On pourrait alors dire que c'est ainsi que Dominique a été prophète, ou plutôt a fondé un Ordre où Evangile et prophétie doivent se nouer en une même dynamique, en ce sens qu'il s'est présenté dans le monde comme porteur de la Parole, et il a voulu le faire non seulement par les mots humains cherchant à rendre intelligible cette Parole, mais d'abord par la manière de se présenter dans le monde, s'inscrivant dans la suite du mouvement par lequel Jésus lui-même s'est présenté dans le monde.

L'enjeu de l'intuition de Dominique est ainsi déterminée par la prise de parole, et plus encore par le choix d'une prise de position et d'un mode de vie dans le monde, d'y être et d'y parler « de la part de Dieu », trait déterminant du prophétisme. Le choix qu'il a voulu faire a été de « suivre le Christ », non seulement comme mode de vie mais comme modalité pour tenir une parole de la part de Dieu. Suivre le Christ, non pas comme on voudrait marcher derrière quelqu'un pour l'« imiter » parce qu'on l'admire, mais le suivre en marchant avec lui, parce qu'en suivant ainsi sa trace on aspire à ce que sa propre vie soit marquée, habitée par la sienne. Marcher avec lui et porter la Croix, ainsi que le

Fils le demande, ici encore non que l'on ait a porter sa propre croix qui serait taillée à notre mesure, mais bien plutôt pour porter, à notre mesure et selon nos propres forces, au moins un moment, au moins en partie, un peu du fardeau de la Croix qui est la sienne.

La question est celle de l'inspiration par l'Esprit, qui fait « saisir la Parole dans sa vérité ». C'est alors que, saisi par cette Parole, Dominique va éprouver un double lien : à partir de la relation avec le Christ venant dans le monde, le lien avec le peuple de Dieu destinataire de cette alliance que le Christ vient accomplir ; à partir de la relation avec les gens, le lien avec le Christ qui vient lier son destin avec le leur. En ce sens, le voeu de prédication se situe comme à la jonction de ces deux réalités, en une posture « quasi sacramentelle » qui l'appelle à rendre compte de l'articulation entre évangile et prophétie. Double responsabilité, en réalité, du vœu de prédication : répondre du lien avec les gens en présence de Dieu, répondre de la présence de Dieu avec les gens. D'une certaine façon, ce pourrait être une manière d'exprimer, en terme de responsabilité, la « spiritualité » dominicaine (« *hablar con Dios de los demas, y a los demas, hablar de Dios* »). Il me semble que cela trouve un écho dans la manière dont Paul VI, dans l'Encyclique *Ecclesiam Suam* (1964, n° 66), définit l'Eglise comme conversation et dialogue, se constituant à la mesure où elle dialogue avec tous, apprenant ainsi ce qu'elle est, ou plutôt le dialogue fondateur dont elle est la servante.

2. Le vœu de prédication : la profession de devenir prêcheur et sa responsabilité

Cette deuxième étape de l'exposé voudrait montrer que le vœu de prédication – d'obéissance apostolique – est une manière d'assumer et de vivre pleinement une responsabilité que l'on n'a pas rationnellement choisie, mais qui est advenue et se présente comme constitutive de la liberté dans la Parole qu'il faut prêcher.

Si l'intuition des commencements de Dominique est l'intuition fondatrice, il me semble possible de définir la vocation de prêcheur à partir de la détermination portée par cette intuition. Et c'est pourquoi je propose de parler d'un *vœu de prédication*, signifié par le seul vœu d'obéissance prononcé dans l'Ordre comme pour inscrire la vie de chaque frère dans cette aventure de l' « obéissance apostolique ». Qu'est-ce à dire ?

Cet engagement de chacun dans l'Ordre correspond elle aussi, à l'image de l'intuition des commencements, à une réponse. Il ne s'agit pourtant pas d'une réponse à un ordre quelconque qui dirait de faire ceci ou cela, de tenir tel ou tel discours, d'insister sur tel ou tel aspect de la vie chrétienne ou de la doctrine de

l'Eglise – tous points qui peuvent être importants pour parler du « contenu » de la prédication. En effet, avant d'identifier ce « contenu », il faut donner la place première à ce qui a marqué l'intuition de Dominique : parler et vivre avec les gens « de la part de Dieu ». L'hypothèse est que ce qui a été le plus déterminant est d'avoir fait l'expérience d'être saisi par une Parole, ou plutôt d'être saisi par le fait que « Dieu parle au monde » et, de ce fait, n'avoir de cesse de parler du monde à Dieu. Il faudrait dire : être saisi par une Parole et par le monde auquel s'adresse cette Parole. Se dessine ici quelque chose de l'ordre de la responsabilité, non pas d'une responsabilité définie par un objet propre et établi par l'argumentation de la raison, mais d'une responsabilité d'abord constitutive du sujet, avant même que ce dernier puisse thématiser sa liberté, d'une responsabilité sans commencement dans l'exercice raisonnable de la liberté, d'une responsabilité anarchique qui serait elle-même au principe de la liberté du sujet.

On définit souvent, de nos jours, le « prophète » à partir d'une parole ou d'une action remarquable. Au fil de l'histoire de l'Ordre, nombreux sont les frères, les sœurs et les laïcs qui, par leur parole, leur prise de position ou leur œuvre ont manifesté un grand courage dans la pensée et l'engagement dans l'action. Ils et elles ont ainsi souvent contribué à ce que changent des idées établies ainsi que des pratiques humaines, sociales ou politiques. C'est ce courage, reconnu par d'autres, qui souvent conduit à les désigner comme des « prophètes », parfois tellement « authentiques » qu'ils ont été persécutés comme le furent les « vrais prophètes » (Mt 5). Les historiens ne manqueront pas de nous aider à repérer ces grandes figures de l'Ordre qui, comme Antón Montesinos, Pedro de Cordoba et leurs frères, sont autant d'appels à l'engagement à leur école.

Mais pour les définir vraiment comme prophètes – dans le contexte de la foi en la révélation du Dieu de Jésus-Christ - il me semble qu'il faut plutôt revenir à ce à quoi ils ont voulu obéir. C'est dire qu'il s'agit de trouver le sens de leur engagement « de la part de Dieu », non tant à partir de la pertinence et du caractère parfois « révolutionnaire » de leur prise de position (ce qui ne les distinguerait pas des aussi « vrais » prophètes qu'ont pu être tant et tant, comme par exemple Aimé Césaire lorsqu'il déclare l'Europe colonisatrice indéfendable, au tribunal de la raison comme à celui de la conscience, et qu'il met en évidence que le mensonge qui préside à cette colonisation est l'attestation de la faiblesse de ceux qui jusqu'alors voulaient se faire passer pour des maîtres), mais à partir de l'expérience qu'ils ont pu faire d'un Dieu qui parle avec les hommes.

On aura reconnu, sans doute, la dette à l'égard de la pensée d'Emmanuel Lévinas dans l'évocation d'une « anarchie » de la responsabilité, précédant et constituant le sujet avant même toute possibilité de rendre raison de sa liberté. C'est en effet la relecture de quelques pages d'Emmanuel Lévinas, spéciale-

ment dans on ouvrage intitulé *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*[1] qui me guideront dans l'explicitation de l'hypothèse que je soumets à votre critique.

L'objet du livre cité est de proposer un renversement de perspective dans la manière de penser la liberté humaine. On pense habituellement le lien entre la subjectivité de l'humain et la responsabilité comme détermination de la liberté préalablement à l'acte, situant l'existence de l'homme à partir de son essence. E. Lévinas propose, quant à lui, de considérer l'humain d'abord comme passivité d'être premièrement appelé à répondre d'autrui, et par cet appel irrévocable conduit à assumer son identité[2]. L'humain est, en quelque sorte, conduit (ou « révélé ») à sa liberté, et donc à son identité subjective à partir de la convocation qui lui est faite de répondre d'autrui. Nous sommes bien ici dans la situation évoquée plus haut, montrant Dominique, porteur d'une intuition qu'il découvre en lui à la mesure où il répond aux appels et rencontres qui jalonnent sa route. Dominique est saisi par ce double mouvement d'amour de Dieu et d'amour du monde, d'amour du monde à cause et pour l'amour de Dieu pour le monde. La Parole qui s'adresse au monde est bien un « Dire » qui exprime cet amour, Verbe dont les chrétiens célèbrent la venue dans la chair d'humanité.

Or, au terme des pages auxquelles je me réfère (intitulées « La gloire de l'Infini »), dans lesquelles le philosophe étudie comment la manifestation de l'Infini échappe à toute maîtrise par le sujet, et par ce retrait précisément constitue le sujet en son identité en l'appelant à la responsabilité pour l'autre qui vient à son idée, ouvrant la brèche pour le « passage de l'infini ». Et c'est au terme de ces pages que Lévinas parle de témoignage et prophétisme. Ce qui retient ici mon attention est le fait que, pour préciser l'enjeu de la passivité constitutive du sujet, le philosophe en vient à réfléchir à l'articulation du Dire et du Dit, exprimant que c'est le fait même d'être saisi par le Dire qui constituera la liberté du sujet, bien plus que d'avoir à se situer par rapport au contenu du Dit. L'homme est d'abord saisi, appelé, habité par le Dire, avant même d'avoir à déterminer sa liberté en direction d'un acte précis qui serait une réponse. La première réponse à la convocation du Dire est la seule présentation du sujet, se présentant en tant qu'il répond d'autrui. La subjectivité répond en s'exposant. Elle répond à Dieu qui s'adresse au monde par amour, en s'exposant à son tour au monde pour l'amour et en s'adressant à lui, de la part de Dieu.

Ecoutons-le : « Il fallait donc, pour que la subjectivité signifie sans réserve, que la passivité de son exposition à autrui ne s'inverse pas aussitôt en activité, mais, que, à son tour, elle s'expose ; il faut une passivité de la passivité et, sous la gloire de l'Infini, une cendre d'où l'acte ne saurait renaître. Cette passivité de la passivité et cette dédicace à l'Autre, cette sincérité est le *Dire*. Non pas

---

1 Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », Paris, 2001 ; éd. or. Martinus NIJHOF, La Haye, 1978.
2 Cf. ibid., pp. 220–221.

communication d'un Dit qui aussitôt recouvrirait et éteindrait ou absorberait le Dire, mais Dire tenant ouverte son ouverture, sans excuse, sans évasion ni alibis, se livrant sans rien dire du Dit. Dire disant le dire même, sans le thématiser, mais en l'exposant encore. Dire ainsi, c'est faire signe de cette signifiance même de l'exposition ; c'est exposer l'exposition au lieu de s'y tenir comme dans un acte d'exposer ; c'est s'épuiser à s'exposer, c'est faire signe en se faisant signe sans se reposer dans sa figure même de signe. Passivité de l'extradition obsidionale où se livre à l'autre cette extradition même, avant qu'elle ne *s'établisse* ; itération pré-réflexive dans le Dire de ce Dire même ; énoncé du « me voici » ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie »[3].

Je pense cette réflexion éclairante pour explorer le thème de la prédication comme celui du prêcheur, soulignant ici à nouveau la force de la désignation des premiers frères comme des prêcheurs – il s'agit bien ici de nommer l'« identité » qu'ils cherchent à devenir - et non pas seulement comme des êtres qui prononcent des prédications. L'Ordre des Prêcheurs est composé d'individus qui, avant de savoir le contenu de ce qu'ils auraient à dire, font le choix de dédier leur vie à la prédication, de consacrer leur vie à Dieu par le fait même de choisir d'être conduits à l'essentiel de ce qu'ils sont et désirent devenir pour le monde et pour Dieu par le fait même de témoigner de ce désir – et de le proposer pour d'autres – à la mesure même où ils se consacreront à porter témoignage du Dire initial de la Parole.

Autrement dit, les prêcheurs décident de passer leur vie à faire entendre la Parole de tous les commencements en annonçant comme une bonne nouvelle l'actualité de cette Parole comme l'appel toujours présent à inscrire sa vie dans la trace de ce commencement. Ce faisant, ils portent le Dire de cette Parole, avant même d'en énoncer les dits qu'elle contient, en témoignant de leur désir de s'exposer à ce Dire même. Lévinas écrit : « On peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'*ordre* coïncide avec la signification de cet ordre fait par celui qui y obéit »[4].

Ce retournement est en quelque sorte à l'origine de la vie du prêcheur qui exprime son désir de témoigner de Dieu en se présentant au nom d'un Dieu qui s'adresse à l'homme, répondant ainsi lui-même à cette adresse en s'exposant au monde pour en devenir le frère avant même d'avoir quelque discours à énoncer au monde.

« Témoigner de Dieu, ce n'est précisément pas énoncer ce mot extraordinaire, comme si la gloire pouvait se loger dans un thème et se poser comme thèse ou se faire essence de l'être. Signe donné à l'autre de cette signification même, le « me voici » me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent, sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de ma voix ou à

---

[3] Ibid., pp. 223-224.
[4] Ibid., p. 233.

la figure de mon geste – au dire même. […] Le témoignage est humilité et aveu, il se fera avant toute théologie ; kérygme et prière ; glorification et reconnaissance »[5].

Les prêcheurs sont des frères parce qu'ils sont donnés au monde comme tels, dans le mouvement même par lequel ils perçoivent l'actualité d'un Dire, d'une Parole adressée au monde, dont il faut témoigner de la présence.

Permettez-moi, ici, d'oser un parallélisme anachronique avec Thomas d'Aquin. On le sait, pour Thomas « l'écoute attentive de la Parole de Dieu (*diligens verbi divini auditio*) est un moyen privilégié pour acquérir l'amour de Dieu »[6]. Le saisissement par le Verbe qui s'adresse au monde conduit à l'attention à l'Esprit lui-même qui enseigne l'amour de Dieu au cœur de l'homme. Le vœu de prédication dit alors quelque chose à la fois de l'engagement de Dieu par amour pour le monde, en même temps qu'il exprime le désir du prêcheur de faire écho à cet engagement par son propre amour pour le monde. Les Constitutions de l'Ordre, au chapitre consacré au ministère de la Parole, pressent les frères d'établir des liens vivants avec ceux à qui ils sont envoyés (LCO 99, § II). Le prêcheur s'adresse aux gens, porté par la puissance de l'Esprit à laquelle l'écoute de la Parole l'éveille sans cesse, cet Esprit qui non seulement inspire le contenu de ses paroles, mais plus encore, d'abord, inspire son attachement à ceux à qui il s'adresse. Le « Dire » de la Parole adressée au monde, inaugure en quelque sorte une communion dans l'amour et l'espérance (ce qui fonde le désir du salut pour le monde), au sein de laquelle le prêcheur voudrait être, par amour de Dieu et du monde, serviteur du dialogue que Dieu lui-même veut entretenir avec l'humanité.

« L'Infini m'ordonne le « prochain » comme visage sans s'exposer à moi, et d'autant plus impérieusement que la proximité se resserre. Ordre qui n'a pas été la *cause* de ma réponse, ni même une question qui l'aurait précédée dans un dialogue, ordre que je trouve dans ma réponse même »[7].

La réflexion sur le lien entre évangile et prophétie, on le comprend, appelle d'abord une réflexion sur la « vocation » spécifique du prêcheur et, particulièrement, sur ce fait singulier que sa consécration à la prédication s'exprime par le seul vœu d'obéissance. Obéissance qui précède la possibilité même de trouver dans le contenu du Dit des raisons de se donner, parce qu'elle engage d'abord le désir de témoigner d'un Dire constitutif, affronté en même temps qu'il échappe à toute maîtrise de la raison subjective.

« Cette singulière obéissance à l'ordre de *se rendre*, sans entente de l'ordre, cette obéissance antérieure à la représentation, cette allégeance d'avant tout

---

5 Ibid., p. 233.

6 Jean Pierre TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Tome I : Sa personne et son œuvre, Fribourg Suisse : Ed. Universitaires ; Paris : Ed. du Cerf, 2002, p. 48..

7 LÉVINAS, *Autrement qu'être* (cf. note 1), p. 234.

serment, cette responsabilité préalable à l'engagement est précisément l'autre-dans-le-même, inspiration et prophétisme, le *se passer* de l'Infini »[8].

La promesse d'obéissance à la prédication (si l'on peut ainsi dire) illustre cette affirmation par laquelle poursuit le philosophe :

« Avant de se mettre au service de la vie comme échange d'informations à travers un système linguistique, le Dire est témoignage. Dire sans Dit, signe donné à Autrui. Signe de quoi ? De complicité ? D'une complicité pour rien, d'une fraternité, d'une proximité qui ne se peut que comme ouverture de soi, comme imprudente exposition à l'autre, passivité sans réserve, jusqu'à la substitution et, par conséquent, exposition de l'exposition, précisément Dire, Dire qui ne dit mot, qui signifie, Dire qui, responsabilité, est la signification même, l'un-pour-l'autre, subjectivité du sujet qui se fait signe, mais que l'on prendrait à tort pour un énoncé balbutiant d'un mot, car il témoigne de la gloire de l'Infini »[9].

A quoi donc engage le vœu de prédication ? A la lecture de ces pages d'E. Lévinas, il me semble que l'on peut répondre qu'il s'agit de s'engager à devenir sa liberté (devenir prêcheur), en répondant par le témoignage de la vie autant que de la parole d'un Dire qui précède toute détermination rationnelle, en parlant de Dieu à l'humanité au moment même où l'on est saisi par le fait que Dieu parle à l'humanité et se manifeste comme toujours déjà ayant dépassé ce qu'on pourrait en dire. Un tel dépassement fait envisager alors la parole du « dit » de la prédication selon deux angles essentiels. Celui de l'humilité qui puisera sa pertinence à la source de l'humiliation même du Dire, de la Parole qui proclame par sa venue dans le monde l'urgence de préparer dans le désert des chemins. L'angle aussi de l'inachèvement, puisque cette préparation reste, toujours, inachevée, à l'image de l'accomplissement, par la Parole, du monde en sa vérité, c'est-à-dire en cette espérance qui attend « jusqu'à ce qu'Il vienne ». Humilité et inachèvement qui sont deux traits constitutifs de la dimension eschatologique de la vie chrétienne comme de la consécration religieuse. Il me semble que ces deux traits qualifient aussi la responsabilité du vœu de prédication qui, en les diverses dimensions de l'humanité, cherche à répondre de ce lien entre Evangile et prophétie.

3. Comment répondre du lien entre évangile et prophétie ?

J'ai eu l'occasion, il y a quelques années, de visiter Ouidah, au Bénin, l'un des lieux à partir duquel s'organisait le commerce des esclaves. On y est saisi par la simplicité, face à la mer, de la « porte du non retour » qui impose le silence

8 Ibid., p. 235.
9 Ibid., p. 236.

et la désolation, en même temps, probablement, qu'elle implore le pardon. On peut aussi y visiter l'une des maisons où étaient détenus les esclaves en attente de partir : à côté de la cour où ils étaient entassés, exposés au soleil et probablement beaucoup d'entre eux, affaiblis, à la maladie et à la mort, se trouve encore la chapelle des religieux qui assuraient la « pastorale » du fort. Alliance culturelle, sans doute, mais combien scandaleuse aujourd'hui.

A Hispaniola, les frères de Pedro de Cordoba étaient eux aussi venus accompagner, pastoralement et comme missionnaires, les leurs, ces espagnols qui exploraient ces nouvelles contrées et en prenaient possession au nom du Roi. C'est l'évocation de leur « parole » qui nous permettra, pour conclure, de préciser comment cette responsabilité « de la gloire de l'Infini » définie par E. Lévinas peut être déterminante du vœu de prédication. D'une certaine manière, leur alliance avec eux était comme naturelle. Et pourtant, voyant le sort qui était fait à la population indigène, les frères sont saisis par ces conditions inhumaines, et par la contradiction si forte entre cette réalité et la Parole évangélique dont ils sont les prêcheurs. C'est probablement le surgissement de cet appel de la responsabilité qui est à l'origine de la prédication de ce fameux dimanche de l'Avent. Deux prises de conscience, en quelque sorte, surgissent de cette confrontation. D'une part, ils comprennent ce dont leur propre culture est capable : en plein dynamisme d'exploration, d'expansion, d'enrichissement, d'affirmation de sa puissance, cette culture se révèle capable d'ignorer le mal qu'elle fait à l'homme. D'autre part, les frères sont bouleversés par la contradiction que cela représente au sein même de la confession de foi chrétienne : ne sont-ils pas des hommes ? Le scandale et l'indignation les conduisent à ne pas pouvoir se taire et à prendre le parti, dans ce contexte tellement contradictoire avec la Parole qu'ils veulent prêcher, d'affirmer qu'il leur faut « répondre de l'humanité ». Il ne s'agit pas seulement de dire ce qu'il ne faut pas faire, mais de rappeler le monde dans lequel les chrétiens sont appelés à vivre, le monde pour lequel il leur faut vivre, l'humanité au nom de laquelle il s'agit pour chacun de devenir humain.

« *Ces gens ne sont-ils pas des hommes ?* » Proclamant cette question, le frère Antonio s'identifierait-il lui-même au prophète puisqu'il se présente comme « Celui qui crie : dans le désert, préparez le chemin du Seigneur » ? Lui, et ses frères avec lui, ont voulu en quelque sorte « prêter leur voix » à celles et ceux qui n'ont pas de voix, soit qu'ils ne réussissent pas à se convaincre eux-mêmes de la valeur de leur voix pour l'humanité entière, soit plus radicalement que les « puissants de ce monde » organisent ce monde de telle sorte qu'ils laissent sur les bas-côtés une multitude de sans-voix. Plus que de s'autodéclarer prophètes, il me semble que ces frères ont voulu assumer, autant qu'ils le pouvaient, la responsabilité de manifester le lien entre Evangile et prophétie. Et ils ont voulu le manifester à plusieurs niveaux de l'humanité, nous invitant à considérer la responsabilité du vœu de prédication de plusieurs points de vue.

Il s'agit, non pas de vouloir, de décider ou de prétendre être « prophète », mais plutôt de ne pas déserter les lieux et les moments où s'impose le lien entre Evangile et prophétie, où l'Evangile s'affirme dans sa force prophétique. Ne pas déserter les lieux et les moments où s'impose à nous une responsabilité que nous ne choisissons pas mais qui se donne comme constitutive de notre liberté de faire vœu de prédication. Il s'agit de vivre et de parler de la part de Dieu là où l'Evangile, seul, est prophète.

(1) *Une solidarité dans le destin d'une commune dignité, à cause de la grâce d'un même salut.* C'est probablement d'abord le point de vue de l'indignation, du scandale, qui fait à la fois porter attention à la situation dans laquelle des êtres humains sont mis (ne sont-ils pas des hommes ?), et aussi à l'atteinte à la dignité même de l'humain qui fait que certains s'autorisent à humilier et réduire d'autres en esclavage. Il s'agit là d'une attestation de la solidarité en une commune humanité, l'indignation manifestant que, face à ce qui abîme l'homme, face au mal que l'homme peut faire à l'autre homme, c'est en chaque humain que l'humanité se perçoit être bafouée. C'est en ce sens, pourrait-on dire, que, comme le Fils de l'Homme est venu parmi les hommes et y a manifesté sa divinité, la profession de prédication engage à aller au milieu des hommes pour manifester cette commune humanité, que le Fils a voulu partager.

(2) *Fonder la responsabilité, et déployer la liberté qu'elle fait naître à partir d'une étude patiente de l'Ecriture et de la tradition.* C'est encore le point de vue de la Parole de Dieu elle-même qui habite suffisamment la communauté tout entière pour qu'elle décide d'inscrire clairement sa propre réflexion dans la trace d'une des paroles les plus vives de l'Ecriture. Il faudrait dire que c'est le saisissement par la Parole qui ici est important : la pertinence de l'Ecriture est, en quelque sorte, deux fois rendue présente. Par Jésus lui-même lorsque, proclamant le passage du prophète, il affirme que c'est aujourd'hui que cela s'accomplit. Par ceux qui, saisi par cette parole et indigné par le scandale de l'humain, prennent à leur tour la parole pour rappeler l'irrécusable actualité de Celui qui est plus grand que tout prophète. Le vœu de prédication inscrit au cœur de la responsabilité l'engagement de rendre présent, dans le monde au milieu duquel marchent les prêcheurs, l'accomplissement par Jésus de l'Ecriture. Les frères d'Hispaniola ont étudié, longuement, avant de prendre la parole en chaire. Ils avaient étudié avant d'arriver, aux sources de la tradition la plus exigeante. Ils étudient ensemble, afin de saisir dans son ampleur la portée de l'Ecriture interprétée dans ce contexte si scandaleux. L'étude, la pari de l'étude, le pari de l'intelligence qui en cherchant la vérité vise à se mettre à même hauteur que le cœur, sont au fond eux-mêmes prophétiques. Engager le travail de la raison dans l'aventure de la recherche de la vérité, n'est-ce pas aussi, d'une certaine manière, déployer d'une certaine manière la capacité de contemplation, s'exposer à laisser l'Esprit faire saisir à l'esprit humain ce qu'il

ne peut saisir tout à fait, ce qui se dérobe sans cesse à la maîtrise de la raison, à la mesure où celle-ci s'approche du mystère et accepte d'en avoir toujours une intelligibilité inachevée ?

(3) *Construire un monde soutenable par l'humain*. Mais c'est encore le point de vue de la dimension de la dignité humaine, dans sa double dimension individuelle et sociale, qui est bafouée dans l'organisation même des structures sociales, économiques et politiques : quel est le droit, et quelle serait la légitimité d'un pouvoir qui rendrait possible de telles atteintes de la dignité humaine au dépens du droit fondamental de l'humain qui est, précisément, d'avoir des droits, à commencer par celui du respect de sa propre dignité par tous, et à l'égal de chacun. C'est, toujours, le point de vue de la lecture des situations sociales et politiques qui conduit à interpréter une situation à travers la catégorie biblique du désert : une telle humanité, de telles transgressions de la dignité humaine, transforment le monde de l'humain en un désert, ou plus encore manifestent que l'humain est en train de déserter sa propre humanité. Dans le désert, préparez les chemins. Le vœu de prédication donne à la responsabilité du prêcheur une tonalité d'espérance, non seulement de l'espérance eschatologique, mais de cette espérance que, déjà dans les changements que l'on peut réaliser aujourd'hui dans le monde, s'inscrit la trace de la promesse eschatologique. Autrement dit que l'histoire humaine, avec ses enthousiasmes et ses failles, est mystérieusement lieu d'advenue de l'accomplissement des temps. Il me semble, par exemple, que telle était l'ambition du frère Lacordaire, lui qui déclare, au lendemain d'une brève expérience de la vie politique comme élu à l'assemblée nationale, « pour moi, la politique c'est dire la vérité, la vérité la plus générale, aux riches, aux pauvres, aux croyants, aux incroyants ». Il désigne ainsi clairement comment la recherche de la vérité est déterminante pour le prêcheur, non pour la posséder mais pour la rendre perceptible, intelligible. Il y va certes de la vérité pour tous, mais aussi en même temps d'une requête d'une égale liberté pour tous.

C'est, enfin, un autre point de vue d'interprétation, de la Parole biblique cette fois, puisque, prêchant en ce dimanche de l'Avent, il s'agit bien pour Antón Montesinos de faire entendre la nouvelle de l'approche de Celui qui vient, Lui l'espérance en personne, et en même temps, Lui qui ouvre le Royaume. Un royaume dont on pourrait dire que Dieu seul est le Roi. Cette prédication de Montesinos nous place ainsi au cœur du mystère chrétien de l'Incarnation et, ce faisant, au cœur du mystère de l'espérance chrétienne. L'enjeu, d'ailleurs, apparaît très clairement dans les propos du prédicateur, puisque l'une des conséquences de cette posture de colonisation est l'aveuglement par le gain de l'or, et la disparition de toute perspective d'avoir à faire connaître le Dieu créateur.

En quoi peut-on dire que la communauté de Santo Domingo pose, par cette prédication (confirmée par celle qui suivit, une semaine plus tard, comme une

réponse à ceux qui étaient venus se plaindre et leur demander de retirer leurs propos), une parole prophétique ? Il ne s'agit pas simplement de l'expression de ce qu'on pourrait définir comme le « scandale de non humanité », dénoncé par les uns ou les autres, et ce pour le bien commun de tous. Selon la seconde épitre de saint Pierre, il y a dans la parole du prophète quelque chose qui lui donne, à travers cet appel au scandale, une perspective tout autre : celle de parler de la part de Dieu. « Vous avez raison de fixer votre attention sur les paroles des prophètes, comme sur une lampe brillante dans l'obscurité jusqu'à ce que paraisse le jour et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs. Car vous savez cette chose essentielle : aucune prophétie de l'Ecriture ne vient d'une intuition personnelle. En effet, ce n'est jamais la volonté de l'homme qui a porté la prophétie : c'est porté par l'Esprit que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2P 1, 19-21).

Pourrait-on dire que la profession de prédication engagerait à répondre de l'humanité, dans les limites de ses capacités et de ses propres fragilités certes, mais de le faire « de la part de Dieu », ou plutôt à cause de Celui qui, en humanité, l'a fait, pour nous, une fois pour toutes ?

Résumé : Cette communication se propose d'explorer le lien entre évangile et prophétie dans la tradition dominicaine à partir du vœu de prédication. Dans la trace de la pensée d'Emmanuel Lévinas, ce vœu est défini en terme de responsabilité d'une Parole qui se manifeste moins comme un contenu qu'on pourrait thématiser que comme le mouvement d'une « venue en proximité » du Verbe. Saisie par cet appel à responsabilité, la liberté du prêcheur se découvre engagée à proposer une Parole qui constitue l'humanité en une commune dignité, qui promeut la liberté et appelle à contribuer à établir un monde soutenable et habitable par tous. Le vœu de prédication engagerait alors à répondre de l'humanité – dans les limites des fragilités de chacun – « de la part de Dieu », à cause de Celui qui l'a fait pour tous, une.

Zusammenfassung : Cette communication se propose d'explorer le lien entre évangile et prophétie dans la tradition dominicaine à partir du vœu de prédication. Dans la trace de la pensée d'Emmanuel Lévinas, ce vœu est défini en terme de responsabilité d'une Parole qui se manifeste moins comme un contenu qu'on pourrait thématiser que comme le mouvement d'une « venue en proximité » du Verbe. Saisie par cet appel à responsabilité, la liberté du prêcheur se découvre engagée à proposer une Parole qui constitue l'humanité en une commune dignité, qui promeut la liberté et appelle à contribuer à établir un monde soutenable et habitable par tous. Le vœu de prédication engagerait alors à répondre de l'humanité – dans les limites des fragilités de chacun – « de la part de Dieu », à cause de Celui qui l'a fait pour tous, une.

Christianisme prophétique 1511-2011

Réflexions sur le sermon d'Antón Montesino
et l'œuvre de Bartolomé de Las Casas*

Par Mariano Delgado

Des termes tels que « prophétie » et « prophétique » sonnent bien aujourd'hui, parce qu'ils sont généralement compris dans le sens d'un christianisme qui perçoit « les signes des temps » (*Gaudium et spes* 4). Dans cet article nous allons d'abord nous interroger sur le « prophétique » dans la Bible ; ensuite je présenterai l'œuvre d'Antón Montesino et de Bartolomé de Las Casas au XVIe siècle comme paradigme d'un christianisme prophétique. Enfin j'esquisserai quelques tâches d'un christianisme prophétique aujourd'hui à la suite de Vatican II.

1. Le courant prophétique dans la Bible

Au printemps 1973, à l'âge de 18 ans, j'ai lu avec impatience le livre *¡Yo creo en la esperanza!* du jésuite José María Díez-Alegría[1]. Je l'ai toujours dans ma bibliothèque, avec toutes sortes de notes manuscrites en marge. Dans les années du franquisme tardif, il me semblait être une révélation. Car il y était question d'un christianisme « prophétique », c'est-à-dire d'un christianisme sensible à la justice, qui se soucie avant tout des pauvres et des petits de l'histoire, qui garde une distance critique par rapport aux puissances de ce monde, et qui, au sein de l'Eglise aussi, laisse de la place à une prophétie qui appelle à des réformes ecclésiastiques nécessaires : ce texte me semblait l'antithèse de ce qu'était devenu l'Eglise en Espagne sous Franco. L'auteur était un sociologue, professeur à la Grégorienne et frère d'un général de haut rang. Il avait publié le livre sans *l'Imprimatur* de l'Eglise, et même contre l'interdiction expresse de Pedro Arrupe, Maître Général de l'Ordre. Il devint un best-seller,

---

* Le texte est la version française racourcie de: Mariano DELGADO, « Prophetisches Christentum 1511-2011. Überlegungen zur Predigt Montesinos, zum prophetischen Wirken Las Casas' und zur heutigen Aufgabe », dans Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH (Hrsg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011* (Zugleich: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Sonderband, 95. Jahrgang, 2011), 81-93.

1 José María DÍEZ-ALEGRÍA, *¡Yo creo en la esperanza!*, Bilbao 1972.

mais aussi un scandale. Des autorités ecclésiastiques et laïques protestèrent, et l'auteur dut demander l'exclusion – d'abord temporaire – de la Compagnie de Jésus[2]. Il est mort le 25 Juin 2010, à l'âge de 99 ans.

Dans son livre, Díez-Alegría distingue deux types fondamentaux de religion : le type ontologico-cultuel et le type éthico-prophétique. Ce dernier, fondé sur la faim et la soif de justice et sur l'exercice de l'amour, correspond à la religion des prophètes d'Israël et à la religion de Jésus et des premiers chrétiens, « telle quelle est présentée ou racontée dans le Nouveau Testament ».[3] On y trouve des phrases comme celle-ci : « Pour un christianisme authentique, le culte est là pour l'amour et pour la justice, et non pas l'inverse [...]. Dans la conception éthico-prophétique, l'amour du prochain est comme un sacrement de l'amour de Dieu [...]. On rencontre le Christ dans les opprimés qu'on essaie de libérer, et pas ailleurs. C'est le sens profond de la parabole du Jugement dernier dont nous parle l'Evangile de Matthieu (Mt 25,31-46). »[4] Cette compréhension d'un christianisme prophétique converge avec les préoccupations fondamentales de la théologie de libération et des théologies politiques.[5] Díez-Alegría a interprète l'Ancien et le Nouveau Testament dans cette perspective, et il critique une Eglise qui a fréquemment représenté le type ontologico-cultuel de la religion. Certes, le courant prophétique de la Bible est un peu plus complexe, mais ce que souligne Díez-Alegria en est un élément essentiel.

Dans la littérature on souligne que dans l'Ancien Testament les prophètes sont des « nabi », des « crieurs appelés par Dieu », des hommes qui exhortent au nom de Dieu, devant lequel ils se sentent directement responsables. Etre la voix de Dieu, c'est la caractéristique essentielle des prophètes : « Va vers tous ceux à qui je t'enverrai et tout ce que je t'ordonnerai, dis-le » (Jer 1,7). Leur mission est de rappeler au peuple de Dieu les exigences de la Loi et de l'Alliance, de relever les manquements, d'annoncer le jugement de Dieu, mais aussi sa fidélité et ses promesses, et de critiquer sans compromis la situation dans laquelle se trouvent la religion et la société (critique cultuelle et sociale). Les prophètes ne critiquent pas tant les fautes de l'individu, mais plutôt quelque chose comme « les péchés structurels » du peuple tout entier. Et finalement il appartient aussi aux prophètes de critiquer la politique d'Israël ; c'est pourquoi ils font souvent appel à la conscience des rois et des puissants de manière intrépide, en pratiquant la vertu de la *parrhesia*.[6]

---

2 Cf. les dessous de l'affaire dans José María DÍEZ-ALEGRÍA, *Crónica de un libro*, Bilbao 1973.

3 DÍEZ-ALEGRÍA, *Esperanza*, (cf. note 10), p. 61.

4 Ibid., p. 79.

5 Cf. Ignacio ELLACURÍA, *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*. Trad. de l'Espagnol par Raul FORNET-PONSE (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg 2011.

6 Cf. entre autres Frank-Lothar HOSSFELD, « art. Propheten, Prophetie II. Biblisch : 1. Altes Testament », dans *LThK*^{3}, vol ; 9, pp. 628-632 ; ID., « Biblische Prophetenbilder », dans Günther RIßE/Heino SONNEMANS/Burkhard THESS (Ed.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten*

Dans le Nouveau Testament il est question des prophètes dans divers contextes. « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils » (Hébr 1,1). De même, il est dit dans Luc : « Jusqu'à Jean ce furent la Loi et les Prophètes ; depuis lors le Royaume de Dieu est annoncé, et tous s'efforcent d'y entrer par violence » (Lc 16,16). D'après ces textes, Jésus de Nazareth, avec lequel commence le Royaume de Dieu ici et maintenant, est celui qui dépasse et abroge le prophétisme.[7] Il est également désigné comme « un prophète comme les autres prophètes » (Mc 6,15), comme « prophète du Très-Haut » (Lc 1,76), comme « prophète » (Jn 4,19), c'est-à-dire comme « le prophète qui doit venir dans le monde » (Jn 6,14). En tant que Verbe incarné de Dieu, il nous révèle avec autorité l'essence et le visage de Dieu en confirmant et en éclairant le message des prophètes. Il se voit comme l'accomplissement des promesses prophétiques d'une bonne nouvelle pour les pauvres (Lc 4,16-21; Is 61,1-2) ; il déclare bienheureux les pauvres et ceux qui ont faim et soif de la justice ; selon la tradition éthico-prophétique il annonce que nous serons interrogés à la fin sur l'amour (Mt 25,31-46) ; et il enseigne l'unité inséparable de l'amour de Dieu et du prochain comme le noyau de la Loi et des Prophètes (Mt 7,12 ; Mt 22,40).

D'autres écrits du Nouveau Testament approfondissent cette piste en mettant l'accent sur l'amour du prochain (1 Cor 13,13 ; 1 Jn 4,16.19-21) comme preuve de l'amour de Dieu. Dans de nombreux endroits, en particulier dans le corpus paulinien, le prophétique est compris plutôt comme christianisme charismatique, prophétie inspirée par l'esprit et parler en langues (1 Cor 12,10 ; 12,28 ; 13,9 ; 14,29 ; 14,32 ; 14,37 ; 2 Thess 2,2), c'est-à-dire comme une autre fonction à côté de celle des apôtres et des enseignants (1 Cor 12,28). Mais ici aussi, l'avertissement de Paul sur la primauté de l'amour reste en vigueur : « Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science [...], si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien » (1 Cor 13, 2).

L'histoire du christianisme nous montre un résultat ambigu : d'une part, il y a toujours eu des chrétiens à rappeler le courant éthico-prophétique au sens de l'unité inséparable de l'amour de Dieu et du prochain, de la proclamation de la Bonne Nouvelle pour les pauvres, de l'accusation de l'injustice politique comme péché structurel, de la confrontation des puissants avec les exigences de l'évangile, et finalement de la réforme de l'Eglise de manière courageuse, « à temps et à contretemps » (2 Tim 4,2). D'autre part, nous trouvons aussi un rétrécissement du prophétique à la « prédiction des choses futures », ou une récupération ou mise hors service dans le sens que « le magistère se comprend

---

Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Paderborn 1996, pp. 923-937.

7 Cf. Josef ERNST, « Art. Propheten, Prophetie II. Biblisch : 2. Neues Testament », dans *LThK*^{3}, vol ; 9, pp. 632-633.

comme une continuation du prophétisme du Christ » et comme son gérant[8] – et a donc du mal avec ces prophètes conscients de leur mission et qui critiquent aussi l'Eglise.

2. Le sermon de Montesino et l'œuvre de Las Casas comme paradigme d'un christianisme prophétique

Dans le prolongement de la tradition féodale de la curie du Moyen Age, le pape Borgia Alexandre VI « donna, accorda et transféra », avec la Bulle « Inter cetera » du 4 mai 1493, aux rois d'Espagne « pour tous les temps » les îles et les continents nouvellement découverts et à découvrir, à l'intérieur d'une certaine ligne de démarcation (l'autre partie était réservée aux Portugais). Le pape y ajouta l'ordre d'enseigner la foi catholique aux hommes et de leur inculquer les bonnes mœurs.[9] En référence à cette Bulle, la domination se fit par la force au moyen de guerres de conquête ; et pour mieux évangéliser et civiliser les « Indiens », ceux-ci furent placés comme ouvriers sous l'autorité des Espagnols dans des *encomiendas*. Bientôt cela se transforma en une exploitation impitoyable. Mais la République des Lettres humaniste se contenta de l'argument aristotélicien du théologien écossais John Major (†1550), professeur à Paris. En 1509 il nota que les Espagnols avaient le droit de régner sur les Indiens comme « les Grecs sur les barbares ». Puisque les Indiens sont des « esclaves par nature », « la première personne qui les conquiert » est en droit de les gouverner.[10]

Ce n'est qu'après l'arrivée des Frères Prêcheurs à Saint-Domingue fin 1510 qu'on commença à réfléchir. Et ce n'est pas un hasard. Ils appartenaient à la branche d'observance récemment réformée de la Province de Castille où la re-découverte du christianisme prophétique par le frère Girolamo Savonarola (+ 1498) avait trouvé un terrain fertile.[11] Ils avaient été formés dans une théologie réaliste (thomiste) qui prenait au sérieux les questions de justice et de droit et qui gardait ainsi vivantes les traditions prophétiques d'Israël. En outre, le feu

---

8 Cf. des références dans Jürgen WERBICK, « art. Propheten, Prophetie III. Systematisch-theologisch », dans *LThK*^{3}, vol. 9, pp. 633-635.

9 Cf. le texte latin de la Bulle in: *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592*, éd. par Josef METZLER, Cité du Vatican 1991, Vol. 1, pp. 79-83.

10 John MAJOR, *In secundum librum sententiarum*, Paris 1519, f. clxxxvij^r.

11 Concernant l'influence du prophétisme de Savanarole sur les dominicains de Castille vers 1500: cf. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI* (Biblioteca de teólogos españoles 7), Salamanca 1941, pp. 6–17; Julia BENAVENT, « Fray Girolamo Savonarola en España », dans Donald WEINSTEIN (éd.), *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. y su influencia en España y en Europa*, Florènce 2004, pp. 281–294.

de l'imitation de Jésus dans l'action de l'amour brûlait dans leurs cœurs, c'est-à-dire la recherche de son visage « dans les pauvres et les souffrants » selon Mt 25,31-46.

L'oppression des Indiens – qui, selon la relecture de ce passage de Matthieu dans une perspective universelle, appartenaient comme païens également au corps mystique du Christ[12] – exercée par des « chrétiens » était pour eux encore pire que celle des enfants d'Israël sous Pharaon.[13] A partir de la phrase de l'Evangile, « Je suis une voix qui crie dans le désert ... » (Jn 1,23), Antón Montesino, le quatrième dimanche de l'Avent 1511, posa courageusement dans un sermon les questions cruciales : « Dites, de quel droit, et au nom de quelle justice tenez-vous ces Indiens dans une si cruelle et si horrible servitude ? [...] Ces gens ne sont-ils pas des hommes ? [...] N'êtes-vous pas obligés à les aimer comme vous-mêmes ? Ne comprenez-vous pas cela ? Ne le sentez-vous pas ? Comment pouvez-vous être plongés dans un si profond sommeil, dans une telle léthargie ? Soyez certains que dans l'état où vous êtes, vous ne pouvez pas être plus sauvés que les Maures ou les Turcs qui n'ont pas ou qui refusent la foi du Christ. »[14]

Comme c'est souvent le cas, l'Évangile a dû être prêché d'abord et avant tout « dans l'Eglise ». Mais ce n'est pas la seule caractéristique du « christianisme prophétique » qu'on y trouve et sur lequel on a beaucoup écrit.[15] Cela nous permet de voir comment ce christianisme prophétique naît face à l'injustice commise par des chrétiens et qui provoque la souffrance et la misère du prochain : cela commence avec l'ouverture du cœur pour la compassion à la souffrance d'autrui, avec un regard compatissant à l'égard des victimes souffrants ainsi qu'à l'égard des bourreaux chrétiens qui mettent en danger leur salut. Cela conduit, quant au prophète, à une « inquiétude morale », à une évaluation des faits (*hecho*) à la lumière de l'Evangile et de la loi naturelle, positive et divine (*derecho*), et enfin à l'annonce d'une parole prophétique et intrépide « à l'intérieur de l'Eglise », car les chrétiens sont les premiers destinataires de cet appel au réveil. Il est crucial pour la prophétie chrétienne qu'on ne la prenne pas à la légère, qu'on s'oriente aux normes de l'Evangile, et que l'on s'assure,

---

[12] Pour cette interprétation de Mt 25,31-45, cf. Gustavo GUTIÈRREZ, « Wo der Arme ist, da ist Jesus Christus », in: ID., *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, éd. par Mariano DELGADO (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19), Fribourg/Stuttgart 2008, pp. 43–59.

[13] Dans la lettre commune du 27 mai 1517, adressé par les dominicains et les franciscains de l'Ile Espagnole à la Cour, on lit : « Ni le pharaon, ni le peuple égyptien n'ont opprimé aussi cruellement les enfants d'Israël, ni même les persécuteurs des martyrs les enfants de l'Eglise. » Miguel Angel MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fray Pedro de Córdoba O.P. (1482–1521*), Madrid 1983, p. 253.

[14] Bartolomé de LAS CASAS, *Histoire des Indes* III, Paris, 2002, pp. 26-27 (chap.4).

[15] Cf. Michael SIEVERNICH, « Anfänge prophetischer Theologie. Antonio Montesinos Predigt (1511) und die Folgen », dans ID. (éd), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, pp. 77–98.

par la prière et la contemplation, que ce pas est vraiment nécessaire dans le sens de l'unité entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain.

C'est cela justement que firent les premiers Dominicains sur l'Ile Espagnole, comme le raconte Las Casas : « Les religieux, stupéfaits d'entendre parler d'actes si ennemis de l'humanité et de la coutume chrétienne, y trouvèrent plus de courage pour extirper totalement cette horrible manière d'injustice tyrannique. Enflammés par l'ardeur et le zèle de l'honneur divin, et souffrant des injures faites à Dieu contre sa loi et ses commandements [...], se recommandant fort à Dieu et le suppliant, par des prières, des veilles et un jeûne ininterrompu, de les éclairer afin qu'ils n'errassent point sur un sujet d'une telle importance, car ils savaient bien qu'il serait tout à fait nouveau et tout à fait scandaleux de réveiller des personnes qui dormaient d'un sommeil si profond, si abyssal, et si insensible, ils décidèrent, après y avoir à plusieurs reprises mûrement réfléchi, de parler de cela publiquement en chaire, et de déclarer l'état dans lequel se trouvaient les pécheurs de notre nation qui avaient ces gens pour serviteurs et les opprimaient, en leur disant, s'ils mouraient sans en sortir, quelle récompense ils recevraient après leur vie d'inhumanité et de convoitise. »[16]

Le fait que le provincial des Dominicains en Espagne, Alonso de Loaysa, se montra indigné et interdit de telles prédications parce qu'il y voyait une remise en cause de la Bulle de concession pontificale, et que le roi Ferdinand eut une réaction similaire[17], correspond dans l'histoire du christianisme à la mise hors service ecclésiale de la prophétie dont nous avons parlé plus haut. Mais la conscience prophétique « qui ébranle la puissance des puissants, redresse le droit des dépossédés, s'assied calmement entre les chaises et ne cesse de troubler la paix de ceux dont la puissance se fait au détriment des droits des autres »[18], – cette conscience, une fois réveillée, ne peut plus être réduite au silence.

Avec le sermon de Montesino, les premiers Dominicains de l'Ile Espagnole rendirent au christianisme, à peine eut-il atteint le Nouveau Monde « dans des vases d'argile » (2 Cor 4,7), son caractère propre de religion prophétique des pauvres, de ceux qui peinent et ploient sous le fardeau,[19] et à qui l'Evangile du Royaume doit être annoncé comme « un message de liberté et une force de li-

---

16 LAS CASAS, *Histoire des Indes* III (cf. note 14), pp. 23-24 (chap.3).

17 Cf. les lettres de Loaysa et du roi de mars 1512 dans: José María CHACÓN Y CALVO, *Cedulario Cubano. Los orígenes de la colonización*, vol. 1 (1493–1512) (Colección de Documentos inéditos para la historia de Hispano-América 6), Madrid (1929), Dok. 95, 96, 100 et 101.

18 Joseph RATZINGER, « Das Gewissen in der Zeit », dans *Über Reinhold Schneider*, éd. par Carsten Peter THIEDE, Frankfurt/M. 1980, pp. 99–113, ici 109.

19 Pedro HENRÍQUEZ UREÑA, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México 1964, p. 20.

bération »[20]. Ils semèrent ainsi une graine prophétique qui germera dans le cœur de Bartolomé de Las Casas et portera beaucoup de fruits dans sa vie.

Las Casas est en effet un paradigme du prophète dans l'histoire du christianisme, « un ″prophète″ au sens biblique du mot »[21], comme disait Marie-Dominique Chenu. Il est bien connu que son processus de conversion remonte au malaise moral déclenché par le sermon de Montesino ; il l'illustre d'ailleurs avec un texte de l'Ecclésiastique 34,21-27. J'ai moi-même beaucoup écrit à ce sujet.[22] C'est pourquoi je me limiterai ici à la présentation de quelques caractéristiques importantes d'un christianisme prophétique dans la vie et l'œuvre de Las Casas.

(1) *Prise de conscience de sa vocation comme « prophète désarmé »*. Le mot « prophète » fut employé à cette époque plutôt comme synonyme de diseur de bonne aventure ou de devin. C'est dans ce sens « ironique » que l'utilisent les compagnons de Colomb concernant sa capacité d'annoncer une tempête.[23] Et c'est dans ce même sens que le franciscain Toribio de Benavente Motolinia parle de Las Casas comme « hâbleur, diseur de bonne aventure ou prophète » parce qu'il avait annoncé le Jugement de Dieu sur l'Espagne si l'on n'arrêtait pas les *conquistas* et *encomiendas* et la mission sous contrainte.[24] Las Casas

---

[20] Ainsi la définition de l'évangile dans l'instruction de la congrégation de la foi « *Libertatis nuntius* » *sur quelques aspects de la* « *théologie de la libération* » du 6 août 1984 : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_fr.html.

[21] Marie-Dominique CHENU, *La Parole de Dieu*, vol. 2: L'Evangile dans le temps, Paris 1964, pp. 201–212, ici p. 208 ; concernant Las Casas comme prophète cf. (sélection): Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, « El perfil profético del Padre Las Casas », dans *Studium* 15, 1975, pp. 281–359, pp. 331–342; ID., « El protector de los americanos y profeta de los españoles. Los dos perfiles de la personalidad del Padre Las Casas », dans *Studium* 14, 1974, pp. 543–565; ID., « La fidelidad del Padre Las Casas a su carisma profético », dans *Studium* 16, 1976, pp. 65–109; Carlos SORIA, « Fray Bartolomé de Las Casas, profeta cristiano », dans *Crítica* 1974, pp. 33–35; ID., « Fray Bartolomé de Las Casas, historiador, humanista o profeta? », dans *Ciencia Tomista* 101, 1974, pp. 411–426; Marcel BATAILLON, « Las Casas, un profeta? », dans *Revista de Occidente* 47, 1974, pp. 279–291; Luciano PEREÑA, « Bartolomé de Las Casas, profeta de la liberación. Derechos y deberes de las naciones", dans *Arbor* 89, 1974, pp. 21–34; Enrique DUSSEL, « Fray Bartolomé de Las Casas, profeta crítico del imperialismo europeo », dans *Contacto* 11, 1974, n. 5, pp. 27–33; Alain MILHOU, « Las Casas à l'âge d'or du prophétisme apocalyptique et du messianisme », dans *Autour de Las Casas. Actes du colloque du Ve Centenaire 1484–1984* (Toulouse, 25–28 octobre 1984), Paris 1987, pp. 77–106; Philippe Ignace ANDRÉ-VINCENT, « Le prophétisme évangélique de Barthélemy de Las Casas », dans ibid., pp. 107–115; ID., « Le prophétisme de Barthélemy de Las Casas », dans *Nouvelle Revue Théologique* 101, 1979, pp. 541–560; Michael SIEVERNICH, « Der unbewaffnete Prophet. Die „Brevísima relación" des Las Casas als „Fürstenspiegel », dans *ZMR* 79, 1995, pp. 193–206.

[22] Cf. une synthèse de mes recherches dans Mariano DELGADO, *Stein des Anstoßes. Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios*, Sankt Ottilien 2011.

[23] Bartolomé de LAS CASAS, *Histoire des Indes* II, Paris, 2002, pp. 41-45, ici p.43 (chap.5).

[24] « Carta de Fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V, Enero 2 de 1555 », dans Fray Toribio de BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Claudo ESTEVA (Crónicas de América 16), Madrid 1985, 299–326, ici 310.

lui-même ne s'est désigné comme prophète ni dans ce sens ni dans un autre sens. Néanmoins il était conscient, et jusqu'à sa mort, qu'il avait été envoyé par Dieu « pour dénoncer aux rois et au monde » la vérité sur le traitement des Indiens par les chrétiens.[25] Certes, le langage dans lequel Las Casas exprime cela couramment ressemble à celui de « Don Quichotte ». Il ne s'agit pourtant pas d'une « quichotterie » vaniteuse ou irréaliste, il est simplement conscient de sa grande responsabilité devant Dieu pour la tâche prophétique qui lui a été confiée.

Après sa conversion, il se rend en 1515 auprès du dominicain Pedro de Cordoba, son directeur spirituel admiré, et lui promet : « Père, j'essaierai tous les moyens possibles et j'assumerai toutes les épreuves qui se présenteront à moi pour atteindre le but que je me suis fixé, et j'ai espoir que Dieu m'y aidera ; et si je ne l'atteins pas, du moins aurai-je fait ce que je devais faire en tant que chrétien. »[26] Suite à la controverse de Valladolid avec Juan Ginés de Sepúlveda, il justifie son combat apologétique pour les Indiens avec ces mots : « Conscient du fait que je suis chrétien, moine, évêque, Espagnol et sujet des rois espagnols, je ne pouvais pas ne pas brandir l'épée de ma plume pour défendre la vérité, l'honneur de la maison de Dieu et du doux évangile de Jésus-Christ [...] Pour toutes ces raisons, je me sens obligé de m'opposer comme un mur contre les impies pour défendre ces peuples très innocents qui devraient être introduits prochainement dans la vraie maison d'Israël, mais qui sont poursuivis constamment par des loups féroces. »[27] Le vrai prophète chrétien « n'est pas armé » et n'a que le pouvoir de la parole.[28] Cette parole a par contre, comme chez Las Casas, la netteté d'une épée.

(2) *L'option pour les Indiens en tant que les pauvres et affligés de son époque.* « L'option prioritaire pour les pauvres », dont on ne cesse de parler aujourd'hui, est une caractéristique fondamentale du christianisme prophétique. Les prophètes témoignent de ce que le Christ a été envoyé par le Père « pour porter la bonne nouvelle aux pauvres » (Lc 4,18). Las Casas aussi a plaidé pour une telle option dans l'Eglise de son temps, non seulement au niveau des œuvres de miséricorde, mais comme une exigence de justice et de droit pour les Indiens qui sont « les plus pitoyables, les plus abattus, les plus offensés, impuissants, vulnérables et nécessiteux des hommes qu'on trouve sur terre ; à leurs tribulations et épreuves nous devons prendre part avec un maximum d'effort, d'affection et d'efficacité ».[29]

---

[25] Ainsi entre autres dans LAS CASAS, *Histoire des Indes* II (cf. note 23), p. 20 (chap.1). Cf. des paroles similaires dans son testament: LAS CASAS, *Une plume à la force d'un glaive*, Lettres choisis, Paris 1996, p. 403.

[26] LAS CASAS, *Histoire des Indes* III (cf. note 14), p. 397 (chap.83).

[27] Bartolomé de LAS CASAS, *Apologia*, ed. Angel LOSADA, dans LAS CASAS, *Obras completas*, éd. Paulino CASTAÑEDA DELGADO, vol. 9, Madrid 1988, p. 72s.

[28] Cf. SIEVERNICH, « Der unbewaffnete Prophet (cf. note 21).

[29] LAS CASAS, *Cartas y memoriales*, dans ID., *Obras completas* (cf. note 27), vol. 13, p. 200.

(3) *La clarification de l'image de Dieu*. Là où des chrétiens par leur conduite obscurcissent l'image de Dieu, le prophète doit faire voir sous son vrai jour le Dieu de Jésus-Christ. C'est l'une des performances prophétiques les plus importantes de Las Casas. Dieu est pour lui le « Père des miséricordes » (2 Cor 1,3), lui qui veut « que tous soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité » (1 Tim 2,4), lui qui veut « que le monde se convertisse à la foi par la miséricorde, la douceur, la mansuétude, la paix et la bonté »[30], lui qui « voyant de loin son fils, fut pris de pitié »[31], lui qui a envoyé son fils dans le monde « non pas pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui », non pas pour apporter la justice, mais « la miséricorde »[32], lui enfin qui vient comme un bon berger, non pas pour « voler, égorger et détruire », mais pour que les Indiens, à travers l'évangélisation, « aient la vie et l'aient en abondance » (Jn 10,10).[33] Un tel Dieu veut que nous prêchions son Évangile « avec douceur et miséricorde », que nous fassions « preuve de miséricorde envers les opprimés »[34], que nous libérions les opprimés et secourions les apeurés.[35]

(4) *L'évangélisation différenciée, marquée par la conscience du Jugement dernier***.** Las Casas voudrait annoncer aux victimes et aux bourreaux, aux Indiens et aux Espagnols, l' « Evangile de la Vie » libérateur. Mais celui-ci doit leur être prêché de manière appropriée, si on veut qu'il agisse prophétiquement. Et c'est ce que fait Las Casas, de sorte qu'il échappe au danger d'une parole sur Dieu non-contraignante, sans sujet et hors situation. Auprès des Indiens, il insiste sur le thème du « Père miséricordieux » et du « Bon Pasteur ». Un tel Dieu est profondément affectée par la souffrance des victimes de l'histoire, surtout si, comme dit Las Casas, « le cri de ce sang humain répandu monte maintenant jusqu'au ciel » et que « la terre ne peut plus souffrir d'en être abreuvée ».[36] Las Casas est même convaincu que face aux atrocités commises par des « chrétiens » dans le Nouveau Monde, « les anges de la paix, et Dieu même, sont en pleurs »[37].

Mais un tel Dieu a également pitié des coupables : par ses prophètes, il leur fait annoncer sa colère pour qu'ils abandonnent « les très grands péchés » commis contre la foi, la gloire de Dieu « et contre le prochain »[38], qu'ils quittent le chemin de la mort et choisissent le chemin de la vie. Depuis sa longue *Lettre au Conseil des Indes* de janvier 1531, Las Casas ne cesse de parler d'un

---

30 LAS CASAS, « Lettre au Conseil des Indes 1531 », dans ID. *Une plume* (cf. note 25), p.26.

31 LAS CASAS, *De unico vocationis modo*, dans ID., *Obras completas* (cf. note 27), vol. 2, p. 110.

32 LAS CASAS, *De unico vocationis modo* (cf. note 31), p. 182.

33 LAS CASAS, *De unico vocationis modo* (cf. note 31), p. 478.

34 LAS CASAS, *De unico vocationis modo* (cf. note 31), p. 320.

35 Cf. LAS CASAS, « Lettre au Conseil des Indes » (cf. note 25), p. 21.

36 LAS CASAS, « Lettre au Conseil des Indes » (cf. note 25), p. 26.

37 LAS CASAS, « Lettre au Conseil des Indes » (cf. note 25), p. 26.

38 LAS CASAS, « Lettre au Conseil des Indes » (cf. note 25), p. 26s.

Dieu « qui est un juge équitable » et d'évoquer le jour terrible du « Jugement divin très juste et très sévère », où seront demandés à ses compatriotes, et en particulier à la Couronne et aux membres du Conseil Royal, des comptes très précis sur l'œuvre d'évangélisation qui leur a été confiée ; au plus tard ce jour-là, tous les méfaits viendront à la lumière, et Dieu rendra à chacun selon ses œuvres dans l'amour et dans la justice.

La conscience du Jugement dernier selon Mt 25,31-46 est, comme l'a souligné Gustavo Gutiérrez[39], l'intuition la plus centrale du discours sur Dieu de Las Casas. Cela l'amène non seulement à découvrir dans les Indiens maltraités le visage meurtri du « Jésus-Christ, Notre Dieu, fouetté, accablé, giflé et crucifié »[40], mais aussi à entrevoir un espoir de Jugement pour ceux-ci. Plus il vieillit, plus cela vient au premier plan. Dans son *Traité sur les trésors du Pérou*, il note: « Il me semble qu'ils (les Indiens) pourraient éventuellement trouver un peu de réconfort et de soutien dans l'idée qu'au jour du Jugement, lorsque tous seront convoqués et entendus, lorsque leurs mérites et affaires et ceux des autres peuples seront discutés, lorsque toutes les ruses et machinations des tyrans et la futilité de leurs actions seront révélées et condamnées au châtiment éternel par la parole du juste juge, alors l'innocence de ceux qui ont subi du mal ici-bas se manifestera, sera défendue et protégée, à moins que d'autres péchés ne l'empêchent (pour lesquels même sans la foi il n'y a pas d'excuse). »[41]

(5) *En appeler à la conscience des puissants*. Mais il est important de tenir compte dans le discours prophétique sur Dieu de Las Casas non seulement de la « conscience d'un Jugement (dernier) », mais aussi du fait que le message « pastoral et sage » de ce Jugement soit délivré à la bonne adresse. Pour Las Casas c'est un message « libérateur » qui donne à toutes les victimes « qui souffrent de l'injustice un espoir immuable », un message qui apporte une force de « consolation et d'encouragement » face à la détresse historique, mais aussi un message qui rappelle à tous les bourreaux sans pitié de l'histoire la sévérité et la justice de Dieu. Souvent – comme le rappelle le document « Unsere Hoffnung » (Notre espoir) du Synode de Würzburg en 1975 – des chrétiens ont obscurci le caractère libérateur du message du Jugement dans l'Eglise elle-même, parce qu'ils ont annoncé ce message bien fort et avec insistance devant

---

[39] Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, « Memoria de Dios y teología », dans *Las Casas entre dos mundos*. Congreso teológico internacional (Lima, 26–27–28 de Agosto de 1992), Lima 1993, pp. 27–46, ici p. 32: cf. également ID., « Wenn wir Indianer wären... », dans Edward SCHILLEBEECKX (Ed.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren*, Mainz 1988, pp. 32–44; ID., « Auf der Suche nach den Armen Jesu Christi. Evangelisierung und Theologie im 16. Jahrhundert », dans Giancarlo COLLET (Ed.), *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*, Freiburg 1988, pp. 37–56; ID., *En busca de los pobres de Jesucristo*. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas, Lima 1992 (Salamanca 1993).

[40] LAS CASAS, *Histoire des Indes* III (cf. note 14), p. 672 (chap.138).

[41] LAS CASAS, *De thesauris*, dans ID., *Obras completas* (cf. note 27), vol. 11/1, p. 376 (chap.34).

les petits et les gens sans défense, mais souvent de façon trop faible et avec hésitation devant les puissants de ce monde.[42] Las Casas se place ici dans la tradition des prophètes de l'Ancien Testament, qui en appellent à la conscience « des rois » de façon intrépide. Il avait affaire aux rois les plus puissants de son temps, à Charles Quint et à Philippe II, qui se considéraient comme les David et Salomon de l'Espagne. Et aux deux il rappela les exigences de la Parole de Dieu.

Un bon exemple d'une parole prophétique est la lettre par laquelle Las Casas dédia en 1564 ses dernières œuvres, le *Traité sur les trésors du Pérou* et le *Traité sur les douze cas douteux* à Philippe II. Il lui rappela que, d'après la Bible, les rois « ne sont que des représentants et des vicaires temporaires de Dieu, les premiers serviteurs et exécuteurs de la providence divine » ; que même d'après les « sages érudits laïques » les rois sont pour les peuples « comme des pères et des bergers »[43]. Las Casas rappelle ensuite qu'il était appelé à révéler aux rois d'Espagne le secret de l'oppression des Indiens, et qu'il avait écrit le traité dans ce but, en répondant entre autres à douze cas douteux qu'un confrère lui avait présentés : « Par commandement divin, j'ai été obligé de répondre, comme Pierre le proclame en 1 Pierre 3,15-16 : ″Soyez toujours à la défense contre quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous. Mais que ce soit avec douceur et respect″. »[44] Las Casas conçoit son travail comme une tâche de « théologie fondamentale » ! Puis il demande au roi d' « éliminer enfin ces maux et de suivre un chemin complètement différent de l'approche actuelle. Peut-être bannirez-vous ainsi le danger dans lequel vit l'Espagne sans se soucier de ce que Dieu déverse sur elle la sévérité de sa colère [...] Quant à moi, j'ai décrit l'affaire comme il est de mon devoir. »[45]

(6) *Un prophète priant, qui lutte avec son Dieu***.** C'est cette dimension, expression de son expérience mystique, qui révèle en Las Casas un vrai prophète chrétien. De nombreux témoignages parlent de sa pratique de la prière. Las Casas lui-même dit qu'il semble qu'il soit né et que Dieu l'ait destiné « à pleurer [devant Dieu et devant les hommes] toujours les souffrances d'autrui »,[46] des souffrances qu'il éprouve aussi profondément « que si elles était les miennes »[47]. Ainsi il ne peut pas s'empêcher de noter ce que son âme lui « décrit et qu'elle déplore tous les jours »,[48] bien qu'il pourrait vivre « comme

---

[42] Cf. « Unsere Hoffnung. Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit », dans GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Beschlüsse der Vollversammlung*, Vol. 1, Freiburg ²1978, pp. 71–111 (Introduction de Theodor Schneider: pp. 71–84; Décision: pp. 84–111), Jugement: I 4, p. 92s.

[43] LAS CASAS, *Doce dudas*, dans ID., *Obras completas* (cf. note 27), vol. 11/2, p. 14s.

[44] Ibid., p. 16s.

[45] Ibid., p. 18.

[46] LAS CASAS, *Une plume* (cf. note 25), p. 365.

[47] LAS CASAS, *Cartas y memoriales* (cf. note 29), p. 265.

[48] Ibid., p. 253.

d'autres vivent, sans vouloir entendre, mais peut-être pas sans risque pour leur salut »[49]. Parmi les nombreux témoignages nous n'en retenons ici que deux : ceux de Tomás de la Torre, son confrère et collaborateur pendant la période où il était évêque résident de Chiapa (1544-1546). De la Torre raconte que, la nuit, Las Casas passait dans sa chambre de longues heures en prière, et que ses soupirs et ses plaintes impressionnaient profondément les frères.[50] Et quand, en 1545, Las Casas commença à être exposé à l'hostilité farouche des fonctionnaires du tribunal *Audiencia de los Confines*, auxquels il demanda d'arrêter les atrocités des Espagnols, comme le prévoyaient les nouvelles lois royales, il aurait, selon De la Torre, imploré Dieu en larmes : « Seigneur, tu sais qu'elle est mon intention et ce que je récolte, à savoir la faim, la soif, la fatigue et la haine de tous ; si je me trompe, je me trompe pour ton évangile ; mais tel que je le comprends, je pense de ne pas me tromper ; et si je ne comprenais pas bien, c'est toi, Seigneur, qui m'éclairera pour que je ne reste pas le scandale que je suis dans ce monde ».[51]

(7) *Dimension de la critique de l'Eglise***.** Celle-ci aussi ne doit pas être absente chez un prophète chrétien, car sa tâche principale est l'évangélisation de l'Eglise, l'éveil de la conscience endormie des chrétiens à l'époque en cause. Dans la tradition éthico-prophétique de la Bible, Dieu est le gardien de la justice : « Justice et Droit sont l'appui de ton trône » (Ps. 89,15). Quand donc Las Casas parle de l'Eglise, il chérit la vision qu'elle aussi doit être « la gardienne de la justice » et qu'elle ne doit tolérer « l'injustice aussi peu en son sein que chez les autres ».[52] Nous savons que Las Casas lui-même a compris son rôle d'évêque dans la vieille tradition de l'Eglise : l'évêque comme le père des pauvres, comme l'accusateur de l'injustice et gardien de la justice. Pour lui, il allait de soi que cela devrait s'appliquer également aux évêques de son temps. C'est pourquoi il écrivit un petit traité pour prouver par des arguments de raison que les évêques doivent travailler « inlassablement et sans relâche » à la libération des opprimés.[53]

A partir de cette vision de l'église, Las Casas ne peut s'empêcher de critiquer, avec une ironie mordante, les manquements de l'Eglise de son temps dans

---

[49] LAS CASAS, *Une plume* (cf. note 25), p. 365.

[50] Cf. Francisco XIMÉNEZ, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 4 vol. (Biblioteca Guatemalteca de cultura popular 81–84), Guatemala 1965, ici vol. 3, p. 666.

[51] Ibid., p. 776.

[52] LAS CASAS, *De regia potestate*, dans ID., *Obras completas* (cf. note 27), vol. 12, p. 166. Cf. aussi Mariano DELGADO, « 'Hüterin der Gerechtigkeit'. Mystik, Politik und Kirche bei Bartolomé de Las Casas », dans Dietlind LANGER (Ed.), *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 9), Fribourg/Stuttgart 2008, pp. 173–186.

[53] Cf. LAS CASAS, *Cartas y memoriales* (cf. note 29), pp. 228-241. Cf. Michael SIEVERNICH, « Das Amt des Bischofs nach Las Casas », dans *„Den Armen eine frohe Botschaft*". Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, éd. par Josef HAINZ u.a., Frankfurt/M. 1997, pp. 267–281.

les Indes Occidentales. Ainsi par exemple le fait de considérer les œuvres de miséricorde comme un substitut à la justice exigible et à l'obligation de restitution : « Et s'ils ont vécu longtemps dans un désert en pénitence rigoureuse, ils confessent que Dieu est miséricordieux et qu'il prend pitié, et ils croient qu'à cause de cela il ne leur tiendra pas rigueur des pillages et du mal qu'ils ont commis contre Dieu et au grand dam de millions de leurs prochains ; car pour expier les transgressions ils stipulent dans leurs testaments et dans leur dernière volonté que, avec les biens qu'ils laissent derrière eux, on habille dix pauvres ou même plus ou que, dans un quelconque monastère, on construise un autel pour que trois ou quatre messes soient dites par semaine ... »[54].

Las Casas va plus loin encore. Il critique non seulement la piété erronée des fidèles, mais aussi la pratique des pasteurs eux-mêmes, y compris des évêques, qui devraient mieux le savoir : « Les religieux et les ecclésiastiques offensent Dieu mortellement lorsqu'ils reçoivent des commandeurs des aumônes et des dons dans de l'or, de l'argent et des bijoux, soit pour faire construire des églises et des monastères, soit pour acquitter les frais et les dépenses du culte ; et lorsqu'ils embauchent des vicaires ou construisent pour ces commandeurs des chapelles et des lieux de sépulture. »[55]

Las Casas critique également le fait – qui n'est pas rare – que des missionnaires, dans l'évangélisation des Indiens, aient recours à des méthodes de châtiments corporels, tels que les coups, la flagellation, l'enchaînement, les punitions corporelles ou des menaces. Des messagers de la foi qui commettent de telles choses « se trompent et se rendent coupables de fautes très graves – même s'ils ont le pouvoir et l'autorité d'un évêque ».[56]

(8) *Pierre d'achoppement*. Comme nous l'avons vu plus haut, Las Casas a été affligé de constater qu'il était devenu un scandale dans ce monde. Il conclut son œuvre principale de théologie missionnaire avec le mot de la Bible : « Que Dieu se plaise à la conduite d'un homme, il lui réconcilie même ses ennemis. » (Prov. 16,7).[57] Malgré ce désir de paix avec ses ennemis, Las Casas est devenu l'une des figures les plus calomniés de l'histoire du monde et de l'Eglise, justement une pierre d'achoppement. Il partage ainsi le sort de nombreux prophètes chrétiens qui, face à l'injustice criante, essaient de réaliser – non seulement caritativement, mais aussi politiquement, au sens de la lutte pour la justice et le droit en faveur des victimes de l'histoire – le programme messianique du Christ dans la synagogue de Nazareth comme un programme de miséricorde, y compris l'appel à la conversion des coupables.

---

54 LAS CASAS, *De unico vocationis modo* (cf. note 31), p. 450.

55 LAS CASAS, *Doce dudas* (cf. note 43), p. 166.

56 LAS CASAS, *De unico vocationis modo* (cf. note 31), p. 548.

57 Ibid., p. 556.

3. Christianisme prophétique aujourd'hui

Nous entendons aujourd'hui généralement par « christianisme prophétique » le fait que les chrétiens et l'Eglise « perçoivent les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent comme leurs propres joies et espoirs, tristesses et peurs » (*Gaudium et Spes 1*), qu'ils cherchent et trouvent « dans les pauvres et les souffrants » le visage du Christ (*Lumen Gentium 8*), et qu'ils s'engagent dans les conflits de leur époque pour la justice et le droit, pour la paix, la liberté et la vérité. Cependant, il est paradoxal de constater que les textes du Concile, qui évoquent un tel christianisme, n'utilisent pas des mots comme « prophète » ou « prophétique ». Ceux-ci figurent dans les textes conciliaires plutôt dans le sens qu'ils ont dans la désignation des trois ministères du Christ et de la participation à ces ministères de toute l'Église, non seulement de la hiérarchie, mais aussi des laïcs (*Lumen Gentium*, 12, 17, 31, 35 ; *Ad Gentes*, 15; *Apostolicam Auctuositatem*, 2, 10) ; ou bien, il en est question au sens de l'annonce et de l'accomplissement de la promesse (*Lumen Gentium*, 6, 55 ; *Dei Verbum*, 3, 4, 7, 12, 14, 17 ; *Ad Gentes*, 9 ; *Presbyterorum Ordinis*, 11 ; *Unitatis Redintegratio*, 21 ; *Nostra Aetate*, 4), ou encore au sens de la reconnaissance de Jésus comme prophète par les musulmans (*Nostra Aetate*, 3).

Le Concile eut du mal avec les prophètes qui annoncent l'Evangile « dans l'Eglise » et qui réveillent la chrétienté endormie. Ce n'est que dans *Gaudium et Spes* 43 qu'on fait l'éloge des « prophètes de l'Ancienne Alliance » comme accusateurs du schisme scandaleux « entre la foi que l'on professe et la vie quotidienne », alors que dans la « Nouvelle Alliance » c'est le Christ lui-même qui le fait – et de façon beaucoup plus sévère. Les tentatives de certains Pères conciliaires, qui voulaient faire ressortir le charisme gênant de la prophétie de manière plus explicite, n'ont pas été couronnées de succès.

En discutant le schéma de *Lumen Gentium* dans le 53e Congrégation Générale du 22 Octobre 1963, le cardinal Suenens de Bruxelles essaya en vain de mettre davantage l'accent sur le prophétique : « Que serait notre Eglise sans les charismes des prophètes, ces gens qui ont parlé remplis de l'Esprit, qui ont insisté ″à temps et à contretemps″ (2 Tim 4,2) et ont réveillé l'Eglise, qui parfois était endormie, pour que dans son action elle ne néglige pas l'évangile du Christ ? »[58] Le Concile ne parle pourtant pas des prophètes dans ce contexte –

[58] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II: Periodus secunda, Pars III: Congregationes generales L–LVIII, Cité du Vatican 1972, 176: « [...] qualis esset Ecclesia nostra sine charismate prophetarum seu hominum ex inspiratione Spiritus loquentium, qui instantes ‚opportune importune' [...] Ecclesiam aliquando dormientem excitabant, ne Evangelium Christi in praxi negligeretur? ». Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, « El perfil » (cf. note 21), pp. 309–311.

et dans certains textes romains on sent encore aujourd'hui un manque de sensibilité envers le prophétique.

Prenons à titre d'exemple les *Lineamenta* de la XIII. Assemblée Générale Ordinaire du Synode des Évêques (2012), « La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne » du 4 mars 2011, qui ont été rédigées sous la présidence du nouveau Conseil pour promouvoir la nouvelle évangélisation.[59] Ces textes citent à plusieurs reprises des « envois en mission » du Nouveau Testament (par exemple Mt 28,19-20, Mc 16,5-16). Mais on y cherche en vain le discours de Jésus dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,16-21), dans lequel il nous dit dans quel but il a été oint et envoyé par l'Esprit du Seigneur. En mettant l'accent sur la nécessité de la rencontre avec Jésus-Christ comme but principal de l'évangélisation, il n'est même pas question de Matthieu 25, mais seulement de l'Eucharistie, comme si Jésus dans le discours sur le Jugement dernier ne nous proposait pas une seconde présence réelle dans le monde. *Lumen Gentium* 8 et *Gaudium et Spes* 1 ne sont pas cités non plus, des textes qui donnent à l'œuvre de l'Eglise aujourd'hui une tendance prophétique incontestable. Ainsi dans la vision du Royaume de Dieu, évoquée à la fin des *Lineamenta*, l'esprit prophétique est absent.

La théologie post-conciliaire parle du christianisme prophétique, comme nous l'avons vu plus haut, surtout dans le sens du type éthico-prophétique de la religion. Cela reflète « l'importance fondamentale de la charité pour la connaissance que l'homme moderne a de Dieu », comme dit Karl Rahner.[60] C'est certainement dans le sens de prophètes tels que Las Casas que l'engagement pour la justice et le droit ou la recherche de la présence réelle du Christ « dans l'eucharistie du pauvre »[61], comme disait l'évêque Helder Camara, soient devenus aujourd'hui pour les chrétiens quelque chose de plus naturel. « Christianisme prophétique », cela voudrait dire aujourd'hui aussi de ne pas négliger au moins deux autres tâches, très chères à Las Casas :

D'une part, la prière et la contemplation, sans lesquelles il n'y a « ni solidarité avec les pauvres, ni vie chrétienne »[62]. En ce sens-là, l'avertissement de Hans Urs von Balthasar, à la fin du Concile, est prophétique : « Qui ne veut pas d'abord écouter Dieu, n'a rien à dire au monde. Comme tant de prêtres et de laïcs d'aujourd'hui, il s'occupera de beaucoup de choses, jusqu'à épuisement et perte de connaissance, et en faisant cela il va manquer la seule chose néces-

---

[59] Cf. le texte français in : http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_ doc_ 20110304_lineamenta-xiii-assembly-conf_fr.html.

[60] Karl RAHNER, « Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe », dans ID., *Sämtliche Werke*, vol. 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes, revu par Herbert VORGRIMLER, Freiburg 2005, pp. 76–91, ici p. 90.

[61] Cf. la belle prière de Hélder CÂMARA « Est-ce que je me trompe, Seigneur ?, dans ID., *Der Traum von einer anderen Welt*, München 1987, p. 139.

[62] Gustavo GUTIÉRREZ, « La evangelización de América Latina ante el año 2000 », dans *Ciencia Tomista* 116, 1989, pp. 365–378, ici p. 377.

saire ; oui, il va se mentir à lui-même pour oublier ou justifier cette omission. »[63]

D'autre part, face à la « crise de Dieu »[64], c'est-à-dire face à une expérience de Dieu aujourd'hui qui n'a « presque rien de spécifiquement chrétien »[65], mais aussi compte tenu de la concurrence des religions qui s'est intensifiée du fait de la mondialisation, il est impératif que les chrétiens communiquent, avec des arguments intelligents et « avec douceur et respect » (1 Pierre 3,16), leur image de Dieu, leur foi en un Dieu d'amour inconditionnel et qui nous a montré en Jésus de Nazareth son visage. En ce sens, la première encyclique du Pape Benoît XVI, *Deus caritas est*, du 25 décembre 2005, a sans aucun doute une signification prophétique.

Traduit de l'allemand par Dr Gabriela Nolte

Résumé: L'article attire d'abord l'attention sur le prophétique. Après un bref rappel du courant prophétique dans la Bible sont présentés le sermon de Montesino de 1511 ainsi que l'œuvre de Las Casas comme paradigme d'un christianisme prophétique. Quelques réflexions sur le christianisme prophétique aujourd'hui servent de conclusion. Un christianisme est prophétique s'il reste sensible à la justice et s'il cherche le visage du Christ dans les pauvres et les affligés de toute sorte – et s'il n'oublie pas de mettre l'accent sur la contemplation et de communiquer clairement l'image chrétienne de Dieu (*Deus caritas est*).

Zusammenfassung: Nach einer kurzen Erinnerung an den prophetischen Strom in der Bibel werden Montesinos Predigt 1511 sowie Las Casas' Wirken als Paradigma eines prophetischen Christentums vorgestellt. Einige Überlegungen über prophetisches Christentum heute schließen den Text ab. Prophetisch ist ein Christentum, das gerechtigkeitssensibel bleibt und Christi Antlitz in den Armen und Bedrängten aller Art sucht – dabei aber nicht vergisst, die Kontemplation zu betonen sowie das christliche Gottesbild (*Deus caritas est*) deutlich zu kommunizieren.

63 Hans Urs von BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965, p. 83.

64 Cf. Johann B. METZ, « Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit" », dans *Diagnosen zur Zeit*, avec d'autres contrbutions du même auteur, Düsseldorf 1994, pp. 76–92.

65 Cf. Karl RAHNER, « Gotteserfahrung heute », dans ID., *Sämtliche Werke*, vol. 23: Glaube im Alltag, revu par Albert RAFFELT, Freiburg 2006, pp. 138–149, ici p. 148.

La pratique théologique comme activité ‘prophétique’?

Note de poétique théologique thomasienne

Par Olivier-Thomas Venard OP

1. Introduction

Trois grands traits se dégagent du fameux sermon de 1511 : (1) Honneur de Dieu et dénonciation impitoyable de l'idolâtrie : *« vous les tuez pour obtenir chaque jour un peu plus d’or. »* Nul ne peut servir deux maîtres, le Dieu de Jésus-Christ et l'or. (2) Honneur de l’homme: *« Ne sont-ils pas des hommes ? Ne sont-ils pas des êtres humains ? Ne devez-vous pas les aimer comme vous-mêmes ? »* (3) Puissance de la parole du prédicateur : *« Je suis la voix de Celui qui crie dans le désert de cette île et c’est pour cela qu’il faut que vous m’écoutiez avec attention. Cette voix est la plus neuve que vous ayez jamais entendue, la plus âpre et la plus dure. Cette voix vous dit que vous êtes tous en état de péché mortel ; dans le péché vous vivez et vous mourrez à cause de la cruauté et la tyrannie dont vous accablez cette race innocente. »* C’est donc une actualisation totale de la parole prophétique qui se réalise dans la bouche de Montesino.

Comment sa parole en vint-elle à être aussi aimantée? D’où lui vinrent une telle audace et en même temps humilité ? On ne sait guère ce que fut la formation intellectuelle et doctrinale de Montesino, mais le maitre de l’Ordre qui envoie le groupe dont il fait partie à Saint Domingue s’appelle Thomas de Vio, Cajétan soi-même. Il est probable qu’à Salamanque, ils ont bénéficié de cours solides dans la tradition de saint Thomas d’Aquin. Et sûrement, leur cursus en théologie aura profondément enraciné en eux des convictions doctrinales typiques du docteur angélique, sans doute de celles qui fleuriraient dans les thèses concernant les droits humains qui rendraient célèbre leur université. L’anthropologie de Thomas d’Aquin, fondamentalement biblique, sa théologie politique, enracinée dans le droit naturel, empêchaient l’asservissement et le meurtre des peuples locaux auxquels ils assistaient.

Mais c’est un aspect moins souvent exploré de la tradition thomasienne que nous développerons ici. Plus que de la doctrine elle-même, nous voudrions parler de ses conditions d’apparition. De la pratique de la théologie, en tant que production d’une *parole* sur Dieu (pas seulement d’idées sur Lui). Nous suggérons qu’une certaine pratique de la théologie à l’école de Thomas d’Aquin, en-

deçà ou au-delà même des contenus transmis, constitue une sorte de « trempage » de la parole des futurs prédicateurs dans le Verbe divin, qui anime leur parole d'un souffle prophétique.

Nous rappellerons d'abord (1) que Thomas d'Aquin a de la théologie une conception qui postule un grand réalisme du divin. (2) Dans un deuxième temps, nous verrons que l'épistémologie de la *doctrina sacra* selon saint Thomas n'est pas seulement une belle théorie : lui correspond toute une culture, un ensemble de pratiques concrètes. (3) Cela nous conduira, finalement, à donner un nouveau relief aux rapprochements assez nombreux que saint Thomas fait entre la prophétie et l'enseignement.

2. Thomas d'Aquin déploie une épistémologie théologique théocentrique qui postule le réalisme du divin.

2.1 Dieu sujet de la théologie

Thomas et les thomistes soutiennent la thèse caractéristique de *Dieu sujet de la théologie*. Pour eux, le but de la théologie va au-delà de son *objet* (qui est la mise en forme d'idées ou de concepts sur Dieu), jusqu'à chercher à atteindre son *sujet*, qui est Dieu.[1] L'activité du théologien ne vise pas tant la perfection du connaissant (telle la contemplation des philosophes qui relève de l'amour de soi du sujet connaissant), que la rencontre réelle de l'objet divin (qui relève de l'amour de l'objet, Dieu : de la charité). Les multiples constructions conceptuelles et les jugements d'existence posés par l'esprit expriment quelque chose du sujet, et obligent à constater « la perpétuelle inadéquation entre l'objet connu et la réalité à connaitre. »[2] Car Celui qu'il s'agit de toucher est Celui qui est, l'ineffable qui se dit dans le miroir verbal qu'est la tautologie « Je suis qui je suis. »

2.2 Subalternation à la science divine

Le théocentrisme radical de Thomas se manifeste sur le plan épistémologique dans son adaptation personnelle de la théorie aristotélicienne de la subalternation. Il subalterne théologie et Écriture *ensemble* à la science divine, alors que Bonaventure, le premier à avoir utilisé cette épistémologie

[1] THOMAS D'AQUIN *Summa theologiae* [ST] 1,1,7

[2] J.-P.TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel (Initiation 2)*, « Pensée antique et médiévale – initiation / Vestigia 19 », Cerf – Editions Universitaires de Fribourg, Paris, Fribourg, 1996, p. 13.

aristotélicienne en théologie, subalternait la théologie (*doctrina*) à l’Écriture sainte (*scriptura*).[3] Il en résulte au-delà de leur matière ou de leurs procédés, Écritures et théologie doivent partager une certaine inspiration. Du seul fait que la théologie est « subalternée » à la science divine, elle suppose et nourrit une connaissance de Dieu par connaturalité affective, fondée sur le *sensus fidei*.[4]

2.3 Contemplation théologale

Ce théocentrisme pousse Thomas à décrire la théologie comme une discipline principalement contemplative et secondairement pratique. En cultivant constamment par la foi « une certaine impression de la science divine »,[5] en recherchant un « avant-goût »[6] du bonheur éternel le théologien s’efforce de participer à la manière dont Dieu voit les choses. C’est le Dieu vivant de l’histoire du salut dans laquelle le théologien lui-même est plongé qu’il s’agit de comprendre. Le trouver suppose non seulement *logos* mais *pathos*, amour. On ne saurait en rester à des certitudes acquises : il y a toujours une nouvelle facette de sa réalité à « enlacer d’autant de raisons qu’on en peut trouver. »[7]

Paradoxalement pour nos esprits sécularisés, un théocentrisme aussi radical est une garantie d’inventivité. Le réalisme du divin introduit un principe de relativisation drastique dans les conceptions humaines trop humaines. En n’inféodant pas sa spéculation à l’agir, le théologien évite d’entrer dans la fascination de l’utilité, qui peut devenir un extincteur de la conscience morale sous prétexte d’efficacité pratique, par exemple dans la logique de la colonisation contre laquelle Montesino s’élèverait.

L’épistémologie de la *doctrina sacra* selon saint Thomas n’est pas seulement une belle théorie : lui correspond toute une culture, un ensemble de pratiques concrètes qu’il nous faut maintenant rappeler.

---

3 *Cf.* ST 1,1,2 ; ST 1,1,6 *ad* 1.

4 ST 3,1,6 *ad* 3.

5 ST 1,1,3 *ad* 2 (*quaedam impressio divinae scientiae*). *Cf.* à propos de la foi : THOMAS D’AQUIN, *Super Boethium* De Trinitate 3,1 *ad* 4 : *lumen fidei est quasi quaedam sigillatio prime veritatis in mente.*

6 *Praelibatio*: THOMAS D’AQUIN, *Compendium theologiae* 1,2.

7 ST 2-2,2,10.

3. L'organisation de l'université ancienne favorise un véritable *trempage* de la parole humaine dans le Verbe divin.

3.1 Un système d'autorités de source divine

Continuant la pratique des grands conciles byzantins, « durant tout le Moyen Âge les évêques réunis introduisaient leur décisions comme dictées par l'Esprit saint. »[8] Or dans le cadre universitaire, le maître ne peut prendre la parole que parce qu'il a reçu de l'évêque une *licentia docendi.* Elle l'inscrit dans une cascade d'autorités prétendant découler de la source divine du Christ lui-même.[9] Le maître en théologie avait donc vive conscience de tenir sa mission de l'Église guidée par l'Esprit Saint.[10] Si « le propre de l'Église catholique de se considérer comme pourvue constitutionnellement d'une fonction de compréhension qui fait d'elle le lieu et le milieu herméneutique nécessaires de la Parole de Dieu, »[11] la parole du théologien est institutionnellement homogène à la révélation biblique. De là à imaginer qu'elle puisse être de quelque manière inspirée, il n'y a qu'un pas.

3.2 Les conditions de possibilité d'une inspiration du théologien

Et de fait, la possibilité d'une inspiration du docteur est une question vivante à l'époque.[12] Révélation et manifestation de la Révélation n'ont pas encore, au

---

8 G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e^-XIV^e^ siècle*, « Patrimoines : Christianisme », Cerf, Paris, 1999, p. 66.

9 *Cf*. J. VERGER, *La renaissance du XII^e^ siècle*, « Initiations au Moyen Âge », Cerf, Paris, 1996. La *licentia docendi* ne fut au départ qu'une délégation de la fonction de l'écolâtre (*scolasticus*) des chapitres cathédraux, eux-mêmes déployant la seule autorité doctrinale dans l'Église, celle de l'évêque, lieutenant du Christ.

10 *Ibid*. « Ce qui faisait la qualité du *magister*, c'est qu'il a reçu officiellement, au moins à partir du XII^e^ siècle, une mission canonique par la collation de son titre de maître ou de docteur ; sa licence d'enseigner, précédée de l'examen de maîtrise, fondait vraiment à son avantage un droit, qui s'exerçait dans la "détermination", c'est-à-dire dans la solution qu'il donnait doctrinalement, doctoralement, peut-on dire, à la question posée. »

11 M.-J. LE GUILLOU, *Le Mystère du Père : Foi des Apôtres, gnoses actuelles*, Fayard, Paris, 1973, p. 16.

12 Elle avait été soulevée de manière particulièrement aiguë par le *Sic et Non* d'Abélard (cf. PL 178, col. 1339-1349). Plus encore, les études, tout au long du XIII^e^ siècle, cherchent à mieux prendre en compte les apports des maîtres modernes. Depuis le troisième quart du XII^e^ siècle, on recueille et on cite des *sententiae modernorum magistrorum* à côté des dits « authentiques » des Pères. On relève ainsi chez Thomas des formules comme : *secundum expositionem antiquorum sanctorum, et etiam secundum expositionem magistralem, Spiritus Sanctus potest dici…* (THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de malo* 3, 14 *ad* 2. : Selon la position des Pères de l'Église, et même selon celle des maîtres actuels, l'Esprit Saint peut être dit...).

XIII[e] siècle, l’hétérogénéité que la systématisation de la théologie du Canon inspiré établirait par la suite. Ne serait-ce que par sa pratique de la *lectura*, Thomas vit toujours dans le mouvement de grande liberté du monachisme médiéval, qui prie et chante, qui *parle* la Bible. La Bible reste vivante aussi dans le dialogue des auteurs et jusque dans une “spiritualité biblique” qui imprègne la culture populaire.[13] Dans cette logique, les écrits des Pères étaient considérés comme inspirés et de quelque manière canoniques. Certes, les *dicti magistrorum* n’avaient pas l’autorité des *sancti* (les Pères), mais on assista alors au développement de « tout un champ nouveau de références possibles, pour appuyer les démarches du travail. »[14] À l’intersection de la révélation et de la parole courante, une certaine littérature « inspirée » assurait ainsi à la première l’actualité d’une réception productive, et conférait à la seconde des pouvoirs inespérés.

Même si c’était pour en déprécier l’autorité par rapport à celle des écrits canoniques, il arriva à Thomas lui-même d’envisager la possibilité d’une inspiration des théologiens.[15] Il n’était évidemment pas question pour lui de prétendre à l’*inspiration* de la parole théologique. Sa dénégation situe pourtant bien le travail des docteurs dans la ligne de celui des écrivains sacrés, et envisage la possibilité qu’il puisse être le fruit d’une révélation.

3.3 Une pédagogie : la continuation de la parole vive de l’Écriture

Dès la première question de la *Somme*, la théologie est située dans un ensemble plus vaste, la *doctrina sacra*, qui inclut la *pagina sacra*. « La liaison qu'elle a avec l'enseignement révélé est d'ailleurs telle […] que les conclusions légitimes qu'elle tirera de la révélation, au-delà des implications immédiates des textes, seront à considérer comme vraiment homogènes à la parole même de Dieu. »[16]

---

[13] Gilbert Dahan a rappelé que la Bible a pénétré jusqu’au folklore occidental durant le Moyen Âge, et décrit la « spiritualité biblique », dans laquelle vécurent les lettrés des XII[e] et XIII[e] siècles (G. DAHAN, *L’exégèse chrétienne…, op. cit. n. 8 supra*, pp. 18-33).

[14] M.-D. CHENU, *Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin*, Institut d'études médiévales - Vrin, Montréal - Paris, [1950] [4]1984, pp. 114-115.

[15] Il le fait dans un développement où il rend compte du primat de l’argument d’autorité en théologie – pourtant le moins puissant de tous d’après Boèce. ST 1,1,8 *ad* 2 : « Au contraire, c’est un usage propre qu’elle fait des autorités de l’Écriture canonique. Quant aux autorités des autres docteurs de l’Église, elle en use aussi comme arguments propres, mais d’une manière seulement probable. Cela tient à ce que notre foi repose sur la révélation faite aux Apôtres, non sur quelque révélation qui aurait été faite à d’autres docteurs [*si qua fuit aliis doctoribus facta*] ».

[16] A. PATFOORT, *Saint Thomas d'Aquin, les clés d'une théologie*, FAC-Editions, Paris, 1983, p.17. (L’A. cite Thomas d’Aquin, *Super librum Dionysii* De divinis nominibus I, lect.1 n.11: « Elles ne sont pas étrangères à cette doctrine, quoi qu’elles-mêmes ne soient pas contenue dans l’Écriture sainte. »)

Dans la mesure où son travail est enraciné dans la lecture et l'interprétation des Écritures, le métier du théologien ne saurait se réduire à une ratiocination à la manière de la philosophie moderne. Alexander Murray a montré qu'à l'époque de Thomas, la tension entre la prière et la rationalité démonstrative structurait le comportement rationnel.[17] *Affectus*, *memoria* et *cogitatio*, dont la synergie produit la connaissance, étaient puissamment stimulés par la prière. La vie mystique de Thomas peut ainsi être décrite aussi comme une technique de production du savoir... [18]

Pour Thomas d'Aquin, l'art de lire demeurait étroitement lié à celui de mémoriser,[19] lequel constituait l'un des fondements de l'« écriture ». Au XIIIe siècle, en effet « lire un texte, c'est le lier. Faire une paraphrase c'est le relier. Dans les deux cas c'est, à bien des points de vue, rapporter des énoncés les uns aux autres, tantôt en le disant, tantôt sans le dire, tantôt en s'appuyant sur la mémoire des auditeurs, tantôt en comptant sur ses lacunes. La place de la lecture, en tant que telle, est dans l'espace entre le texte qu'elle explique et la mémoire qu'elle concerne. »[20] Dans ce contexte d'oralité et d'art de la mémoire, la frontière entre le commenté et le commentaire s'estompe. « La submersion du texte commenté par le commentaire s'explique avant tout par le caractère oral de la tradition du texte »[21] : *via* l'art de la mémoire, la parole théologique s'avère sourdre littéralement de l'Écriture. Un certain *continuum* est ainsi établi pratiquement entre l'écriture biblique et l'écriture théologique, que nous avons illustré à la fin du premier volume et scruté longuement tout au long du dernier volume de notre trilogie.[22]

---

[17] *Cf.* A. MURRAY, *Reason and Society in The Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

[18] Citant les descriptions par Tocco de Thomas excitant son émotion et sa mémoire par la prière (GUILLAUME DE TOCCO, *Vita sancti Thomae Aquinatis*, dans D. PRÜMMER et M.-H. LAURENT éd., *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, 6 fascicules de la *Revue thomiste*, Toulouse, 1911-1937, chap. 30 et 31), M. Carruthers commente : *by such transports of tears and desire, Thomas [...] expected to stimulate his memorial library*. (M. CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, « Cambridge Studies in Medieval Literature 10 », Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 201). Malgré la réduction matérialiste parfois liée à une telle vision des choses, elle a le mérite de retrouver le lien entre la lumière de Dieu, les images et la mémoire des hommes, des siècles après que les évangélistes en eurent fait l'expérience et la théorie.

[19] *Cf.* F. YATES, *L'art de la mémoire* [*The Art of Memory*, University of Chicago Press, Chicago / Routledge et Kegan Paul, London, 1966], trad. D. ARASSE, Gallimard, Paris, 1975.

[20] A. DE LIBERA, « De la lecture à la paraphrase : remarques sur la citation au Moyen Age », *Languages* 73, 1984, pp. 17-29, ici p. 28.

[21] *Ibid*. Mary Carruthers le confirme: au Moyen Âge, *composition is not an act of writing, it is rumination, cogitation, dictation, a listening and a dialog, a 'gathering'* (collectio) *of voices from their several places in memory*. (*op. cit. n.17 supra*, pp. 196-197).

[22] *Cf.* « 'Convenances': les conséquences littéraires de la théorie de la subalternation des sciences », ch. 14 de O.-Th. VENARD, *Thomas d'Aquin poète-théologien*, tome 1 : *Littérature et théologie : Une saison en enfer*, Ad Solem, Genève, 2003, pp. 429-472 et tout le tome 3 : *Pagina sacra : le passage de l'Écriture Sainte à l'écriture théologique*, Le Cerf/Ad Solem, Paris, 2009.

Tout se passe comme si la parole théologique ne pouvait pas plus s'affranchir de l'Écriture Sainte, que le langage conceptuel ne peut s'affranchir de son conditionnement émotionnel. « C'est comme s'il y avait enveloppement et pénétration de l'un par l'autre, accompagnement d'harmoniques à plus ou moins haute fréquence. »[23]

Cette théorie et cette *praxis* de la théologie contribuent à la rapprocher de l’expérience prophétique.

4. un rapprochement entre prophétie et enseignement est fait tout au long du traité de la prophétie

La prophétologie de Thomas présente une certaine tendance « rationalisante »: soucieux de ménager la dignité de la créature rationnelle qu’est l’homme, dotée d’autonomie, il évite autant que possible toute intervention divine miraculeuse dans le cours des choses, y compris dans le processus de la connaissance. Il est influencé en cela par ses lectures musulmanes ou juives. Il se démarque, certes, de leur tendance naturaliste, en accentuant la dimension surnaturelle et gratuite du don de prophétie,[24] mais il maintient une certaine dialectique, si bien que le prophète a quelque chose de l’enseignant et l’enseignant quelque chose du prophète.

Prophète et théologien partagent ainsi, à des degrés divers : une expérience, une mission et une matière. Ils se rejoignent finalement dans une très haute conception de la parole que nous gagnerions à retrouver. Détaillons un peu tout cela, au fil du traité de la prophétie.

4.1 Une expérience commune

D’abord, le prophète apprend son métier comme le théologien. Pour expliquer que la prophétie n’est pas un *habitus*, Thomas la compare aux balbutiements de

---

[23] L. LACHANCE, *Philosophie du langage*, Éditions du Lévrier, Ottawa et Montréal, 1943, p. 51. L’A. poursuit : « C'est une véritable coloration sentimentale des mots et des phrases. On dirait qu'un courant mystique s'établit continuellement entre la parole et le complexe affectif du sujet parlant et que le récit oral [nous avons vu tout ce que la parole théologique doit à l'oralité] en encourt une vibration indéfinissable, une vibration qui se manifeste sous l'espèce d'atmosphère flottante, d'ondes mystérieuses, de rythme infiniment variable. »

[24] A. WOHLMAN, *Thomas d’Aquin et Maimonide, un dialogue exemplaire*, « Patrimoines », Cerf, Paris, 1988, p. 268 : « concernant la prophétie elle-même, sa nature, son régime, ses possibilités, il est frappant que Thomas insiste sur l'aspect par lequel elle est un don de Dieu, tandis que Maïmonide montre en quoi elle est un accomplissement, pour l'homme, des ressources inscrites dans sa nature intellectuelle. »

l'apprentissage artistique : « Semblable à l'air, qui a toujours besoin d'une nouvelle clarté pour être lumineux, l'esprit du prophète exige constamment une nouvelle révélation ; ainsi l'élève, qui n'est pas encore initié aux principes de l'art, doit-il être instruit de tout dans le détail. » [25] Finalement, il considère la prophétie comme quasi-*habitus* ou *habilitas*[26] et comme « un certain instinct. »[27]

Ensuite, le prophète adopte un mode de vie comparable à celui du moine ou du religieux. La prophétie « exige une très grande élévation de l'esprit, pour contempler les réalités spirituelles. Or à cela s'oppose la véhémence des passions ou la préoccupation désordonnée des réalités extérieures. »[28] Comment ne pas se rappeler ici que Thomas lui-même était fameux de son vivant pour sa capacité à s'abstraire, jusqu'à la table du roi Louis IX ?

Enfin, prophète et théologien font une commune expérience du clair-obscur divin, Le prophète n'est pas toujours conscient de prophétiser : l'*instinctum propheticum* est plus large que la *prophetia expressa*.[29] Ici Thomas semble même parler d'expérience, s'exprimant carrément à la première personne : « tout ce que nous connaissons [*cognoscimus*] par une impulsion divine ne nous est pas manifesté avec une certitude prophétique. »[30] Comment ne pas lire ici à la fois un écho de l'expérience de Thomas et une dénégation respectueuse devant la possibilité d'être, peu ou prou, « prophète » ? Même à son insu, le prophète est en contact avec les anges, tout comme n'importe quel enseignant (« illuminations et révélations divines parviennent de Dieu aux hommes par le moyen des anges. »)[31] Du coup, le prophète partage avec l'enseignant la redoutable possibilité d'exercer sa mission sans en profiter lui-même : bénéficiaires de grâces données gratuitement à leurs intelligences, le prophète comme le docteur peuvent négliger d'y engager toute leur volonté de conversion, et se perdre alors qu'ils permettent à d'autres de se sauver.

4.2 Une mission commune

Plusieurs textes de Thomas sur la prophétie pourraient servir à décrire sa propre activité de théologien. Par exemple, Thomas souligne volontiers la

---

[25] ST 2-2,171,2*c*. Dans le même ordre d'idée, il compare la prophétie à la pratique des oraisons jaculatoires dont le but est d'entretenir le feu de la charité.

[26] ST 2-2,171,2 *ad* 2 ; *cf*. *Ver*. 12,1 : selon Avicenne, les habitus des sciences sont des aptitudes de l'âme à recevoir de l'intellect agent : l'illumination et les *species* intelligibles qui en émanent.

[27] ST 2-2,173,4*c*.

[28] ST 2-2,172,4*c*. *in fine*

[29] ST 2-2,171, *c*.

[30] *Ibid*.

[31] ST 2-2,172,2*c*.

fonction pédagogique du prophète, reprenant les mots de saint Paul[32] (« recherche d’une abondance pour l’édification de l’Église ») qui inspirent certainement aussi son propre travail théologique.

Très généralement, Thomas envisage la prophétie à la fois comme une grâce, et comme *nécessaire* au gouvernement des peuples.[33] Chaque époque a ses prophètes, non pour développer une nouvelle doctrine de la foi, mais pour diriger l’activité humaine.[34]

4.3 Une matière commune

Dès l’introduction de la partie de la *Somme* qu’il lui est consacre, Thomas dit que la prophétie chapeaute *omnia quae ad cognitionem pertinent* : les choses de la foi, les substances séparées, les actes humains.[35] Autant de domaines dont traite aussi la *Somme*, ce qui rapproche la prophétie de l’activité du théologien. Pour Thomas, le don de prophétie vise donc non seulement le futur contingent et les vérités nécessaires au salut, mais encore la pénétration du cours naturel des choses, celle des paroles humaines[36], l’interprétation des Écritures[37], au service de la direction des mœurs.[38] Ces tâches, de l’exégèse scripturaire à l’enseignement moral, recoupent celles de la *sacra doctrina*.[39]

La prophétie inclut l'enseignement de vérités connaissables par la seule raison naturelle, comme le montre la littérature hagiographique de l'Ancien Testament.[40] Le vrai prophète n’est pas tant celui qui est gratifié surnaturellement de visions que celui qui est capable de les interpréter avec des paroles: Joseph ou Daniel sont prophètes, et non pas Pharaon ni Nabuchodonosor.[41] Certaines

---

[32] ST 2-2,171,1*c*. : « D’après 1 Co 12,7, « la manifestation de l’Esprit est donnée pour l’utilité commune » ; et plus loin – 14,12 – : « recherchez l’abondance pour l’édification de l’Église ». C’est pourquoi la prophétie comprend de manière seconde le don de la parole, dans la mesure où les prophètes en font usage pour édifier les autres en leur annonçant les choses qu’ils ont divinement apprises. »

[33] ST 2-2,172,1,2 et *ad* 2.

[34] ST 2-2,174,6 *ad* 3.

[35] ST 2-2,171 *prol*. : « Car la révélation prophétique s’étend non seulement aux événements humains futurs, mais encore aux réalités divines, tant aux vérités qui sont proposées à la croyance de tous et qui sont du domaine de la foi, qu’aux plus hauts mystères qui sont l’apanage des plus parfaits et se rapportent à la sagesse ; la révélation prophétique a aussi pour objet les substances spirituelles [par lesquelles nous sommes poussés au bien ou au mal ; c’est le don du « discernement des esprits »] ; elle s’étend encore à la direction des actes humains : c’est le don de la science. »

[36] *Cf*. ST 2-2,176,2,4.

[37] *Cf*. ST 2-2,173,2*c*. ; ST 2-2,176,2 *ad* 4.

[38] *Cf*. ST 2-2,174,6 *ad* 3. Cf. ST 2-2,171,3 *c*.

[39] *Cf*. « Une œuvre médiévale » et « Ouverture de la *Somme de théologie* », chap. 1 et 4 de O.-Th. VENARD, *Thomas d’Aquin poète-théologien, op cit. n.22 supra*, pp. 87-113 et 147-166.

[40] ST 2-2,174,2 *ad* 3. *Cf*. ST 2-2,177,1 *ad* 4 à propos de la grâce de la parole.

[41] ST 2-2,173,2*c*.

prophéties ne semblent guère plus qu'une « juste déduction du rapport des causes à leurs effets. »[42]

Du coup, l'expérience de la prophétie comme celle de l'enseignement est celle d'un mélange de vérité et d'erreur.[43] On peut même prophétiser inconsciemment, en croyant faire simple usage de ses facultés.[44] Bref, on peut parler de prophétie en un sens assez large, qui inclut le don naturel de pénétration du présent ou de prédiction l'avenir.[45]

4.4 Des moyens commun : une commune appréciation de la parole

Suivant un idéal de *nuda contemplatio ipsius veritatis*,[46] dans ses textes sur la prophétie comme dans ses réflexions sur l'enseignement, Thomas semble parfois déprécier à la moderne les symboles sensibles par rapport aux signes linguistiques et le langage par rapport aux idées.[47]

Cependant, cette dépréciation vise moins le langage *ut sic* que la glossolalie.[48] S'il est en soi inférieur au don de prophétie, le don des langues *doit* cependant l'accompagner pour qu'il soit parfait : cela appartient à la perfection de l'opération de l'Esprit saint de donner non seulement lumière noétique et images symboliques, mais encore de « *disposer la langue à proférer les différents signes du langage*. »[49]

Formellement la prophétie, surnaturelle, n'est certes pas un simple enseignement; elle ne tire pas ses connaissances par abstraction à partir du sensible, mais par abstraction complète des sens.[50] Cependant les cas où le retour aux fantasmes et aux images est supprimé sont très rares (le rapt).[51] Bien souvent, la vision prophétique se fait en paroles, car dans l'acte intérieur de l'âme *idem est auditus et visus*.[52] Le ravissement prophétique suprême peut consister à

---

[42] ST 2-2,171,6 *ad* 2 : Thomas fait une distinction entre *futura secundum quod sunt in suis causis* et *futura secundum quod sunt in seipsis.*

[43] ST 2-2,172,6*c*.

[44] ST 2-2,173,4*c*.: « Supposons que l'esprit du prophète soit mû pour juger ou pour saisir une vérité ; il arrive parfois qu'il saisisse cette vérité, mais sans se rendre compte qu'elle lui a été révélée par Dieu. »

[45] THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de Veritate* 12,4 parle de *prophetia naturalis* ; *e*n ST 2-2,172,3*c*., il distingue entre *prophetia vere et simpliciter dicta* et *prophetia secundum quid.*

[46] ST 2-2,174,2*c.*

[47] ST 2-2,176,2*c.*

[48] *Cf.* P. BENOIT n.72, in P. SYNAVE et P. BENOIT éd., *Thomas d'Aquin, Somme théologique*, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1947, p. 264.

[49] ST 2-2,176,2 *ad* 1.

[50] ST 2-2,175,1*c*. et *ad* 1

[51] ST 2-2,175,5*c.*

[52] THOMAS D'AQUIN, *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli* 12, *lect*.2. Cette analogie de la vision et de la parole est encore à l'œuvre dans l'équivalence faite entre la combinatoire des lettres dans les mots, et des phantasmes dans les idées : ST 2-2,173,2*c*.

voir Dieu... dans des mots! La synesthésie de l’ouïe et de la vision appartient à la fois à l’enseignement et à la prophétie. En effet, si l'Écriture est bien aux intentions divines ce que la voix est à la pensée humaine,[53] le théologien tout comme le prophète[54] *voit* Dieu lui parler. Le *texte* de l'Écriture qui lui livre la Parole de Dieu est tissé de figures, de similitudes et de représentations.

4.5 La prophétie comme rhétorique supérieure

Quand il s’interroge sur la grâce de la parole, connexe à celle de la prophétie, Thomas la rapproche des moyens classiques de la rhétorique : plaire, toucher, instruire. Il commence par rappeler la nécessité de la parole pour la transmission de la connaissance, et son origine divine, ce qui lui permet de souligner l’efficacité d’une telle parole: « La connaissance que l’on reçoit de Dieu ne saurait servir à l’utilité d’autrui qu’au moyen du discours. […] Et comme le Saint-Esprit n’omet rien de ce qui est utile à l’Église, il assiste aussi ses membres dans leurs discours, non seulement pour qu’ils soient compris de tous, ce qui appartient au don des langues, mais encore pour qu’ils parlent avec efficacité, ce qui relève de la grâce du discours. » [55]

La puissance divine en question est rapprochée de l’efficacité rhétorique de l’éloquence humaine : « Dieu opère quelquefois miraculeusement et d’une façon supérieure ce que peut faire aussi la nature ; ainsi le Saint-Esprit réalise par le charisme du discours ce que l’art oratoire peut faire moins bien. »[56]

La prophétie est toute tendue vers la performativité d’une parole qui réalise la présence qu’elle signifie. Le comble de la prophétie est la *deixis*, l’index du Baptiste pointé vers la chair du Christ.[57] La prophétie apparaît ainsi comme l’infusion directe d’une « rhétorique » divine, qui instruit, touche et transforme

---

[53] Quand Thomas écrit *Deus qui omnia simul suo intellectu comprehendit* » (ST1,1,10*c*.), cela se rapporte à toutes les sentences ou interprétations vraies que le lecteur tirera, dans la lumière de la foi et selon le degré de son intelligence, du texte sacré. C'est ce que suggère livre 12 des *Confessions*, repris plus en détails dans le *De potentia* » (M. AILLET, *Lire la Bible avec s. Thomas : Le passage de la* littera *à la* res *dans la Somme théologique*, « Studia Friburgensia 80 », Éditions Universitaires, Fribourg, 1993, p. 120). Thomas, lorsqu'il a affaire à plusieurs interprétations autorisées d'un même passage de la Bible, s'efforce de montrer que ces sens sont tirés de la lettre (*ex littera*), qu'ils sont autorisés par la *circumstantia litterae*. Il fait souvent appel, au-delà des expressions littérales et en visant le contenu de la foi, à l'*intentio* de l'auteur, laquelle ne se réduit nullement à la reconstitution psychologique du « sens littéral » à la moderne.

[54] ST 1,12,11 *ad* 1.

[55] ST 2-2,177,1*c*.

[56] ST 2-2,177,1 *ad* 1.

[57] ST 2-2,174,6 *ad* 3 : « Les prophètes qui annonçaient la venue du Christ n’ont pu exister que jusqu’à saint Jean qui, lui, a montré du doigt le Christ en personne [Jn 1,29]. »

ses auditeurs mieux que toute rhétorique humaine, parce qu'elle leur communique son objet.[58]

4.6 Or inversement, on peut être tenté de rapprocher l'enseignement de la vision prophétique.

On connait le fameux « Je ne peux plus, Raynald, tout ce que j'ai écrit me semble négligeable à côté de ce que j'ai vu ! »[59] Ces mots ultimes ne supposent-ils pas que Thomas a écrit *pour voir* – que la parole et l'écriture furent pour lui de véritables instruments de vision?[60] « Toute ratiocination provient d'un manque de lumière. En l'affirmant la scolastique se manifeste tout autre qu'on ne l'imagine souvent. »[61] Le raisonnement est un « regard différé », une prélibation de la vision.

En matière de langage, la pratique de Thomas s'est avérée dans la recherche récente plus riche que sa théorie. Sans même parler de la foi en l'incarnation du *Logos*, la tradition biblique pour laquelle les choses divines sont atteintes par l'ouïe plus que par la vue (depuis l'épisode paradigmatique du peuple qui « voyait les voix »[62]) lui donne une grande confiance en la parole pour atteindre à l'au-delà de l'ontique. Il existe un art de parler en vérité de ce que pourtant on ne connait pas, une docte ignorance qui continue la discipline de dénomination divine[63] apprise au contact de l'Écriture sainte.

Cette haute conception de la parole se déploie dans la fameuse pratique thomasienne de l'analogie, qui s'enracine dans une confiance faite à l'*usus loquentium*[64] pour assurer un minimum d'intelligible dans la parole sur Dieu.[65]

---

[58] ST 2-2,177,1*c*. « Cette grâce du discours a un triple effet : 1) Instruire l'intelligence, ce qui arrive lorsque l'on parle dans le but d'enseigner autrui ; 2) Émouvoir la sensibilité, en sorte qu'autrui écoute volontiers la parole de Dieu, ce qui arrive lorsque l'on parle de manière à charmer son auditeur, ce que l'on ne doit pas chercher en vue de sa propre gloire, mais en vue d'entraîner autrui à écouter la parole de Dieu ; 3) Faire en sorte qu'autrui aime ce que les paroles signifient, et veuille l'accomplir, ce qui arrive lorsque l'on parle de manière à faire fléchir l'auditeur. »

[59] J.-P. TORRELL, *Initiation… , op. cit. n.24 supra*, p. 424.

[60] Cf. O.-Th. VENARD, « Entre parole et vision : l'écriture théologique chez Thomas d'Aquin », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (CRAI) 2004 (fasc. III), 1209-1230.

[61] J.-L. CHRÉTIEN, « La connaissance angélique, » dans *Le regard de l'amour*, Paris, Minuit, 2000, pp.125-139, ici p. 130.

[62] T.M.-Ex 20,18. Dans les générations qui précèdent Thomas, la poétique biblique est relayée par des écrivains et des prédicateurs aussi influents que Bernard de Clairvaux (pour lui le verbe constitue un objet intellectuel plus persuasif que l'image, projetant l'auditeur droit au vrai).

[63] *Cf.* O.-Th. VENARD, « *Tên archên ho ti kai lalô humin* (John 8:24f) : *De-nominating God in the Gospel », Revue Biblique 116/2* (2008), 184-198.

[64] *Cf.* ST 1,13,8 *ad* 2 ; ST 1,13,10,5 et *ad* 5 : on n'emploierait pas le mot *Dieu* si on n'avait aucune idée de ce qu'il signifie.

Elle se déploie aussi dans l’effort de Thomas pour faire de la parole l’usage qu’il appelle *illuminatio* par contraste avec son simple exercice communicatif ou *locutio*.[66] Il s’agit pour lui d’une parole qui fortifie ontologiquement l’intellect en le plaçant dans une cascade de vérités jaillissant depuis la Vérité divine. Selon la vision de la parole qui se dégage des méditations de Thomas sur la communication angélique ou sur le langage d’Adam, en effet, si le langage dans son usage illuminatif *peut* traiter du divin, c’est parce que la parole ordonne alors l’intelligence à Dieu lui-même en tant que vérité première.

En effet, le premier (et peut-être le seul)[67] enseignant dans une telle vision du savoir et du langage, est Dieu lui-même, « maître intérieur ».[68] Selon un occasionalisme sémiotique inspiré du *De magistro* d’Augustin, Thomas d’Aquin sait que l’enseignant ne peut le plus souvent faire mieux que proposer à l’intelligence de l’élève le détour sensible de signes, sonores ou visuels combinés dans le discours[69] le plus pédagogique possible.[70] Seul le « maitre intérieur » – le Verbe, le Christ – enseigne.[71] L’occasionalisme sémiotique avec lequel l’enseignant doit composer, s’il est évidemment porteur d’une grande humilité, invite aussi à la plus grande audace. De toutes les façons, c’est Dieu qui illumine les cœurs, donc l’enseignant, le prêcheur n’a qu’à disposer le plus

---

[65] On peut relier cette confiance en l’*usus loquentium* à l’*habitus* des premiers principes, cette « visée dont la lumière ne saurait être fixée en elle-même mais [qui] soutient toutes nos identifications relatives », un terme toujours visé et jamais atteint, *esse purum* qui seul réalise l’identité même à laquelle tend l’esprit du plus profond de lui-même. Et puisqu’il n’est autre que Dieu, l’habitude de l’identité se ramène finalement à l’habitude de Dieu. Et c’est pourquoi on peut parler de “connaissance habituelle de Dieu”, non que Dieu soit présent à l’âme comme l’objet d’un acte de connaissance, avant toute expérience sensible ; mais parce que tout refus de la contradiction suppose un *habitus* donnant connaissance de l’identité et pour autant de Dieu même. » (L.-M. RINEAU, *Jugement et concept dans la théologie des noms divins d’après saint Thomas d’Aquin*, mémoire de licence canonique de théologie sous la direction de Th.-D. Humbrecht, Toulouse: Institut catholique de Toulouse – Institut Saint-Thomas d’Aquin, 2000, p. 127).

[66] Médiatrice entre la lumière de la Parole inspirée et la clarté de la parole courante, la parole théologique cherche constamment à dépasser la *locutio* en *illuminatio*. Sur cette distinction voir O.-Th. VENARD, *Thomas d’Aquin poète-théologien*, tome 2 : *La langue de l’ineffable : Essai sur les fondements théologiques du discours métaphysique*, Ad Solem, Genève, 2004. chap. 8 : « L’idéal d’un langage purement spirituel », p. 299 et suiv. *Cf.* son usage dans le cas de l’enseignant par THOMAS D’AQUIN, *Quaestiones disputatae de Veritate 1*,9,5.

[67] *Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei* (ST 1,117,1,1).

[68] « Nous parlons, mais Dieu instruit », dit saint Augustin (*Sermon* 153,1 ; *cf.* THOMAS D’AQUIN, ST 1-2,109,1 et *ad* 1 : le Fils, étant le Verbe, nous apporte la doctrine, mais l’Esprit saint nous rend capable de la recevoir). « L’universalité de la présence et de l’action de l’Esprit […] correspondent exactement à l’universalité de la présence active du Verbe à toutes choses » (J.-P.TORRELL, *Saint Thomas d’Aquin…*, *op. cit. n.2 supra*, p. 294 n. 5.

[69] THOMAS D’AQUIN, *De magistro* 1 *ad* 12 (éd. B. JOLLES *Questions disputées sur la vérité. Question XI : Le maître*, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, Paris, ²1992, p. 50 et suiv.).

[70] Cela rend à la grammaire et à la rhétorique leur rang sur l’échelle des savoirs, certes modeste mais indispensable *Cf.* Gilles MONGEAU, « The Spiritual Pedagogy of the *Summa*, » *Nova et Vetera, English edition* 2 /1 (2004), pp. 91-114.

[71] ST 1,117,1,1.

efficacement possible les signes qu'il manipule, et confier à Dieu les effets : *quantum potes tantum aude*, « Ose autant que tu le peux ! », selon la maxime du style gothique que Thomas d'Aquin cisèle dans l'un de ses plus beaux poèmes eucharistiques.

Tirée de l'Écriture, la figure du *Deus doctor* ou du Christ *orator* rejoint celle du « maitre intérieur » pour encadrer toute l'activité théorétique selon Thomas. Tout ce processus de communication s'ouvre ainsi à l'inspiration. Pour le dire avec Grégoire le Grand cité par Thomas d'Aquin : « le Saint-Esprit se sert de la langue humaine comme d'un instrument, mais c'est lui-même qui achève intérieurement le travail. 'Si le Saint Esprit ne remplit pas le cœur des auditeurs, c'est en vain que la voix des prédicateurs résonne à leurs oreilles'. » [72] On pourrait développer ici ce que Gilson appelait « la terrible parole de saint Thomas, que le langage est un analogue de l'incarnation du Verbe. »[73]

Cette ouverture à l'inspiration rapproche l'expérience théologique et l'expérience prophétique aux dires de Thomas lui-même.[74] « Double est la voix du Saint-Esprit : l'une est celle qui parle à l'intérieur de cœur de l'homme, et qu'entendent seulement les croyants et les saints ; […] l'autre résonne dans les Écritures ou dans les paroles des prédicateurs. » [75]

5. Conclusion : « J'ai répandu la doctrine comme une prophétie », ou le miracle de la lumière vocale

Le vigoureux réalisme du divin supposé et promu par une telle épistémologie et la haute estime de la parole qui l'accompagne animent l'œuvre de Thomas d'Aquin d'un véritable souffle prophétique. Le contexte sacral de la salle de

---

[72] GREGOIRE LE GRAND, Homélie pour la Pentecôte citée en ST 2-2,177,1*c. in fine*.

[73] Lettre d'Étienne Gilson à Jacques Maritain, 6 avril 1953, dans É. GILSON et J. MARITAIN, *Correspondance (1923-1971) : Deux approches de l'être*, éd. et comm. par G. PROUVOST, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, Paris, 1991, p.187. *Cf.* ST 1,27.

[74] On peut l'illustrer par l'enseignement de Thomas en ST 2-2,173,2*c.* : « Par le don de prophétie, l'esprit humain est surélevé au-dessus de ses facultés humaines quant aux deux éléments qu'on vient de dire ; d'abord quant au jugement par l'influx d'une lumière intellectuelle ; ensuite quant à la représentation des réalités, qui se fait par les images ou les idées. Sous ce second rapport seulement, on peut comparer l'enseignement humain à la révélation prophétique ; en effet, le maître montre les réalités à son disciple au moyen du langage, mais il ne peut l'illuminer intérieurement comme Dieu le fait. » On peut aussi l'illustrer par sa pratique. « *Quot articuli, tot miraculi* ! » se serait exclamé Jean XXII: la *quasi*-canonisation de l'œuvre de Thomas par l'Église qui en a fait son « Docteur commun », ne l'a-t-elle pas placée dans une certaine continuité avec les textes de la Révélation ? *Cf.* le témoignage de GERSON dans *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, éd. D. PRÜMMER et M.-H. LAURENT, Toulouse, n.d. (6 fasc., [*Revue thomiste* 1911-1937], p. 514.

[75] THOMAS D'AQUIN, *Lectura super Ioannem.* éd. par R. CAI, Marietti, Turin - Rome, [5]1952, III,2 §455, p. 89.

cours et de la vie universitaire gothique, rythmée par les liturgies, conférait à la parole un statut médian entre la conversation et la célébration où le Verbe divin vient visiter la voix humaine.

Comme on l’a rappelé plus haut, l’imbrication de l’oral et de l’écrit était générale dans les méthodes d’enseignement elles-mêmes à l’époque de Thomas ; elle devint même de plus en plus nécessaire au fur et à mesure que l’enseignement scolastique se raffina.[76] Thomas dictait ses œuvres, comme il professait ses cours de *pagina sacra*. Il vivait donc quotidiennement ce qu’on pourrait appeler le miracle de la lumière vocale, cette « puissance d’illumination de la voix en général. La voix devance les pensées et seule les met au jour, à son jour propre. Elle verse une lumière resplendissante sur les pensées, car les idées sont conservées dans l’esprit, qui est un lieu invisible, jusqu’à ce que la voix les illumine comme une lumière en les découvrant toutes. Nos yeux verraient-ils la lumière et les êtres paraître et disparaître en elle, si notre gorge ne brûlait déjà de cette lumière-là ? »[77]

On peut même penser qu’un jour vint où, accablé par la composition de travaux en tous genres – il lui arrivait de dicter plusieurs œuvres différentes à la fois à ses secrétaires, de continuer de dicter tout en somnolant… – il vécut la simultanéité de la lecture de l’Écriture et de l’écriture de la lecture qu’il en faisait, dans le souffle de l'« improvisation » magistrale. Le théologien, qui était d’abord un commentateur, *continuait* ainsi l’expérience de la voix comme « instrument de la prophétie »[78] les mots devenant vision.

La parole théologique, dans une salle de cours de l’université gothique, provoquait une expérience de synesthésie du voir et de l’entendre qui faisait écho à celle de la Bible. Glissons-nous y un instant. Ce jour-là, Thomas commente une réplique de saint Jean-Baptiste dans l’évangile, ce qui nous rapproche de Montesino. Il termine par une admirable *amplificatio*, à la première personne, d’une parole du Baptiste chez saint Jean : « Et ainsi Jean conclut-il qu’il faut d’autant plus écouter le Christ que sa doctrine est plus haute et plus sûre que la mienne. »[79]

Magis audiendus est Christus quam ego et non pas *quam eum*. Si la première personne réfère ici au Baptiste lui-même (sous forme de discours indirect libre), ce passage traduit le retrait (humble, mais convenu) de la parole humaine du théologien devant la parole révélée. Mais si elle désigne le théologien en

---

[76] « Dans la deuxième partie du XIII^e^ siècle, les étudiants avaient pris l'habitude d'écrire sous la dictée de leurs maîtres. Les mots prononcés par le maître étaient saisis par l'étudiant quand celui-ci relisait la dictée qu'il venait de prendre. [... Au XIV^e^ siècle] le raisonnement scolastique est devenu si élaboré et complexe qu'on ne peut le suivre qu'avec l'aide d'éléments visuels » (I. ILLICH, *Du lisible au visible : La naissance du texte : Sur* L’art de lire *de Hugues de Saint-Victor*, trad. par J. MIGNON, Cerf, Paris, 1991, pp. 110-111).

[77] J.-L. CHRETIEN, *L’appel et la réponse*, « Philosophie », Minuit, Paris, 1992, p. 54.

[78] P. ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, « Poétique », Seuil, Paris, 1983, p. 9.

[79] THOMAS D’AQUIN, *Lectura super Ioannem* (op. cit. n.74 supra) III,5 §534, p.101.

train de donner son cours, depuis sa propre chair(e) de docteur de la foi, elle pourrait bien refléter l'expérience de la *lectio* (et celle de la *lectura*, qu'il est en train de vivre au moment où nous l'entendons) : dans la lecture croyante, pleinement actualisée de l'Écriture aussi, *idem est audire et videre*. Le Thomas d'Aquino emboîte le pas du Thomas de l'Evangile,[80] son saint patron qui se contenta finalement de *voir* et d'*entendre*, comme si l'épiphanie divine requérait la synesthésie de *ces* sens. Le thomisme a trop rarement souligné la présence personnelle de Thomas dans sa parole.[81] C'est pourtant elle qui le rend aussi émouvant qu'intelligent.

Explicitement dans sa prédication, et implicitement dans ses compositions théologiques,[82] Thomas en appelle à une certaine inspiration divine. Avec modestie, il dit plutôt *assistance* (dans son travail). Comme la prédication, la théologie peut faire croître dans la « vie nouvelle ».[83] Comment ne pas relire ici le passage fameux des *Fontes*, où les débuts de l'enseignement du bachelier Thomas sont décrits à grand renfort de variations sur l'adjectif *novus* ? À en croire les témoins, sa parole présentait le caractère de *nouveauté* qui est une des marques propres de l'esthétique de la grâce : « Une doctrine si divine fut mise en sa bouche, qu'il semblait dépasser tous les Maîtres eux-mêmes ; et enflammer les étudiants de l'amour de la science plus que tous les autres tant sa doctrine était claire. Il soulevait, en effet, de nouveaux articles dans ses leçons ; il inventait une manière nouvelle et limpide de déterminer ; dans les déterminations elles-mêmes, il produisait de nouvelles raisons ; en sorte que nul ne pouvait l'entendre enseigner ces matières nouvelles ou trancher les questions disputées avec ces nouvelles raisons, qu'il n'y aperçût briller quelques nouveaux rayons d'une lumière venue de Dieu. En effet, il fut dès ses débuts d'une telle sûreté dans ses jugements, qu'il n'hésita pas à enseigner ou à écrire de nouvelles positions, que Dieu avait daigné inspirer de manière nouvelle… »[84]

---

80 Cf. Jn 20,24-29.

81 L'importance de la condition incarnée du métaphysicien et du théologien n'est-elle pas suggérée par ses textes eux-mêmes ? (voir le beau texte de Maritain sur le sujet, dans ses *Sept leçons sur l'être…*, cité dans *La langue de l'ineffable*, *op. cit n.66 supra*, p. 276). Sur la présence générale de Thomas dans son œuvre, voir « L'œuvre de quelqu'un », chap. 2 de *Littérature et théologie*, *op. cit n.22 supra*, pp. 115-127.

82 « Quant à nous, demandons au Seigneur qu'il daigne nous ouvrir le cœur : à moi pour comprendre et pour exprimer ce que Dieu veut nous dire, à vous pour l'écouter – et que tout tourne à sa louange ! » (Sermon 113, dans : *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, R. BUSA éd., vol. 6 : *Reportationes-sermones*, Stuttgart, 1980, DSR p. 583 n. 5).

83 ST 1,43,6*c.* et *ad* 2 (... certain caractère de nouveauté dans l'œuvre de la grâce...un nouvel état de grâce...). Thomas souligne fortement la nouveauté de la grâce : il décrit les missions divines dans l'âme en termes d'*innovatio quaedam per gratiam* et de *novum statum gratiae*.

84 GUILLAUME DE TOCCO, *Vita …*, *op. cit. n.17 supra*, fasc. 1, p. 81.

Je termine ici. Si Montesino a bien été formé à l’école de saint Thomas d’Aquin, son sermon de 1511 demeure l’un des plus beaux fruits de l’inspiration qui l’anime et qu’elle promeut.

Résumé: Nous ne savons pas très bien quelle fut la formation intellectuelle et doctrinale de Montesino, mais le maitre de l’Ordre qui envoie le groupe dont il fait partie à Saint Domingue s’appelle Thomas de Vio, Cajétan soi-même. Il est probable qu’à Salamanque, ils aient bénéficié de cours solides dans la tradition de saint Thomas d’Aquin. Et sûrement, leur cursus en théologie aura profondément enraciné en eux des convictions doctrinales typiques du docteur angélique, sans doute de celles qui fleuriraient dans les thèses concernant les droits humains qui rendraient à jamais célèbre l’université de Salamanque. L’anthropologie de Thomas d’Aquin fondamentalement biblique, sa théologie politique, enracinée dans le droit naturel empêchaient l’asservissement et le meurtre des peuples locaux auxquels ils assistaient…. C’est un aspect apparemment secondaire de la tradition thomasienne que nous développerons ici. Moins celui de la doctrine elle-même que celui de ses conditions d’apparition. Celui de la pragmatique de la théologie, envisagée dans sa dimension poiétique et esthétique. Postmodernes que nous le voulions ou non, nous savons aujourd'hui que ces dimensions comptent autant que les catégories conceptuelles, dans l’élaboration et la diffusion d’une vision du monde. Nous suggérons qu’une certaine pratique de la théologie à l’école de Thomas d’Aquin, en-deçà ou au-delà même des contenus transmis, constitue une sorte de « trempage » du langage et de la parole des futurs prédicateurs dans le Verbe divin, qui anime leur parole d’un souffle prophétique.

Zusammenfassung: Wir wissen nicht viel über die die intellektuelle und doktrinäre Ausbildung Montesinos, aber der Ordensobere, der die Gruppe, zu der er gehört, nach Santo Domingo sendet, ist Thomas de Vio Cajetan selbst. Wahrscheinlich haben sie in Salamanca in soliden Vorlesungen von der Tradition des Thomas von Aquin profitiert. Und sicherlich hat ihr Theologiestudium in ihnen die für den *Doctor Angelus* typischen dogmatischen Überzeugungen verwurzelt, jene zweifellos, die man in den Thesen über die Menschenrechte wiederfindet, die die Universität von Salamanca für immer berühmt machen werden. Die grundlegend biblische Anthropologie des Thomas von Aquin und seine im Naturrecht verwurzelte politische Theologie verhinderten die Versklavung und Ermordung der Menschen vor Ort, die die Brüder mitansehen mussten ... Dies ist offenbar ein Nebenaspekt der thomistischen Tradition, den wir hier entwickeln werden. Ein Nebenaspekt weniger der Lehre selbst, als vielmehr der Bedingungen ihres Entstehens, der der praktischen Theologie in ihrer poetischen und ästhetischen Dimension. Wir wissen heute, dass diese postmodernen Dimensionen, ob es uns gefällt oder nicht, in der Entwicklung und Verbreitung einer Weltanschauung ebenso wichtig sind wie die begrifflichen Kategorien. Wir vermuten, dass eine bestimmte Praxis der Theologie, die sich an Thomas von Aquin orientiert, unterhalb oder auch über die vermittelten Inhalte hinaus, eine Art „Eintauchen“ der Sprache und der Worte der zukünftigen Prediger in das Wort Gottes darstellt, das ihrem Wort eine prophetische Inspiration verleiht.

« Option pour les pauvres » : quoi de neuf ?

Par Etienne Grieu sj

Que signale l'emploi de l'expression « option pour les pauvres » pour l'Eglise ? S'agit-il simplement d'une formule récente pour désigner ce qui s'y est toujours pratiqué ? Le recours à des mots nouveaux, alors, ne signifierait rien de spécial. S'agit-il au contraire, d'une manière de voir et de dire tout à fait attachée à un contexte et une époque particulière – ceux de l'Amérique Latine des années 70 – 80 – que l'Eglise ne peut prendre pour modèle ailleurs ? Ou bien, peut-on voir là comme une prise de conscience de la part de l'Eglise au XXe siècle, indissociable du tournant que représente pour elle le concile Vatican II et qui fait désormais partie de ce qui la définit ? C'est en cette dernière direction que je vais orienter ma réflexion.

Pour répondre à cette question, je propose de repartir des textes de l'Eglise qui ont pour la première fois parlé d'« option préférentielle pour les pauvres ». Ensuite, j'essaierai de replacer cet épisode dans le mouvement de fond qui anime l'Eglise au XXe siècle. Le tout, afin de montrer qu'il ne s'agit pas simplement d'un épisode conjoncturel mais qu'il y a bien là d'une véritable décision prise par l'Eglise – on pourrait dire, une *élection* – correspondant aux grandes orientations arrêtées lors du concile.

Cela dit, cette décision, nous avons encore à la recevoir. Pour cela, nous serons aidés, je crois, si nous acceptons d'envisager différentes manières de concevoir et de vivre l'option pour les pauvres ; ce qui évite de tout bloquer sur une seule vision possible. C'est ce que je chercherai à montrer dans une deuxième partie

1. L'« option pour les pauvres », quelle nouveauté ?

L'« option pour les pauvres », expression – au moins dans cette formulation – nouvelle dans le discours du magistère est apparue dans les années qui ont suivi le concile, sur le continent latino-américain. Elle a été reprise par Jean-Paul II (par ex. *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n° 42, *Tertio millennio adveniente*, 1994, n° 51, *Novo millennio Ineunte*, 2001, n° 49) et on la trouve en bonne place dans le *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, au chapitre IV. Bref, elle fait partie, désormais, du discours social de l'Eglise catholique.

Mais derrière la nouveauté de l'expression, y a-t-il une prise de conscience de l'Eglise qui la conduirait à faire un peu autrement ce à quoi elle s'est employée depuis toujours, ou bien la nouveauté n'est-elle que verbale ? Je penche pour la première hypothèse et propose de l'associer à la fois à des mutations profondes qui ont eu lieu au XXe siècle ainsi qu'à l'événement que représente pour l'Eglise le concile Vatican II. Dire cela, cependant, ne signifie pas que l'option pour les pauvres soit une pure nouveauté du XXe siècle. Le choix prioritaire des pauvres a bien été vécu par un Basile de Césarée, un François d'Assise, un Bartholomée de Las Casas, un Vincent de Paul, un Père Chevrier ou une Madeleine Delbrêl. Mais ce qui est nouveau, c'est la conscience que nous avons de l'importance de ce choix, du fait notamment de sa dimension théologale et de ses multiples champs de pertinence (social, culturel, politique) ; est nouveau, également le fait que cette élection des pauvres soit désormais proposé à tous les chrétiens, à toute l'Eglise[1].

a) Apparition du thème

L'expression « option préférentielle pour les pauvres » apparaît pour la première fois dans un document officiel de l'Eglise dans le texte de la conférence générale des évêques d'Amérique Latine de Puebla (1979) sous la forme suivante : « Nous en venons à prendre, avec une espérance renouvelée en la force vivifiante de l'Esprit, la position de la 2e Conférence Générale (Medellin) qui fit une option préférentielle pour les pauvres claire et prophétique, sans ignorer pour autant les déviations et les interprétations par lesquelles certains ont dénaturé l'esprit de Medellin, ainsi que le désintérêt et même l'hostilité d'autres. Nous affirmons la nécessité de la conversion de toute l'Eglise en vue d'une option préférentielle pour les pauvres, avec la perspective de leur libération intégrale » (§ 1134)[2]. La conférence des évêques d'Amérique Latine situe donc l'acte de naissance de cette option lors de la rencontre de Medellin, bien que le terme n'y ait pas été explicitement prononcé.

---

1 Plus précisément, sur ce dernier point : c'est pour l'Eglise une manière de redécouvrir des traits qui furent les siens dans les premiers siècles, après une longue période où le soin des pauvres était en grande partie délégué à des institutions spécialisées. Cf. Adalbert-Gautier HAMMAN et France QUÉRÉ-JAULMES, *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, Migne, Paris 2011 ; Adalbert-Gautier HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, Desclée, Paris 1968 ; Paul CHRISTOPHE, *Les pauvres et la pauvreté I et II*, Desclée, coll. « Bibliothèque d'histoire du christianisme », Paris 1985, chap. 1 à 5.

2 Ce paragraphe ouvre le premier chapitre de la quatrième et dernière partie du document, consacré à « L'Eglise missionnaire au service de l'Evangélisation en Amérique Latine », chapitre intitulé « Option préférentielle pour les pauvres ». Les traductions des textes de Medellin et Puebla sont de nous. Le thème apparaît également sous la forme d'« amour préférentiel et de sollicitude pour les pauvres et les nécessiteux » au paragraphe 382, avec une référence à *Evangelii Nunciandi* 12

Que trouve-t-on dans le document de Medellin (1968) ? Il exprimait dans son chapitre 14 le souci d'évangéliser les pauvres et d'en être solidaire (§ 8) ; le texte indiquait « Le commandement particulier du Seigneur d''évangéliser les pauvres' doit nous conduire à une répartition des efforts et du personnel apostolique qui donne une préférence effective aux secteurs plus pauvres et nécessiteux et à ceux qui sont discriminés pour quelque raison que ce soit » (§ 9)

Associé à cela, deux points d'attention étaient énoncés : d'une part, défendre le droit des pauvres et des opprimés, dénoncer les conséquences des inégalités excessives, et cela sans craindre d'inviter les classes dirigeantes à éliminer de leurs pratiques ce qui conduit à l'injustice et détruit la paix sociale (chap. 2, § 22 et 23) ; et d'autre part, inviter l'Eglise elle-même à renouer avec l'authentique pauvreté qu'elle est appelée à vivre (chap. 5, § 15) afin que les pauvres, qui forment la grande majorité du peuple latino-américain, puissent s'identifier à elle (chap. 14, § 3)

Le nerf théologique de l'option pour les pauvres est explicité dans le même document. Il est situé dans la forme prise par la mission du Christ « qui, non seulement a aimé les pauvres, mais qui 'étant riche, s'est fait pauvre', a vécu dans la pauvreté, a centré sa mission sur l'annonce aux pauvres de leur libération, et qui a fondé son Eglise comme signe de cette pauvreté au milieu des hommes ». Un peu plus loin, le même texte précise qu'autour de la question de la place faite aux pauvres, c'est la question du salut qui est en jeu : « La pauvreté de tant de frères appelle la justice, la solidarité, le témoignage, l'engagement l'effort et le dépassement en vue de l'accomplissement plénier de la mission salvifique confiée par le Christ » (chap. 14, § 7)

Dans le document de Puebla, ce choix fait l'objet de précisions complémentaires :

On revient sur le fait que ce choix des pauvres répond à la tournure prise par la mission du Christ, qui le conduit, tout au long de sa vie et jusqu'à la croix, à rejoindre les plus démunis (§ 1141) ; c'est à cause de cet engagement du Christ et « pour cette seule raison [que] les pauvres méritent une attention préférentielle, quelle que soit leur situation morale ou personnelle » (§1142) ; on sent ici le souci des rédacteurs de ne pas idéaliser la pauvreté ni de l'identifier à une disposition spirituelle qui pourrait éventuellement faire jouer une sorte de mérite de la part des plus démunis, mais de la considérer d'abord et avant tout en tant que situations qui mettent en danger l'existence d'êtres humains. Ce danger auquel la vie des pauvres est exposée suffit à lui seul pour susciter l'engagement de Dieu vis-à-vis d'eux[3].

[3] Gustavo GUTIÉRREZ commente ainsi le § 1142 : « La préférence pour le pauvre se fonde sur le fait qu'il est aimé de Dieu, ainsi que le Christ le montre, en raison de sa situation concrète et réelle de pauvre, 'quelle que soit' sa disposition morale ou spirituelle. » *La force historique des pauvres*, Trad Francis GUIBAL, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », Paris 1986 (éd. or. 1982), p. 127.

Autre accent nouveau : on souligne, dans le document de Puebla, que les pauvres ont un potentiel évangélisateur, ne serait-ce qu'à cause de la force de l'interpellation qu'ils adressent à l'Eglise, l'invitant constamment à la conversion (§ 1147). Il est précisé également que cette option préférentielle n'est ni exclusive ni excluante (§ 1145 et 205)[4], cela, afin sans doute de prévenir une vision restrictive et idéologisante. Ajoutons enfin que l'option pour les pauvres est associée par les rédacteurs du texte à une option pour les jeunes[5].

Bien entendu, il est bon de préciser que les évêques d'Amérique Latine ne partaient pas de rien pour énoncer cette option préférentielle. Des textes et des interventions antérieures l'annonçaient. On peut penser par exemple au passage du radio message de Jean XXIII du 11 septembre 1962, *Ecclesia Christi, lumen gentium*, dans lequel il parlait de l'Eglise comme de « l'Eglise de tous et particulièrement l'Eglise des pauvres », trait qui sera repris et mis en valeur au cours du concile particulièrement par le cardinal Lercaro (de Bologne)[6] ; et puis bien sûr, certains passages du concile annonçaient cette sensibilité nouvelle, par exemple *Lumen gentium* 8 et 41, *Gaudium et spes* 1 et 88, *Christus dominus* 13, *Apostolicam actuositatem* 8. De même l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975), écrite entre les rencontres de Medellin et de Puebla, qui prend position en partie sur les questions qui y sont discutées.

b) Quelle nouveauté dans la manière d'envisager la place des pauvres dans l'Eglise au XXe siècle ?

Il est clair que tout au long de l'histoire de l'Eglise, le souci pour ceux qui connaissent une forme ou l'autre de précarité a toujours ressurgi ; il a donné lieu à un impressionnant foisonnement d'initiatives ; celles-ci seront en parties reprises et assumées par les pouvoirs publics au fur et à mesure que l'Etat se reconnaît une responsabilité en ce qui concerne les conditions de vie des plus vulnérables.

Il y a, malgré tout, une nouveauté de ce souci pour les pauvres, au XXe siècle, qui amène, justement, ce type de formulation en termes de « préférence ». Où situer cette nouveauté ? On peut invoquer trois éléments (qui n'épuisent pas la question posée) :

Tout d'abord, avec les temps modernes, et plus encore, avec l'apparition et la diffusion des idéaux associés à la démocratie, s'est installée l'idée que les structures sociales ne constituent pas un donné intangible mais qu'elles sont

---

4 Ces différents accents sont repris et actualisés dans le document de Santo Domingo (§ 178-181).

5 Celle-ci est présentée dans le chapitre II de la même partie, donc juste après celui qui énonce l'option préférentielle pour les pauvres.

6 Cf. Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II, I, Accéder à la source*, Cerf, coll. « Unam Sanctam, Nouvelle série », Paris, 2009, p. 294-297. Voir aussi John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, (éd. or. 2008) Lessius, Bruxelles 2011, p. 172.

réformables, et que la responsabilité de ces transformations échoit au grand nombre, via des instances représentatives chargées d'un pouvoir de décision. Autrement dit, il devient impossible de considérer la misère comme une réalité imparable, une sorte d'effet induit de toute organisation sociale qui serait sans remède[7]. La doctrine sociale de l'Eglise, à sa manière, encourage cette prise de conscience lorsqu'elle invite à voir dans la brutalité des règles du jeu que nous adoptons, une conséquence du péché, tout en soulignant que seule la croix et la résurrection du Christ peuvent nous en libérer effectivement (*cf.* par ex. *Gaudium et spes* § 37). De même, Jean Paul II n'hésite pas à employer la notion de « structure de péché »[8].

Deuxième élément : le XXe siècle est également novateur en ce qu'il crée des outils permettant de s'intéresser de près à ce que vivent ceux que, d'habitude, on n'écoute pas ; il a cherché à prendre en compte leurs modes d'expression. La littérature, la photographie et le cinéma mettent en scène des héros devant lutter pour assurer leur survie dans des sociétés qui, du coup, sont montrées dans leur brutalité. Les historiens se sont intéressés à ceux qui auparavant semblaient ne pas compter à leurs yeux. En sociologie, on se met à recueillir des récits de vie, (d'abord, d'ailleurs, de personnes de milieux très modestes[9]) c'est-à-dire, à considérer que la parole des personnes sur leur propre condition est une véritable source de connaissance ; de même quelqu'un comme Paolo Freire cherche, dans le champ de la pédagogie, à permettre que les personnes d'habitude considérées comme non fiables, puissent trouver leurs propres points d'appui afin de parvenir à exprimer leur point de vue. Un acteur comme le père Joseph Wresinski (fondateur d'ATD Quart Monde) va jusqu'à affirmer que non seulement la parole des plus pauvres doit être entendue, mais que c'est à partir d'elle que la question de la vérité d'une société peut être abordée.

Cette sensibilité nouvelle entraîne, bien entendu, des accents nouveaux dans la manière d'envisager le rapport aux personnes en situation précaire, et cela

---

7 Ainsi, Victor Hugo peut professer, non sans audace, en 1849 dans un discours à l'Assemblée législative : « Je suis de ceux qui pensent et qui affirment qu'on peut détruire la misère. Remarquez le bien, messieurs, je ne dis pas diminuer, amoindrir, limiter, circonscrire, je dis détruire. La misère est une maladie du corps social comme la lèpre était une maladie du corps humain ; la misère peut disparaître comme la lèpre a disparu. Détruire la misère ! Oui, cela est possible. Les législateurs et les gouvernants doivent y songer sans cesse, car en pareille matière, tant que le possible n'est pas fait, le devoir n'est pas accompli ».

8 *Sollicitudo rei socialis* n° 36-39, repris dans le Catéchisme de l'Eglise catholique, n°1869. Sur cette notion voir Mathias NEBEL, *La catégorie morale de péché structurel, Essai de systématique*, Le Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », Paris 2006.

9 Voir le travail de l' « école de Chicago » dans la première moitié du XXe siècle, ainsi que sa postérité. Christine DELORY-MOMBERGER, *Les histoires de vie, De l'invention de soi au projet de formation*, Anthropos, Paris 2000, 2e partie, chapitre II, « Les usages sociologiques de l'histoire de vie : l'Ecole de Chicago et sa postérité américaine », p. 171-206. Pour une étude plus approfondie, voir Alain COULON, *L'école de Chicago*, Le Seuil, Paris 1992.

aura des effets sur le développement du thème de l'option pour les pauvres : ceux-ci ne peuvent plus être vus d'abord comme des êtres à qui il manque quelque chose, mais avant tout comme des aiguillons qui vont permettre de redécouvrir autrement notre réalité et d'entendre la Bonne Nouvelle de Jésus Christ avec une autre force.

Quand les personnes marquées par des conditions de vie précaires sont écoutées de cette manière là, cela amène à lire un peu autrement l'identification du Christ avec les pauvres que l'on trouve par exemple en Matt 25 : cette identification sera comprise moins comme présence immédiate du Christ, mais on insistera davantage sur la révélation sur l'homme et sur Dieu qu'une vraie rencontre avec eux permet : le chemin réalisé à leur côté renouvelle profondément toutes les manières de voir. C'est donc aussi un travail d'intelligence qui s'opère à leur contact. On peut parler, dès lors, de la rencontre des pauvres comme d'un véritable lieu théologique, c'est-à-dire une source à laquelle la connaissance théologique peut puiser pour élaborer son discours et ouvrir des perspectives nouvelles qui portent, dans un même mouvement, sur Dieu et sur l'homme.

A ces deux facteurs qui incitent l'Eglise du XXe siècle à avancer un thème comme celui de l'option pour les pauvres, il faut je crois en invoquer un troisième, tout aussi important ; c'est tout simplement ce qui s'est passé au concile Vatican II. La constitution pastorale *Gaudium et spes*, en effet, invite à entrer dans une manière nouvelle de penser le rapport Eglise/monde, où celle-ci se laisse davantage toucher par « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent » (§ 1), cherche à « scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Evangile », et qui pour cela déclare : « il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique » (§ 4). A travers ces textes, l'Eglise se révèle extrêmement sensible au contexte dans lequel elle se trouve, particulièrement attentive aux pauvretés et aux souffrances.

Par ailleurs, le concile se montre soucieux de présenter l'humilité d'un Messie qui a pris la condition d'esclave et s'est fait pauvre, encourageant ainsi à redoubler d'attention pour ceux vers qui la mission du Christ était d'abord orientée (*Lumen gentium* 8). Il souligne la proximité singulière qui rapproche le Christ et « ceux sur qui pèsent la pauvreté, l'infirmité, la maladie, les épreuves diverses, ou qui souffrent persécution pour la justice » (*Lumen gentium*, 41). Il invite à organiser la charité (*Gaudium et spes* 88), rappelle que l'évêque doit « accorder une attention particulière aux pauvres et aux petits » (*Christus Dominus* 13) et que l'Eglise « tient aux œuvres charitables comme à une partie de sa mission propre et comme un droit inaliénable » (*Apostolicam actuositatem* 8).

Il ne s'agit pas ici d'une série de points d'attention indépendants les uns des autres : le tournant opéré par le concile est en réalité profond, il touche inséparablement la manière de concevoir le rapport Eglise/monde, la façon pour celle-ci de comprendre sa mission et de la vivre ainsi que de penser la Révélation. C'est au sein de cet ensemble qu'il fait preuve d'une sensibilité nouvelle pour ceux qui souffrent ou sont enfermés dans la détresse et les humiliations.

En effet, si l'on suit la proposition de lecture que fait Christoph Theobald[10], le concile élabore peu à peu et comme à tâtons une nouvelle manière de rendre compte de la voie chrétienne : celle-ci n'est pas vue d'abord comme adhésion à une doctrine et à des pratiques, mais elle est regardée avant tout comme accueil du Christ, rencontre à vivre chaque fois de manière nouvelle, selon les générations et les contextes, faisant ainsi retentir la Bonne Nouvelle dans tous les plis et replis de la condition humaine. De là découle que toute proclamation de l'Evangile fait entendre celui-ci avec des couleurs et des accents neufs, si bien qu'il es impossible de séparer ce qui relèverait exclusivement du don de Dieu d'une part, de son accueil d'autre part[11]. Cette perspective prend ses distances avec une conception de la Révélation comme donné intangible qui passerait, tel un objet, de génération en génération, de pays en pays. Elle ne signifie pas pour autant que la Révélation prendrait un contenu variable et aléatoire : son repère fixe est bien entendu le Christ ; mais celui-ci demande à être rencontré et cette rencontre produit chaque fois de nouveaux fruits. Si cette lecture du concile Vatican II faite par Christoph Theobald est juste, cela signifie qu'on peut y redécouvrir la Bonne Nouvelle comme une parole et des gestes qui *passent* véritablement par l'humanité et qui, en conséquence, reçoivent aussi de celle-ci force et consistance. Dès lors, l'expérience des chrétiens, ce qu'ils vivent notamment dans le champ relationnel, acquiert une haute valeur. Et si la Bonne Nouvelle du salut se décline dans ce champ-là, alors les lieux difficiles que sont les situations d'injustice grave et la confrontation aux grandes détresses deviennent aussitôt primordiaux dans la mesure où, précisément, le caractère salvifique de la Bonne Nouvelle y est particulièrement attendu. Si celle-ci n'y fait entendre rien de spécial, n'y a-t-il pas lieu de douter de sa puissance ?

Cette perspective est confirmée par la manière dont l'Eglise de Vatican II se définit : elle se présente dans le premier paragraphe de *Lumen gentium* comme « signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». Voilà qui permet de comprendre l'Eglise comme signe de l'Alliance,

---

10 Cf. THEOBALD, *La réception* (cf. note 6), I, voir notamment les troisièmes et quatrièmes parties, p. 281-693.

11 Ibid. p. 265 : « En effet, durant l'époque moderne la chrétienté, au moins une partie, a progressivement pris conscience que la Révélation n'existait pas *en dehors de sa réception historique* : la *paradosis* effectivement vécue, le corps de la foi – celui qu'elle est, qu'elle reçoit et qu'elle se donne – est la seule *trace* de son origine divine. L'interprétation historique fait donc partie de la Révélation au sens où celle-ci est radicalement *livrée* à celle-là. Il faut d'abord enregistrer cette mutation inouïe »

comme ce qui porte et révèle celle-ci dans le monde en lui donnant force et consistance. Dès lors, l'Eglise est attendue dans le champ social, notamment dans la manière de rejoindre ceux qui sont menacés de disparaître. C'est pourquoi, plus que jamais, l'Eglise de Vatican II a absolument besoin, pour que son annonce puisse être entendue comme Bonne Nouvelle du Christ, d'une relation vivante et constante avec ceux qui sont le plus marqués par la précarité, ceux qui vivent dans l'ombre de la mort.

c) Le fruit de nombreux travaux bibliques

Ajoutons que cette prise de conscience de la part de l'Eglise de l'importance cruciale du rapport aux pauvres pour l'annonce de l'Evangile est allée de pair avec une relecture de la Bible qui a permis de redécouvrir la place faite aux humiliés tout au long de la révélation, et de souligner le rendez-vous incontournable qu'ils représentent dans l'économie du salut[12]. Les pionniers ont été Rahlfs, von Baudissin et Kittel, qui ont travaillé notamment sur les termes *'āni*, *'ānāw*, *'ebyôn*, *hāsîd*. L'ouvrage d'Albert Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, (Cerf, Paris 1953) marque une étape significative dans ce travail, du fait – c'est à noter – de la grande diffusion de ces idées, signe que l'on attendait quelque chose en ce sens à l'époque. Il a été suivi par une quantité impressionnante d'études, parmi lesquelles il faut citer les recherches de Jacques Dupont, Norberth Lohfink, Simon Légasse, Gerd Theissen, Jorge Pixley, Carlos Mesters, Richard J. Cassidy, et bien d'autres. Grâce à ces études, nous connaissons mieux les questions sociales auxquelles les auteurs bibliques étaient confrontés ainsi que la manière dont la révélation s'y fraie un chemin. La figure d'un Dieu qui a souci du faible et du pauvre, qui libère son peuple opprimé, qui appelle à la justice et se fait proche des exclus, est clairement mise en lumière, si bien que l'on peut dire qu'il s'agit là de traits essentiels du visage de Dieu.

C'est en partie cette vaste recherche dans le champ biblique qui permet d'affirmer au sortir du XXe siècle avec Alain Durand : « L'authenticité de l'annonce à tous les hommes ne peut être assurée si notre Evangile ne passe pas d'abord par le creuset de l'annonce aux pauvres. Si nous faisons l'économie de cette priorité, nous annonçons aux hommes autre chose que l'Evangile : un ersatz, un sous-produit, une sagesse humaine. Lorsque l'annonce de l'Evangile n'est plus façonnée en direction des pauvres, le contenu même du message est altéré. L'annonce de l'Evangile aux pauvres est une

[12] Voir à ce sujet Pierre COULANGE, *Dieu, ami des pauvres, Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, Academic Press Fribourg, 2006, « Les pauvres dans l'Ancien Testament : cent ans de recherches », p. 2-16.

condition permanente de son universalité, d'une universalité qui ne soit pas payée au prix d'une altération du message »[13].

Il apparaît donc que l'option pour les pauvres, n'est pas, pour l'Eglise une option au sens où celle-ci pourrait tout aussi bien s'en passer. Du fait du contexte actuel, de la sensibilité nouvelle que nous avons aux situations de détresses, mais surtout, du fait de la manière qu'a l'Eglise de se présenter comme signe du salut et cela, non sur un mode purement déclaratif, mais dans sa chair, dans sa consistance sociale, elle ne peut pas porter la Bonne Nouvelle dans l'oubli de ceux qui se débattent dans des situations de grande précarité.

2. Deux accentuations possibles de l'option pour les pauvres

A partir de là, il me semble pouvoir repérer deux manières possibles de décliner le choix prioritaire des pauvres, deux manières qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre et qui souvent, en fait, sont mêlées. Mais deux manières qu'il vaut la peine d'identifier car chacune porte des points d'attention spécifiques qu'il serait dommage pour l'Eglise de délaisser.

a) Les pauvres : soif de justice qui rouvre l'histoire au salut[14]

La première manière de vivre la préférence pour les pauvres est très marquée par la volonté que cessent des situations inacceptables, lesquelles entraînent la disparition d'hommes, de femmes, d'enfants, leur mort prématurée. C'est donc une démarche fortement marquée par l'urgence. On la trouve principalement là où le partage inégal des ressources maintient une large fraction de la population dans des conditions qui mettent les vies en danger et ne permettent pas d'envisager pour elle un avenir prometteur : logements précaires, accès limité aux services urbains – eau potable, électricité, collecte des ordures, évacuation des eaux usées –, aux soins, au travail, à l'éducation, absence ou déficience de la représentation politique de ces populations. A chaque fois, un

---

[13] Alain DURAND, *La cause des pauvres, Société, éthique, foi*, Cerf, coll. « Théologies », Paris 1996, p. 56.

[14] Comme exemples d'une telle manière d'envisager l'option pour les pauvres, il fa*ut citer ici les ouvrages des ténors de la théologie de la libération. Par* exemple Gustavo GUTIÉRREZ, Théologie de la libération, Perspectives, trad. F. MALLEY, Lumen Vitae, Bruxelle 1974 (éd. or. Pérou, 1971) ; du même auteur *La force historique des pauvres* (cf. note 3) ; Jon SOBRINO, *Jesucristo Liberador, Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, ainsi que *La fe en Jesuscristo, Ensayo desde las victimas*, Trotta, Madrid, 1999, Clodovis BOFF / Jorge PIXLEY, *Les pauvres, choix prioritaire*, trad. Charles ANTOINE, Paris, Cerf, coll. « Libération », 1990 (éd. or. Petropolis, Vozes, 1986).

effort pour comprendre ces situations et en analyser les causes, est fait. « Ainsi la situation de pauvreté est saisie comme le résultat de l'ordre social en vigueur, d'une structure, mieux encore d'un 'conflit structurel'.[15] » écrit Gustavo Gutiérrez, commentant les textes de Puebla.

Le scandale de ces injustices massives suscite une prise de conscience et appelle en retour un engagement. A la racine d'un tel engagement, il y a, pour les chrétiens, la Bonne Nouvelle du salut et le bouleversement des rapports sociaux qu'elle initie, parce qu'elle confirme ou révèle l'attachement de Dieu à chacun des êtres qu'il a créés, à commencer par ceux qui sont menacés de disparaître. Clodovis Boff et Jorge Pixley écrivent ainsi : « Le Dieu de la Bible est un Dieu éthique, un Dieu juste. Les pauvres, eux, sont victimes de l'injustice. Et ils sont tels parce que abandonnés et même opprimés. Dans leur visage, déclare Puebla (n°1142), l'image divine est 'marquée par la tristesse, voire les outrage'. En eux, c'est la cause de Dieu qui est en jeu. Dieu ne se laisse plus découvrir dans leurs visages blessés. C'est là une situation objective qui est une profonde offense à Dieu, lequel se dresse alors pour prendre leur défense.[16] » L'annonce de l'Evangile est donc vue, dans cette perspective, comme inscription dans cette lutte contre ce qui détruit le rapport intime entre le Créateur et l'homme, combat où Dieu, en la personne du Christ, s'est le premier risqué.

La vocation chrétienne, ainsi considérée, n'a rien de confortable : la confrontation à la pauvreté que l'injustice produit constitue pour elle comme une pierre de touche, le révélateur de sa justesse et de sa vérité. Le chrétien est en quelque sorte convoqué à ces combats où il en va pour lui, de sa relation à Dieu. La solidarité avec ces personnes en situation précaire devient donc un repère essentiel pour les disciples du Christ. Elle engage jusque dans des longues luttes où l'on cherche à renverser les structures de domination et d'oppression qui pèsent sur certains. Elle n'a peur ni des conflits, ni de la dimension politique de la foi. C'est ainsi que Gustavo Gutiérrez commente les décisions de Puebla : « Comme à Medellin, l'analyse structurale d'un ordre social qui opprime et dépouille le pauvre se joint à un jugement et à une dénonciation à partir de la foi sans laisser place à aucune échappatoire.[17] »

L'annonce de la Bonne Nouvelle se traduit par un nouveau rapport aux pauvres ; le chrétien est invité à les rejoindre dans leur combat pour survivre qui pose, grandeur nature, pour une société, la question du salut. Jon Sobrino explique, commentant Puebla : « (…) les pauvres sont comme un sacrement de la présence du Christ. Puebla n'emploie pas ce langage, mais en fait, il l'implique effectivement et de manière dynamique : les pauvres possèdent par rapport à l'Eglise (et ajoutons par rapport à tous) un 'potentiel évangélisateur', 'en tant

---

15 GUTIÉRREZ, La force historique des pauvres (cf. note 3), p. 120.
16 BOFF / PIXLEY, *Les pauvres* (cf. note 14), p. 116.
17 Ibid., p. 125.

qu'ils l'interpellent constamment, l'appelant à la conversion, et parce que beaucoup d'eux réalisent dans leur vie les valeurs évangéliques de solidarité, service, simplicité et disponibilité pour accueillir le don de Dieu.[18] »

Cette perspective comporte, on le pressent, des risques :

A partir du courage d'affronter les situations conflictuelles se posera rapidement la question du rapport à la violence. Pas forcément la violence physique, mais tout simplement la violence qui consiste à désespérer de l'adversaire, à lui dénier toute crédibilité, ce qui amène à ne pouvoir concevoir la victoire autrement que comme sa mise à l'écart, son élimination au moins symbolique[19]. Auquel cas, on n'invente rien de nouveau par rapport aux logiques habituelles, rien qui ait une saveur évangélique. La lutte pour la justice équivaut en fait à un échange des places : certains cherchent à s'asseoir sur le trône des dominateurs au nom des dominés. Les conflits sociaux sont alors reconduits à leur forme la plus banale : une simple rivalité entre prétendants aux premières places. L'invocation de la cause des pauvres se réduit à une rhétorique.

Cette première manière d'envisager l'option pour les pauvres très souciéuse de justice aura aussi à s'expliquer avec la question du pouvoir car, pour changer des choses, il faut prendre le pouvoir. Comment vivre ce rapport au pouvoir ? Comme une contrainte que l'on impose aux situations et aux acteurs, malgré eux, voire contre eux ? Comme un moyen de faire sentir – et de sentir pour soi-même – la puissance dont on est capable ? Comme une médiation, en prenant soin qu'il ne devienne jamais une fin en soi ? Comme un passage obligé, qui vise, ultimement, à s'effacer après avoir contribué à ce que les différents acteurs se respectent et s'engagent mutuellement ? Le pouvoir, quand on y a pris goût et qu'il est recherché pour lui-même entraîne très loin du souci de la promotion des faibles. Les personnes en situation précaire peuvent même se retrouver instrumentalisées pour une lutte qui n'a plus grand-chose à voir avec elles.

Une autre dérive plus subtile consiste à ce que le souci d'efficacité passe avant la présence et l'écoute des très pauvres. On n'attend plus rien, en fait de ceux-ci, car on connaît tout à l'avance : on sait bien où est l'injustice, ce qu'il faut transformer pour que ça aille mieux, les moyens qui permettent d'y parvenir. Il y a de fortes chances que ceux qui vivent en précarité soient alors reconduits à une position de spectateurs d'un combat qui a lieu sans eux parce qu'en vérité, on n'attend rien d'eux, on n'a pas besoin d'eux.

---

[18] Jon SOBRINO, *Jesuscristo Liberador* (cf. note 14), p. 38, traduit par nous.

[19] Les théologiens de la libération ne sont pas naïfs sur cette question. Voir par exemple Ignacio ELLACURÍA, « Œuvre non violente pour la paix et violence libératrice, Droit et formes de résistance dans le Tiers Monde (Amérique Latine) et dans le Premier Monde (Pays Basque) », dans *Concilium* n° 215, 1988, p. 91-101, spécialement p. 94.

Une page de l'ouvrage de Carlos Mesters, *La mission du peuple qui souffre*[20], est à cet égard éclairante. Il raconte : « Nous étions à une rencontre biblique de quatre jours avec des paysans [dans le nordeste du Brésil]. A la fin du troisième jour, ils organisèrent une table ronde pour parler de la souffrance. L'un d'eux dit : 'je suis bien d'accord de porter la croix, mais seulement la croix qui apporte la libération au peuple'. Dona Dalva lui répondit : 'Senhor Raimundo, je suis bien d'accord. Mais comment est-elle, la croix qui apporte la libération au peuple ? J'ai un enfant à la maison qui est paralysé, handicapé mental. Il ne peut ni marcher ni parler. C'est moi qui m'en occupe tout le temps ! Que dois-je faire de cette souffrance ? Apporte-t-elle la libération au peuple ? Y a-t-il une place pour moi dans votre communauté ? Et pour mon enfant ?' Raimundo ne sut que répondre »

La libération du peuple a-t-elle quelque chose à apprendre du fils de Dona Dalva qui est handicapé mental et ne peut ni marcher ni parler ? Voilà la question.

A travers ces différentes objections que l'on peut soulever en direction de cette première manière de concevoir l'option pour les pauvres, on reconnaîtra, je pense, les critiques habituellement adressées à la théologie de la libération[21]. Même si elles ont parfois été formulées de manière maladroite, voire injuste, il y avait effectivement matière à débat. Le débat sera d'autant plus fécond qu'il ne se cantonne pas à un niveau théorique, mais qu'il met en dialogue différentes manière de vivre l'option pour les pauvres. C'est ce que nous avons vu à l'instant à travers ce bref dialogue entre Dona Dalva et Senhor Raimundo. Continuons en abordant ce que je crois être une autre vision possible de l'option pour les pauvres.

b) La rencontre des pauvres : une expérience de vérité

Cette deuxième manière est avant tout soucieuse de ne pas perdre le fil d'une relation vivante et vraie avec les personnes vivant en grande précarité, une relation marquée par la réciprocité, et qui pour cela, doit sans cesse avoir le souci de se mettre en position de recevoir et d'apprendre de la part de ceux que l'on juge habituellement incapables de quoi que ce soit.

Cette façon de comprendre l'option pour les pauvres repose sur un présupposé à la fois anthropologique et théologique : la rencontre avec les personnes dont l'existence est très précaire est un lieu crucial de révélation d'une vérité

---

[20] Carlos MESTERS, *La mission du peuple qui souffre*, Cerf, coll. « Lire la Bible », Paris 1984 (éd. or. Petropolis, Vozes, Brésil, 1981). L'extrait cité se trouve p. 89-90 de la version française.

[21] Voir par exemple l'Instruction *Libertatis Nuntius, sur quelques aspects de la « théologie de la libération »*, publiée par la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1984.

qui sinon resterait inaperçue, vérité à la fois sur l'être humain, sur le vivre-ensemble, et sur Dieu.

On s'éloigne du modèle précédent qui a tendance à placer le choix des pauvres comme une conséquence de la foi, un acte second par rapport à celle-ci, comme on le voit dans cet extrait du livre de Clodovis Boff et Jorge Pixley : « Le choix chrétien et évangélique comporte ainsi un moment premier, qui est la foi au Christ, et un moment second, qui est l'agapè des frères, en priorité les opprimés. Comment passe-t-on d'un moment à l'autre, étant entendu qu'ils sont inséparables, tout en étant distincts ? Par la médiation de la justice. Expliquons-nous. Choisir Jésus Christ, c'est nécessairement choisir la justice, et choisir la justice, c'est choisir les pauvres, victimes de l'injustice. Christ-justice-pauvres : la trilogie est indissociable et parfaitement articulée »[22]. C'est un schéma en cascade qui est ainsi développé : il y a d'abord la foi au Christ, puis l'engagement pour la justice, qui amène enfin au choix des pauvres. Le risque de cette perspective, c'est de placer les engagements solidaires exclusivement du côté d'une mise en pratique, d'une application, en leur ôtant donc la possibilité d'être eux-mêmes source. La question s'aggrave quand on se demande si, à partir d'une telle structure, l'on peut attendre quelque chose des pauvres eux-mêmes ou s'ils ne sont que la dernière étape, le terminal d'un processus qui se déroule finalement sans eux[23]. A cette perspective, quelqu'un comme Joseph Wresinski rétorque : « Rien ne nous garantit que les libérations proposées soient la chance des plus pauvres. Ceux-ci ont-ils été découverts par un long commerce, par une communion profonde de vie et de sort ? Les projets sont-ils réellement élaborés avec eux ? A mon avis, ils sont devancés, comme toujours »[24]. Dans le même sens, Federico Carrasquilla, prêtre colombien qui vit dans une favela depuis des décennies, affirme : « Dans le travail avec le pauvre, la première chose que l'on doit faire, c'est de reconnaître qu'il existe 'un monde du pauvre' et que le pauvre a une manière propre de vivre sa vie et de voir le monde »[25].

Continuons à décliner quelques traits spécifiques à cette deuxième manière de concevoir et de vivre l'option pour les pauvres. La question de la vérité y tient une place importante. Ce qui permet de dire cela, c'est le chemin fait avec les personnes vivant dans la précarité, en observant les déplacements provo-

---

[22] BOFF / PIXLEY, *Les pauvres* (cf. note 14), p. 126.

[23] Ceci n'est pas et n'a jamais été la position par exemple d'un Gustavo GUTIÉRREZ, qui a toujours tenu à souligner que la rencontre des pauvres et le chemin fait avec eux est un lieu d'expérience spirituelle. C'est dans son ouvrage *La libération par la foi, boire à son propre puits*, Le Cerf, Paris 1985, qu'il l'a le mieux exprimé.

[24] Joseph WRESINSKI, *Les pauvres sont l'Eglise, entretiens avec Gilles Anouil*, Le Centurion, Paris 1983, p. 217.

[25] Federico CARRASQUILLA, *Escuchemos a los pobres, Aportes para una Antropología del Pobre*, Indo-American Press Service, coll. "Iglesia Nueva", Bogota 2000, p. 69. La traduction est de nous.

qués. Avec eux, nous sommes obligés de sortir des conventions habituelles, presque toujours marquées par le souci du calcul des intérêts réciproques, de la comparaison, de l'évaluation sur quelque échelle de grandeur que ce soit. Chacun en a fait l'expérience : la rencontre d'une personne en grande précarité, même si elle est difficile, fait voir toute chose autrement ; nous sommes reconduits au cœur vivant de l'expérience humaine, là où nous sommes appelés par notre nom, là où nous nous découvrons nous aussi capables de répondre et d'appeler. Lorsque nous faisons ce type d'expérience, ne sommes nous pas ramenés vers la source de toute existence ? N'avons-nous pas affaire à une « expérience de vérité », qui indique ce qui réellement engendre, par opposition à toutes les normes implicites, mensongères et terriblement exigeantes lorsqu'elles prétendent donner la vie, mais qui sont ici démasquées comme autant d'idoles ?

De fait, la fréquentation de ceux qui d'habitude ne comptent pas nous entraîne sur les lieux de genèse de l'humanité. Jean Vanier, à partir de l'expérience de l'Arche écrit ainsi : « Voilà pourquoi la rencontre des assistants avec les personnes en situation de handicap est source de vie quand il y a véritable échange, main donnée, geste d'affection, sourire, regard de tendresse, début d'une vraie relation. Mais c'est aussi à ce moment-là que les assistants risquent de se poser des questions fondamentales. Ils ont vécu jusqu'alors sous la tyrannie de la normalité (ou de la mortalité), qui les poussait à développer la performance et l'excellence. Et voilà qu'ils vivent une expérience profondément humaine et hautement spirituelle où la misère de la chair est source de vie. »[26] En témoignent la joie et la simplification auxquelles ce type de rencontre ouvre.

L'expérience de la rencontre des personnes en grande précarité appelle aussi à redécouvrir certains traits du visage de Dieu. En effet, les plus pauvres obligent à quitter nos rapports habituels, pour aller en direction d'un type de relation qui n'est pas sans affinités avec l'alliance biblique (réel engagement vis-à-vis de l'autre qui l'appelle et sollicite sa liberté, non-conditionnalité de la relation, disposition au pardon, priorité donnée à ceux qui sont menacés de disparaître, ouverture du lien à de nouveaux venus). C'est à partir de là qu'on comprend pourquoi il s'agit d'une véritable expérience théologale ; la rencontre des plus pauvres est une occasion, en faisant l'expérience vivante d'une relation d'alliance, de redécouvrir le Dieu qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existait pas (Rm 4,17)[27].

Si l'on prend cela au sérieux, on comprend l'importance de l'appel à rejoindre les plus pauvres et l'on doit aller jusqu'à dire que lorsqu'ils nous manquent, nous ne pouvons recevoir l'Evangile dans toute sa force : « L'évangile

---

[26] Julia KRISTEVA / Jean VANIER, *Leur regard perce nos ombres*, Fayard, Paris 2011, p.54.

[27] J'ai développé ce point dans *Un lien si fort, Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, L'Atelier, Paris 2012, chap. 1-4.

perdrait toute crédibilité s'il n'était réellement vécu par ceux qui en sont les destinataires prioritaires, selon les paroles mêmes de Jésus, et de Dieu à travers les prophètes. Les pauvres sont les porteurs de la Bonne Nouvelle. Ainsi l'Eglise est totalement liée à la présence des pauvres et à leur possibilité de témoigner de la manière dont ils vivent l'actualisation du Salut. Sans le témoignage des pauvres, la Bonne Nouvelle se perd »[28] écrit ainsi Gwennola Rimbaut. Le ressort de l'option pour les pauvres est donc ici moins du côté de l'urgence de changements à apporter, mais plutôt dans une expérience de vérité, à la fois au plan humain et spirituel[29].

Le choix prioritaire des pauvres, alors, ne passe pas nécessairement par la désignation d'un groupe social qui serait en position de victime, c'est plutôt une dynamique qui ne laisse pas en repos, qui part à la recherche de ceux qui nous manquent, de ceux qui ne comptent pas, qui sont oubliés, abandonnés, et qui pourtant ont un trésor à partager. Dans cette perspective, il est impossible de tracer les contours d'un groupe qui serait celui « des pauvres ». Au contraire, on parlera des « plus pauvres », en donnant aussi à ce « plus » un sens de comparatif : chacun est mis en route vers ceux qui sont encore plus pauvres que lui – même si lui-même est déjà en grande précarité – car pour chacun, il y a là un rendez-vous crucial qui l'ouvre à la vérité de l'homme et de Dieu.

Cette manière de concevoir le choix prioritaire des pauvres n'est pas non plus exempte de risques. En voici quelques uns :

Si l'on focalisait l'attention uniquement sur l'expérience de la rencontre et du chemin fait avec les personnes en grande précarité, on pourrait laisser de côté toute la dimension sociale et politique. Sous prétexte qu'eux sont encore trop faibles pour pouvoir prendre part à ce type de combat, on délaissait à peu près totalement ces problèmes. Certes, on est très heureux de vivre des choses extraordinaires et passionnantes avec ceux qui sont marqués par la grande vulnérabilité. Mais en abandonnant à d'autres la question des structures qui conduiss à leur mise à l'écart ne contribue-t-on pas à cautionner l'organisation du vivre ensemble qui, pourtant, produit de telles souffrances ?

Or, à partir de la rencontre des personnes en grande précarité, il y a effectivement des choses à dire dans le champ politique. Il y a de quoi nourrir une utopie (utopie au sens où l'emploie Paul Ricœur[30] : non pas une chimère, mais

---

[28] Gwennola RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du Quart Monde*, L'Harmattan, Paris 2009, p. 205.

[29] Comme exemples de cette manière de décliner l'option pour les pauvres, on pourrait citer, outre l'ouvrage de Carlos MESTERS, les écrits de Joseph WRESINSKI, *Les pauvres sont l'Eglise* (cf. note 24), ainsi que, *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*, Cerf / Ed Quart Monde, 1986 ; Jean VANIER, *Le corps brisé, Retour vers la communion*, Le Sarment, Fayard, Bellarmin, Montréal 1989 ; et du côté des latino-américains : Benjamin GONZÁLEZ BUELTA, *Descendre à la rencontre de Dieu, La vie de prière parmi les pauvres*, Sppl Vie Chrétienne, n°395, Paris 1995 ; CARRASQUILLA, *Escuchemos a los pobres* (cf. note 25).

[30] Paul RICŒUR, « L'idéologie et l'utopie, deux expressions de l'imaginaire social », dans *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, Le Seuil, coll. « Points Essais », Paris, 1986, p. 417-431.

un ce-vers-quoi stimulant et éclairant dès aujourd'hui) celle d'une cité qui s'organise afin que tous ses membres soient appelés à apporter leur contribution singulière pour son édification, et qui, pour être sûre que personne ne soit oublié, donne priorité à ceux qui sont les moins bien lotis. A vrai dire, cette utopie appelle un changement social et politique beaucoup plus radical que le simple retournement de situations auquel les luttes de libération se réduisent souvent lorsqu'elles visent d'abord à prendre la place de ceux qui actuellement dominent. Ici, il s'agit de revisiter de fond en comble la manière de vivre ensemble afin que tous aient les moyens de partager les dons qu'ils ont et puissent ainsi les mettre au service de la construction d'un monde commun.

Renoncer purement et simplement aux combats pour la justice, mettrait sur une pente dangereuse qui peut conduire, à la limite, à se servir des très pauvres pour chercher notre propre contentement : des expériences de rencontre et d'amitié assez extraordinaires, certes, mais que l'on garde pour soi.

Dès lors, à ceux qui vivent l'option pour les pauvres avec ce type de sensibilité, on devra toujours renvoyer la question des moyens pris pour partager largement les découvertes faites au contact des plus fragiles, celle de l'effort d'intelligence pour comprendre les mécanismes qui entraînent ou aggravent la misère, et enfin celle du courage pour oser remettre en cause les règles du jeu qui maintiennent certains sur le bord.

Ainsi, l'on voit que ces deux manières de comprendre et de vivre le choix prioritaire des pauvres ont chacune des choses à dire à l'autre : la première empêche la deuxième de faire l'impasse sur la dimension politique et sociale ; la deuxième rappelle avec force que la rencontre des personnes en précarité est un lieu source auquel se rapporter constamment, une occasion de redécouvrir aussi bien l'humanité que le Dieu de Jésus Christ, un chemin qui nous ramène à notre commune vulnérabilité et ouvre à une espérance.

Heureusement, il n'est pas possible d'établir des frontières nettes entre ces deux manières de voir. A première vue, on pourrait penser que la première correspond surtout à la théologie de la libération latino américaine et la deuxième, à des expériences de pays de vieille chrétienté (ATD Quart Monde, l'Arche de Jean Vanier) ; mais il faut ajouter aussitôt qu'un auteur comme Carlos Mesters baigne dans le climat de la théologie latino-américaine, de même que Federico Carrasquilla ou Benjamin Gonzales Buelta ; du côté des pratiques pastorales, les « Communautés du Serviteur souffrant », fondées par Fredy Kunz au Brésil[31], relèvent tout à fait de cette deuxième sensibilité. Et puis, on devrait ajouter que le courant de l'Action Catholique en Europe (l'ACO en France) participe plutôt de la première manière de voir.

Quand on y regarde de près, on voit aussi que des mouvements peuvent très bien se situer au croisement entre ces deux manières de penser l'option pour

[31] Voir Michel BAVAREL / Frédy KUNZ, *Si vous saviez la joie des pauvres*, Ed. Saint Augustin, Saint Maurice, 2002.

les pauvres. C'est le cas par exemple pour ATD Quart Monde, très marqué par la deuxième perspective (Joseph Wresinski s'est montré d'ailleurs très critique vis-à-vis des théologies de la libération[32]), mais qui n'a jamais abandonné la dimension politique.

3. Conclusion

Autour de l'émergence de ce thème de l'« option pour les pauvres », l'Eglise fait, je crois, l'expérience d'être reconduite à un aspect essentiel de l'Evangile : la Bonne Nouvelle passe pour le croyant, par la rencontre de ceux dont l'existence est très précaire. Elle n'est pas entendue dans toute sa force et sa pleine vérité lorsqu'elle est accueillie dans l'oubli de ceux-là qui d'habitude, font peur ou bien ne comptent pas.

A l'heure où l'Eglise recherche les voies d'une « nouvelle évangélisation », il est essentiel de se rappeler cet aspect de l'annonce du kérygme, faute de quoi nous risquons de le réduire à une idée ou une simple vision, certes séduisantes, mais sans chair, sans force ni consistance, incapables qu'elles seraient de rejoindre ceux qui vivent dans l'ombre de la mort et d'ouvrir des perspectives pour que leur réalité puisse changer, et la nôtre aussi par la même occasion.

Cette redécouverte n'amène pas, je crois à des positions crispées ou brutales ; bien au contraire, elle désarme ; ce qui ne veut pas dire qu'elle rend politiquement naïf.

Je crois que l'avenir de l'Eglise tient en grande partie à la capacité que nous aurons de mettre cette expérience à disposition du grand nombre et à lui trouver des traductions jusque dans le champ politique.

Résumé : l'apparition du terme d'« option pour les pauvres » dans les années 70, dans le contexte latino-américain, repris ensuite par le magistère romain, indique-t-il, de la part de l'Eglise, une manière nouvelle de se rapporter à ceux qui vivent en grande précarité ? A cette question l'auteur répond par l'affirmative, en montrant que ce terme est lui-même un signe des mutations profondes qui conduisent l'Eglise du XXe siècle à penser et vivre sa mission inséparablement de ceux à qui elle s'adresse, et l'amènent à entendre les questions sociales avec une acuité et une force redoublée. L'auteur propose de prendre en compte différentes manières de concevoir l'« option pour les pauvres », liées en partie aux contextes ; et il tient que ces différences, loin de s'exclure mutuellement, se complètent et se corrigent.

Zusammenfassung : l'apparition du terme d'« option pour les pauvres » dans les années 70, dans le contexte latino-américain, repris ensuite par le magistère romain, indique-t-il, de la part de l'Eglise, une manière nouvelle de se rapporter à ceux qui vivent en grande précarité ? A cette question l'auteur répond par l'affirmative, en montrant que ce terme est lui-même un signe des mutations profondes qui conduisent l'Eglise du XXe siècle à penser et vivre sa mission

[32] Voir WRESINSKI, *Les pauvres sont l'Eglise* (cf. note 24), chap. p. 215-238.

inséparablement de ceux à qui elle s'adresse, et l'amènent à entendre les questions sociales avec une acuité et une force redoublée. L'auteur propose de prendre en compte différentes manières de concevoir l'« option pour les pauvres », liées en partie aux contextes ; et il tient que ces différences, loin de s'exclure mutuellement, se complètent et se corrigent.

Vers une Église prophétique en Amérique latine

Par Carlos Mendoza-Álvarez op

1. Introduction

Pour mieux comprendre la réception ecclésiale du Concile Vatican II en Amérique Latine et les Caraïbes il est nécessaire de situer cet événement dans l'ensemble de la crise de civilisation à l'âge de *la globalisation et de l'exclusion*[1] propre à la modernité tardive. Dans ce *pathos* propre à notre temps, les chrétiens de la région seront appelés à découvrir le Royaume de Dieu dans les décombres de la modernité.

En relisant quelques textes majeurs des cinq conférences de l'épiscopat latino-américain, depuis Medellin (1968) jusqu'à Aparecida (2007), en tenant compte aussi des idées d'origine de la théologie latino-américaine de la libération des dernières quatre décennies qui les ont accompagnées, il sera question d'approfondir la signification prophétique et mystique de l'annonce de l'Évangile du Christ. Et cela il faudra le faire face aux *signes des temps* postmodernes: la crise du système financier global et de la démocratie libérale, les mouvements des indignés qui parcourent la planète, la clameur des minorités ethniques et sexuelles visant la revendication de leurs droits et, en ce qui concerne l'Église en Amérique latine et les Caraïbes, l'exode des chrétiens des églises historiques vers les mouvements évangéliques.

En ce moment epocal propre à la crise de la modernité vécue dans le *continent de l'espérance* –comme l'avait appelé le Pape Jean-Paul II il y a trente ans– l'existence chrétienne prend forme d'expériences innovatrices de vie théologale qui auront une grande signification pour ces temps de précarité. Le christianisme social proche des victimes de la violence, rattaché aux mouvements de quête mystique et spirituelle fleurissant partout dans la région, annonce l'aube d'une nouvelle crédibilité et signification du mystère de l'Eglise du Christ au service du Royaume de Dieu aujourd'hui.

---

[1] Expression utilisée par Enrique Dussel pour interpréter l'ensemble du processus de la globalisation financière et médiatique qui domine le monde aujourd'hui, moment historique pour proposer une éthique à partir des exclus. Cf. Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y le exclusión*, UAM-Trotta, México-Madrid, 1998, 661 p.

2. « Ego vox clamantis in deserto parate viam Domino ». Le sermon d'Avent du frère Antón Montesino op

Il nous faut d'abord rappeler les termes dans lesquels l'un des textes fondateurs de la tradition prophétique latino-américaine a abordé la *question universelle de la condition humaine*, en inaugurant ainsi une nouvelle époque, à l'aube des temps modernes, à partir de l'idée controversée de la dignité des indiens:

« Esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbres aquellos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos?

¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. »[2]

Nous n'avons pas des traces du manuscrit lui-même rédigé en 1511 par le frère Anton à l'occasion du sermon du IV dimanche de l'Avent, mais nous en avons notice par la version publiée plus tard par le frère Bartolomé de Las Casas, en se souvenant de sa conversion en tant que prêtre en charge d'une *Encomienda*, c'est-à-dire, menant une maison d'esclaves pour les évangéliser et les incorporer comme des sujets de la Couronne espagnole.

Récemment on a soulignée la portée *prophétique* de ce sermon à l'occasion du cinquième centenaire de sa prédication[3], se trouvant à la racine de ce que Dussel appellera « l'héritage des pères de l'Église latino-américaine »[4]. Nous en avions eu notice de ce sermon par l'importance qu'il avait eu dans la construction de la *légende noire* que les chroniqueurs français et anglais avaient développé par la suite afin de délégitimer la puissance grandissante de la Couronne espagnole.

Pour notre propos, contentons nous de souligner l'enjeu *anthropologique* de ce sermon, justifié par l'affirmation d'une base commune rationnelle qui rendra égaux tous les hommes par nature et en conséquence par un droit naturel devant être traduit en droit positif.

---

2 Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de Indias*, Lib. III, Cap. 4, 5.

3 Cf. Manuel Ángel MARTÍNEZ (ed.). « La compasión se hace grito. Congreso conmemorativo del V Centenario del sermón de Antòn de Montesino », dans le numéro spécial de *Ciencia Tomista*, vol. 139, núm. 447 (2012), San Esteban, Salamanca.

4 Enrique DUSSEL, « Prólogo », *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, CRT, México 1979, p. 4.

De cette manière, plus que la dénonciation de la convoitise de l'or propre aux conquérants, souvent dénoncée para Las Casas dans l'ensemble de son œuvre, deviendra encore plus radicale *la compréhension de l'unité du genre humain associée à l'annonce de l'Évangile*. Cette théorie a été proposée par les dominicains dans le Nouveau Monde dès le début de leur présence dans les Caraïbes d'abord, selon une voie rationnelle et pacifiste développée par la suite de manière rigoureuse par Las Casas lui-même dans son ouvrage principale *De unico vocationis modo*[5]. En effet, dans cette œuvre clef pour la tradition prophétique de l'Amérique latine, le Défenseur des indiens développera les arguments rationnels et théologiques pour rendre intelligible et obligatoire l'évangélisation *pacifique* du Nouveau Monde.

3. La réception latino-américaine du Concile Vatican II

Mais pour saisir dans sa profondeur théologale et sociale le caractère *prophétique* de l'évangélisation en Amérique Latine, depuis le début au XVI siècle jusqu'à nos jours, il nous faut tenir compte de quelques textes majeurs des conférences des évêques latino-américains depuis Medellin (1968) jusqu'à Aparecida (2007). Ainsi on pourra mieux saisir les *enjeux modernes* de l'évangélisation prophétique de l'Église dans cette région de la planète, tels qu'ils on été compris par la théologie de la libération aujourd'hui, mais tout en étant enracinés dans la première évangélisation à l'aube de la modernité.

Dans ce contexte, il sera important de ne pas perdre de vue les idées directrices de la théologie latino-américaine de la libération des dernières quatre décennies qui ont profondément marqué l'itinéraire pastoral de l'Église catholique : l'option pour les pauvres et les exclus; le lien indissoluble entre Évangile, justice, démocratie et paix ; la dimension structurelle du péché ; et enfin la puissance réconciliatrice de la grâce du Christ.

3.1 Le Document de Medellín, Colombie (1968)

Comme premier pas, rapprochons-nous de l'événement ecclésial fondateur de ce qu'on appelle aujourd'hui « la réception la plus créatrice du Concile Vatican

[5] À ce sujet nous avons fait, il y a quelque temps, la recherche sur le fondement métaphysique et la portée épistémologique de l'argument de Las Casas et Montesinos concernant le voie pacifiste et rationnelle d'évangélisation développée dans la Verapaz au Guatemala, l'actuel Venezuela et même en Floride par Las Casas et ses disciples comme frère Louis de Cancer. Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos. Deus liberans. *La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica*, Éditions Universitaires, Fribourg 1996, ch. VI « La vía teórico-experimental », p. 313-430.

II faite jusqu'à nos jours par une église particulière »[6], selon les propos du théologien espagnol Andrés Torres-Queiruga lors du récent *Congrès continental de théologie*, qui a eu lieu au Brésil en octobre 2012, pour commémorer le cinquantième anniversaire de l'ouverture du Concile Vatican II et le quarantième de la publication de l'œuvre de Gustavo Gutierrez, *Théologie de la libération*.

Revenons au moment clef de la réception prophétique du Concile Vatican II. La deuxième conférence des évêques d'Amérique Latine a eu lieu à Medellín, Colombie, en 1968. Ella a tout d'abord insisté sur la nécessité de tenir compte de la *diversité culturelle* du continent, puis du changement des structures sociales et culturelles, différentes à celles issues de la chrétienté.

« Jusqu'à maintenant, on s'est contenté principalement d'une pastorale de la conservation, basée sur la pratique des sacrements, sans souligner fortement une première évangélisation. Cette pastorale correspondait à une époque durant laquelle les structures sociales étaient en corrélation avec les structures religieuses, où les moyens de communication des valeurs (famille, école et autres) étaient inspirés par les valeurs chrétiennes, et où la foi se transmettait pratiquement par un certain immobilisme de la tradition.

Or, aujourd'hui, les mêmes transformations du continent exigent une révision de cette pastorale, afin qu'elle soit adaptée à la diversité et à la pluralité culturelles du peuple latino-américain. »[7]

Grâce au constat de la transition à la modernité industrielle vécue par les nations latino-américaines –notamment selon son aspect négatif de pauvreté et d'injustice structurelle tout au long du 20e siècle– que l'épiscopat de la région arrivera à proposer justement l'*option pour les pauvres* comme le point de départ d'une évangélisation urgente dans ce sous-continent marqué par l'appauvrissement de la grande partie de sa population.

3.2 Le Document de Puebla, Mexique (1979)

Au moment de la Guerre froide qui a confronté le système capitaliste dans le monde occidental avec le système socialiste en Europe centrale –en influant aussi une partie de l'Asie et de l'Amérique latine comme a été de cas de Cuba et du Chili– cette région de la planète était située entre deux feux. En particulier, il faut noter que les mouvements de libération socio-politique étaient nés dans les années cinquante dans les pays marqués par les dictatures

---

6 Andrés TORRES-QUEIRUGA, « La teología y la Iglesia después de Vaticano II. Desafíos y perspectivas », dans Agenor BRIGHENTI et Rosario HERMANO, *La Teología de la Liberación en prospectiva*. Congreso Continental de Teología, São Leopoldo, RS, Brasil, 07-11 de octubre 2012, Ed. Paulinas, Bogotá 2013.

7 CELAM, *Documento de Medellín*, Pastoral popular, 1. Version française : CELAM, *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine. Conclusions de Medellin*, Cerf, Paris 1992, p. 256.

militaires comme au Brésil, l'Argentine et le Chili, ou bien de parti unique au pouvoir, comme a été le cas du Mexique et du Paraguay. Alors, ces mouvements sociaux et révolutionnaires ont songé au dépassement de l'injustice structurelle montée sur place à l'époque industrielle par la connivence des puissances nord-atlantiques avec les élites des différents pays. La voie jugée la plus apte à ce propos était l'établissement du *socialisme historique*.

Pour les catholiques occidentaux, l'enseignement social du magistère épiscopal et pontifical, depuis le Pape León XIII jusqu'au Pape Paul VI, leur permettait d'entrer en dialogue avec un courant marxiste latino-américain de pensée ouvert au rôle de la religion comme source libératrice de toute injustice. Ainsi, à partir des années 60, des chrétiens latino-américains s'étaient engagés dans la transformation des structures sociales et économiques d'ordre capitaliste, inspirés tout d'abord par l'annonce du Royaume de Dieu par Jésus en Galilée et faisant appel à l'analyse économique en vogue en tant que « théorie de la dépendance ».

Dans ce contexte régional, à la fois profondément chrétien et de volonté collective de transformation sociale, il faudra comprendre l'enseignement social des évêques latino-américains à Puebla, juste au début du pontificat du Pape Jean-Paul II:

« L'Église lance donc un appel à une conversion renouvelée sur le plan des valeurs culturelles, afin que sur cette base, les structures de vie commune soient imprégnées d'esprit évangélique. Tout en appelant chacun au renouvellement des valeurs évangéliques, l'Église nous presse à une rapide et profonde transformation des structures, lesquelles sont enjointes de par leur nature même à contenir le mal qui surgit du cœur de l'homme, et qui se manifeste aussi sous une forme sociale, afin de s'engager au service de la promotion des conditions pédagogiques, en vue d'une conversion intérieure au plan des valeurs. »[8]

La nouveauté de cet enseignement épiscopal collégial se trouve dans l'idée maitresse de « structures de péché »[9]. En effet, la question de la grâce du Christ et le pardon du péché du monde avait trouvé ainsi dans la tradition latino-américaine moderne une des pages les plus profondes de réception du message évangélique : il s'agit certes de changer le cœur corrompu des hommes mais non pas sans oublier les traces du mal que ce péché d'ordre personnel laisse dans la société et dans l'histoire.

Si la théologie libérale européenne proche de l'événement conciliaire avait déjà saisi la nécessité de vivre une expérience *politique* de la grâce, surtout après le traumatisme d'Auschwitz, la théologie latino-américaine de la grâce et

---

8 CELAM, *Document de Puebla*, « Conversion et structures », n. 438.

9 Cf. Mathias NEBEL, *La catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique*, Cerf, Paris 2006, 608 p.

la libération a soutenu l'importance de le faire *à partir des pauvres et des exclus*, en particulier a partir des ceux et celles traités comme de non-personnes, devenus les premiers interlocuteurs de Dieu dans l'établissement de son Royaume grâce à la praxis et à la parole rédemptrice de Jésus en Galilée.

3.3 Le Document de Saint Domingue, République Dominicaine (1992)

Quatorze ans après le début du pontificat du Pape Jean-Paul II, et trois ans après la chut du Mur de Berlin qui a scellé l'échec du socialisme historique, les catholiques en Amérique latine se sont retrouvés déboussolés dans l'incertitude de leur histoire présente. D'une part, la confiance dans un changement de système économico-politique n'avait plus de référence historique que aurait réussi à changer le sens de l'histoire d'exclusion.

D'autre part, la méfiance croissante de la hiérarchie épiscopale à Rome et en Amérique latine envers l'option pour les pauvres et contre l'insertion des chrétiens dans les mouvements de changement social et politique avait terminé par démonter les expériences pastorales innovatrices partout dans la région. Il ne faut pas oublier que dans cette période la Congrégation pour la Doctrine de la Foi avait publié deux Instructions doctrinales sur la théologie de la libération, en 1984 et 1986, pour dépurer les ainsi dits « excès et malentendu » de l'interprétation chrétienne de la grâce et la liberté. En conséquence, des séminaires engagés auprès des pauvres ont été fermés, des théologiens et théologiennes censuré-e-s par cause de « réductionnisme de la foi » et des structures d'organisation de la vie ecclésiale ont été reconduites afin de « purifier » ses initiatives de leur empreinte « immanentiste et socialiste ».

La quatrième conférence du CELAM qui a eu lieu en République Dominicaine, à l'occasion du V centenaire de l'arrivé de l'Évangile dans le continent, reflète ces tensions et propose ainsi un compromis : un changement de paradigme pastorale. Il n'est plus question de faire appel à la méthode *voir-juger-agir* –relue de manière innovatrice par la théologie de la libération à partir de ce qu'avait proposé auparavant l'Action catholique en Europe– mais de revenir à la doctrine catholique de *signes des temps*, comme si toutes les deux étaient contraires, voir même opposées. Sur cette toile de fond on devrait lire les lignes pastorales suivantes proposées par la V Conférence su CELAM à de Saint-Domingue:

« Lignes pastorales :

- Présenter Jésus-Christ en tant que paradigme de toute attitude personnelle et sociale, comme réponse aux problèmes qui interpellent les cultures modernes : le mal, la mort et le manque d'amour.

- Intensifier le dialogue entre la foi et la science, la foi et les expressions culturelles, la foi et les institutions, dans les grands domaines de la culture moderne.

- Cultiver les signes et le langage culturel propre à la présence chrétienne, permettant d'introduire l'originalité du message évangélique au cœur des cultures, en particulier dans le champ de la liturgie.

- Promouvoir et former un laïcat apte à exercer dans le monde sa triple fonction : prophétique, dans les domaines de la parole et de la pensée avec ses expressions et ses valeurs propres ; sacerdotale, dans le monde des célébrations et des sacrements, enrichie par les expressions de l'art et de la communication ; enfin en tant que citoyens du Royaume, dans l'univers des structures sociales, économiques et politiques.

- Promouvoir la connaissance et le discernement de la culture moderne afin d'aboutir à une inculturation adéquate de la foi. »[10] (SD 254)

On peut clairement percevoir ici les éléments principaux de cette reforme promue par la Curie romaine[11]: le changement de ton « plus spirituel » que « social » ; la promotion de l'identité chrétienne dans un contexte sécularisant ; et notamment l'insistance sur la dimension transcendante du message du Christ.

Le temps de la spiritualité de l'action, de *la levure au cœur de la masse*, semblait être définitivement dépassée.

3.4 Le Document d'Aparecida, Brésil (2007)

Quinze ans se sont écoulés entre Saint-Domingue et Aparecida. Entretemps un nouveau pontificat était mis en route en continuité doctrinale avec le précédent, mais tout en prenant distance d'une certaine politique ecclésiastique qu'avait privilégié la connivence de la hiérarchie catholique avec les pouvoir établis

---

[10] CELAM, *Document de Saint Domingue*, « Nouvelle culture. Lignes pastorales », n. 254.

[11] L'un des acteurs majeurs de cet effort de dialogue de la théologie latino-américaine avec la Curie romaine a été le frère Camilo Maccise ocd, ancien général de l'Ordre des Frères Carmes. À la fin de sa vie, il a décidé d'écrire plus précisément sur les tensions vécues au long dans son mandat. Voir par exemple ce témoignage: « El control centralista de la Curia romana impide también el acceso de grupos cualificados a un diálogo directo con el Papa. Los Consejos de la Unión de Superiores Generales (USG) y la Unión Internacional de Superioras Generales (UISG) han tratado inútilmente de tener una audiencia-encuentro con el Santo Padre desde 1995. Mientras otros grupos menores irrelevantes e individuos ajenos a la fe y a la iglesia obtienen esa posibilidad, los representantes de más de un millón de personas consagradas comprometidas en las más diversas actividades pastorales y en los puestos de frontera evangelizadora no han podido lograrlo. Este es un modo sutil de impedir los espacios de diálogo indispensables para una colaboración intraeclesial ». Camilo MACCISE, « La violencia en la Iglesia », *Revista electrónica latinoamericana de teología (RELAT)* 337 (Noviembre de 2003). URL : http://www.servicioskoinonia.org/relat/337.htm [13 Janvier 2013].

partout dans le monde, en particulier dans la région avec une classe politique corrompue et des leadeurs religieux avides d'argent et de pouvoir.

Grâce aux réseaux des pasteurs, religieuses et théologiens qui ont participé à la V[e] Conférence du CELAM au Brésil, il nous est possible aujourd'hui de prendre en mesure le poids de la Curie vaticane sur le document présenté au Pape par les évêques latino-américains[12]. Les « corrections » faites au document originel sont précises et révélatrices d'une volonté de démantèlement d'un modèle d'Église plus participatif, inspiré du Concile Vatican II, que les évêques latino-américains et caribéens voulaient reprendre depuis Medellin. Le retour à la méthode *voir-juger-agir* ainsi que la valeur donnée à l'inculturation de la foi chrétienne dans les cultures autochtones, par exemple, ont été deux des principaux enjeux du *retour aux sources* de la « tradition latino-américaine ». Cela a signifié Aparecida.

La quête de *communion* des églises particulières appartenant à la sphère culturelle de l'Amérique latine et des Caraïbes autour de cet héritage propre de martyrs et confesseurs de la foi dans ces nations est devenu sans doute un signe de maturité ecclésiale, après plus de cinq siècles de christianisme et d'expérience d'Évangile à la suite du Christ.

Dans cette atmosphère de tension entre deux modèles d'Église tellement différents, les évêques vont insister sur *l'unité issue du métissage culturel et spirituel* vécu par les peuples autochtones et métis, ensuite sur l'identité spécifiquement chrétienne de ces peuples à partir de la réception qu'ils ont fait de la foi chrétienne:

« Au service de l'unité et de la fraternité entre nos peuples

520. Dans la nouvelle situation culturelle, nous affirmons que le projet du Royaume de Dieu est présent et il est possible. Pour cela nous souhaitons une Amérique Latine et des Caraïbes unie, réconciliée et intégrée. Cette maison commune est habitée par un métissage complexe et par une pluralité ethnique et culturelle, dans lequel l'Évangile s'est transformé *(…) dans l'élément essentiel d'une synthèse dynamique que, d'après des diverses nuances selon les nations, métissage qui exprime de manière multiforme l'identité des peuples latino-américains* (Benoît XVI, « Audiencia General », *Voyage apostolique au Brésil*, 23 mai 2007).

522. D'une part, il est en train de se constituer une réalité globale, qui rend possible de nouveaux modes de connaissance, d'apprentissage et de communication, nous mettant en lien direct et quotidien avec la diversité de notre monde, en créant également des possibilités de bâtir une union et une solidarité

---

[12] Cf. Agenor BRIGHENTI. *Para Compreender o Documento de Aparecida. O Pré Texto, o Con Texto e o Texto*, Paulus, Sao Paulo 2008. Voir aussi son article préparatoire de son livre: « Aparecida. As surpresas, sua proposta, a novidades », dans *Perspectiva teologica* 39 (2007) 307-300. URL : http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/185/332 [12 Janvier 2013].

plus étroites au niveau régional et mondial. D'autre part, apparaissent de nouvelles formes d'appauvrissement, d'exclusion et d'injustice. Le Continent de l'espérance doit réussir son intégration fondée sur la vie, l'amour et la paix.

527. D'ailleurs, il n'y a pas une autre région dans le monde qui compte autant d'éléments d'unité que l'Amérique – éléments desquels l'actualité de la tradition catholique est le fondement de la construction –, mais il s'agit d'une unité déchirée, parce que traversée par de profondes dominations et contradictions, encore incapable d'intégrer en elle "tous les sangs" et de dépasser la brèche des scandaleuses inégalités et marginalisations. Elle est notre Grande Patrie, mais elle sera réellement "grande" quand elle le sera pour tous avec plus de justice. En effet, il s'agit d'une douloureuse contradiction, que le Continent comptabilisant le plus grand nombre de catholiques soit aussi celui de la plus grande inégalité sociale. »[13]

Le progrès de l'économie dans la région, lié au développement des démocraties libérales formelles, sera le contexte, jugé positif par les évêques, dans lequel aujourd'hui l'Église catholique devra se situer pour développer une annonce prophétique de l'Évangile.

Néanmoins, ce propos n'aura pas toujours été respecté par la hiérarchie épiscopale lorsque les catholiques, en particulier les laïcs, seront de plus en plus aptes à vivre une morale sexuelle, sociale et de la vie plus responsable. Une conscience autonome selon l'éthique rationnelle certes, mais toujours en dialogue avec la théonomie propre à la foi chrétienne. Bref, des laïcs soucieux de prendre en main leurs propres décisions éthiques dans leur participation à l`édification de la *civitas terrena* en attendant l'instauration de la *Civitas Dei*[14]. Un problème théorique et pratique propre à la raison moderne à l'âge postséculaire[15].

D'autre part un nouveau et redoutable défi est apparu dans l'horizon. L'épiscopat latino-américain à Aparecida a pris enfin au sérieux la menace des *cartels* des trafiquants de drogue qui se multiplient dans tous les pays, comme une « douloureuse contradiction » entre la foi et la vie des peuples :

« 528. Nous remarquons au cours des vingt dernières années des progrès significatifs et prometteurs dans les processus et les systèmes d'intégration de nos pays. Les relations commerciales et politiques se sont intensifiées. Il s'agit d'une nouvelle étape dans les relations entre le Brésil et les pays ibéro-américains et des Caraïbes. Néanmoins, de graves difficultés persistent, qui entravent ces processus. La seule intégration commerciale, par elle-même ambiguë, n'est pas suffisante. Elle est encore plus fragile lorsqu'elle se réduit aux négo-

---

[13] CELAM, *Document d'Aparecida*, « 10.7 Au service de l'unité et la fraternité entre nos peuples », n. 520-528.

[14] Cf. Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ (comp.), *El espacio público y la Ciudad de Dios. Un problema interdisciplinario*, UIA, México 2013, 231 p.

[15] Cf. José de Jesús LEGORRETA (coord.). *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, UIA, México 2011, 157 p.

ciations entre les élites politiques et économiques, sans être enracinée dans la vie et la participation des peuples concernés. Les retards dans l'intégration tendent à aggraver la pauvreté et les inégalités, tandis que les réseaux de trafiquants de drogue se développent au-delà de toute frontière. Même si le langage politique parle souvent d'intégration, la dialectique des opposés semble prévaloir sur le dynamisme de la solidarité et de l'amitié. L'unité ne se construit pas par des oppositions mais par la réalisation d'une identité commune. »[16]

Un prophétisme propre au peuple de Dieu se développe ainsi dans la région, dans les temps les plus récents, grâce à des acteurs ecclésiaux nouveaux : un laïcat plus mûr et proactif dans la pratique de sa foi ; une vie consacrée plus proche des exclus, notamment des migrants, des femmes et de minorités sexuelles ; ainsi qu'une *intelligentsia* catholique plus critique à l'égard du système politique et économique en place ainsi que du pouvoir romain indifférent à la clameur des victimes.

Le fruit le plus savoureux de cette réception créatrice de l'Évangile dans cette région du monde est l'évangélisation *prophétique* en Amérique latine et les Caraïbes. Elle passe aujourd'hui de manière inévitable par l'appel á une *reprise de l'esprit conciliaire* de dialogue avec le monde moderne et postmoderne[17], cinquante ans après son ouverture.

À l'occasion de cinquantième anniversaire de l'ouverture du Concile Vatican II, l'événement théologique le plus important dans la région a été sans aucun doute le *Congrès continentale de théologie*, réunissant presque huit cents participants à São Leopoldo au Brésil pour relancer la pertinence et les nouveaux défis de l'option pour les pauvres et les exclus. En rappelant des expressions des Papes Jean-Paul II et Benoît XVI, l'option pour les pauvres a été ratifiée par les théologiens et théologiennes des églises particulières du sous-continent comme la méthode à suivre pour rester fidèles aujourd'hui au Christ et son Royaume, une option reconnue par le magistère épiscopal comme un patrimoine commun à toute l'Église:

« Nous réaffirmons ici notre conviction que le chemin que nous avons commencé à Medellin nous devons continuer à le suivre en ce temps. Nous avons pris conscience aussi des exigences que suppose le nouveau contexte culturel, social, politique, économique, écologique, religieux et ecclésial, dorénavant globalisé, prédateur et excluant la majorité de la population.

Nous ratifions que la théologie de la libération reste vivante et continue à inspirer les quêtes et les engagements des nouvelles générations de théolo-

---

[16] Idem.

[17] Il nous semble nécessaire d'entreprendre un dialogue critique avec la pensée postmoderne, à partir de cette histoire de réceptions latino-américaine de l'Évangile, mais sans négliger la pensée nord-atlantique, tout en soulignant les axes de la prophétie et la mystique comme coordonnées principales d'une relecture de la révélation chrétienne pertinente pour notre temps. À ce sujet voir: Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ, Deus absconditus. *Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*, Cerf, Paris 2011, 307 p.

giens. Souvent les braises sont cachées sous les cendres. En ce sens, ce congrès est devenu un souffle qui a rallumé le feu d'une théologie qui veut continuer à devenir feu qui enflamme d'autres feux dans l'Église en dans la société. »[18]

Ainsi, grâce au renouvèlement de son héritage spirituel, théologique et pastoral au long d'un demi-siècle, l'Église latino-américaine et des Caraïbes a pris enfin un visage indien, féministe, métis, afro, *queer*, migrant et urbain, propre aux communautés pluralistes du sous-continent. Mais en même temps, elles se reconnaissent héritières de la colonisation hispano-portugaise du temps de la colonisation, et aussi issues de la tradition libérale européenne et américaine du derniers siècles. L'ensemble a fait surgir un *ethos* propre à ces nations, grâce aux histoires de conquête, colonisation, indépendance et développement plus récent qu'elles ont vécu depuis l'aube de la modernité.

4. Histoire, exclusion et Royaume

Le métissage culturel et spirituel vécu de manière éminente par les peuples latino-américains et caribéens depuis des siècles, est en fait une sorte de *mimétisme* créatif que l'on pourrait interpréter comme une véritable « poétique de l'émulation »[19]. En effet, une telle poétique a fait que les peuples latino-américains deviennent des interlocuteurs privilégiés pour des sociétés modernes à l'heure actuelle de la mondialisation. Précisément parce que la culture latino-américaine et caribéenne a réussi à dépasser le seul stade de dépendance économique et sociale, elle est devenue aujourd'hui une référence pour d'autres régions du monde, en tant que mosaïque des sociétés démocratiques stables où des communautés croyantes plus mûres ont réussi à s'épanouir de manière créative dans leur rapport à la Tradition vivante de l'Église.

Cela dit, il ne faut pas oublier qu'à partir de l'esprit du Concile Vatican II et sa réception ecclésiale en Amérique Latine et les Caraïbes, il reste urgent de faire face à la crise de civilisation que nous traversons aujourd'hui dans le monde, à l'âge de *la globalisation et l'exclusion*. Afin de ne pas songer dans la naïveté, il faut reconnaître que nous sommes tous des survivants de l'horreur qui a marqué le XX siècle : Auschwitz, Hiroshima, Tchernobyl, les Goulags,

---

[18] « Mensaje final : cerca de Dios, cerca de los pobres » dans BRIGHENTI et HERMANO, *La Teología* (cf. note 6) [Traduction de l'A.].

[19] L'idée ici évoquée d'une « poétique de l'émulation » a été récemment proposée par João Cezar de Castro Rocha à partir du développement de la théorie mimétique en littérature comparée. Elle se révèle féconde pour mieux comprendre processus d'inculturation d'une tradition vivante à partir d'un classique fondateur, par exemple l'Évangile chrétien et son rapport aux différentes cultures. Voir: João Cezar DE CASTRO ROCHA, « Historia cultural latinoamericana y teoría mimética: Por una poética de la emulación? », dans *Universitas Philosophica*, v. 55 (2011), p. 105-121.

Saigon, Ayacucho, Acteal... Et encore plus, aujourd'hui les contradictions de l'histoire continuent à montrer des nouveaux visages : par exemple les murs de l'exclusion en Palestine et en Californie qui sont devenus des idoles qui masquent la volonté de puissance des nouveaux conquéreurs contre des peuples utilisés souvent comme des bouc-émissaires afin protéger les intérêts d'une nation contre une autre, en imposant leur prétention de maintenir une prétendue « pureté » et de garantir la sécurité nationale d'un territoire au prix de la domination sur les populations voisines.

Ainsi, le panorama de l'histoire de monde globalisé n'est pas très prometteur et pourtant il y a des lueurs d'espoir. D'une part, la crise des systèmes de totalité se fait sentir dans l'éducation, l'état, les églises et le marché du capital néolibéral. Mais paradoxalement, les clameurs d'aujourd'hui retentissent partout dans le monde, même s'ils provient d'une terre lointaine arrivent à joindre l'espace public mondialisé : le printemps arabe, les migrants latinos du *Dream Act* et les mouvements des indignés et de sans-emploi par exemple, qui pullulent dans le monde, font écouter leur voix et arrivent à faire changer peu à peu les politiques nationales et supranationales de discrimination.

Au milieu de ce clair-obscur propre à nos jours il faut reconnaître encore un autre élément d'innovation: la quête mystique et spirituelle « en-deçà » ou « au-delà » des institutions religieuses que caractérise le milieu culturel latino-américain d'aujourd'hui. Il s'agit d'une lumière qui traverse tous les milieux culturels : jeunes, professionnels, peuples autochtones, femmes, migrants, minorités sexuelles et tant d'autres identités culturelles actives.

Dans ces sociétés pluralistes, les chrétiens sont appelés en ces jours à découvrir le Royaume de Dieu dans les *décombres* de la modernité, conscients de la vulnérabilité propre au sujet post-moderne certes, mais aussi visant toujours la construction historique de la vérité, racontée non pas par les vainqueurs mais par les victimes elles-mêmes.

Ce fond que nous appelons ici « mystique » parce qu'il rattache la personne au mystère de l'existence, anime la vie des gens simples comme aussi celle des chrétiens illustrés. En effet, ces sujets cherchent une spiritualité que leur rend possible le dépassement de la spirale de la violence et la possibilité d'instauration de la paix. Mais ils savent aussi que la réconciliation sociale ne sera possible sans reconstituer le tissu relationnel entre les personnes et entre les nations déchirées par l'injustice, la corruption et par la violence. Mais ce sera justement au fond de ce *murmure des innocents* que pourra apparaître un lien avec l'amour divin.

À partir d'une telle reconnaissance *spirituelle* surgit un défi concomitant: la construction d'un consensus éthique pour refaire les liens sociaux juste au moment de l'implosion des systèmes de totalité. Tel quête est devenue aujourd'hui une condition de possibilité pour la survie non seulement de sociétés humaines, mais aussi de la planète toute entière.

En somme, cinq cents ans après l'arrivée de l'Évangile dans le Nouveau Monde, il est urgent d'approfondir la signification *prophétique et mystique* de l'annonce du Christ face aux signes des temps postmodernes. Ces signes sont clairs pour la plus part des chrétiens latino-américains et des théologiens et théologiennes proches des mouvements de changement social planétaire: les altermondialistes et les anti-systémiques ; les minorités ethniques et sexuelles revendiquant leur droit à la différence ; les chrétiens allant au-delà des églises historiques ; les citoyens redécouvrant à une nouvelle échelle leur *capacité* de faire possible la résolution des conflits locaux et mondiaux; et enfin les mouvements de sauvegarde de la terre à partir de la mémoire des victimes, des justes et des innocents.

5. Un avenir pour l'évangélisation? Les coordonnées éthique et mystique

Dans ce contexte propre à la crise de la modernité, vécue dans le monde globalisé à partir du *pathos* latino-américain, l'espérance chrétienne comporte une *puissance* d'action et de compréhension. Elle propose un horizon de vie théologale d'une grande signification pour nos temps de précarité à partir de deux axes: un christianisme social proche des exclus partout dans le village planétaire et une quête mystique et spirituelle qui éclore *en-deçà ou au-delà* des institutions religieuses qui avaient prétendu pendant des siècles contrôler le divin.

Ces deux coordonnées ouvrent aujourd'hui, dans le temps postmodernes du fragment, l'espace d'humanisation où les personnes pourront découvrir une nouvelle crédibilité et signification du mystère de l'Eglise du Christ au service du Royaume de Dieu**.** Cet espace spirituel et social leur permettra de transcender la violence et la mort des innocents grâce à l'action pacifiste non-violente et à la spiritualité de la « connaissance silencieuse »[20].

Il s'agit donc de reconnaître une nouvelle expression de la prophétie propre à l'Église du Christ, d'un Évangile « inculturé » en contexte urbain et paysan en tant que « niche écologique et spirituel » de subsistance au milieu de décombres de l'écroulement du mythe moderne. Parole et pratique prophétique qui assume une économie d'échange et de réciprocité, développée par des communautés d'appartenance bâties à partir de la reconnaissance de la pluralité des identités humaines.

---

[20] Une expression chère à un mouvement théologique et mystique assez repandu en Catalogne et en Amérique latine. Cf. Amando ROBLES, « De un cristianismo socialmente comprometido pero religioso a una espiritualidad laica », dans CENTRO DE ESTUDIOS DE LAS TRADICIONES DE LA SABIDURÍA (CETER), *El reto del cristianismo en América latina*, Barcelona, 2010. Url: http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=654 [13 Janvier 2013]. Voir aussi: Mariano CORBÌ, *Religión sin religión*, Madrid, PPC 1996, 291 p.

En tant qu'Église *autochtone*, enracinée dans chaque milieu culturel différent, elle devra se développer selon le *daimon* propre à chaque culture, tout en cultivant un lien vivant à la terre[21], restant proche des blessures de l'humanité, c'est-à-dire, du cri des innocents et du témoignage des justes de l'histoire.

Ainsi l'Église *prophétique*[22] deviendra signe de communion possible au milieu de la violence grandissante dans la société globalisée dans la mesure où elle restera proche des pauvres, des exclus et des victimes de toute sorte de violence, en particulier de la violence structurelle à échelle globalisé qui se répand partout dans le monde.

6. L'Église prophétique face à violence

Les sociétés latino-américaines ont passé, au cours du demi-siècle précédant, d'un système économico-politique tiers-mondiste de dépendance à l'instauration des démocraties libérales basées sur un développement économique durable en ce qui concerne la macroéconomie. Mais la distribution de la richesse reste encore à atteindre plus de la moitié de sa population.

Depuis quelques années, la présence active des cartels de trafic de drogue, d'armes, des personnes et des organes humains a provoqué une spirale de violence telle qu'elle est plus redoutable que la guerre militaire. Comme exemple, citons seulement la Colombie et le Mexique[23] où, dans les dernières décennies, ont été assassinés ou disparus plus d'un demi million des personnes, bien plus que dans les guerres en Afghanistan et en Irak menées par les Etats-Unis et ses alliés européens et israéliens.

Face à cette horreur, il y a le silence et l'action pacifiste en tant que réponse plausible à un avenir au milieu de la nuit. Comme ce silence qui fut évoqué récemment par le poète Javier Sicilia, après la marche silencieuse des indiens maya zapatistes, dans le Chiapas, pour commémorer la fin d'un grand *13*

---

[21] L'une des dernières expressions de la théologie de la libération de la première génération a été « l'éco-theologie ». Cf. Leonardo BOFF, *La opción-Tierra. La solución para la Tierra no cae del cielo*, Sal Terrae, Santander 2008, 223 p.

[22] Un témoignage vivant de cette Église prophétique a été célébré récemment à l'occasion du 25e anniversaire épiscopal de Don Raúl Vera op, dans le cadre d'un colloque théologique réunissant des théologiens et des laïcs suivant la voie chrétienne prophétique à l'heure actuelle de la violence et l'exclusion au Mexique et dans le monde. Cf. Raúl VERA LÓPEZ. « Mensaje final », *Construyendo una Iglesia profética. Con la fuerza del Espíritu respondemos a los signos de los tiempos*, Saltillo 2013 (en préparation).

[23] Le cas mexicain est encore plus redoutable puisque en six ans on compte plus de 80 mil morts et disparus comme bilan d'une guerre contre les cartels qui a changé les rapports de force entre les différents pouvoirs établis (cartels, clase politique et même certains membres du clergé). Des intellectuels catholiques et des mouvements inspirés dans l'Évangile ont pris en main une pratique sociale de dénonciation et de dialogue publique envisageant la paix.

Bakt'un ou long cycle maya de compte de 5,125 ans, et célébrer le début d'un nouveau long cycle pour toute la création :

« Le Mexique est fait –selon ce qu'on n'a pas laissé de montrer les zapatistes ainsi que les mouvements sociaux qui ne cessent s'émerger du milieu de l'écroulement d'un monde dont la violence a détruit les significats–, en plus d'un sens, par les exclus. C'est-à-dire par les victimes, tant structurelles comme celles provoquées par la guerre, par les victimes que ce monde qui s'effondre n'arrête pas de créer, dont le visage est concentré dans le bandana ("paliacate") et le passe-montagne zapatiste.

De là, le Mexique doit compter sur eux pour resurgir. Ce sont les anonymes et les exclus qui, de manière silencieuse et surprenante, ont pris d'assaut à nouveau les routes et les rues des villes du pays, ce sont eux qui peuvent, du milieu de la nuit, ensemble avec tous les autres, faire surgir le jour. »[24]

Aujourd'hui, la redoutable contradiction entre la foi chrétienne de la majorité de la population latino-américaine et caribéenne d'une part, et les pratiques d'enrichissement illicite et de violence de ce qu'on appel « le crime organisé » d'une autre, est devenu un cri d'alarme pour les chrétiens vivant dans cette région de la planète. Pour eux, en particulier pour les laïcs inspirés de l'Évangile, mais aussi pour les pasteurs du peuple de Dieu qui sont disposés à entendre ce cri, il s'agit de renouveler une *évangélisation prophétique* touchant le cœur des personnes, en faisant appel à la *conversion* de cœurs certes, mais aussi à la conversion des cultures et des structures socio-économiques et politiques corrompues par la volonté de puissance.

La théologie de la libération trouve ainsi aujourd'hui des nouveaux lieux théologiques, tout en restant enracinée dans son intuition première : proche de Dieu et des pauvres[25]. Mais il s'agit de découvrir aujourd'hui les nouveaux visages de l'exclusion : le racisme, l'homophobie, la xénophobie et le mépris de la vie humaine des migrants et des paysans considérés comme des personnes de deuxième rang par les communautés qu'ils traversent et par les gouvernements qui méprisent leur droits humains.

Mais le prophétisme aujourd'hui a besoin aussi des nouveaux outils théoriques afin de rendre compte du phénomène de la violence accrue dans la société planétaire. Pour quoi cette spirale de la violence depuis Abel jusqu'à nos jours ? Quelle dignité humaine s'agit-il de défendre aujourd'hui et sous quelle forme de compréhension ?[26] Comment découvrir le visage de Dieu tout-aimant au cœur de cette détresse subie par ceux qui sont traités comme des non-personnes, invisibles pour le système global du marché ?

---

[24] Javier SICILIA. « El silencio zapatista », dans *Proceso* 1888 (1 Janvier 2013). URL: http://www.proceso.com.mx/?p=329251 [13 Janvier 2013] (traduction de l'A.).

[25] Gustavo GUTIÉRREZ, « La teología latinoamericana: trayectoria y perspectivas », dans dans BRIGHENTI et HERMANO, *La Teología* (cf. note 6).

[26] Cf. Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ (comp.), *¿Qué es hoy la dignidad humana?*, UIA, México 2013.

Si la pensée postmoderne et les mouvements anti-systémiques[27] ont quelque chose à apporter à l'expérience chrétienne de la compassion dans ce temps de violence extrême, est précisément le caractère contra culturel de l'Évangile. Cela veut dire que la justice du Royaume de Dieu, allant au delà de la justice humaine si souvent compromise aves les pouvoirs établis par les intérêts du marché, suppose un expérience de dépassement de soi, d'apprentissage de la non-violence[28] et l'instauration de la reconnaissance mutuelle comme un horizon jamais accompli certes, mais toujours posant des jalons pour l'avenir.

7. Conclusion

La théologie de la libération à l'âge de la *globalisation et l'exclusion* est encore plus nécessaire et urgente. En effet, le retour à la source de l'Évangile comme message d'humano-divinisation de toute personne semble un chemin indispensable dans ces temps de la « montée aux extrêmes » de la violence à l'échelle planétaire. Comme l'a montré Girard[29], et à sa suite Dupuy[30] dans les dernières décennies, il nous faut penser sérieusement *la fin de temps* pour dégager un sens d'humanité qui pourra nous sauver de l'anéantissement.

En dialogue avec les mouvements sociaux « altermondialistes », cette pensée a beaucoup à apprendre et à offrir pour arrêter la folie de la destruction et proposer des stratégies du démantèlement de la violence et des voies d'instauration de la paix.

Si l'Église en Amérique latine et les Caraïbes n'est pas capable de redécouvrir le Christ dans les victimes et les exclus d'aujourd'hui, en partageant leur sort et leur destinée de survivants inspirés par l'espérance d'un « autre monde possible », alors le christianisme aura raté sa vocation d'annonce des *temps nouveaux* au cœur de l'histoire présente.

Cinq siècles d'histoire chrétienne dans les Amériques sont seulement le prologue d'un avenir d'inculturation encore plus poussée de la Parole de Dieu au sein des sociétés latino-américaines. La maturité de la réception créatrice du

---

[27] Voir comme un exemple qui fait date depuis 1994, la pensée développée à l'*Université de la Terre* dans le Chiapas au Mexique. Cette institution zapatiste porte un regard critique vis-à-vis du système dominant en ces termes : « We positioned ourselves from the beginning on the margins of prophetic critique, vis-à-vis history, vis-à-vis the world, vis-à-vis the demands of the minorities, the despised, conquered peoples, in this particular case, the peoples of Mesoamerica, the demands and struggles of the Indian peoples. Out of principle, we adopted the political view of radical democracy ». Raymundo SÁNCHEZ, « A University without shoes », dans *In Motion Magazine*. URL : http://www.inmotionmagazine.com/global/rsb_int_eng.html [13 Janvier 2013].

[28] Cf. Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ (comp.), *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, UIA, México, 2013.

[29] Cf. René GIRARD. *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris 2007, 368 p.

[30] Cf. Jacques DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Paris 2002, 214 p.

Concile Vatican II, réussie par cette Église régionale, nous permet d'attendre des nouvelles et splendides paraboles d'Évangile.

Grâce à ces récits et ces actions prophétiques, les membres du corps du Christ, inspirés par la *Ruah* divine, rendront gloire à Dieu, en vivant la charité propre aux petits du Royaume : ceux et celles qui offrent leur vie pour arrêter la violence et instaurer ainsi les *temps nouveaux*, toujours dans la précarité de l'histoire humaine, inexorablement vécue entre *la pesanteur et la grâce*.

Résumé : Ce travail analyse le développement de l'aspect prophétique de l'Eglise d'Amérique latine et les Caraïbes, a partir de sa genèse dans le contexte de la réception du Concile Vatican II. Tout en reconnaissant les données de la théologie de la libération de la première génération, l'auteur propose d'avancer vers la reconnaissance des nouveaux visages, pratiques et langages propres aux exclus des sociétés contemporaines qui sont devenus de vrais acteurs de l'expérience de la vie théologale. Selon un binôme postmoderne marqué par le souci prophétique et la quête mystique, l'Église dans cette région de la planète pourra continuer à développer le témoignage de l'Evangile en retrouvant la source de la dignité humaine, de la justice et de la réconciliation à partir des victimes. Ainsi elle pourra approfondir l'annonce de l'espérance du Royaume de Dieu au cœur de l'histoire.

Zusammenfassung : Ce travail analyse le développement de l'aspect prophétique de l'Eglise d'Amérique latine et les Caraïbes, a partir de sa genèse dans le contexte de la réception du Concile Vatican II. Tout en reconnaissant les données de la théologie de la libération de la première génération, l'auteur propose d'avancer vers la reconnaissance des nouveaux visages, pratiques et langages propres aux exclus des sociétés contemporaines qui sont devenus de vrais acteurs de l'expérience de la vie théologale. Selon un binôme postmoderne marqué par le souci prophétique et la quête mystique, l'Église dans cette région de la planète pourra continuer à développer le témoignage de l'Evangile en retrouvant la source de la dignité humaine, de la justice et de la réconciliation à partir des victimes. Ainsi elle pourra approfondir l'annonce de l'espérance du Royaume de Dieu au cœur de l'histoire.

Représentations artistiques de Bartolomé de Las Casas

Par Nicole Awais

« L'art n'est pas seulement un instrument de connaissance :
il est connaissance même. »[1]

Cette contribution a pour but de montrer les aspects prophétiques de fr. Bartolomé de Las Casas op qui en fait un prophète de l'Evangile et un digne successeur de fr. Antón Montesino, un héraut du message qu'il a transmis dans son sermon du 10 décembre 1511.

Pour le faire, nous présenterons quelques éléments de la biographie de fr. Bartolomé afin de pouvoir le replacer dans son contexte, puis nous passerons en revue un certain nombre de représentations artistiques de fr. Bartolomé qui soulignent son aspect prophétique.

1. Eléments biographiques

Fr. Bartolomé de Las Casas (1484-1566) est sans doute l'un des frères dominicains les plus connus parmi les évangélisateurs espagnols de cette époque. Cela s'explique par plusieurs raisons. D'une part, son parcours interpelle puisqu'à son arrivée aux Indes[2], il était un *encomendero*, c'est-à-dire un Espagnol qui possédait un territoire qu'il a fait fructifier pendant une dizaine d'années en y exploitant la terre et ses habitants. D'autre part, la ténacité et la force de ses appels à la conversion pour les Espagnols et pour les Indios dès sa propre conversion ne peuvent laisser insensible. Nous y reviendrons, mais pour l'instant, voyons le contexte géopolitique.

En 1492, l'Espagne vit une période glorieuse, une apogée de son histoire : elle est parvenue à reconquérir (d'où le terme de *reconquista*) toutes ses pro-

---

[1] Traduction libre de la citation suivante : « El arte no es sólo un instrument de concocimiento : es conocimiento mismo » Luis CARDOZA Y ARAGON, « La pintura y la revolucón mexicana », dans *Coll., Cuarenta siglos de plastica méxicana*, México, 1954, p. 161. Cf. Nicole AWAIS, *Une mosaïque de Fr. Bartolomé de las Casas (1484-1566). Histoire de la réception dans l'histoire, la théologie, la société, l'art et la littérature* (Studia Friburgensia 93), Fribourg: Ed. Universitaires, 2002.

[2] Nous gardons volontairement l'expression des Indes pour désigner l'Amérique de cette époque : cela permet de désigner les habitants comme des *Indios* et de les distinguer clairement à la fois des Indiens – habitants de l'Inde – et des Américains.

vinces envahies par les musulmans ; à expulser de son territoire les derniers juifs et musulmans non convertis au christianisme. C'est à cette même époque que les rois catholiques soutiennent l'expédition de Christophe Colomb qui permettra de découvrir de façon inattendue de nouvelles terres, les Indes. Les Espagnols y voient un signe de la Providence et de leur mission évangélisatrice : ils vont mettre en œuvres le même système qui leur avait permis de reprendre possession de leur terre et de la reconvertir au christianisme, celui de l'*encomienda* (qui confie une portion de terre et tout ce qu'elle contient à un combattant valeureux). Comme membres d'une nation catholique - vainqueurs des musulmans - porteurs de la mission que leur a confié le souverain pontife d'apporter la foi au Christ sur ces nouvelles terres, les Espagnols se sentent investis d'une mission d'évangélisation qu'ils accomplissent en convertissant les *Indios*, de gré ou de force.

Bartolomé de Las Casas a vu son père revenir d'une expédition avec Christophe Colomb et il a reçu une terre aux Indes qu'il exploite au mieux. Le sermon de Montesinos fait l'effet d'une bombe dans un paysage intellectuel jusque-là uniforme. S'il a bel et bien raison et que les *Indios* sont des hommes au même titre que les Espagnols, alors ces derniers sont dans leur tort du point de vue légal et théologique. Tout le système économique et politique mis en place aux Indes est remis en cause : comment justifier la conquête et la guerre ? Comment justifier l'asservissement et l'exploitation de ces populations ? De quel droit les Espagnols ont-ils acquis des biens sur ces terres ?

Dans ce contexte, la conversion de Las Casas ne va pas manquer de piquant : encomendero aux Indes, il entend le sermon de Montesino et est suffisamment frappé par ce message pour être capable de le réécrire, du moins en partie. C'est d'ailleurs grâce à sa retranscription que les générations futures ont pu avoir connaissance de ce texte. Las Casas est choqué par ce qu'il vient d'entendre, ce que l'on peut comprendre si l'on se remet dans la mentalité espagnole de l'époque qui pense accomplir justement sa mission chrétienne. Cette pensée va faire son chemin dans le cœur de Las Casas : il va y adhérer pour devenir ensuite un promoteur, un défenseur acharné et infatigable de la cause des *Indios*, qu'il décrira comme l'image du Christ flagellé aux Indes.

2. Représentations artistiques

Cette figure de Las Casas ne laisse personne indifférent : au fil du temps, les historiens, les théologiens, les juristes se sont intéressés à lui soit pour louer son courage et sa détermination, soit pour décrier sa trahison à l'égard de la nation Espagnole. En effet, Bartolomé a énormément écrit : il a écrit des lettres

à toutes les personnes influentes de l'époque de l'Empereur aux fonctionnaires espagnols, des ouvrages théologiques et en particulier le *De Unico Modo* qui est en quelque sorte un traité de missiologie prophétique et plusieurs histoires de la conquête. Or, en décrivant la façon dont les Espagnols se sont comportés aux Indes, il a offert aux ennemis de l'Espagne un outil extraordinaire de lutte contre l'hégémonie hispanique. Et les Espagnols vont le considérer, pour cela, comme un traitre à sa patrie alors que son intention étaient de dénoncer leurs méfaits afin de les amener à se convertir et leur permettre d'être sauvés.

Les artistes, eux-aussi, se sont emparés de ce personnage fantastique à plus d'un point de vue. Ils vont, chacun à leur façon, mettre en lumière un ou plusieurs éléments de sa personnalité. Nous sélectionnerons ici quelques représentations qui sont importantes, non pas pour leurs qualités artistiques, mais pour le message et la connaissance qu'elles transmettent.

2.1 Un portrait réalisé de son vivant ?

Selon les recherches effectuées par Isacio Perez Fernandez, un des spécialistes incontestable du dominicain du siècle passé, Albitez aurait réalisé son tableau lorsque Las Casas était âgé de 74 ans (*cf. annexe, image 1*). Son affirmation repose sur la signature de l'auteur qu'il a vu sur la peinture et qui aurait disparu lors d'un entretien de la toile. Malheureusement, l'original est aujourd'hui introuvable et il n'est donc pas possible de confirmer ou d'infirmer ses affirmations.

Quoi qu'il en soit de sa date de réalisation, la peinture met en relief plusieurs caractéristiques particulières du frère dominicain et ce sont ces éléments qui nous intéressent.

Les traits du fr. Bartolomé sont très doux et arrondis : il s'agit d'une personne âgée dont les rides marquées et les cheveux blancs laissent supposer un âge avancé. De façon extrêmement contrastée, le regard du religieux est particulièrement vif et montre une vivacité, une force et une flamme intérieures particulièrement impressionantes.

De cette représentation, on peut donc retenir la ténacité et la vivacité évangéliques qui ne sont pas atteintes par les tribulations de la vie qui ne manqueront pas pour Las Casas. Ceci est d'autant plus vrai à la fin de sa vie. Du temps de Charles Quint, il est parvenu à obtenir des lois – les Lois Nouvelles de 1542 – qui protègent les Indios mais qui seront revoquées par son fils, Philippe II. De plus, la situation des Indios restent extrêmement difficile et injuste ce qui demeure une préoccupation constante pour le dominicain.

2.2 Les images traditionnelles

Lopez de Enguidanos, de la Chalcographie nationale espagnole (série de portraits, 1791) a dessiné le portrait de fr. Bartolomé. Il est désigné comme un homme apostolique (*cf. annexe, image 2*). De fait, pour veiller à son acceptation par le public espagnol, les éléments mis en valeur sont des éléments factuels qui n'impliquent pas l'histoire de la conquête : en habit dominicain et avec la croix pectoral, assis devant une bibliothèque en train d'écrire, l'image qui est présentée ici est particulièrement sereine. Il s'agit d'un religieux, d'un évêque, qui écrit une lettre. Aucune mention n'est faite de sa grande production littéraire, de son combat pour les *Indios*, de ses appels à la conversion pour les Espagnols, etc. Elle correspond assez exactement à l'horizon d'attente des Espagnols de cette époque qui pouvaient accepter cette image d'un homme lettré, théologien et paisible. Cette représentation deviendra classique et sera utilisée pour des timbres, des pièces, des mosaïques, etc.

Llorente reprendra cette représentation et la diffusera en France, au XIXe et présentant Las Casas comme l'honneur littéraire de la nation espagnole. Il l'a modifie légèrement puisque dans son dessin, fr. Bartolomé est devant une fenêtre qui s'ouvre sur une caravelle en mer. Il s'agit sans doute d'un ajout qui permet au public français de mieux situer le contexte historique dont il s'agit.

Finalement, on trouve au Museo Colombino de Séville une copie mais en couleur de ce dessin. Les traits sont adoucis et il semble encore plus doux et paternel que dans le dessin original.

Ces images sont celles qui ont connu la plus grande postérité. Toutefois, il existe de nombreuses autres représentations qui sont très intéressantes par le message différent qu'elles permettent de diffuser.

2.3 Le héros romantique

Dans son roman intitulé *Les Incas,* Marmontel inclut quelques illustrations de Moreau le Jeune 1741-1814) qui seront reprises par Colin (1798-1873) et par José Miguel Blanco (1839-1897). L'une d'elle représente le jeune *Indio* Henri venant au chevet de fr. Bartolomé, gravement malade, pour lui présenter le sein de son épouse en un remède à ses maux (*cf. annexe, image 3*). Cette image donne un bon nombre d'informations sur la conception française de la conquête à cette époque. Les *Indios* symbolisent le mythe du bon sauvage qui, grâce à sa connaissance de la nature et de ses bienfaits, pourra sauver l'Espanol. La femme *india* est une incarnation de la femme pure, une « anti-Eve », qui amène le salut. On peut aussi y voir un lien avec les scènes des miracles de lactation de Marie à l'égard de S. Bernard de Clairvaux par

exemple. Quant à Las Casas, il représente le religieux (par les objets présents : son chapelet, son crucifix et ses sandales) pur et sans aucune mauvaise intention. Le travail sur les contrastes est aussi intéressant : les *indios* et fr. Bartolomé sont dans la lumière alors que Pizzaro – ami de Las Casas dans le roman – et les autres personnages sont dans l'ombre ; la nudité des *indios* ressort face à la surabondance vestimentaire des Espagnols, etc. Cette image romantique ne correspond pas à la réalité du personnage de Las Casas mais correspond assez exactement à l'horizon d'attente des Français du XVIIIe siècle qui a développé un imaginaire de l'homme bon par nature.

2.4 Les représentations les plus récentes

Vaquero Turcios a représenté quatre frères dominicains de l'époque de la conquête, avec pour chacun d'eux, des caractéristiques particulières. Les quatre frères sont Antón Montesino, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria et Bartolomé Carranza (*cf. annexe, image 4*). Tous les quatre sont représentés de façon très sobre, en habit dominicain avec la chape noire, sauf le fr. Bartolomé Carranza qui ne porte que l'habit blanc. Ils sont grands, massifs et très carrés d'épaules ; les traits durs et le visage fermé. Le fr. Antón est représenté en chaire, avec le poing en avant, lors de sa prédication de l'Avent 1511. Le fr. Fransisco est lui assis sur un tabouret, sa main droite tient sa main gauche. Le fr. Bartolomé Carranza, le visage creusé, tient dans sa main droite la couronne du martyre.

Bartolomé de Las Casas quant à lui est assis devant une table. Il tient un crayon dans sa main droite, son poing gauche est posé sur la table. Derrière lui, on peut lire le titre de ses œuvres principales, gravées sur la paroi.

Son attitude, comme celle de ses confrères, montre l'homme de combat avec une force et une combativité qui impressionnent avec pour armes ses écrits, sa force et sa combativité. Le poing fermé montre la colère retenue ou la volonté d'exprimer clairement sa pensée et sa conviction aux Espagnols : il faut qu'ils se convertissent, qu'ils rendent les biens mal acquis par la Conquête afin d'être sauvés. On le voit ici bien ancré dans la tradition dominicaine, s'appuyant sur ses ressources, sur ses richesses et sa fraternité. Las Casas n'est donc pas un homme isolé, mais un religieux au sein d'une communauté et d'un ordre religieux.

A Madrid, on trouve une autre représentation de Bartolomé de Las Casas au Cerro de los Angeles, dans le monument dédié au Sacré-Cœur. Cette immense sculpture fut inaugurée en 1919, détruite en partie durant la guerre civile espagnole, puis reconstruite par le gouvernement de Franco. Il s'agit d'une sorte de pyramide à quatre angles au sommet de laquelle se trouve un crucifix. Sur chacune des arrêtes, des figures de l'Eglise catholique espagnols sont représentés.

Sur l'une d'elle, on trouve les personnages de la conquête espagnole des Indes occidentales. Las Casas est au milieu de ses personnages, devant lui et donc plus près du Christ en croix se trouvent les rois catholiques et un conquistador ; plus bas, on voit des Indios. Fr. Bartolomé tient une Église et est le seul a regardé en bas et non en direction de la croix. Les Indios sont accroupis autour de lui, alors que les autres personnages se tiennent debout. L'image est harmonieuse avec les Indios qui semblent déjà convertis puisqu'ils sont à proximité du conquistador et regarde vers le Christ. Ici, le message donné par l'artiste est celui de Las Casas comme protecteur des Indios, mais sans être naïf. Il se préoccupe des activités terrestres de ceux qui l'entourent et donc de leur salut. Ce regard tourné vers le sol pourrait aussi être interprété comme une certaine culpabilité par rapport à son échec quant à sa mission de médiateur du Christ auprès des Indios ; il porte son regard sur les "pauvres" : cette image peut être facilement acceptée par les Espagnols d'autant que leurs méfaits n'apparaissent nullement et que l'attitude paternaliste correspond bien aux attentes de l'époque.

A l'occasion de l'Exposition Universelle 1992 de Séville, une sculpture de Las Casas a été réalisée (*cf. annexe, image 5*). Elle est intéressante puisqu'elle le représente avec un visage très jeune, il tient dans ses mains la bible et le bâton de pasteur ; il est situé entre un groupe d'Espagnols et un groupe d'Indios. A l'arrière de la sculpture, on peut lire l'inscription suivante : « toutes les nations du monde sont [formées] d'hommes, et pour chacun d'eux, la définition est une et une seule ».

Cette sculpture nous interpellera de façon multiple. D'une part, elle montre Las Casas comme évêque, puisqu'il tient une crosse dans ses mains, alors qu'il paraît particulièrement jeune. Or, fr. Bartolomé a été nommé évêque à 60 ans. Elle souligne le dynamisme que cet homme de foi puise dans l'Evangile qu'il tient d'ailleurs contre lui. D'autre part, le fait de le présenter entre les Espagnols et les Indios le positionne comme un médiateur entre ces deux communautés pour parvenir à un bien commun qui est le salut de tous : les Espagnols et les Indios sont à ses côtés, pacifiquement. Finalement, le fait qu'elle est ait été exposée à l'occasion de l'Exposition Universelle montre que l'Espagne a su relire son histoire, faire mémoire, afin d'accepter le message de son enfant comme un message positif pour elle-même et pour les autres nations. Si cette image ne fait référence à aucun événement réel, il n'en demeure pas moins qu'elle représente la vision prophétique de Las Casas pour l'Eglise des Indes avec ses deux communautés vivant en harmonie avec le Christ comme modèle et comme pasteur.

Parmi les nombreuses représentations de Las Casas en Amérique du Sud et plus particulièrement au Chiapas, nous en retenons deux qui est symptomatique de plusieurs points de vue. Toutes les deux se trouvent dans la ville de San Cristobal de Las Casas, capitale du Chiapas et siège de l'évêché.

La première se trouve à l'entrée de la mairie de San Cristobal de Las Casas, au Mexique. En entrant dans l'édifice, les personnes passent devant elle et ne voient que fr. Bartolomé, le bras levé, avec probablement une croix dans la main mais elle a disparu. Toutefois, les plus curieux qui en font le tour découvrent, dans son dos, une famille d'Indios dont l'enfant est mort dans les bras de sa mère.

Cette représentation éclaire particulièrement bien le rôle de Las Casas comme protecteur des Indios, à son corps défendant. Le père de famille est penché en arrière et en appui sur Las Casas, l'enfant mort évoque les nombreux massacres perpétrés par les Espagnols que le frère dominicain n'est pas parvenu à arrêter mais contre lesquels il a lutté toute sa vie. La mère semble désespérée et désemparée face à la situation et à la mort de son enfant. Dans cette représentation, il est salué pour son courage à défendre les Indios contre ses propres concitoyens. Sa position est aussi intéressante : les autorités mexicaines ont toujours de la peine à reconnaître les droits des autochtones de la région et le fait que, dans cette municipalité, les Indios se cachent derrière un religieux Espagnol relève à la fois la difficulté de reconnaître les dignité des Indios et de leur culture ainsi que le paternalisme, positif ou exagéré, des Européens et de leurs descendants à leur égard.

La seconde est une peinture qui a une dimension prophétique que nous aimerions souligner dans le paragraphe suivant.

3. Les images prophétiques

Nous allons encore analyser deux images de fr. Bartolomé : celle d'une peinture que le représente aux côtés de Mgr Samuel Ruiz et celle d'une icône.

A l'évêché de San Cristobal de Las Casas, on trouve une peinture des deux évêques face à face. Le contraste et les ressemblances entre les deux hommes sont saisissants : Las Casas est en blanc et Samuel Ruiz en noir, mais leur attitude, leurs mains et leur regard sont identiques (*cf. annexe, image 6*). Leur histoire connaît plus d'un point commun puisque tous les deux se sont convertis au contact des Indios, ils sont devenus des promoteurs de leur cause, ils ont été évêque du Chiapas, ont fait de l'Evangile leur arme et ont tous mis en œuvre pour la reconnaissance de leur dignité et leur conversion. Mgr Ruiz a été durant de longues années évêque du Chiapas et terminé son mandat en 2000. Lors de la révolution zapatiste, il a été accusé d'en être le promoteur. De fait, son seul délit est d'avoir milité pour la reconnaissance de la dignité des aborigènes et d'avoir mis en place des moyens pour leur apprendre à lire et à écrire l'espagnol. Il a reçu plusieurs prix qui ont récompensé son action en faveur de la paix dans cette région. On le voit, ces deux hommes ont fait preuve d'une

activité sans commune mesure en faveur de cette population pour que leur dignité et leurs droits soient reconnus. Ils ont montré une spiritualité et une amitié avec Dieu si profonde qu'elles leur ont permis de dépasser les difficultés rencontrées dans leur combat pour la foi. L'échange qui se perçoit dans leur regard, la reconnaissance mutuelle est sans doute l'essence même de ce tableau et dit le lien intemporel qui peut se nouer à travers la foi.

La dernière représentation est celle de Robert Lenz qui a peint une icône qui représente elle aussi frère Bartolomé ((*cf. annexe, image 7*). Sur cette icône, il apparaît auréolé. Il est en habit dominicain, avec la chape et tient dans sa main gauche un crucifix tourné en direction de l'observateur et sa main droite est face au spectateur, en signe d'arrêt. En arrière-fond, on peut voir trois Indios en tenue traditionnelle. Il est clairement représenté là aussi comme le défendeur des Indios, à son corps défendant. Il n'y a aucune indication des personnes auxquelles il s'adresse : les Espagnols ou toute autre personne qui voudraient nuire à ses protégés. Le fait que sa seule arme soit un crucifix précise le choix qu'il a fait de la non-violence : les paroles et les actes seront ses armes et elles lui donneront le pouvoir de conviction nécessaire pour convaincre les Indios qui conservent les éléments positifs de leur propre culture. On voit ici l'indication d'un travail d'inculturation qui permet à l'Indio de garder ses vêtements et ses traditions, à l'Espagnol de le faire aussi sans avoir besoin d'imposer à l'autre son propre code de références. La seule référence sur laquelle il s'appuie est l'exemple du Christ, le Chemin, la Vérité et la Vie (Jn 14,6).

4. Conclusion

L'art permet de percevoir et de donner un accès différent à la connaissance : il permet de déterminer quelques aspects que les artistes ont perçus de Las Casas et de son message. Il permet aussi de prendre conscience du changement d'horizon d'attentes d'une société dans le temps et dans l'espace par rapport à un personnage tel que celui-ci. Parfois, nous avons accès à des éléments plus profonds, authentiques qui sont décelés par l'artiste.

Dans le cas précis, Las Casas est une personnalité aux multiples facettes : théologien et missionnaire, il est Espagnol et défenseur des Indios, il s'isole et est membre d'une communauté, il a été un colonisateur avant de condamner ses propres concitoyens, etc.

Les artistes relèvent ces différentes facettes et mettent en lumière d'autres éléments que nous allons maintenant reprendre :

Un homme qui écrit : il écrit des livres, des lettres, des traités, etc. Tout ce qui peut servir à sa mission et sans craindre l'image qui peut être donnée à tra-

vers ses écrits : il veut faire connaître la vérité. Il est lettré, théologien d'ailleurs une certaine reconnaissance de son travail scripturaire apparaît dans les représentations (Lopez Enguidanos ou Vacero Turcio)

Un homme paternel ou paternaliste : fr. Bartolomé est très souvent entouré d'Indios qu'il cherche à défendre. Il fait figure de père, de protecteur pour toutes ces populations lorsqu'il prend leur défense face aux Espagnols qui n'hésitent pas à utiliser d'autres moyens que les paroles et les actes. Parfois, son attitude devient paternaliste lorsque l'Indio ne peut avoir toute sa place et conserver toute sa dignité d'être humain, à part entière. Ce paternalisme ressort dans les sculptures du Cerro de los Angeles et dans celle de San Cristobal de Las Casas (à destination d'Espagnols ou d'autorités), par contre il disparaît dans les représentations contemporaines où les Indios sont debout et conservent leurs attributs culturels comme c'est le cas dans la sculpture de Séville et l'icône de Robert Lenz.

Un homme brûlant de vérité : la découverte de la dignité des Indios et de leur capacité à se convertir par un attrait de leur intelligence et de leur volonté va donner à Las Casas une conviction si forte qu'elle ne faiblira pas jusqu'à son dernier souffle. Pour lui, les Indios, comme les Espagnols, peuvent adhérer à la foi et être sauvés à condition de connaître la vérité à laquelle ils adhérent et d'agir en conformité avec celle-ci. Cette force, cette vigueur, cette ténacité pour annoncer le Christ par la douceur et la non-violence sont les expressions extérieures de la vérité qui le brûle à l'intérieur : le Christ. De ce fait, l'annonce doit être faite selon le modèle du Christ, quels qu'en soient les dangers.

Un missionnaire qui propose une forme d'évangélisation qui exige de lui d'être prêt à sacrifier sa vie pour annoncer avec douceur et bienveillance qui est Jésus, de convaincre ses interlocuteurs par un discours s'adressant à leur volonté et leur intelligence afin qu'ils adhèrent librement au Christ et non par peur de l'épée.

Un saint qui a montré par ses paroles, ses actes, son courage, sa foi, sa détermination, son humilité, sa force et son amour de la vérité une façon exigeante et juste de proclamer qui est Jésus-Christ aux non-croyants : un exemple pour tous les croyants d'hier et d'aujourd'hui à condition de rechercher le bien commun qu'est le salut.

Résumé : Fr. Bartolomé de Las Casas (1484-1566) était un *encomendero* qui a été bouleversé par le sermon de fr. Antón Montesino en décembre 1511. Il a été à ce point touché par ce sermon que ce dernier a été la première pierre de touche de sa conversion qui l'amènera à devenir un des défenseur des *Indios* les plus célèbres. Pour percevoir l'impact de son œuvre, il est intéressant de passer par des artistes et de voir ce qu'ils ont perçu de son message et les éléments qu'ils ont choisi de mettre en lumière à travers leur peinture, leur gravure ou leur sculpture. Cette réception permet de comprendre d'une façon renouvelée la personnalité, l'œuvre et le prophétisme du dominicain.

Zusammenfassung: Br. Bartolomé de Las Casas (1484-1566) war ein *encomendero* und hatte durch die Predigt von Dezember 1511 von Br. Antón Montesino erschüttert gewesen. Er ist durch diese Predigt so berührt gewesen, daß sie der erste Prüfstein seiner Umdrehung gewesen ist, die ihn bringen wird, ein der berühmteste Verteidiger des Indios zu werden. Um den Aufschlag seines Werkes wahrzunehmen, ist es interessant, von Künstlern zu verbringen. Sie haben einige Elemente seiner Nachricht wahrgenommen und sie zeigen diese Elemente seiner Nachricht von ihrer Malerei, ihrer Gravur oder ihrer Skulptur auf. Dieser Empfang erlaubt, auf eine erneuerte Weise die Persönlichkeit, das Werk und das Prophetismum des Dominikanischen zu verstehen.

Annexe: Images

Image 1
Image 2
Image 3
Image 4
Image 5
Image 6
Image 7

La méthode missionnaire de Bartolomé de Las Casas et la nouvelle évangélisation

Par Michael S. Sherwin OP

« Je suis la voix de celui qui crie dans le désert :
préparez le chemin du Seigneur ».
Jean 1,23

Nous commémorons le 500e anniversaire de la prédication de la communauté dominicaine à Saint Domingue dans l'île d'Hispaniola. [1] Cette prédication, donnée par le frère Antón Montesino, [2] a constitué le point de départ de toute une série d'événements qui allait conduire à la promulgation des *Lois de Burgos* de 1512 et de la bulle pontificale *Sublimis Deus* de 1537, qui interdisait l'esclavage des indiens en Amérique, et finalement à la promulgation des fameuses et remarquables *Lois nouvelles* de 1542 pour la protection des indiens dans les domaines espagnols.[3] Un facteur crucial de ce processus de conscientisation de la société espagnole fut la publication en latin d'un chef-d'œuvre de la missiologie, écrit par Bartolomé de Las Casas, intitulé *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (De l'unique manière d'appeler toutes les nations à la vraie religion).[4] Cet ouvrage, dont nous ne conservons

---

1 Nous ne possédons pas le texte intégral de cette prédication. Bartolomé de LAS CASAS la décrit dans son étude magistrale, *Historia de las Indias*. Cf. *Histoire des Indes III*. Trad. De l'espagnol par Jean-Pierre CLÉMENT et Jean-Marie SAINT-LU (Paris : Seuil, 2002), p. 26-27.

2 Bartolomé de LAS CASAS, dans *Historia de las Indias*, fournit plusieurs versions du prénom (Antón, Antonio ou Antoño), mais pour son nom, il utilise seulement « Montesino » sans le « de » et sans le « s » final. Voir Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, « Notas documentales, bibliográficas y críticas » dans Bartolomé de LAS CASAS, *Obras Completas 5: Historia de las Indias III* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), note 12, p. 2509.

3 Lewis HANKE, « Free Speech in Sixteenth-Century Spanish America », *The Hispanic American Historical Review* 26 (1946): 143 ; Carl WARNER, « "All Mankind Is One": The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain », *The Journal of Libertarian Studies* 8 (1987): 296 ; Patricia SEED, « Taking Possession and Reading Texts: Establishing the Authority of Overseas Empires », *The William and Mary Quarterly* 3/49 (1992): 202.

4 Bartolomé de LAS CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Advertencia preliminar y edición y anotación del texto latino, Augustín MILLARES CARLO, ed., « Introducción » par Lewis HANKE (Mexico : Fondo de cultura económica, 1942). Voir aussi Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas 2: De unico vocationis modo*, édité par Paulino CASTAÑEDA DELGADO et Antonio GARCÍA DEL MORAL (Madrid : Alianza Ed. 1990). Pour l'édition française, voir Bartolomé de LAS CASAS, *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*, introduction et traduction par Marianne MAHN-LOT (Paris : Éditions du Cerf, 1990, traduction partielle).

que les chapitres cinq, six et sept de la première des deux parties originelles,[5] présente un programme pour l'évangélisation pacifique et respectueuse de toutes les nations païennes. D'une certaine manière, cet ouvrage est la réponse de Las Casas à la voix qu'il avait lui-même (comme membre de l'assemblée) entendu crier en ce quatrième dimanche d'Avent dans ce désert spirituel qu'était la ville de Saint-Domingue en1511 : « préparez le chemin du Seigneur ».[6] Son *De unico modo* propose une manière concrète de préparer le chemin du Seigneur. Ce programme d'évangélisation, est-il d'actualité ? Plus spécifiquement encore, dans son encyclique *Redemptoris missio*, Jean Paul II appelle l'Église à une « nouvelle évangélisation » qui ne s'adresse pas simplement aux nations non-chrétiennes, mais aussi aux non-chrétiens dans des pays traditionnellement chrétiens et spécialement aux chrétiens de nom, c'est-à-dire des gens baptisés qui ne sont ni pratiquants ni catéchisés.[7] Le programme missionnaire de Las Casas, peut-il nous aider à répondre à l'appel à entreprendre ce genre de nouvelle évangélisation ?

Cette question devient urgente dès que l'on se rend compte du contraste qui existe entre la prédication de Montesino, qui a converti Las Casas, et la prédication que Las Casas propose pour les nations païennes, c'est-à-dire, dès qu'on réalise le contraste entre la manière de prêcher *ad intra* (aux croyants, aux chrétiens, aux membres explicites et visibles de l'Église) et la manière de prêcher *ad extra* (aux non-croyants, aux non chrétiens). En nous appelant à une « nouvelle évangélisation », le Magistère, dans un certain sens, reconnaît que

---

5 Helen Rand Parish, dans l'édition américaine de l'*unico vocationis modo*, essaie de reconstruire la version intégrale de l'œuvre. Voir Bartolomé de LAS CASAS, *The Only Way*, édité par Helen Rand PARISH et traduit par Francis Patrick SULLIVAN (New York : Paulist Press, 1992).

6 Plusieurs commentateurs et historiens ont semé la confusion dans la datation de cette prédication (à la fois au sujet du dimanche d'Avent concerné et de sa date en décembre), soit parce qu'ils n'ont pas réalisé que les dominicains avaient leur propre rite liturgique avec leur propre lectionnaire, soit parce qu'ils n'ont pas pris en compte la version du lectionnaire dominicain alors en service. Bartolomé de Las Casas affirme explicitement que la prédication a eu lieu le quatrième dimanche d'Avent, qui en cette année-là était le 21 décembre ; il précise aussi que le texte de l'évangile de ce dimanche était Jean 1.19b-28, ce qui était bien le texte que le rite dominicain en vigueur en ce temps-là (avant la réforme de 1603) prescrivait pour le quatrième dimanche d'Avent. Voir Bartolomé de LAS CASAS, *Histoire des Indes III* (cf. note 1), p. 24 : « Et comme c'était le temps de l'Avent, ils décidèrent que le sermon serait prêché le quatrième dimanche de celui-ci, quand est chanté l'Evangile où saint Jean dit : 'Les pharisiens firent demander à saint Jean Baptiste qui il était', et il leur répondit : '*Ego vox clamantis in deserto*.' ». Pour la lectionnaire dominicaine avant la réforme de 1603, voir Mary E. O'CARROLL, *A Thirteenth-Century Preacher's Handbook : Studies in MS Laud Misc. 511* (Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997), p. 361. Pour la réforme du missel dominicain du 1603, voir William R. BONNIWELL, *A History of the Dominican Liturgy, 1215-1945* (New York : Wagner, 1945), pp. 319-324.

7 *Redemptoris missio*, n. 33. Voir aussi JEAN PAUL II, *Christifideles Laici*, n. 34 et *Novo Millennio Ineunte*, n. 40 ; Benoît XVI a donné une nouvelle impulsion à cette appel en établissant le Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation. Voir BENOÎT XVI *Ubicumque et semper*.

les frontières entre ce qui est *ad intra* et *ad extra* ne sont pas très claires. Comme Jean Paul II l'affirme lui-même, « les frontières de la charge pastorale des fidèles, de la nouvelle évangélisation et de l'activité missionnaire spécifique ne sont pas nettement définissables et on ne saurait créer entre elles des barrières ou une compartimentation rigide ».[8] Cela n'est pas une situation nouvelle. C'est le mystère des citoyens des deux cités (la cité de Dieu et la cité de l'homme) qui se mêlent pendant ce pèlerinage terrestre.[9] Notre question se pose de la manière suivante : avec quel discours devons-nous prêcher à nos contemporains ? Un discours de condamnation comme celui de Montesino qui appelle à la conversion ou bien le discours du *De Unico modo* de Las Casas qui invite à l'acceptation de la Bonne Nouvelle ?

Karl Rahner a mis en circulation la notion des « chrétiens anonymes »,[10] mais dans la situation actuelle on peut se demander si le moment n'est pas venu de parler des païens anonymes. Nos paroisses sont-elles peuplées de païens anonymes ? Nos sociétés contemporaines, même quand elles se présentent comme chrétiennes, sont-elles largement peuplées de nouvelles nations païennes ? Si tel est le cas, le moment est-il venu de changer de discours ? Sans doute, l'Église aura-t-elle toujours la vocation de dénoncer le péché et l'injustice. Mais, cette dénonciation doit-elle être sa seule voix ? Une implication du *De Unico vocationis modo* de Bartolomé de Las Casas dans le contexte de la nouvelle évangélisation peut être une invitation faite aux prédicateurs et aux autorités ecclésiastiques d'aujourd'hui de se voir principalement comme des évangélisateurs, même dans leurs propres paroisses. Au lieu de voir nos contemporains comme des enfants égarés qui doivent être corrigés et disciplinés, peut-être devons-nous les voir un peu comme Abraham, qui était « l'ami de Dieu » (Jc 2,23) mais avec une conscience crépusculaire en voie de conscientisation.[11] De ce point de vue, nos contemporains sont souvent des baptisés avec des racines chrétiennes mais aussi avec des habitudes d'esprit — intellectuelles et affectives— qui sont plutôt païennes. Dans le contexte de l'appel à une « Nouvelle Evangélisation », cela n'implique-t-il pas que la méthode d'évangélisation proposée par Bartolomé de Las Casas dans son *De unico vocationis modo* mérite notre attention ? Jesús Angel Barreda, expert de l'œuvre de Las Casas, affirme que l'ouvrage du dominicain établit des principes d'évangélisation qui sont universels : valables pour toute culture et pour

---

8 *Redemptoris missio*, n. 34.

9 AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* 18.54 : « deux cités qui sont mêlées ici-bas depuis le commencement jusqu'à la fin ». Voir aussi *La Cité de Dieu* 11.1 et 14.4, 13 et 28.

10 Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi : études sur le concept du christianisme*, traduit par Gwendoline JARCZYK (Paris : Centurion, 1983), p. 179-202.

11 Voir Raïssa MARITAIN, *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale* (Paris : Desclée de Brouwer, 1994), p. 29.

toute époque.[12] Un ouvrage d'application universel pour l'évangélisation : mais l'est-il aussi pour la « Nouvelle Evangélisation » ? Pendant ce temps de commémoration, je vous invite à étudier le *De unico vocationis modo* et à discerner pour vous-même s'il est d'actualité pour l'évangélisation de nos cultures contemporaines (cf. appendice).

Résumé : La conversion de Bartolomé de Las Casas et son travail ultérieur en faveur des peuples du Nouveau Monde furent deux des fruits de la prédication d'Antón Montesino à Saint-Domingue en 1511. Dans son ouvrage *De unico vocationis modo*, Las Casas présente un programme pour l'évangélisation pacifique des nations païennes. Dans le contexte actuel de l'appel papal à entreprendre une « nouvelle évangélisation », cet ouvrage, est-il d'actualité ?

Zusammenfassung: Die Bekehrung des Bartolomé de Las Casas und seine spätere Arbeit zugunsten der Völker der Neuen Welt sind eine der Früchte der Predigt des Antonio de Montesinos 1511 in Santo Domingo. In seinem werk *De unico vocationis modo* Las Casas stellt das Programm einer friedlichen Evangelisierung der Heidenvölker vor. Im Kontext des heutigen päpstlichen Appells, sich für eine „Neu-Evangelisierung" einzusetzen, ist dieses Werk von grosser Aktualität.

Appendice 1
Sélections du *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*
(De l'unique manière d'appeler toutes les nations à la vraie religion)
de Bartolomé de Las Casas[13]

(1) « La divine Providence a établi, de par le monde entier et pour la suite des temps, une seule façon d'enseigner aux hommes la véritable religion : à savoir la persuasion de l'entendement au moyen d'arguments raisonnables, une suave pression, ou motion, de la volonté. » (p. 19)

(2) « La Sagesse divine meut les êtres rationnels, autrement dit les hommes, pour qu'ils agissent en toute liberté et douceur […]. En conséquence la façon d'enseigner aux hommes la religion véritable doit être délicate, douce et suave. Persuader l'entendement et mouvoir la volonté, tout est là. » (pp 20-21)

(3) « Pour acheminer [la créature rationnelle] vers le bien, la vertu et la justice, vers la foi pure et la religion véritable, on doit se conformer à la nature même de cette créature. Elle doit être enseignée de façon douce et suive. Ainsi elle apporte une adhésion libre à tout ce qu'on lui propose touchant la foi et tu

[12] Jesús Angel BARRED, o.p., « Aproximación Histórica » dans LAS CASAS, *Obras Completas 2. De Unico Vocationis Modo* (cf. note 4). Owen Stanley, venant d'une perspective differente, fait une affirmation analogue. Voir Owen STANLEY, « The Radical Evangelism of Bartolomé de las Casas » dans *Law, Morality and Power: Global Perspectives on Violence and the State*, édité par Stephen KING, Carlo Salzani et Owen Staley (Oxford : Inter-Disciplinary Press, 2010), p. 49.

[13] LAS CASAS, *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier* (cf. note 4).

ce qui s'y réfère. Reportons-nous à cette sentence de l'Ecclésiastique (ch. 6) : 'Une parole douce suscite beaucoup d'amis.' » (p. 25)

(4) « Saint Augustin, commentant les paroles de saint Jean (ch. 6) : 'Nul ne peut venir à moi si le Père, qui m'a envoyé ne l'attire', écrit dans son traité 26 : 'L'âme est attirée au moyen de l'amour.' Il ajoute : 'Voyez de quelle manière le Père attire : Il enseigne, mais Il n'impose rien. » (p. 26)

(5) « Paul 'prêchait le Royaume de Dieu, du matin au soir, et cherchait à les persuader au sujet de Jésus en partant de la Loi et des prophètes.' Il est donc absolument clair que la seule façon d'enseigner la foi doit être persuasive pour l'entendement. Quant à la volonté, la façon d'enseigner doit être attractive, être une exhortation convaincante. En effet la volonté libre est disposée naturellement vers le bien, si on ne la contraint pas et lui laisse son libre arbitre. » (p. 29)

(6) « Saint Ambroise écrit : 'L'exhortation est bonne lorsque nous invitions les hommes vers le bien par de douces paroles.' Il faut faire connaître la bonté et la magnanimité de Dieu à ceux qui sont en recherche ; il faut exposer que la récompense est la vie éternelle, que Dieu nous promet des choses si grandes que l'œil ne peut les voir ni l'ouïe les entendre. » (p. 29)

(7) « Comme Saint Thomas dit, les vérités de la foi nous doivent être exposées sur un mode paisible, attractif, en plusieurs étapes, de manière à laisser le temps de la réflexion et de donner ou non notre consentement. Il est nécessaire d'avoir le délai de réfléchir, penser, discourir et délibérer sur le sujet qu'on nous propose. L'entendement, persuadé de ces vérités, communique à la volonté la possibilité de croire. Telle est la pensée de Boèce (*De consolatione*) : 'Dans le cœur de l'homme s'enracine le désir du vrai bien.' Saint Augustin dit que l'homme peut agir sans aimer ; mais qu'il ne peut croire sans aimer. » (p. 35)

(8) « Citons aussi saint Matthieu au chapitre 11 : 'Venez à moi, vous tous qui êtes épuisés et chargés, et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur vous et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur et vous trouverez le repos de vos âmes. Car mon joug est doux et mon fardeau léger. Apprenez de moi à être doux et humbles.' Nous trouvons là la façon même que le Fils de Dieu, la Sagesse du Père, le Christ, a prescrite à ses apôtres et à ses disciples et à leurs successeurs pour prêcher la foi et attirer tous les hommes à la véritable religion. Le Christ lui-même employa cette méthode et les apôtres l'appliquèrent ponctuellement dans la conquête spirituelle du monde entier. » (p. 51)

(9) « Nous dirons maintenant quelles sont les cinq conditions pour prêcher l'Evangile de manière conforme à ce que nous a prescrit le Christ. La première est que les infidèles comprennent bien que ceux qui les prêchent n'ont aucunement l'intention de les assujettir […]. La seconde condition c'est que les païens n'aient aucun lieu de croire que les prédicateurs aspirent à posséder aucune richesse […]. La troisième condition c'est que les prédicateurs se mon-

trent doux, affables, pacifiques, aimables, bienveillants dans leurs conversations avec les pains ; qu'ils les incitent à les écouter volontiers et même avec plaisir et à avoir le plus grand respect pour la doctrine enseignée… [La quatrième condition pour cette forme de prédication, plus nécessaire que les autres, au moins si le prêcheur veut que sa la prédication porte de fruit, est l'amour de charité avec lequel saint Paul a accueilli tout le monde] […]. Le feu de la charité surpassait toutes ses autres vertus. La charité, il l'appelait la plénitude de la Loi […]. La cinquième façon de prêcher la foi est contenue dans ces parles de saint Paul : 'Dieu et vous-mêmes êtes témoins que notre séjour parmi vous a été saint, juste, sans querelle aucune, chez vous qui avez embrassé la foi. » (pp. 65-70)

(10) « Si par loi divine, il nous est interdit de maudire le sourd et de mettre un obstacle devant l'aveugle, ne voyons-nous pas que nous agissons affreusement en donnant de si mauvais exemples à celui qui est sourd, matériellement et spirituellement ? Mettre un obstacle devant les pieds de l'aveugle—par 'aveugles' j'entends tous ceux qui ignorent la loi et le pouvoir de Dieu ; car tels sont les infidèles, du moins ceux auxquels nous pensons spécialement. » (pp. 109-110)

(11) « Le Christ, créateur et Seigneur de toutes les créatures aurait pu, s'il l'avait voulu, prendre le chemin de la rigueur et de la domination temporelle. Il a préféré mener une vie humble, douce, pacifique, pauvre. Saint Thomas nous dit l'une des raisons pour laquelle il a agi ainsi. Son Royaume n'avait pour fin que le salut des âmes, l'acquisition de biens invisibles et spirituels. » (pp. 117-118).

Le lavement des pieds, un acte prophétique

Exégèse et actualisations de Jn 13,1-20

Par Luc Devillers OP

À la mémoire de Louis Poutrain,
prêtre, déporté (1897-1983)

« Il conviendrait d'abord de laisser la parole aux exégètes, car il me semble que c'est bien l'Écriture qui rend compte la première de l'articulation [entre "Évangile et prophétie"] dont nous parlons aujourd'hui[1]. » Fort de cette invitation, je propose quelques réflexions à partir du récit du lavement des pieds. Pendant le colloque, M[gr] Vera López avait évoqué cet acte de Jésus : « De diverses façons, Jésus a clairement indiqué à ses disciples que sa mission était le service, et non le pouvoir qui écrase et contrôle (Cf. Lc 22,24-27 ; Mt 20,25-27 ; Mc 10,42-44 ; Jn 13,2-16)[2]. » Et en notant que « pour Las Casas le pouvoir n'est pas le dominium de Vitoria, mais le ministerium, le ministère de service de l'autorité… », le Prof. Loretan renvoyait à ce même acte de Jésus[3]. Après un rappel des données exégétiques, où je situerai le lavement des pieds dans le contexte historique et religieux d'Israël, j'en montrerai certaines actualisations dans la vie de l'Église de notre temps.

1. Rappel des données de l'exégèse contemporaine

Le lavement des pieds a lieu au cours du dernier repas de Jésus avec ses disciples (Jn 13,1-5). Cet acte reçoit deux leçons, souvent attribuées à deux étapes rédactionnelles[4]. Dans la première (Jn 13,6-11), Pierre doit se laisser

---

1 Fr. B. CADORÉ, OP, « Évangile et prophétie dans la tradition dominicaine ». Cf. *supra*, p. ……

2 « De distintas maneras Jesús puso en claro a sus discípulos que su misión era el servicio y no el poder que aplasta y controla » (Fr. R. VERA LÓPEZ, OP, « Nuestros derechos y obligaciones: La evangelizacíon y la profecía hoy en América Latina », cf. *supra*, p. ……). La traduction française est de moi.

3 « Herrschaft ist für Las Casas daher nicht dominium wie bei de Vitoria, sondern ministerium, dienende Amtsgewalt (Johannesevangelium: Fusswaschung) » (Prof. Dr. A. LORETAN, « ,,Anwalt der Menschen-rechte" avant la lettre – Bartolomé de Las Casas », cf. *supra*, p. ……). La traduction française est de M. Loretan.

4 Voir J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (13 – 21)* (CNT, 2[e] série IVb), Genève, Labor et Fides, 2007, p. 19-23 ; U.C. VON WAHLDE, *The Gospels and Letters of John. Volume 2: Commen-*

faire par son Seigneur, qui exprime son autorité d'une manière nouvelle. Compris à la lumière de Pâques (« plus tard »), ce geste lui donnera d'avoir part à jamais avec Jésus (Jn 13,8 ; cf. Ps 16,5). La deuxième interprétation (Jn 13,12-20) exhorte les disciples à refaire entre eux le geste du Maître (« vous devez », Jn 13,14), car cet « exemple » est source de vrai bonheur (Jn 13,15.17). L'épisode est lié à la mort imminente de Jésus (Jn 13,1.3), ainsi qu'au thème de l'eucharistie, déplacé par Jean dans la séquence galiléenne (Jn 6,51b-58).

1.1. Dans la mouvance des prophètes d'Israël

Le geste de Jésus mérite d'être lu à la lumière de la prédication des prophètes. En effet, ceux-ci ne se sont pas contentés de parler, ils ont aussi agi : « Le prophète est l'homme de la parole, mais cette parole ne s'exprime pas seulement avec des mots, elle prend souvent la forme d'actes symboliques[5]. » Ces actes l'engagent plus ou moins fortement à titre personnel. Ainsi, Osée dut épouser une prostituée, « car le pays ne fait que se prostituer en se détournant du SEIGNEUR » (Os 1,2)[6]. Sa vie intime dit la manière dont Dieu est traité par son peuple. Sa fille se nommera Lo-Rouhama (« Non-aimée »), « car je ne continuerai plus à manifester de l'amour à la maison d'Israël » (Os 1,6). Puis un fils lui naît, nommé Lo-Ammi (« Celui qui n'est pas mon peuple »), « car vous n'êtes pas mon peuple et moi je n'existe pas pour vous » (Os 1,8). Plus loin, Dieu lui demandera d'aimer « une femme aimée par un autre et se livrant à l'adultère : Car […] les fils d'Israël […] se tournent, eux, vers d'autres dieux » (Os 3,1). En fait, ces récits « parlent probablement du même mariage qui incarne la prédication du prophète dans la chair même de sa vie[7]. » Ézéchiel, lui, se fera un bagage d'exilé et sortira de la ville par un trou creusé dans le rempart (Ez 12,1-16), devenant ainsi « un présage pour la maison d'Israël » (Ez 12,6). Puis il devra subir sans se lamenter la mort brutale de son épouse, la « joie de [s]on cœur » (Ez 24,15-27) : « Ézéchiel aura été pour vous un présage ; tout ce qu'il a fait, vous le ferez » (Ez 24,24).

Quant à Jérémie, le prophète le plus proche de Jésus, il a lui aussi réalisé des actions symboliques, et tiré de son expérience quotidienne des leçons valables

---

tary on the Gospel of John (ECC), Grand Rapids (MI), Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 583.

5 J. FERRY, « Les Prophètes du VI^e^ siècle », dans M. QUESNEL et P. GRUSON (dir.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 314. L'hébreu *dabar* signifie parole, acte ou événement.

6 Les citations bibliques sont tirées de *La Bible. Notes intégrales. Traduction œcuménique*, 11^e^ édition, Paris – Villiers-le-Bel, Éd. du Cerf – Bibli'O, 2010.

7 C. DIETERLÉ, « Les Prophètes du VIII^e^ siècle », dans M. QUESNEL et P. GRUSON (dir.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, p. 290.

pour la relation entre Dieu et son peuple. Par exemple, il se procure une ceinture, puis l'abandonne dans un wâdi jusqu'à ce qu'elle se détériore : illustration de l'attachement ni durable ni fiable d'Israël à son Dieu (Jr 13,1-11). Il doit ensuite visiter un potier qui retouche son ouvrage (Jr 18,1-6), image de Dieu façonnant Israël jusqu'à ce qu'il prenne la forme convenable (cf. Gn 2,7 ; Is 64,7). Le prophète voit encore deux corbeilles, l'une contenant de bonnes figues, et l'autre de si mauvaises qu'elles en sont immangeables : image de la façon dont Dieu jugera son peuple et ses dignitaires (Jr 24,1-10). Mais, comme Osée et Ézéchiel, Jérémie vivra surtout une épreuve dans sa chair : le célibat et la vie austère que le Seigneur lui impose feront de lui un signe vivant, mis à part dès avant sa naissance (Jr 16,1-13 ; cf. 1,5).

Cette articulation de la mission prophétique autour de paroles à dire et d'actes symboliques à faire au nom de Dieu justifie que l'on situe Jésus dans le sillage des prophètes : « Les prophètes de l'Ancien Testament ont utilisé des signes pour entrer en communication avec leur peuple, et Dieu leur a parlé à eux aussi à travers des signes et des symboles […] Et Jésus a fait de même[8]. » Cependant, le lavement des pieds se distingue des gestes des prophètes. Ceux-ci sont trop personnels et circonstanciés pour pouvoir être repris tels quels, rejoués, répétés dans les communautés croyantes ; ils inspirent toujours, mais non sans distance. Il y a quelque chose de différent dans le cas du lavement des pieds. Avec lui, Jésus crée du nouveau : aucun de ses prédécesseurs dans la mission prophétique n'avait lavé les pieds de ses proches.

1.2. Le lavement des pieds dans l'Antiquité

À bien des égards, le geste de Jésus est donc sans précédent. Et pourtant, dans la culture du monde antique – proche-oriental et gréco-romain[9] –, cet acte est banal. Après une marche en sandales dans la poussière, un voyageur appréciait de pouvoir se laver les pieds. Lui en offrir la possibilité était à la fois une marque d'hospitalité et un acte hygiénique bienfaisant. La Bible connaît de tels cas : « Qu'on apporte un peu d'eau pour vous laver les pieds, et reposez-vous sous cet arbre », dit Abraham à ses visiteurs (Gn 18,4)[10]. Son serviteur sera

---

[8] « Los profetas del Antiguo Testamento utilizaron signos para comunicarse con su pueblo, y a ellos también Dios les hablaba por signos y símbolos. Lo mismo hizo Jesús » (Fr. R. VERA LÓPEZ, « Nuestros derechos y obligaciones », cf. *supra*, p. ……). La traduction française est de moi.

[9] Pour le lavement des pieds dans le monde gréco-romain, voir J.C. THOMAS, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (JSNT.SS 61), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, p. 42-56. On connaît le cas d'Ulysse, reconnu par sa vieille nourrice qui lui lave les pieds (HOMÈRE, *Odyssée*, chant XIX, v. 308-319).

[10] En fait, l'hébreu dit « Lavez vos pieds », et le grec « Qu'on lave vos pieds » : « If the Hebrew text were relied upon solely, it would appear that these messengers washed their own feet […] However, the LXX implies that someone else will wash the feet of the messengers » (J.C. THOMAS, *Footwashing in John 13*, p. 35).

honoré de même par Laban (Gn 24,32), et les frères de Joseph par l'intendant de leur propre frère encore *incognito* (Gn 43,24). C'est vrai aussi pour l'hôte de Guivéa (Jg 19,21). David offre à Urie un temps de détente, exprimé par le fait de se laver les pieds (2 S 11,8). Le service d'une tierce personne n'est pas toujours explicite, mais il est attesté dans la réponse d'Avigaïl à David qui la demande en mariage : « Ta servante est une esclave prête à laver les pieds des serviteurs de mon seigneur » (1 S 25,41). Avec une humilité très orientale, la veuve de Naval se déclare disposée à laver, non pas les pieds de David, mais ceux de ses propres serviteurs ! En revanche, en ne lavant pas les pieds de son hôte Jésus (Lc 7,44), le pharisien Simon a manqué aux convenances.

La pratique de ce geste est encore requise de la veuve candidate à un service officiel dans une communauté chrétienne : « Il faut qu'elle soit connue pour ses belles œuvres : qu'elle ait élevé des enfants, exercé l'hospitalité, *lavé les pieds des saints*, assisté les affligés, qu'elle se soit appliquée à toute œuvre bonne » (1 Tm 5,10). L'interprétation exacte du geste est ici délicate : est-ce un simple rite d'hospitalité, ou déjà une imitation de l'acte de Jésus[11] ? De son côté, le roman juif *Joseph et Aséneth* montre que le geste n'est pas seulement un rite d'accueil ou de service quotidien (JosAs 7,1 ; 13,12), mais aussi une preuve d'amour :

« Aséneth dit [à Joseph] : "Viens, seigneur, entre dans notre maison." Et elle prit sa main droite et le conduisit dans sa maison. Joseph s'assit sur le siège de Pentéphres, le père d'Aséneth, et elle apporta de l'eau pour lui laver les pieds. Joseph lui dit : "Que l'une des vierges vienne donc et qu'elle me lave les pieds." Aséneth lui dit : "Non, seigneur, car mes mains sont tes mains et tes pieds sont mes pieds, et ce n'est pas une autre qui te lavera les pieds. Et elle lui lava les pieds de force » (JosAs 20,1b-5)[12].

L'amour qui caractérise la relation entre Aséneth et Joseph nous rapproche de l'épisode johannique[13]. Cependant, Aséneth garde envers Joseph une relation de servante à seigneur. Jésus, lui ira plus loin : après leur avoir lavé les

---

[11] « L'absence de développement ne permet pas de déterminer si le lavement des pieds est à entendre au sens strict comme geste d'hospitalité (Lc 7,44) ou au sens symbolique comme humble service accompli par amour pour les autres (Jn 13,14), voire comme action "quasi-liturgique" […], puisqu'il est exercé à l'égard des "saints", c'est-à-dire des croyants » (M. GOURGUES, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* [CbNT 14], Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 191-192).

[12] La traduction est empruntée à *La Bible. Écrits intertestamentaires* (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1987, p. 1590.

[13] Vérité trop vite oubliée : « Es ist wunderlich, daß diese Stelle, die im Rahmen der Auslegung von Joh 13,1-20 immer wieder angeführt wurde, nicht dazu geführt hat, den Aspekt des *Liebesdienstes* als soteriologische "Sachhälfte" stärker ins Blickfeld rücken zu lassen und die Auslegungsfigur "Fußwaschung – Sklavendienst – Bild für die Erniedrigung Jesu in die Passion" zurückzudrängen » (C. NIEMAND, *Die Fusswaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum* [SA 114], Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1993, p. 187-188, n. 71).

pieds, il appellera ses disciples « non plus serviteurs… mais amis » (Jn 15,15). Au vieux rite social, il donne une nouvelle dimension.

1.3. Le lavement des pieds et le Jésus historique

Seul Jean raconte le lavement des pieds (Jn 13,1-17.20). Cela peut susciter un doute quant à son historicité : puisque seul en parle cet évangile si théologique, est-il sûr que Jésus a lavé les pieds de ses disciples ? L'obstacle du témoin unique, de surcroît johannique, n'est-il pas insurmontable ? Même si l'absence de ce récit dans les trois premiers évangiles pose question, chacun des synoptiques connaît une parole de Jésus qui correspond à son intention. Ainsi, Marc rapporte la demande des fils de Zébédée, qui désirent les meilleures places près de leur Maître. Jésus réplique : « Si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur. Et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit l'esclave de tous. Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10,43b-45)[14].

Avec un vocabulaire assez différent, Luc poursuit dans la même veine tout en innovant. Tout d'abord, il rattache l'instruction de Jésus, non à une demande de la famille Zébédée, mais à la dispute des disciples au sujet du plus grand (Lc 22,24). Durant la vie publique de Jésus, cette question était déjà apparue (même chez Luc). Elle avait alors suscité l'instruction sur l'imitation de l'enfant (Mc 9,33-37 // Mt 18,1-4 // Lc 9,46-48), mais Marc avait inséré entre ces deux sujets un verset sur le thème du service : « Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous » (Mc 9,35 ; cf. 10,44). Dans le cadre du dernier repas (cf. Lc 22,14-15), lorsque Luc reprend la question du plus grand, il la rattache lui aussi à la veine du service : « Lequel est en effet le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Or, moi, je suis au milieu de vous à la place de celui qui sert » (Lc 22,27)[15]. Prononcés juste après le récit eucharistique (Lc 22,19-20) et l'annonce de la trahison de Judas (Lc 22,21-23), ces mots ont du poids.

Situé dans le même cadre du dernier repas et de la trahison de Judas, le geste rapporté par Jean semble déployer ce qui était en germe dans le récit de Luc : « Moi, je suis au milieu de vous à la place de celui qui sert. » On pourrait donc penser que, de Marc à Jean, on est passé d'une parole forte de Jésus à une mise en scène de cette parole. Ceux qui se méfient du rapport de Jean à l'histoire abonderont en ce sens. Mais on peut tout à fait – et c'est même plus vraisem-

---

[14] Matthieu attribue la demande initiale à la mère des disciples, mais il suit Marc de très près pour l'instruction de Jésus (Mt 20,20.26b-28).

[15] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome III (Parole de Dieu), Paris, Éd. du Seuil, 1993, p. 29.

blable –, penser que les autres évangiles ont retenu la leçon du comportement de Jésus, sans en rapporter le geste. Après tout, le lavement des pieds n'est que la pointe de l'iceberg, l'illustration exemplaire du comportement permanent de Jésus. Toute sa vie et son enseignement se résument en cet acte étonnant. Le dernier exégète catholique à avoir écrit une « vie de Jésus » accepte donc l'historicité du geste johannique :

« Il y a un bon nombre de matériaux historiques sur Jésus que l'on ne trouve que dans une source […] Il est difficile d'imaginer que quelqu'un aurait voulu attribuer à Jésus une série d'actions aussi précise que celle décrite en Jn 13,4-5 à propos d'un événement spécifique (le lavement des pieds), sans que cela ait quelque relation avec un incident réel de sa vie. En fin de compte, le geste du lavement des pieds (un acte inhabituel, comme nous le verrons plus loin) est plausible et vraisemblable, en raison de la véritable nature de ce repas extraordinaire et unique. Il semble qu'aucune raison ne soit assez forte pour nous contraindre à retirer le lavement des pieds de nos dossiers relatifs au Jésus historique.[16] »

1.4. Le lavement des pieds, l'eucharistie et la mort de Jésus

La présence de ce geste au cours du repas d'adieu est inattendue, comme est surprenante l'absence de récit eucharistique. Mais Jean n'ignore pas l'eucharistie : il a choisi de l'évoquer plus tôt (Jn 6,51-58), et d'insérer ici à sa place le lavement des pieds. Or, dans les évangiles canoniques, seuls trois moments évoquent un acte ou une attitude de Jésus à répéter par les communautés croyantes, dans le souvenir explicite d'une de ses paroles, avec le désir de l'imiter et de le rendre présent durant son absence. Il s'agit du geste eucharistique (« Faites ceci en mémoire de moi », 1 Co 11,24-25 ; Lc 22,19), du commandement de l'amour fraternel (« Je vous donne un commandement nouveau […] comme je vous ai aimés », Jn 13,34 ; 15,12.17) et du lavement des pieds (« Si moi […] je vous ai lavé les pieds, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns les autres. C'est un exemple que je vous ai donné, afin que vous aussi vous fassiez de même », Jn 13,14a.c.15). Ce dernier cas est en

[16] « [T]here are a good number of historical materials on Jesus that are to be found in just one source […] It is hard to imagine that someone wanted to attribute such a precise series of actions to Jesus as those described in John 13:4-5 about a specific event (the washing of the feet), without this having any relation to an actual incident in his life. Finally, the gesture of washing the feet (an unusual act, as we shall see below) is plausible and likely because of the very nature of this extraordinary and unique meal. It seems that there is no reason strong enough to force us to remove the washing of the feet from our files on the historical Jesus » (A. PUIG I TÀRRECH, *Jesus: a biography*, Waco [Texas], Baylor University Press, 2011, p. 493). La traduction française est de moi, la version anglaise de D. Cullen. L'original catalan a été publié en 2005.

outre mis en valeur par un macarisme[17] : « Sachant cela, heureux êtes-vous, si vous le faites » (Jn 13,17). La joie eschatologique ne s'offre pas à ceux qui *savent*, mais à ceux qui *refont* le geste du Maître et Seigneur (cf. Jn 13,13.14b). Au mémorial eucharistique, Jean a substitué l'exemple de Jésus lavant les pieds de ses disciples[18]. Ce faisant, il transcrit en acte le commandement nouveau de Jésus : non seulement celui de l'amour fraternel, attesté ailleurs dans le judaïsme ancien et chez les Grecs (cf. l'amitié selon Aristote), mais encore celui d'un amour fondé sur l'intensité et l'intention de Jésus. Jésus donne sa vie : les disciples doivent faire de même[19].

Jean établit aussi un lien entre le lavement des pieds et la mort de Jésus. Trois détails du contexte proche le confirment. Tout d'abord, l'épisode du lavement des pieds est introduit par une phrase solennelle, au caractère quasi liturgique[20], rappelant que Jésus sait que « l'heure est venue pour lui de passer de ce monde au Père », autrement dit de franchir la mort (Jn 13,1). Ensuite, le geste de Jésus rappelle l'onction qu'il a reçue de Marie à Béthanie (Jn 12,1-8). Ces deux récits ont plusieurs points en commun : 1) cela se passe *au cours* d'un repas (*deipnon* : Jn 12,2 ; 13,2.4) et non au début ; 2) un acte inhabituel est posé, concernant les pieds (*tous podas*) de Jésus (Jn 12,3) ou de ses disciples (Jn 13,5) : les pieds sont oints (Jn 12,3, cf. la prolepse de 11,2) ou lavés (Jn 13,5.6.8^2.10.12.14^2), puis dans les deux cas essuyés (*ekmassein*), avec les cheveux (Jn 12,3 ; cf, 11,2) ou un linge (Jn 13,5) ; 3) enfin, les deux actes insolites suscitent une réaction vive : un commentaire négatif de Judas (Jn 12,4-6) et le refus de Pierre (Jn 13,6-8). Or, ces deux disciples, les plus fragiles, vont jouer un rôle dans la Passion de Jésus : l'un en livrant son maître, l'autre en le reniant à trois reprises. Le récit de l'onction a un autre lien fort avec la mort de Jésus : lui-même voit dans cet acte fou une annonce prophétique de son futur ensevelissement (Jn 12,7). En effet, le parfum précieux dont la senteur emplit la maison (Jn 12,3) annonce sa mise au tombeau : à l'inverse de

---

[17] On appelle *macarisme* (du grec *makarios*, « bienheureux ») le genre littéraire consistant à introduire une phrase par « heureux… » : ainsi, les « Béatitudes » du Sermon sur la Montagne (Mt 5,3-11). Jean n'en connaît que deux – celui du lavement des pieds, et celui du « croire sans avoir vu » (Jn 20,28) –, qui invitent les générations post-apostoliques à croire en Jésus et à imiter son geste de service humble et fraternel.

[18] Léon-Dufour voit dans ces deux gestes les « deux "mémoires" du chrétien » (X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome III, p. 57).

[19] Dans la communauté johannique, ce « vous devez » a été traduit par l'invitation à donner sa vie comme Jésus (1 Jn 3,16).

[20] Dans la liturgie catholique d'après Vatican II, la Prière eucharistique IV reprend presque mot pour mot le début de Jn 13, mais pour introduire le récit d'institution eucharistique : « Quand l'heure fut venue (Jn 13,1b) où tu allais le glorifier (cf. Jn 12,23 ; 17,1), comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'au bout (Jn 13,1c) : pendant le repas (Jn 13,2a) qu'il partageait avec eux, il prit le pain… »

celle de Lazare et de tout autre mortel, qui « sent » la mort (Jn 11,39), celle de Jésus exhalera un parfum de résurrection[21].

Un troisième indice établit un parallèle entre le lavement des pieds et la Passion. Pour laver les pieds de ses disciples, Jésus doit *déposer* ses vêtements (*tithèsin ta himatia*, Jn 13,4) ; avant d'être crucifié, il est dépouillé de ses vêtements (*elabon ta himatia autou / diemerisanto ta himatia mou*, Jn 19,23-24) : double *kénose*, aussi discrète que prophétique. Le Bon Pasteur *dépose* sa vie pour ses brebis (Jn 10,11.15), car le Père lui a donné de *déposer* lui-même sa vie, sans qu'on la lui prenne[22], pour la reprendre ensuite (Jn 10,17-18) ; ainsi, après le lavement des pieds, il a remis ses vêtements et repris sa place de *didaskalos* et *kurios* (Jn 13,12-14) : discrète annonce de sa résurrection. Autrement dit : le lavement des pieds annonce la mort prochaine de Jésus, par laquelle il se met pleinement au service de toute l'humanité comme Sauveur du monde (cf. Jn 4,42). Sa mort va déboucher sur la gloire et sur le don de la vie. Lorsqu'il donne à ses disciples l'*exemple* du lavement des pieds, et qu'il leur intime le *devoir* de refaire ce geste à leur tour (Jn 13,14b-15), il ne leur inflige pas une leçon de morale au sens étroit du terme. L'imitation de Jésus proposée aux disciples n'est pas une imitation mécanique, servile, concentrée sur la reproduction fidèle et extérieure de gestes. Elle est au contraire une disposition intérieure, une qualification de l'âme du croyant disposé à vivre à la manière de son Seigneur.

Pour évoquer l'attitude de Jésus lavant les pieds de ses disciples, j'ai employé à dessein un terme habituellement rattaché à la théologie paulinienne : *kénose*. Avant de rappeler aux Philippiens l'hymne marqué par le rythme binaire *kénose*-exaltation (Ph 2,6-11), Paul leur dit : « Ayez entre vous les mêmes sentiments (*touto phroneite*) qui sont dans le Christ Jésus » (Ph 2,5). De même, le disciple de Jésus qui lit l'évangile selon Jean est invité à avoir la disposition intérieure de Jésus lavant les pieds de ses disciples[23]. Alors, il pourra l'imiter : soit en reproduisant concrètement le geste de laver les pieds d'une ou plusieurs autres personnes, soit en vivant parmi ses frères dans l'esprit de service humble et fraternel exprimé symboliquement par le geste de Jésus. Cela engage jusqu'à la mort. Un tel acte prophétique peut mener au martyre.

---

[21] Cf. L. DEVILLERS, « Les trois témoins : une structure pour le quatrième évangile », *RB* 104-1 (1997) 40-87, spécialement les p. 77-79.

[22] Certes, Jésus sera arrêté au Jardin du Cédron, et emmené ligoté chez le grand prêtre ; mais il va au devant de ses adversaires et se livre à eux (Jn 18,4-8.11-12). De plus, l'intention vaine de « saisir » Jésus est exprimée à six reprises par le verbe *piasai* (Jn 7,30.32.44 ; 8,20 ; 10,39 ; 11,57), tandis qu'en Jn 18,12 on a le verbe *sullambanein*, « prendre avec soi » (Cf. L. DEVILLERS, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jn 7,1-10,21) et la christologie* [Ébib n.s. 49], Paris, Gabalda, 2002, p. 307, 509 ; *La saga de Siloé. Jésus et la fête des Tentes (Jean 7,1−10,21)* [LLB 143], Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 61, 73-74).

[23] Voir en ce sens X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome III, p. 34.

2. Actualisations de l'acte prophétique de Jésus

La longue histoire de la sainteté chrétienne, incarnée dans des histoires humaines toujours nouvelles et uniques, a permis à l'acte prophétique de Jésus de trouver diverses applications et résonances. Beaucoup d'hommes et de femmes l'ont actualisé dans leur vie personnelle et communautaire. Pour terminer cette évocation du lavement des pieds, je présenterai deux exemples de cette riche *Wirkungsgeschichte*.

2.1. L'identité chrétienne redécouverte dans l'enfer nazi

Si les Juifs furent les premières et les plus nombreuses victimes de la barbarie nazie, cette idéologie abominable s'attaqua aussi aux chrétiens. Certains, comme Dietrich Bonhoeffer ou Franz Jägerstätter, sont célèbres pour avoir payé de leur vie leur fidélité au Christ. Je voudrais ici évoquer la mémoire d'un témoin peu connu : mon grand-oncle, Louis Poutrain. Prêtre originaire du Nord de la France, il a vécu presque tout son ministère dans les Hautes-Alpes. Pendant l'Occupation, il cacha dans sa cure des Lorrains et des Alsaciens réfractaires à la Wehrmacht. Dénoncé par un traître aux autorités allemandes, il fut déporté à Auschwitz et faillit y mourir gazé. Mais finalement son groupe fut dirigé vers un camp de travail en Bohême : ces déportés devaient extraire d'une carrière d'énormes blocs de granite. La force physique et la foi profonde de l'abbé Poutrain expliquent qu'il ait pu sortir vivant de cet enfer, où il a connu la faim et le typhus. Il mourut en 1983, peu après la parution de son témoignage, *La déportation au cœur d'une vie*. Un spécialiste du clergé catholique français du XX^e^ siècle jugea ce livre « rare par la qualité, l'intensité, la densité[24] ». L'abbé Poutrain y raconte comment l'expérience des camps de concentration a transformé sa vision du sacerdoce. Dans un chapitre intitulé « Méditation d'Auschwitz », il livre sa pensée :

« J'étais contraint de chercher la nourriture de ma vie sacerdotale à un râtelier qui n'était plus le sacré. Jadis, je trouvais cette nourriture dans ma messe quotidienne, dans ma participation aux exercices communautaires, dans l'administration des sacrements, dans la parole surtout : catéchismes, homélies, exposés de la foi, bref à l'intérieur d'un cadre dont j'étais partie prenante. Tout cela a disparu.

Où trouver un autre râtelier sur cette terre brûlée ? Sans contacts, sans rencontres, sans échanges ni fenêtres ouvrant sur le monde ? Je ne pouvais le trouver qu'en moi-même : je le cherchais désormais dans le culte de l'homme.

[24] É. POULAT, « Demain l'homme. Le service de l'homme nous plonge au cœur du sacré », dans *La Croix – L'Événement*, 13 septembre 1984.

Je me décidais donc à cultiver la beauté et la noblesse de tous mes gestes d'homme, quels qu'ils soient : par exemple, curer les égouts, les pieds enfoncés dans la boue ; ou encore, être attelés, une trentaine d'hommes ensemble, à un gros cylindre de fonte et le tirer des heures entières comme le feraient des bêtes pour enfoncer des pierres dans le sol et tracer une route.

Bref, donner à tous mes gestes, même ceux dont l'apparence n'avait rien d'humain, valeur d'un témoignage de ma foi en le destin de l'homme. C'était ainsi ouvrir à mes pas une aventure nouvelle […]

[…] En m'engageant dans cette voie, j'allais rencontrer des sources d'eau vive où je boirai au mystère d'un Dieu-Trinité. J'allais voir aussi se profiler, dans le lointain au terme de la course, la silhouette mystérieuse du Roi de Gloire, Jésus-Christ mort et ressuscité, à la fois prototype de l'homme et chef-d'œuvre de la création tout entière […]

[…] Dans ma baraque d'Auschwitz, je n'en étais pas encore à ce stade de mon exploration […] Mais tout le devenir de mon sacerdoce trouve son origine dans ces huits jours vécus près du four crématoire, entre le 5 et le 13 mai 1944.

J'allais descendre de mon piédestal pour me mêler, tout heureux, à la foule des hommes. J'allais le faire sans calcul, sans idée préconçue, simplement par pure nécessité. J'allais apprendre une nouvelle façon de regarder l'homme, acquérir un regard de prêtre qui ne soit plus déformé par le prisme du sacral et appuyer ce regard sacerdotal fraternellement sur l'homme.[25] »

À la fin de son livre, Louis Poutrain fait un lien entre son expérience et la fresque du Jugement dernier : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40). Mais sa redécouverte de l'identité chrétienne semble aussi reprendre les intuitions du lavement des pieds. Nous l'avons vu, cet acte banal, modeste et humiliant, était en général réservé aux esclaves. Cependant, certains l'ont vécu comme un témoignage d'amour (voir l'exemple d'Aséneth). Repris par Jésus, ce geste a choqué Pierre, parce que c'était le Maître et Seigneur qui le faisait. Ainsi, Jésus a fait de ce geste un acte prophétique, l'évangile en trois dimensions. Il annonce une nouvelle manière pour Dieu de s'approcher des hommes, et pour les hommes de servir Dieu en se servant les uns les autres dans l'amour. À Auschwitz, Louis Poutrain a imité son Seigneur, en faisant d'un acte banal voire dégradant un geste de respect envers le caractère sacré de la personne humaine. Car, dit un cantique, « Tout homme est une histoire sacrée, l'homme est à l'image de Dieu. »

Mais, dès la première page de son livre, Louis Poutrain nous fait entrevoir un autre aspect du caractère prophétique du lavement des pieds. Il rapporte l'anecdote suivante :

---

[25] L. POUTRAIN, *La déportation au cœur d'une vie* (Pourquoi je vis), Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 111, 114.

« Au printemps de l'année 1944, je me trouvais dans le camp de Compiègne, en instance de départ pour la déportation […] Grand fut mon étonnement quand, la veille de mon départ, alors que les partants venaient d'être désignés, je vis venir à moi dans la cour d'appel un général français […] Ce jour-là, cet homme s'arrêta face à moi et, sans tenir compte des regards, il s'agenouilla, les deux genoux touchant le sol. Il s'inclina très longtemps, comme s'il voulait me baiser les pieds. S'étant relevé, il prit mes deux mains dans les siennes et les serra avec effusion et respect, sans dire un mot […] Cet homme savait mieux que moi où j'allais.

Il me revint alors à la mémoire la scène à laquelle j'avais assisté, vingt ans plus tôt, à Paris, dans la chapelle des missions étrangères de la rue du Bac. C'était à l'occasion d'une célébration d'un départ en mission. Le cérémonial utilisé en la circonstance prévoyait un rite inspiré par la Sainte Écriture : « Ah ! qu'ils sont beaux les pieds du messager qui va sur les collines porter la Bonne Nouvelle ! » Avant que l'assemblée ne se disperse, l'envoyé en mission vint s'asseoir face à l'assistance. Les dignitaires, l'un après l'autre, s'agenouillèrent devant lui et firent le geste de lui baiser les pieds. Ce soir-là, à Compiègne, je n'ai pas tellement réfléchi. Mais huit jours plus tard, le mercredi 3 mai, près des fours crématoires, j'ai vu clairement que mon sacerdoce, sur des routes nouvelles, me chargeait d'une mission.[26] »

Le geste de l'officier français n'est certes pas un lavement des pieds, mais il dit son respect pour toute la personne du prêtre condamné à la déportation. Celui-ci l'a par la suite associé à un rite d'envoi en mission, qui actualise un oracle biblique (Is 52,7). Or, il n'est pas incongru de voir un lien entre cet oracle d'Isaïe et l'acte de Jésus. En effet, après avoir lavé les pieds de ses disciples, Jésus évoque sa mission et la leur : « En vérité, en vérité, je vous le dis, un serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni un *envoyé* plus grand que *celui qui l'envoie* » (Jn 13,16). Mais cette annonce du salut est l'œuvre d'êtres de chair et de sang, qui vont à pied en peinant sous le soleil, comme Jésus arrivant fatigué au puits de Jacob (Jn 4,6.38). Laver leurs pieds, c'est donc honorer le corps de ces envoyés jusque dans ses plus humbles membres[27], car sans eux – avant l'époque d'Internet – il n'y aurait jamais eu de mission[28]. L'évangile est concret, l'annonce prophétique de la justice et de l'amour aussi.

---

[26] L. POUTRAIN, *La déportation au cœur d'une vie*, p. 15-16.

[27] Cf. le déploiement de Paul sur la nécessité des divers membres dans le corps (1 Co 12,14-26).

[28] Jésus est « dépendant » des pieds des missionnaires (X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome III, p. 60). La liturgie catholique utilise Is 52,7-10 pour la mémoire de saints évangélisateurs (comme le 8 août, fête de saint Dominique).

2.2. Le lavement des pieds, geste prophétique des communautés de l'Arche

Dans plusieurs Églises, on *re-joue* le jeudi saint le geste de Jésus. Le célébrant le pratique sur quelques personnes de sa communauté (paroisse ou couvent). Mais de nos jours certaines communautés ont inventé d'autres manières de vivre ce geste, comme un signe de service fraternel *réciproque*. Il en est ainsi dans les communautés de l'Arche, fondées pour la défense de la dignité des personnes avec un handicap mental. Lorsque Jean Vanier, leur fondateur, prêche une récollection ou une retraite, il propose toujours un rite de lavement des pieds. Les participants se regroupent en petits cercles, et chacun se fait laver les pieds par son/sa voisin(e) de gauche, avant de laver à son tour les pieds de la personne qui est à sa droite. L'acte de Jésus est alors vécu des deux côtés : comme une imitation du Christ serviteur, et comme une imitation de ses premiers disciples surpris d'être ainsi servis. Pour les participants de ces assemblées, il s'agit d'une véritable expérience spirituelle. Un homme et une femme ayant partagé une longue vie conjugale ont avoué à Jean Vanier n'avoir jamais vécu un tel moment d'intimité. C'est dire jusqu'où peut mener la reprise du geste de Jésus.

Nées en milieu catholique, les communautés de l'Arche se sont vite déployées de manière œcuménique, et par la suite interreligieuse. Mais là où leurs membres n'ont pas la même confession chrétienne, leur célébration de la foi bute sur l'impossibilité du partage de l'eucharistie. Le lavement des pieds peut alors trouver une nouvelle signification, dans le droit fil du récit johannique. Il devient une manière heureuse d'exprimer liturgiquement la communion des cœurs, déjà engagée dans la vie quotidienne :

« Saint Jean, dans son récit de la dernière cène, ne mentionne pas l'eucharistie, mais le lavement des pieds des disciples, comme s'il voulait nous dire que ce geste exprimait la vérité de ce que Jésus accomplissait. Alors, peut-être que le lavement des pieds, ou un autre geste humain simple où nous "prenons, rendons grâce, rompons et donnons" [les quatre verbes du récit eucharistique] pourrait effectivement représenter la vérité intime de l'eucharistie. Tout en se conformant aux rites ecclésiastiques, les gens de l'Arche avaient la possibilité d'offrir ces gestes ordinaires à Dieu pour qu'ils deviennent extraordinaires.[29] »

3. Conclusion

Dans le cadre ecclésial comme dans les situations de détresse humaine, le geste

[29] K. SPINK, *Jean Vanier et l'aventure de l'Arche*, Ottawa, Novalis – Les Éditions de l'Atelier, 2007, p. 166.

de Jésus garde une grande portée prophétique. Il dit comment Dieu agit à l'égard de l'humanité, et comment les hommes sont invités à le faire les uns envers les autres. À travers lui, la Bonne Nouvelle consacre une nouvelle manière de regarder les autres. Bénéficiaire et acteur de ce geste prophétique, l'homme est libéré de ses préjugés sociaux, culturels et religieux. Et, par Jésus, il trouve le vrai bonheur (Jn 13,17), car il *a part* au monde de Dieu (cf. Jn 13,8).

Résumé: En lavant les pieds de ses disciples, Jésus inscrit sa mission libératrice dans la lignée des prophètes d'Israël, dont certains comportements insolites étaient une prédication en acte. Il reprend un geste banal de l'Antiquité, mais le transforme en signe prophétique d'humble service et d'amour fraternel. Par lui il dit l'agir et l'être de Dieu. Les chrétiens en ont fait un rite liturgique, mais aussi une manière d'affirmer, contre les valeurs du monde, l'infini respect que mérite chaque être humain dans son corps de chair.

Zusammenfassung: En lavant les pieds de ses disciples, Jésus inscrit sa mission libératrice dans la lignée des prophètes d'Israël, dont certains comportements insolites étaient une prédication en acte. Il reprend un geste banal de l'Antiquité, mais le transforme en signe prophétique d'humble service et d'amour fraternel. Par lui il dit l'agir et l'être de Dieu. Les chrétiens en ont fait un rite liturgique, mais aussi une manière d'affirmer, contre les valeurs du monde, l'infini respect que mérite chaque être humain dans son corps de chair.

Proposer prophétiquement l'Évangile aujourd'hui : une affaire de goût et d'espérance[1]

Par François-Xavier Amherdt

1ère partie : de l'im-position à la pro-position[2]

1.1 Un virage pastoral

Une image permet de comprendre l'esprit de la proposition de la foi[3] : après l'ouragan Lothar, qui en 1999 a dévasté des milliers d'arbres en Europe occidentale, des ingénieurs ont conçu en laboratoire des programmes de reboisement, selon une vision idéale de la forêt. Or quelle ne fut pas leur surprise, au moment de les mettre en œuvre, de constater que la forêt n'avait pas attendu leur intervention et avait en quelque sorte pris les devants : selon un phénomène de régénération naturelle, de jeunes pousses étaient apparues de-ci, de-là, des souches s'étaient mises à refleurir[4], et des manifestations

---

1 Sur cette problématique, voir notamment : CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Proposer la foi. Renouveler la pastorale*, *La Maison-Dieu* n. 216, Paris, Cerf, 1998 ; H.-J. GAGEY – D. VILLEPELET (dir.), *Sur la proposition de la foi*, Paris, L'Atelier, 1999 ; H.-J. GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, L'Atelier, 1999 ; C. DAGENS, *Va au large. Des chances nouvelles pour l'Évangile*, Paris, Parole et Silence, 2001 ; ID., *Aujourd'hui l'Évangile*, Paris, Parole et Silence, 2009 ; M. SCOUARNEC, *La foi, une affaire de goût*, Paris, L'Atelier, 2007 ; A. FOSSION, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation*, coll. « Pédagogie catéchétique », n. 25, Bruxelles / Montréal, Lumen Vitae / Novalis, 2010 ; P. GOUDREAULT, *Chemins d'espérance pour l'avenir de l'Église*, coll. « Pédagogie pastorale », n. 7, Bruxelles / Montréal, Lumen Vitae / Novalis, 2010.

2 Selon la terminologie instaurée par la *Lettre aux catholiques de France. Proposer la foi dans la société actuelle*, de la Conférence des évêques français (Paris, Cerf, 1996), reprise par le Diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg dans les Orientations intitulées *Proposer la foi – planification pastorale* (Fribourg, 2007), et actualisée dans le rapport présenté devant la Conférence épiscopale de l'Hexagone par Mgr Claude DAGENS en novembre 2009 *Entre épreuves et renouveaux : la passion de l'Évangile. Indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation* (Paris, Bayard / Cerf / Fleurus-Mame, 2010).

3 Image chère au jésuite André FOSSION, l'un des ténors de la réflexion sur l'avenir de l'évangélisation. Cf. « Évangéliser de manière évangélique », dans P. BACQ – C. THEOBALD (dir.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, coll. « Théologies pratiques », Bruxelles / Montréal / Paris, Lumen Vitae / Novalis / L'Atelier, 2008, pp. 57-72, ici pp. 60-61.

4 Comme celle de Jessé en Is 11,1ss.

inattendues et diversifiées de la biodiversité s'étaient concrétisées là où les « technocrates forestiers » ne les auraient même pas imaginées. Si bien que les responsables de l'aménagement du territoire et du paysage, abandonnant la technique volontariste qu'ils avaient envisagé d'appliquer, ont opté pour une tactique souple d'accompagnement de la régénération spontanée, afin de favoriser le surgissement d'une forêt nouvelle conforme aux potentialités naturelles.

Si la métaphore peut être transposée à la vie de l'Église, nous assistons depuis quelques décennies, surtout en Occident et dans les pays du Nord, à une sorte de tornade dévastatrice : crise de la transmission de la foi, désaffectation des communautés, diminution du nombre d'agents pastoraux prêtres et laïcs, fermeture des institutions et bâtiments ecclésiaux, « exculturation » du christianisme[5]…

Que faire en un tel contexte ? S'obstiner dans une politique volontariste d'encadrement, à coup de plans pastoraux quinquennaux, afin de « sauver les meubles », de maintenir les schémas en vigueur et de continuer à vouloir imposer une identité chrétienne « standard », avec le rêve secret de réinstaurer la situation antérieure jugée comme idyllique ? Ne faut-il pas changer d'attitude à l'exemple des forestiers ? Et oser passer prophétiquement à un nouveau paradigme de proposition de la foi, d'accompagnement individualisé et communautaire du cheminement de chacun-e, d'éveil à la saveur de l'Évangile et d'enfantement de tous les êtres humains à leur identité personnelle et spirituelle devant Dieu ?

1.2 Pour un acte prophétique d'espérance : s'ouvrir à la grâce de la « crise »[6]

Une telle évolution implique de n'entretenir aucune nostalgie d'un soi-disant « âge d'or » où l'Église institution marquait toute la société de son empreinte, jusqu'aux clubs de sport, aux troupes de théâtre et aux fanfares paroissiales. Certes, l'Église imposait ses dogmes, sa morale, sa culture ; presque tout le monde participait à la vie liturgique. Mais qu'en était-il de chaque personne en son for intérieur ? La situation de « chrétienté » avait-elle vraiment configuré l'identité profonde de chacun-e ?

Une pareille mutation de modèle demande d'accepter le contexte actuel comme une chance et un défi, et de porter sur lui un regard positif, semblable à celui du Christ venu non pour *« condamner le monde, mais pour le sauver »*

---

5 Selon l'expression devenue classique de la sociologue Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2004, p. 288.

6 Cf. J.-M. SOULETIE, *La crise, une chance pour la foi*, coll. « Interventions théologiques », Paris, L'Atelier, 2002.

(Jn 3,17). C'est entrer dans la grâce de la « crise », au sens étymologique du terme grec *krinô* qui signifie « juger de ce qui est décisif ». Le temps présent est à considérer comme un *kairos*, un moment favorable, telle une « crise d'adolescence » permettant de passer à un christianisme adulte et de vivre un retour à l'essentiel. Les petites pousses promettant un semblable renouveau ne sont-elles pas bien présentes[7], comme le nombre réjouissant de catéchumènes adultes ou enfants en âge de scolarité, les groupes de jeunes « chattant » sur les blogs et les réseaux sociaux à partir de *Youcat*[8], la redécouverte de l'adoration du saint Sacrement et de la liturgie des heures priée en paroisse, les parcours pour recommençants[9], les nombreuses « petites communautés ecclésiales vivantes de base » et cellules paroissiales d'évangélisation présentes un peu partout dans le monde[10], le renouvellement de la catéchèse intergénérationnelle et communautaire, initiatique et mystagogique[11], la floraison de nouveaux ministères laïcs, les innombrables expériences de lutte contre la pauvreté et l'exclusion…[12].

1.3 Donner goût

On ne naît pas chrétien, on le devient par conviction[13]. Dans le registre de la foi, au sein du contexte contemporain, plus rien ne peut se transmettre ni se vivre par automatisme. Car *« c'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés »* (Ga 5,1) : ce sont donc des chrétiens libres, lucides, conscients et « critiques » que la « nouvelle évangélisation » est appelée à engendrer. Ce qui implique que les responsables pastoraux et les fidèles eux-mêmes soient capables de *« rendre compte de l'espérance qui est en eux »* (1 P 3,15), en une

---

7 Mgr C. DAGENS en énumère plusieurs dans sa *Méditation sur l'Église catholique en France : libre et présente*, Paris, Cerf, 2008, pp. 86-91 (« Pour une pastorale des commencements. L'Église en acte de naissance »).

8 *Youcat français : Catéchisme de l'Église catholique pour les jeunes* et *Youcat français. Le livre de prière*, Paris, Bayard / Fleurus-Mame / Cerf, 2011 et 2012.

9 Cf. R. LACROIX, « Prendre au sérieux la démarche des recommençants », *Lumen Vitae* 63 (2008) 423-435.

10 Quel que soit le nom dont on les affuble – « communautés ecclésiales de base » en Amérique du Sud et en Asie ; – « communautés ecclésiales vivantes » en Afrique ; – « cellules paroissiales d'évangélisation » en Italie (Sant'Eustorgio), en France et en Corée ; – « petites communautés chrétiennes » aux USA ; – « petits groupes de partage de foi » au Québec…

11 Cf. à ce propos deux numéros de la revue *Lumen Vitae*, Bruxelles (vol. 63, 2008), le premier évoquant les *probables évolutions de la catéchèse* (n. 1), le second rassemblant les Actes du colloque tenu à l'occasion du 50e anniversaire de la revue (2010), sous le titre *À société plurielle, transmission nouvelle* (n. 3).

12 Pour un panorama de l'ensemble de ces initiatives, voir notamment P. GOUDREAULT, *Chemins d'espérance pour l'avenir de l'Église*, pp. 103ss.

13 Cf. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Paris, Bayard / Cerf / Fleurus-Mame, 2006, p. 46.

nouvelle « apologétique » positive, dégagée de tout crypto-prosélytisme.[14] Comme avec les adolescents[15], il faut désormais toujours dire le « pourquoi » des choses : plus rien ne va de soi. Ainsi que le suggère de façon savoureuse le titre de l'ouvrage d'A. Fossion, il s'agit de rendre « Dieu désirable »[16].

Avant que de s'offrir comme un contenu, une doctrine – ce qu'elle est évidemment aussi (la *fides quae*) –, la foi se présente d'abord et surtout telle une relation d'alliance entre Dieu et l'homme (la *fides qua*). Elle est principalement « une affaire de goût »[17], une expérience vivante qui sollicite tous les sens du corps – *« Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur »* (Ps 34(33),9) –, toutes les parties de l'être, cœur, âme, corps et esprit. Elle requiert donc une pédagogie d'initiation[18], qui englobe la totalité de la personne et lui donne à expérimenter une immersion dans la communauté, au cœur de laquelle l'ensemble des dimensions de l'existence chrétienne sont proposées.[19]

La foi se déploie ainsi comme plaisir sensible devant le beau et le bon, source de bonheur et de joie, désir de dépassement et de don de soi dans l'Esprit. Elle apparaît comme le goût de la liberté, de la justice et de la fraternité qui amène tant d'êtres à témoigner et à livrer leur vie pour les autres, à la suite du Christ.[20] Pensons par exemple à ces jeunes prêts à consacrer deux années – ou plus – de leur existence dans les communautés « Points cœur », au milieu des bidonvilles et des favellas des grandes cités de la planète, pour assurer une présence discrète, fraternelle, eucharistique et donc « réelle » aux côtés des plus défavorisés.

Cela exige de (re)découvrir la saveur de l'Évangile, de déguster la Révélation comme du bon pain, en une spiritualité de la manducation et de la rumination des Saintes Écritures. Cela demande de s'ouvrir au « travail de la Parole »[21], de donner « une nouvelle chance à l'Évangile[22], à l'école du Christ

---

[14] Cf. G. ROUTHIER, « Réinventer la catéchèse dans une société plurielle », *Lumen Vitae* 63 (2008) 319-337, ici pp. 326-327.

[15] Et avec les enfants aussi d'ailleurs, la préadolescence commençant de plus en plus tôt, à 9-10 ans déjà !

[16] Cf. notamment l'étude intitulée « Rendre le christianisme désirable : un défi pour l'enseignement religieux », dans A. FOSSION, *Dieu désirable* (2010), pp. 197-213.

[17] Selon l'intitulé du livre de M. SCOUARNEC, *La foi, une affaire de goût* (2007).

[18] Telle que la préconise la *Lettre aux catholiques de France* (1996) (pp. 99-100) et le *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France* (2006) (pp. 46-60).

[19] Voir notamment H. DERROITTE (dir.), *Catéchèse et initiation*, coll. « Pédagogie catéchétique », n. 18, Bruxelles, Lumen Vitae, 2005.

[20] Cf. notamment J. DORÉ, *La grâce de croire*, T. II. *La foi*, coll. « Interventions théologiques », Paris, L'Atelier, 2003.

[21] Voir le récent livre collectif coordonné par L. BRESSAN et G. ROUTHIER, intitulé précisément *Le travail de la Parole*, coll. « Pédagogie pastorale », n. 8, Bruxelles, Lumen Vitae, 2011. Dans la continuité de la XII[e] Assemblée ordinaire du Synode des évêques sur « La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église » (Rome, octobre 2008), et de l'Exhortation apostolique postsynodale de BENOÎT XVI, *La Parole du Seigneur* (*Verbum Domini*, St-Maurice / Paris, Saint-Augustin / Bayard / Fleurus-Mame / Cerf, 2010), l'ouvrage explore ce dynamisme du Verbe divin dans la

initiateur[23] : la Bible présente la foi comme une attirance amoureuse, une délectation spirituelle, une voie de lumière. C'est au service d'une telle expérience pour tous que se placent les diverses offres de pastorale à l'écoute de la Parole[24] : la *lectio divina* individuelle et communautaire, les « écoles de la Parole » en paroisse, les démarches diocésaines comme « l'Évangile à la maison »[25], les groupes, soirées, journées et sessions bibliques ouverts à tous les intéressés[26].

1.4 Une expérience vivante, personnelle et intérieure du Christ

Quel est dès lors le cœur de la foi ?[27] En quoi consiste « l'essentiel chrétien » ? Que pro-poser ? Qu'est-ce qui constitue le prophète évangélisateur d'aujourd'hui ? L'identité chrétienne se définit par le mot de Paul : *« Pour moi, vivre c'est le Christ »* (Ga 2,20)[28] et par la déclaration de Jésus en Jean : *« Demeurez en moi »* (Jn 15,5). Elle tient dans la rencontre intime et vivante avec le Christ, une relation interpersonnelle et « mystique » – au sens d'un ancrage profond dans le mystère de l'inhabitation de l'Esprit en chaque être – avec celui qui est *« le Chemin, la Vérité et la Vie »* (Jn 14,6), une expérience qui se joue au plus intime de l'être. C'est d'ailleurs ce à quoi aspirent les dizaines de milliers de jeunes lors des rassemblements de Taizé, des Journées

---

prédication, la liturgie, la pastorale, la catéchèse, l'élaboration du discours en théologie pratique et l'engendrement de l'Église.

22 Selon le titre du livre dirigé par P. BACQ et C. THEOBALD, *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, coll. « Théologies pratiques », Bruxelles / Montréal / Paris, Lumen Vitae / Novalis / L'Atelier, 2004, qui a donné l'impulsion de départ à la réflexion sur la pastorale d'engendrement (voir plus loin, 2ème partie).

23 Cf. P. VIANIN – F.-X. AMHERDT, *À l'école du Christ pédagogue : Comment enseigner à la suite du Maître ? Pour une catéchèse d'engendrement*, coll. « Perspectives pastorales », n. 5, St-Maurice, Saint-Augustin, 2011.

24 Cf. L. BRESSAN, « Une pastorale à l'écoute de la Parole », dans ID. – G. ROUTHIER (dir.), *Le travail de la Parole* (2011), pp. 57-80.

25 Des personnes de tous horizons, souvent éloignées de la vie ecclésiale, sont invitées à se réunir par groupe au domicile de l'une d'entre elles pour lire de façon suivie un Évangile ou un Livre du Nouveau Testament. À la suite de nombreux diocèses de France, le diocèse de Lausanne – Genève – Fribourg a proposé une pareille démarche durant l'année liturgique (B) 2011-2012 autour de l'évangile de Marc. L'expérience positive a poussé les responsables à la renouveler avec l'évangile de Luc pour l'année 2012-2013, dite année C.

26 Tels que les mettent sur pied les trois œuvres de pastorale biblique suisses, la « Schweizerisches Katholisches Bibelwerk », l' « Associazione Biblica della Svizzera italiana » et l' « Association Biblique Catholique de Suisse Romande », afin de susciter une *« animation biblique de toute la pastorale »* (cf. *Verbum Domini*, n. 73).

27 Cf. COMMISSION ÉPISCOPALE DE LA CATÉCHÈSE ET DU CATÉCHUMÉNAT, *Aller au cœur de la foi. Questions d'avenir pour la catéchèse*, Paris, Bayard / Cerf / Fleurus-Mame, 2003.

28 C'est du reste la formule néotestamentaire choisie comme devise par l'évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, Mgr Charles Morerod.

Mondiales de la Jeunesse, internationales ou locales ou des « Montées vers Pâques » organisées dans de nombreuses unités pastorales de Suisse, afin de donner à vivre le Triduum pascal en une sorte de « retraite communautaire »[29].

Une fois qu'une telle relation est établie avec la figure de Jésus, tout le reste découle : la connaissance aimante de l'Écriture et de la Tradition, le plaisir de célébrer la liturgie, les sacrements et la prière, l'appartenance active à la communauté, le service des pauvres et de la justice. C'est d'ailleurs comme un « défi spirituel » plutôt que comme la « recherche de stratégies efficaces » que les *Lineamenta* du récent Synode des évêques présentent la visée de la « nouvelle évangélisation » (n. 2 et 22)[30].

C'est de cet ordre-là que relèvent les expériences de vocations prophétiques au long des deux Testaments : une rencontre bouleversante qui change la vie.

Pour Abraham, avec l'appel à partir dans l'inconnu (Gn 12,1-3) ;
pour le patriarche Joseph, avec ses songes évocateurs (Gn 37,5-11) ;
pour Moïse, avec le buisson ardent et le dévoilement du Saint Nom (Ex 3,1-15) ;
pour Samuel, avec la voix qui le réveille par trois fois (1 S 3,1-18) ;
pour Élie, avec le bruit du silence ténu où passe le Seigneur (1 R 19,12) ;
pour Isaïe, avec la vision du trône de gloire dans le sanctuaire (Is 6,1-13) ;
pour Jérémie, avec sa consécration dès le sein de sa mère (Jr 1,4-10) ;
pour Ézéchiel, avec le rouleau doux et amer à ses entrailles (Ez 3,1-3) ;
pour Osée, avec son mariage indéfectible malgré la prostitution de son épouse (Os 1,2-5) ;
pour Jonas, avec sa mission auprès de la ville païenne (Jon 1,1-2) ;
pour les premiers disciples, avec leur désir de venir voir où demeure Jésus (Jn 1,35-39) ;
pour Paul, avec la lumière qui le met à bas de sa monture (Ac 9,3-29), etc….

Cette expérience intérieure transforme l'existence de fond en comble parce qu'elle provoque comme une nouvelle naissance, un enfantement à la vie nouvelle, dont le baptême offre la figure sacramentelle. Jésus l'affirme à Nicodème : « *À moins de naître de nouveau d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu* » (Jn 3,3.5).

---

[29] J'ai participé, lors de la Semaine Sainte 2012, à un tel rendez-vous dans l'unité pastorale « Les Sources » de Porrentruy, placé sous le thème « Sans plus attendre » : du Jeudi Saint au dimanche de la Résurrection, une soixantaine de jeunes ont médité sur le sens du temps qui passe, faisant mémoire des merveilles réalisées par le Père en son Fils, s'ouvrant dans l'Esprit à un avenir aux perspectives infinies, afin de vivre le présent des hommes comme un cadeau habité par la grâce de l'aujourd'hui de Dieu. Chacune des journées, consacrées à des activités de réflexion, de partage et de créativité, culminait dans la célébration de l'un des mystères pascals.

[30] *Lineamenta* de la XIII^e^ assemblée générale ordinaire du Synode des évêques pour la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne (7-28 octobre 2012), *La Documentation catholique* n. 2467 (1^er^ mai 2011) 422-454.

2ème partie : Vers une pastorale d'engendrement[31]

2.1 Des « passeurs » de vie

Ainsi donc, tel est le but de l'évangélisation et de la proposition de la foi : favoriser cet engendrement nouveau, viser cet « être-en-Christ ». Ce qui prime en pastorale, c'est d'offrir à chacun les conditions de possibilité de la rencontre personnelle avec Jésus-Christ. Seul Dieu engendre à sa vie : *« Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient en abondance »* (Jn 10,10). Le rôle des agents pastoraux et des bénévoles engagés en Église préoccupés de l'avancée du Royaume, consiste donc à mettre en place le cadre propice pour que la relation intime s'établisse avec le Seigneur, à préparer le terrain, répandre la semence, arroser et désherber. Mais ensuite, le grain pousse tout seul (Mc 4,26-29) : c'est l'Esprit qui fait naître, croître et vivre. La rencontre elle-même de chaque être avec le Seigneur échappe aux prises des envoyés de l'Église, elle relève du mystère de la personne dans son ouverture à l'Esprit.

Ceux-ci n'assument que le rôle de « passeurs »[32] d'Évangile, au service de l'enfantement à la vie divine. Ils sont donc amenés à abandonner la tentation de toute-puissance, à laisser Dieu lui-même mener la pastorale, à vivre ce qu'A. Fossion appelle une « heureuse démaîtrise »[33]. Bien plutôt, ils sont invités à rester attentifs aux surprises de l'Esprit, à s'ouvrir à la « grâce des commencements »[34].

La pastorale d'engendrement part de la conviction que Dieu est à l'œuvre en chaque être, même le plus blessé ou le plus éloigné de l'institution ecclésiale. Elle requiert cette affirmation fondamentale selon laquelle chacun-e est un cristal précieux au centre duquel l'Esprit demeure, telle une flamme intérieure. Toute personne ressemble en quelque sorte à un buisson ardent, qui brûle de Dieu sans se consumer – et parfois sans le savoir. Il suffit de regarder le visage de certains enfants en oraison ou en adoration, ou celui de retraitants lors d'une plongée dans le silence d'une récollection, pour se persuader de la réalité de l'inhabitation divine.

---

[31] Cf. M.-A. DE MATTEO – F.-X. AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. Fondements d'une pastorale d'engendrement*, coll. « Perspectives pastorales », n. 4, St-Maurice, Saint-Augustin, 2009.

[32] Selon le titre du deuxième ouvrage conduit par P. BACQ et C. THEOBALD, déjà cité, *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement* (2008).

[33] A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, coll. « Théologies pratiques », Bruxelles / Montréal / Paris / Genève, Lumen Vitae / Novalis / Cerf / Labor et Fides, 1997, pp. 52-53.

[34] Cf. A. FOSSION, *Une nouvelle fois. Vingt chemins pour re-commencer à croire*, Bruxelles / Montréal / Paris, Lumen Vitae / Novalis / L'Atelier, 2004.

2.2 Un rayonnement de l'être

La pastorale d'engendrement requiert de redécouvrir l'attitude même du Christ qui, par la cohérence de son être, son lien intime avec le Père et son amour inconditionnel pour tous ceux qu'il rencontre, rejoint chacune-e de ses interlocuteurs au plus profond de son être et le révèle à lui-même. *« Si tu savais le don de Dieu »*, confie-t-il à la Samaritaine (Jn 4,10). *« Femme, grande est ta foi ! Qu'il advienne selon ton désir »*, promet-il à la Cananéenne en guérissant la fille de cette dernière (Mt 15,28). Tout dépend donc du rayonnement de l'être du porteur de la Bonne Nouvelle.

Pour vivre des rencontres « vivifiantes » à l'image de celles de Jésus, pour permettre à ceux-celles avec qui il entre en relation de se sentir entendus, respectés, reconnus, confortés dans leur confiance élémentaire en l'existence[35], remis debout dans leur identité d'être humain et ouverts à la foi[36], cela exige de l'évangélisateur qu'il soit lui-même profondément ancré dans une solide vie spirituelle. Nous pourrions parler à la suite de Thérèse d'Avila d'une « pastorale du parfum », d'un apostolat « par osmose », qui attire et pénètre sans rien dire.[37] Car, ainsi que le dit M. Zundel, « Dieu transparaît plus qu'il n'apparaît ». « Au travers de celui, de ceux qui vivent vraiment en Christ, Dieu transparaît. Il se donne à voir. Il peut toucher le cœur. La possibilité d'une rencontre intime trouve une figure »[38].

Tout se joue dans le cœur à cœur de personne à personne, dans la rencontre authentique. Celui qui a du goût donne goût. Celui qui est passionné devient passionnant par contagion, il communique le « virus » de la foi. Cela se voit très clairement chez les participants à des parcours de catéchèse d'adultes ou pour « recommençants », comme chez les catéchumènes : « Ce sont les exemples, ce sont les présences qui sont actives et, si nous sommes touchés au profond de nous-mêmes, un jour de notre vie, si nous changeons de direction, si nous nous trouvons au seuil d'une nouvelle naissance, si nous sommes vraiment en route vers un moi authentique, c'est presque toujours parce qu'un être

---

35 Cf. C. THEOBALD, « À l'école du Christ initiateur », *Tabga*, Hors-Série n. 3, *Ecclesia 2007* (2008) 52-63, ici pp. 56-57.

36 *« L'analogie entre l'accès de quelqu'un à son humanité grâce à celui ou à celle qui l'ont engendré et l'accès à la foi à la faveur de la présence d'un passeur… »* constitue la base d'élaboration de la pastorale dite « d'engendrement ». Cf. P. BACQ – C. THEOBALD, « Ouverture », dans ID., (dir.), *Passeurs d'Évangile* (2008), pp. 5-14, ici p. 14.

37 Cf. M.-A. DE MATTEO – F.-X. *Amherdt, S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit* (2008), pp. 120-121, citant THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes, Livre de la vie*, chap. 19,3, Paris, Cerf, 1995, p. 132.

38 Cité par M. DONZÉ, « Le virage vers la proposition de la foi ne fait que commencer. 2ème partie : Vers une pastorale d'engendrement », *Évangile et Mission* n. 5 (19.3.2008) 217-221, ici p. 220.

sur notre route a été pour nous par le rayonnement même de sa vie un ferment de libération »[39].

Un tel engendrement se vit d'ailleurs toujours de manière mutuelle, dans l'acte même de la rencontre interpersonnelle : « Les "envoyés" au nom de l'Église, prêtres et laïcs, sont indispensables pour que les personnes prennent conscience des traces de Dieu dans leur vie », mais ils « grandissent aussi dans la vie de Dieu grâce aux relations de réciprocité qui se tissent avec ceux qu'ils rencontrent »[40].

2.3 Favoriser les potentialités de chacun

Dans l'Église, les missions sont diverses et complémentaires, de sorte que chacune d'elles a sa spécificité, tout en se plaçant en relation avec les autres et à leur service. Chacun se voit appelé personnellement, dans l'unicité de son histoire, à apporter sa propre contribution pour l'avènement du Royaume de Dieu (cf. Mt 25,14-30).

L'accomplissement de cette mission s'avère fondamental pour le plein épanouissement des personnes. Jésus n'a pas attendu que les disciples se portent candidats à l'apostolat. Dans l'Évangile, l'appel apparaît comme prioritaire, il est réalisé avant tout autre signe posé ou tout autre discours.[41] Jésus a invité à sa suite chacun individuellement et il continue de le faire à travers les engagés de l'Église aujourd'hui, car c'est précisément le fait d'être appelé qui suscite une liberté responsable et une qualité d'initiative.

Dans cette perspective, le renouvellement des membres actifs des divers groupes et conseils constitue toujours un risque à prendre, mais c'est un risque vital pour la croissance de l'Église : « Appeler donne à l'autre d'advenir, de naître à lui-même ». Or toute naissance implique de s'ouvrir à l'inconnu d'un chemin. « Croire c'est faire confiance. Croire engage une relation où l'un n'est pas l'autre mais où l'un n'est pas sans l'autre »[42].

« Selon l'expression de Paul, les chrétiens deviennent ainsi "membres les uns des autres, chacun pour sa part", en mettant les charismes reçus au service de la communauté et en accueillant les dons accordés aux autres. Ainsi s'engendrent "l'estime réciproque" et "l'affection mutuelle" (Rm 12,4-10), le but étant que "les membres aient un commun souci les uns des autres" (1 Co

---

[39] M. ZUNDEL, « Vérité scientifique et vérité de foi », Sar el Salam / Le Caire, 1962, cité dans C. REMOND (dir.), *Maurice Zundel. Vivre Dieu. L'art et la joie de croire*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, pp. 49-50.

[40] O. RIBADEAU DUMAS – P. BACQ, « L'Évangile en pastorale », dans P. BACQ – C. THEOBALD (dir.), *Passeurs d'Évangile* (2008), pp. 41-56, ici pp. 51-54.

[41] Voir la vocation des premiers disciples en Mt 4,18-22 et Mc 1,16-20.

[42] Mgr A. ROUET, *Un nouveau visage d'Église. L'expérience des communautés locales à Poitiers*, Paris, Bayard, 2005, p. 158.

12,22-24) et que s'édifie "la maison des relations mutuelles" qu'est l'Église, le corps du Christ (Rm 14,17-19) ».[43]

Autre accent prophétique, la pastorale d'engendrement est ainsi attentive à ce que chacun puisse faire éclore ses potentialités les plus propres, qu'il reçoive la mission qui lui est spécifique et qu'il donne le meilleur de lui-même pour l'avancée du Règne de Dieu. Elle implique donc une pédagogie de l'appel : c'est l'Esprit Saint qui conduit l'Église, les agents pastoraux ne maîtrisent pas la charge de la mission. S'ils s'enracinent dans une véritable vie spirituelle empreinte d'humilité et de confiance, ils resteront en tenue de service, comme Jésus, le Maître, l'a montré tout au long de sa vie, jusqu'à laver les pieds de ses disciples au soir de la dernière Cène (Jn 13,1-15). C'est en ne comptant pas uniquement sur leurs propres forces qu'ils oseront faire appel à d'autres compétences et à d'autres charismes nécessaires à la réalisation de la démarche pastorale.[44]

2.4 Tous appelés à la sainteté

Car tous les hommes sans exception sont appelés à la sainteté, le Concile Vatican II dont nous célébrons les cinquante ans de l'ouverture le clame avec force (*Lumen Gentium*, n. 39). Tous les êtres humains apparaissent aux yeux du Père comme des vitraux exposés à la lumière du Christ et destinés à déployer les couleurs que l'Esprit a déposées en eux. Aussi les communautés chrétiennes sont-elles pressées de susciter une véritable « pastorale de la sainteté » pour tous en se faisant transparentes à l'action de la Trinité en elles. C'est pour cette raison que Jean-Paul II, dans sa lettre *Au début du nouveau millénaire*[45], exhorte les paroisses à devenir d'authentiques « écoles d'oraison et de prière », où chacun puisse s'ouvrir à la fécondité divine et trouver une cohérence profonde de son être entre son dire et son faire.

Tel est du reste le critère décisif selon lequel l'Église et ses « porte-parole » seront reçus par nos contemporains : l'authenticité de leur être, dans la cohésion sincère entre leurs propos et leurs actes. L'exigence première pour les « envoyés » de l'Église est alors de cheminer vers la « sainteté », au sens de la relation intime avec Jésus-Christ. Car pour permettre à l'Église d'être ce qu'elle est, à savoir le « sacrement » visible de l'union des hommes entre eux et avec leur Seigneur (cf. *Lumen Gentium*, n. 1), pour devenir soi-même « sacrement » de la rencontre avec Dieu, il convient de chercher à vivre dans une unité authentique avec Dieu. C'est en misant sur une profonde intériorité et en

---

[43] P. BACQ, « Vers une pastorale d'engendrement », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile* (2004), pp. 7-28, ici p. 19.
[44] Cf. M.-A. DE MATTEO – F.-X. AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit* (2009), pp. 180-181.
[45] JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Novo millenio ineunte*, Rome, 2001, n. 31.

fréquentant régulièrement le Christ, que les acteurs pastoraux seront susceptibles d'être les « révélateurs » de l'œuvre de l'Esprit en chaque être, au sens photographique du terme. L'Église devient sacrement reconnaissable du salut dans la mesure où chacun est réellement, par son existence même, sacrement de la fidélité au Seigneur.

3. Conclusion : Une pastorale prophétique, signe pour le monde

3.1 Mettre l'homme debout

La pastorale d'engendrement et de proposition de l'Évangile s'appuie sur la considération qu'aujourd'hui encore, Dieu continue de faire naître mystérieusement des êtres à la foi, au cœur même des questions existentielles les plus brûlantes. Elle est donc particulièrement soucieuse de se faire proche de l'homme en promouvant le dialogue dans une expression de la foi critique et responsable, et en faisant entendre dans les débats actuels (écologie, mondialisation, bioéthique, euthanasie et assistance au suicide…) tout ce que la Bonne Nouvelle « donne à penser » de neuf. Cela demande d'oser risquer des attitudes inédites pour rejoindre les femmes et les hommes de notre temps, quitte à renoncer à ce qui prolonge le passé sans perspective d'avenir, en une bienfaisante « démaîtrise ».

À l'image du Christ, une telle pastorale prophétique vise à mettre l'homme debout, en révélant la dignité humaine de chacun et en favorisant ainsi l'accès des personnes rencontrées à leur humanité authentique.[46] « Dieu vient diviniser ce que l'homme aura humanisé », disait saint Irénée. Les agents pastoraux sont invités à mettre en œuvre l'Évangile de la bonté, qui rende témoignage de l'amour fou de Dieu pour tous les hommes.

La pastorale d'engendrement se veut ainsi une manière de « libérer l'Évangile » au cœur du monde dans une attitude empreinte de charité, et d'assurer la visibilité de l'Église dans le contexte de l'indifférence et du pluralisme contemporain.[47]

3.2 Rendre présente la mémoire de la Tradition dans l'espace public

Dans le Nouveau Testament, nous voyons Jésus se solidariser avec autrui dans des liens de fraternité et de gratuité. Avec les femmes et les hommes qu'il

---

[46] Cf. Y. BURDELOT, *Devenir humain. La proposition chrétienne aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2004.
[47] Cf. Mgr C. DAGENS, *Indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation* (2010).

fréquente, les malades, les lépreux, les infirmes, les mendiants, les publicains, les prostituées, les enfants, les étrangers… Pour un disciple du Christ, ce travail en faveur d'un monde plus juste et plus fraternel vaut pour lui-même, dans la mesure où tout l'agir pastoral est convié à une « conversion intérieure inspirée par l'Évangile »[48], afin d'adopter « un regard évangélique sur la réalité »[49], de prendre de cette manière une « allure évangélique »[50], faite de compagnonnage et de proximité, et de devenir un art, « celui d'aider chacun à vivre à hauteur de sa conscience »[51].

De tels espaces de solidarité humaine peuvent alors devenir des lieux d'annonce explicite de la Parole, comme un « surcroît désirable »[52]. En rendant vivante la mémoire de la Tradition chrétienne, en offrant largement l'accès aux trésors de l'héritage reçu des Pères de l'Église, des saints et des témoins de Dieu au long des siècles[53], en proposant abondamment l'enseignement social de l'Église[54], les chrétiens attestent que le christianisme est « donneur de sens ». Ainsi, cette « voix » parmi d'autres, offerte dans l'espace public, peut faire signe « prophétiquement » en donnant vie à l'espérance.[55]

Résumé : Dans le contexte de la fluidité postmoderne, le but de l'évangélisation consiste à offrir à chaque chercheur de sens les conditions de possibilité d'une rencontre personnelle et communautaire avec le Christ et d'un « engendrement » à son identité humaine et spirituelle. Cela implique de donner prophétiquement une « nouvelle chance » à l'Évangile pour qu'il confère saveur et espérance à l'existence individuelle et sociale. Cela exige alors des acteurs pastoraux qu'ils misent eux-mêmes sur une profonde intériorité, afin de pouvoir devenir par leur rayonnement spirituel les « révélateurs » de l'œuvre de l'Esprit en toute personne, même la plus blessée et la plus éloignée de l'institution ecclésiale.

Zusammenfassung : Dans le contexte de la fluidité postmoderne, le but de l'évangélisation consiste à offrir à chaque chercheur de sens les conditions de possibilité d'une rencontre personnelle et communautaire avec le Christ et d'un « engendrement » à son identité humaine et spirituelle. Cela implique de donner prophétiquement une « nouvelle chance » à l'Évangile pour

---

48 O. RIBADEAU-DUMAS – P. BACQ, « Évangile et pastorale », dans *Passeurs d'Évangile* (2008), pp. 43-47.

49 C. THEOBALD, « L'Évangile et l'Église », dans *Passeurs d'Évangile* (2008), pp. 17-40, ici pp. 19-22.

50 P. BACQ, « Vers une pastorale d'engendrement », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile* (2004), pp. 27-28.

51 O. RIBADEAU-DUMAS – P. BACQ, « Parole de Dieu et pastorale d'engendrement », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile* (2004), pp. 89-106, ici p. 106.

52 Cf. A. FOSSION, *Dieu désirable* (2011), pp. 27-33.

53 Cf. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Lettre aux catholiques de France* (1996), pp. 105-106 ; ID., *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France* (2006), pp. 51-53 ; M.-A. DE MATTEO – F.-X. AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit* (2009), pp. 147-151.

54 Cf. M.-A. DE MATTEO – F.-X. AMHERDT, *id.*, pp. 193-194.

55 Cf. A. FOSSION, « Évangéliser de manière évangélique », dans *Passeurs d'Évangile* (2008), pp. 68-69 ; H.-J. GAGEY, « La nouvelle évangélisation selon les *Lineamenta* », *Lumen Vitae* 67 (2012) 153-162.

qu'il confère saveur et espérance à l'existence individuelle et sociale. Cela exige alors des acteurs pastoraux qu'ils misent eux-mêmes sur une profonde intériorité, afin de pouvoir devenir par leur rayonnement spirituel les « révélateurs » de l'œuvre de l'Esprit en toute personne, même la plus blessée et la plus éloignée de l'institution ecclésiale.

Catherine of Siena and the Voices of Women Today

By Mary Catherine Hilkert OP

The statue of Catherine of Siena at the entrance to the walled city of her birth depicts the woman sometimes referred to as 'the second founder of the Dominican Order"[1] with the cross in one hand and an olive branch in the other. This 14th century Dominican lay woman was both a mystic and a political activist, a contemplative and an itinerant preacher. A woman who initially desired to immerse herself in solitude and contemplative prayer, Catherine's mystical union with God led her to the realization that she was called to an active life of preaching, peacemaking, political negotiation, and ministering to the sick–all of which were her own unique expression of the motto of the Order–"to contemplate and to share with others the fruits of one's contemplation." The only lay woman to be named a Doctor of the Church, Catherine was recognized in 1970 by Pope Paul VI for her "mystical wisdom" and specifically her "charism of exhortation." She remains a striking witness to the truth of Thomas Aquinas's judgment that the one who is baptized and confirmed receives the "power publicly, and as it were, *ex officio*, to profess faith in Christ in speech" and we might add, "in action and life, as well."[2]

As we gather for this symposium in which we remember the prophetic preaching of Antón Montesino and the Dominican community in Hispaniola on the Fourth Sunday of Advent in the sixteenth century, it is fitting to recall that his prophetic liturgical preaching was part of a larger tradition of prophetic Dominican preaching exercised in a unique way two centuries earlier by Catherine of Siena. Both were called to reflect on the "signs of the times" of their distinctive periods in history. Antón Montesino was a friar, a priest, a missionary, a member of an educated Dominican community, and one who was recognized for his preaching from the pulpit. He spoke in the name of the Dominican community with whom he lived and studied and he had their explicit support when he preached his now well-known call to conversion and repentance, a text which all of his brothers had signed. He explicitly claimed the voice of the prophet, summoning the memory of John the Baptist in his opening words:

---

1 See Richard WOODS, *O.P., Mysticism and Prophecy: The Dominican Tradition* (Maryknoll, New York: Orbis, 1998) 93.

2 ST, III, q. 72, a. 5, ad. 2. See also Yves CONGAR, *I Believe in the Holy Spirit*, Vol. III, trans. David SMITH (New York: Seabury Press, 1983) 221-227. According to Aquinas, the relationship of confirmation to baptism is as "growth is to birth" (ST, III, q. 72, a. 6, reply).

"I am a voice crying in the wilderness....Tell me, by what right or by what interpretation of justice do you keep these Indians in such a cruel and horrible servitude? By what authority have you waged such detestable wars against people who were once living so quietly and peacefully in their own land?...Are these people not human beings?....Are you not obliged to love them as yourselves?"[3]

Catherine, too, was called to a prophetic vocation in word and action, but her situation was quite different from that of Montesino and the Dominican friars in the so-called "new world." Likewise, the situation of contemporary women differs from that of both the 16th century friar and the 14th century lay preacher in significant ways. Yet there is much that we –as well as the Order and the larger Church–can learn from both of these preachers who embodied the Dominican charism in unique and prophetic ways.

1. The Making of a Prophet: Catherine's Life and Vocation

Catherine Benincasa was born in the Tuscan city of Siena in 1347 in the middle of a century and a country plagued by famine and the ravages of the dreaded bubonic plague (or "Black death"). Although her own family was relatively prosperous, Tuscany was in an economic depression which resulted in power struggles among the guilds, uncertainty for merchants, and rioting among the lower classes. England and France were immersed in the Hundred Years' War and the Italian city states were at war with one another and with the papacy. Although the popes had been living in Avignon, France since the beginning of the century, they continued to operate the papal states through delegates and to be involved in the power struggles in Italy. Internally, the Church was also in a period of decline. There was widespread need for clerical reform as the lives of many pastors and Church leaders gave evidence of corruption, greed, infidelity, and/or poor leadership and many other members of the Church had abandoned the faith.

The preaching of the Dominicans in the Church of San Domenico, not far from her home, helped to shape Catherine's faith from a young age. Early in her life, she expressed a desire to embrace a preaching ministry and she vowed to dedicate her life entirely to God, a decision which was not well received by her family at the time. In her teenage years she became a Dominican tertiary, joining the Mantellate, a group of Sienese lay women who remained in their own homes, but followed the rule of the Dominican Order in their lives of prayer and service to the poor. After "arguing and conniving" her way into

[3] As cited in Bartolomé de LAS CASAS, *History of the Indies*, trans. and ed. Andreé COLLARD (New York: Harper and Row, 1971) 183-184.

this older group of widows who initially rebuffed her strong-willed initiatives, Catherine did not immediately engage in their direct ministry to the sick and poor of Siena.[4] Instead, she was drawn to a life of intimacy with God in the solitude of her room at home. But according to Raymond of Capua, Catherine had a transforming experience in contemplative prayer in which she came to realize that love of God and love of neighbor were inseparable as she heard the voice of God exhorting her: "on two feet you must walk my way; on two wings you must fly to heaven." Just as the prayer and study of the first Dominicans in Hispaniola led them to the conviction that they could not *not* address the injustice that they witnessed in the treatment of the native peoples, Catherine's contemplative life led her to turn her attention to the needs of her own family, but also to the lives of the sick and the poor of Siena.

This direct ministry of compassion and healing was not to be the extent of her active ministry however. Not only did she attract a large group of male and female disciples, but also her evident gifts for reconciliation led to her eventual engagement in a wider ministry of peacemaking and preaching. By 1376 she traveled to Avignon to intercede with Pope Gregory XI on behalf of Florence, Siena, and the other allied city states which had been placed under interdict. Her political negotiations were in vain, but while in Avignon, she exercised a second form of prophetic ministry, speaking directly to the pope about the desperate need for Church reform, and summoning him to return to Rome, a petition which contributed to his decision to do so.

In subsequent years, Catherine maintained her commitment to contemplative prayer as her prophetic ministry expanded to include itinerant preaching throughout the Sienese countryside, the dictation of her classical work of mystical theology–*The Dialogue*, her ministry of offering spiritual counsel in person and through her numerous letters, and ongoing efforts to negotiate peace between the papacy and Florence. During the reign of Gregory, those efforts were futile and the interdict and the war continued.

After his death, there was widespread dissatisfaction, especially among the French cardinals, when the Italian pope Urban VI was elected in 1378. Urban's harsh ways of implementing Church reform led to their subsequent declaration that his election was invalid and the attempt to replace him with their own candidate, Clement VII. Faced with the resulting Great Schism in the Western Church, Urban appealed to Catherine for support. She returned to Rome in November 1378 to affirm the validity of his election and to advocate for Church unity. Her final years of preaching included not only giving spiritual counsel and encouragement to many, but at the initiative of the pope, even preaching words of encouragement to the Roman curia.

---

[4] Suzanne NOFFKE, *Catherine of Siena: Vision through a Distant Eye* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1996) 2.

However, Catherine's poor health and a lifetime of what she herself considered excessive asceticism took its toll. Offering her physical sufferings for the sake of Church unity as the Great Schism prevailed, she died surrounded by a group of her close followers on April 29, 1380 at the age of 33. In a letter to Raymond shortly before her death, she confessed, like many other prophets and mystics in the history of the Church, that she was experiencing her own inner darkness, no longer sure what God was doing in her life.

This contribution to the symposium will highlight how Catherine's political efforts to negotiate peace among the warring Italian city states and her calls for reform within the Church were forms of participation in the "prophetic office of the baptized" and an exercise of the two charisms which Thomas Aquinas identified as the gifts of prophecy and the "*gratia sermonis.*" I will conclude with a consideration of whether her gender was a significant factor in Catherine's own preaching vocation and some brief suggestions about the wisdom that her life and preaching can offer not only to women, but also to men and to the entire Church today.

2. Catherine's Political Engagement as a Preaching of Peace

In his writings on the prophetic office of the baptized, Yves Congar builds on Thomas Aquinas's claim that those who are fully initiated into the life of the Church are empowered and ordered to public confession of the Christian faith."[5] Catherine is a striking example of one of whose participation in the prophetic office of the Church included a call to "speak the truth in love" both *ad extra* (in the world) and *ad intra* (within the Church).

By his report, it was her spiritual director Raymond of Capua who recognized her gifts for reconciliation and exhorted her to exercise them in a wider arena. In some ways, like Montesino and the Dominican friars in Hispaniola, Catherine was initially drawn into the political arena by her attention to and care for those around her. Several of her brothers were involved in local politics and she later became friends with members of the nobility through her Mantellata companions. She became spiritual counselor for other local politicians as well. These relationships eventually led her to intervene not only in family disputes, but also in political battles within Siena, even at the cost of risking her life for the sake of others as she did for own brothers in the Bruco revolt. Yet, to the frustration of many, she refused to take sides in partisan dis-

[5] See note 2.

putes. Her ability to see both sides in a dispute was precisely one of her great strengths as a true mediator seeking the good of all concerned.[6]

Catherine's reputation as a reconciler and wise counselor as well as her courage in ministering to plague victims in Siena led to invitations from political leaders such as Piero Gambacorta, the ruler of Pisa, to visit his city as well. Catherine accepted the invitation as an opportunity to exhort the Pisan leader to work for the cooperation among the Italian city states in service of peace, but she realized at the same time that her action would be perceived as a "source of scandal" given the feuding relationship between Pisa and Siena at the time.[7] Likewise, Catherine described her experience of remaining at the side of the convicted Perugian noble Niccolò di Tuldo, at the time of his execution for incendiary remarks against the govenment of Siena, both as a ministry to the dying and as a deeply mystical experience. But undoubtedly it was perceived as a political gesture by government officials in Siena as well. Marygrace Peters who described Catherine aptly as "a broker of relationships" notes that her ministry of prophetic preaching "grew beyond Siena's feuds and betrayals to include the entire Church and world."[8] Suzanne Noffke likewise notes that of Catherine's 382 extant letters, 67 were addressed to political figures including kings, queens, civic officials, lawyers, and military leaders.[9]

In Raymond's account of Catherine's life, her charge to engage in a mission for peace and preaching beyond the bounds of Siena followed a kind of "mystical death" in which she experienced in her prayer both radical communion with God and a vision of the torments of the damned. According to Raymond, Christ himself directed Catherine to move beyond her cell in Siena:

"For the salvation of souls you will even have to leave your own city. But I will be with you always. I will lead you forth....You will give proofs of the Spirit that is in you before small and great, before layfolk and clergy and religious for I will give you a mouth and a wisdom which none shall be able to resist. I will bring you before pontiff and the rulers of churches and of the Christian people in order that I may do as is my way, and use what is weak to put to shame the pride of the strong."[10]

As that quotation from Raymond's *Life of Catherine* makes clear, it is impossible to distinguish entirely between Catherine's political efforts for unity, on the one hand, and her efforts at reform and reconciliation within the Church on the other. The corruption, poor leadership and lack of courage among

---

6 On this point, see Mary O'DRISCOLL, "Catherine of Siena: Emissary of Peace," Dominican Life of the Mind series, April 29, 2009, private publication by Ohio Dominican University.

7 (T 149/G193/DT22, 62); cited by Marygrace PETERS, "Catherine of Siena: Broker of Relationships," *Listening* 38/3(2003) 225-235 at 230.

8 PETERS, "Catherine of Siena: Broker of Relationships," 229.

9 NOFFKE, *Catherine of Siena: Vision through a Distant Eye*, 76.

10 Raymond of CAPUA, *The Life of Catherine of Siena*, as cited by Don BROPHY, Catherine *of Siena: A Passionate Life* (New York: BlueBridge, 2010) 76.

Church leaders contributed to anti-papal sentiments on the part of the opposition league of Italian city states led by Florence. Catherine is remembered for her successful urging of Gregory XI to return to Rome from Avignon. But that intervention was part of a larger, unsuccessful attempt to bring about reconciliation between the league of city states and the Avignon papacy. Catherine travelled to Avignon to urge Gregory to make an initiative toward peace with the Florentines by removing the interdict which was causing not only spiritual, but also economic, hardship for the people of Florence. But as her *Dialogue*, prayers and letters all make clear, Catherine was also concerned about larger reforms needed within the Church itself.

3. Catherine's Call for Reform of the Church

Catherine was passionate about the importance of remaining in unity with the Church as the one Body of Christ even when its institutional leaders proved to be poor administrators, or even worse, corrupt pastors. She argued strongly with government officials from Florence, Lucca, and Pisa that to rebel against the Church is to rebel against God and God's will. But at the same time Catherine recognized the genuine problems that existed within the Church of her time and considered it her responsibility to address those as frankly as she spoke about political corruption. Although she defended the authority of the pope to the Florentines, she was direct in her address to Gregory: "you have experienced rebellion because of bad pastors and administrators. Do something about it!"[11]

Catherine had great respect for hierarchical authority within the Church, but she also believed all members of the Church were called to be obedient to the higher authority that comes from the Holy Spirit, source of all truth. She held herself accountable to Church authorities because of her respect for the office that they held, but she also felt that she was called to "speak the truth in love," criticizing even the selection of poor pastors and cardinals for the Church when, in her estimation, those who were meant to be "flowers in the garden of the Church," were instead "stinking weeds."

Committed to seeking and speaking the truth herself, Catherine had little patience with those she saw as compromising truth in a misguided attempt to "keep peace." She identified this lack of courage as one of major problems with the Church's pastors at the time. Thus she wrote to Pope Gregory, censuring the failure of the Church's pastors and leaders to speak difficult truths: "They are forever afraid of offending and making enemies– and all of this because of self-love. Sometimes it's just that they would like to keep peace, and

[11] The Letters, T185/G1/DT54, 246 as cited by PETERS, 232.

this, I tell you, is the worst cruelty one can inflict. If a sore is not cauterized or excised when necessary, but only ointment is applied, not only will it not heal, but it will infect the whole [body], often fatally."[12]

She likewise maintained both absolute respect and a surprising boldness in her words to the pope about his own office and exercise of authority. Although she insisted that she would not defy the pope even if he were the "devil incarnate," she wrote to him with freedom and frankness, even advising him to resign if he could not exercise his authority properly.

"My dearest babbo, forgive my presumption in saying what I've said–what I am compelled by gentle First Truth to say. This is his will, father; this is what he is asking of you....Since he has given you authority and you have accepted it, you ought to be using the power and strength that is yours. If you don't intend to use it, it would be better and more to God's honor and the good of your soul to resign...".[13]

On another occasion, Catherine made a recommendations to Pope Urban VI which foreshadows the wisdom of discerning the truth in community that was at the heart of the charism of Montesino and the Dominican community in Hispaniola. Catherine's proposal was that the pope should have a "council of the servants of God" to advise him in addition to his cardinals and political advisors.[14] She reminded the pope of the importance of exercising his authority with patience and of listening to the wisdom of those who offered criticism of the abuses in the Church. Otherwise, she warned, he might make mistakes of judgment which they could have spared him. As she remarked to Urban after he had rebuffed one of his critics, "[s]o far as authority is concerned you can do everything, but in terms of vision, you can see no more than any one person can."[15] Part of the reason that Catherine was so insistent on the responsibility of all members of the body of Christ to speak the truth in love was that she was convinced that no one member, not even the pope, had full access to the truth which rests in God alone.

---

[12] Letter to Gregory XI (T185), January 1376, *The Letters of St. Catherine of Siena*, Vol. 1, trans. Suzanne NOFFKE (Tempe: Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000), 244-251 at 245-246.

[13] Letter to Pope Gregory XI, (T255) 18-22 June 1376, *The Letters of Catherine of Siena*, Vol. 2, trans. Suzanne NOFFKE (Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001), 192-194 at 193.

[14] See Prayer 12, lines 174-178, p. 103, and NOFFKE's note in *The Prayers of Catherine of Siena*, ed. Suzanne NOFFKE, O.P. (New York: Paulist, 1983) p. 106, n. 11.

[15] Letter to Pope Urban VI (T302), translation by Suzanne Noffke in unpublished anthology.

4. Gospel and Prophecy: Catherine's Charisms for Speaking

Both in her role as political negotiator and in the many forms of the ministry of the word that Catherine exercised within the Church she gave clear evidence of two of the charisms which Paul describes in his First Letter to the Corinthians as "manifestations of the Spirit given for the common good"–the gift of prophecy (1 Cor 12:10) and the grace of wisdom in discourse (1 Cor 12:8).

The gift for which Catherine was recognized when she was named a Doctor of the Church is the one that Paul called "wisdom in discourse" and that Aquinas named "the charism of speech" or the gratuitous gift for words (*gratia sermonis*).[16] As Aquinas described that gift, it includes the ability 1) to teach in such a way that one instructs the intellect," 2) to delight one's audience and move the affections, so that a person willingly hears the word of God, and 3) to move the hearers so that they may love what is signified by the words and want to fulfill what is urged.[17] That ability to draw others into the mystery of God clearly names the impact that Catherine's words–both her affectionate encouragement and her bold challenges–had on others.

Her preaching also fits the description which Aquinas attributed to the charism of prophecy. According to Aquinas, prophets are those who "know what is divinely taught, those who "perceive what is shrouded in mystery." In another translation, Thomas describes prophets as "those who saw what others saw not."[18] That description of the prophetic gift of insight–the depth perception of the "eyes of faith"-- calls to mind not only the Catherine's finely tuned ability to perceive the truth and interpret it in love, but also the discerning moral judgment of Montesino and his Dominican community. Secondarily, according to Thomas, the gift of prophecy involves a gift of speech, specifically, "to declare for the instruction of others the things that [the prophet] knows through being taught of God."[19] Catherine had no formal theological education and even her ability to read (if indeed she did learn to read) seems to have been a gift of God. Her teaching was rooted in her mystical experience of God.

In spite of her lack of theological education or office and the restrictions on women's speaking and in particular, women's preaching, in the fourteenth century, Catherine indicated explicitly more than once that she was convinced that preaching was part of her vocation, a vocation that was confirmed by the response of the many persons who were converted to the Gospel through her prophetic words. At times Catherine identified herself and her preaching with

---

[16] See ST II-II, q. 177, introduction, where Aquinas explicitly connects his discussion of the charism of speech with Paul's references to "the utterance of wisdom" and "the utterance of knowledge" in 1 Cor 12:8.

[17] ST II-II, q. 177, a. 1, reply.

[18] ST II-II, q. 171, a. 1. (Benziger translation)

[19] ST II-II, q. 171, a. 2, reply.

that of Mary Magdalene, whose ministry and title as "apostle of the apostles" (*apostola apostolorum)* were frequently cited in the Medieval disputes about whether women could preach. Remarking on the criticism that Mary Magdalene received for her preaching, Catherine says of this *"apostola inamorata"*:

"If she had paid too much attention to herself, she would not have stayed [under the cross] with those people, Pilate's soldiers, and she would not have gone and remained alone at the tomb. Her love kept her from thinking: `What impression will this make? Will they say bad things about me...She does not think such things, but only how she can find and follow her Master...".[20]

The same could have been said of the preaching of Montesino and his Dominican brothers had they paid too much attention to the governor and those who held political power on Hispaniola. Bold proclamation requires a single-minded vision centered on the prophetic preaching of Jesus–the Gospel he announced in his words, his deeds and in his own person.

5. The Question of Gender

Although she claimed the mantle of Magdalene for her own preaching authority, Catherine did not emphasize the issue of her gender. Neither did she identify herself only with female models of holiness. In a letter to her mother, she explicitly identified her preaching vocation with that of the male apostles even in contrast to the vocation of Mary of Nazareth. Exhorting her mother to emulate Mary in the upper room by praying and encouraging the disciples to go forth in their preaching mission, Catherine identified her own vocation with those disciples who were called to "leave joyfully, and sustain every pain of the separation to give honor to God; [as] they go among the tyrants, and bear many persecutions....You must know, dearest mother, that I your unworthy daughter have not been put on earth for anything else: my Creator has elected me to do this....[21] Whether gender played any significant role in Catherine's self-understanding or her sense of vocation and authority has been debated among scholars.[22] She did at times draw on the stereotypical language of her

---

[20] Lettere, T165, 3:45-46, as cited by Karen SCOTT in "St. Catherine of Siena, '*Apostola,'* in *Church History* 61 (1992) 42.

[21] Lettere, T 117, 2:185, cited in SCOTT, p. 43.

[22] Karen SCOTT notes that in her letters Catherine was silent about being a woman engaging in prophetic and political activities ("`Io Catarina': Ecclesiastical Politics and Oral Culture in the Letters of Catherine of Siena," in *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, eds. Karen CHEREWATUK and Ulrike WIETHAUS (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993) 87-121 at 113). Claudia RATTAZZI PAPKA concurs and argues that Catherine circumvented misogyny by not referring to herself as a woman in her letters. ("The Written Woman Writes: Caterina da Siena Between History and Hagiography, Body and Text," *Annali d'italianistica* 13(1995) 131-147. Thomas LUONGO attributes to Catherine a far more self-constructed, political, and manipula-

day, identifying courage with virility and exhorting both women and men to act "*virilmente*." But for Catherine, "being effeminate" was a weakness in women as well as in men.[23] Whether her entreaties to "act like a man" and not to "be effeminate" reflected an uncritical acceptance of the cultural stereotypes of her day or conscious rhetorical strategy on her part, it is clear that Catherine perceived her own vocation to exceed the typical roles of women in her day.

Raymond of Capua, in his admittedly hagiographical biography, drew more attention to Catherine's gender, making the case that she was commissioned to preach in spite of her gender. Clearly Raymond felt that he had to address the issue of the authority of this woman to engage in such a public ministry of itinerant preaching. He did so in the context of the cultural stereotypes of the day, using the same argument that had been used by many medieval preachers to explain the apostolate of Mary Magdalene: God chose to confound the pride of men by choosing a weak and ignorant woman to be the first to announce the good news of salvation. When, according to Raymond, Catherine hesitated because she was a woman, Christ continued:

"Was it not I who created the human race? Male and female I created them. Isn't it up to me where I shall pour out my grace? With me there is no longer male and female, lower class and upper class; everyone is equal in my sight, and everything equally within my power to do....To humble their pride I will send them mere women, women who of themselves will be ignorant and weak but whom I will fill with the power and wisdom of God."[24]

Whether the description of women as "ignorant and weak" is to be attributed to Raymond, Catherine, or both, her bold speech and the witness of her life reveal that she felt empowered and commissioned by Christ and his Spirit.

One irony is that the heightened sensitivity to gender in our day has increased in some ways disputes about whether and how women can image Christ, what the specific vocation of women is, and whether women can speak with authority in the name of Christ or the Church. Pope John Paul II's understanding of "complementarity" which continues to be the focus of international conferences in Rome and to impact students at a number of Catholic colleges and universities in the United States, has led to the puzzling claim that women

---

tive use of gender imagery. See "Catherine of Siena: Rewriting Female Authority," in *Women, the Book and the Godly*, eds. Lesley SMITH and Jane H.M. TAYLOR (Cambridge, England: D.S. Brewer, 1995) 89-103; and IDEM., *The Politics of Marginality: Catherine of Siena in the War of Eight Saints (1374-1378)* (Ph.D. diss., University of Notre Dame, 1997).

[23] Note Suzanne NOFFKE's observation based on her work in translating Catherine's writings: "[T]here are ways in which Catherine was, in tune with her age, glaringly sexist in her attitudes, and though I have translated, for example her *virilmente* (legitimately) as `courageously,' for her the word definitely carried overtones of `manliness' as such." (Introduction to *Catherine of Siena: The Dialogue* (New York: Paulist Press, 1980) 21.

[24] Raymond of CAPUA, *The Life of Catherine of Siena*, trans. Conleth KEARNS (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1980), no. 122.

and men have not only distinct roles and vocations in the plan of God, but even uniquely gendered ways of imaging God.

In his 1988 Apostolic Exhortation which he specifically identified as a meditation on "On the Dignity and Vocation of Women" (*"Mulieris Dignitatem")*, the pope suggests that while both men and women are called to live their lives as persons in communion with others, the two sexes have different personal resources for doing so. Specifically, women received "the richness of femininity" on the day of creation; a woman inherits an expression of the "image and likeness of God" that is specifically hers.[25] Highlighting the role of Mary of Nazareth throughout, the pope also includes examples of the roles of female women disciples in the scriptures including the Samaritan woman's preaching, Mary of Bethany's learning from Jesus, and Martha's theological conversation with Jesus in John 11, but the pope's emphasis is not on their ministries of teaching and preaching, but on their "feminine response of mind and heart." The letter also calls attention to the fidelity of women at the foot of the cross in contrast to the response of most of the male disciples and to Mary Magdalene's role as the first to announce the truth of the resurrection "to the Apostles." Although the letter includes a reference to Mary Magdalene's title as "*apostle to the Apostles*," John Paul specifically states that only men–the Twelve–were called to be Apostles. In women's roles at both the crucifixion and the resurrection, the pope sees a confirmation of the "special sensitivity" that women showed towards Jesus and that is characteristic of their femininity.

Throughout his meditation, the pope stresses that women and men are equal in dignity, but have distinct vocations. Women's "personally feminine" vocation is rooted in their psycho-physical structure which gives women a special openness to others and to life. This in turn which reveals women's call to listen to the word of God with openness and to safeguard the word. Women's special sensitivity to suffering and to joy reveals the special link between the paschal mystery and motherhood, including the "spiritual motherhood" of those who renounce marriage for the sake of the kingdom of God, as Catherine did.

Catherine of Siena is the one woman mentioned specifically as having had a significant impact on the life of the Church as well as of society, but it is Mary, the Virgin Mother of God, who personifies the "special kind of prophetism that belongs to women in their femininity"–an openness to receive love in order to give love. The pope ends his meditative reflections by reaffirming that women

---

[25] Pope JOHN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, #10, available at <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_en.html>. Note also the caution in the same section of that apostolic letter that concern about "women's rights" and a rightful opposition of women to male domination "must not under any condition lead to the 'masculinization' of women....women must not appropriate to themselves male characteristics contrary to their own feminine 'originality'....[lest they] "deform and lose what constitutes their essential richness."

share in the messianic mission of the Church and giving thanks for all the manifestations of the "feminine genius" throughout the course of history.

We might pause here to consider whether Catherine's charisms, preaching, and peacebuilding efforts give evidence of this distinctly "feminine genius" or whether the Holy Spirit is more imaginative than that by distributing charisms in ways that do not fit neatly into our gendered categories. Catherine of Siena did have a profound sensitivity to the suffering and joys of those with whom she came in contact. At the same time, she was strong-willed and outspoken. She was neither mother nor consecrated virgin in the forms of vowed religious life open to her in her day. Although she was called "mamma" by many, her exercise of her motherhood included not only deep affection and concern, but also outspoken criticisms and bold challenges whether to her own mother, to clergy and bishops, to popes, kings and queens, or to her dearest friends. Her desire to be open to hear the Word of God in contemplative prayer was matched by her desire to proclaim that word of grace in preaching. She ministered to her own family, but her vocation led her out of "the domestic church" into the streets of Siena, the hills of Tuscany, the city of Florence, the papal palace at Avignon, and the center of the curia in Rome. Her *sequela Jesu* escapes the categories of women's "special gifts" or "proper vocation."

Like Montesino and the community gathered on the island of Hispaniola, Catherine was confronted with the challenges of her own place and time in history; her unique prophetic vocation was forged in that context. Although there is not time to address another major difference between Montesino and Catherine, the forms of study that supported and shaped their preaching were quite different. In the twenty-first century, Catherine's sisters as well as her brothers are called to be as rooted in contemplative prayer as she was, but also to engage in the kind of communal analysis of the signs of the times and study of the scriptures that Montesino and his brothers shared.

Witness to the Gospel and prophetic preaching in our day includes the witness of a family of preachers composed of lay and clerical members, women and men, who are called to study and preach that Gospel together. We are likewise called to attend to not only to the prophetic gifts of women that could be exercised more fully in and for the Church, but also to the voices of women that arise from the cries of the poor. As numerous studies have shown, women and girls suffer disproportionately from the multiple forms of violations of human dignity and rights around the world today from poverty, war, rape, forced prostitution and sexual slavery, to lack of education, domestic violence, and lack of the resources necessary to change their situations. As we attend to the cries of the poor, we need to listen for the voices–and at times listen to the mute silence–of the suffering women and girls of our world:

–the mothers of Somalia unable to feed their dying children from their own malnourished bodies;

–the girls of Thailand and around the world who have been sold into sexual slavery, sometimes by their own family members;

–the women of Ciudad Juarez, threatened to become the next victims of feminicide there;

–the Mexican immigrant children in New York City who drop out of school or refuse to seek healthcare for fear that the illegal status of their families will be discovered;

–the women and girls of Afghanistan who risk their lives at the hands of the Taliban to get an education;

–the women and girls who are victims of rape as a weapon of war and ethnic or tribal humiliation in many parts of the world;

–the women in Africa and beyond who are infected with AIDS by their own husbands.

Like Catherine, we need to attend to these "plague victims" of our day–the beloved children of God who are the suffering people of our own cities and countries. Like Montesino, we need to call attention to their plight: These people–these women and girls--Are they not human beings? In addressing those specifically gendered forms of injustice as in all violations of human dignity and rights, Dominicans and all baptized Christians are called to attend to Catherine's exhortation to "preach the word as if you had a hundred thousand voices. It is silence that kills the world."

Abstract: As a Dominican lay woman in 14th century Italy, Catherine of Siena was called to a prophetic vocation in word and action. Yet her situation was quite different from that of Antón Montesino and the Dominican friars in the so-called "new world." Likewise, the situation of contemporary women differs from that of both the 16th century friar and the 14th century lay preacher in significant ways. Still there is much that the Dominican Order and the larger Church can learn from both of these preachers who embodied the Dominican charism in unique and prophetic ways. After a brief review of Catherine's context and life, this presentation will focus on Catherine's political efforts to negotiate peace among the warring Italian city states, her missionary journeys, and her calls for reform within the Church as forms of participation in the prophetic office of the baptized and an exercise of the two charisms which Thomas Aquinas identified as the gifts of prophecy and the "*gratia sermonis.*" Finally, the presentation will consider whether the question of gender was a significant factor in Catherine's own preaching vocation and the wisdom that her life and preaching can offer not only to women, but also to men and to the entire Church today.

Résumé: As a Dominican lay woman in 14th century Italy, Catherine of Siena was called to a prophetic vocation in word and action. Yet her situation was quite different from that of Antón Montesino and the Dominican friars in the so-called "new world." Likewise, the situation of contemporary women differs from that of both the 16th century friar and the 14th century lay preacher in significant ways. Still there is much that the Dominican Order and the larger Church can learn from both of these preachers who embodied the Dominican charism in unique and prophetic ways. After a brief review of Catherine's context and life, this presentation will focus on Catherine's political efforts to negotiate peace among the warring Italian city states, her missionary journeys, and her calls for reform within the Church as forms of participation in the

prophetic office of the baptized and an exercise of the two charisms which Thomas Aquinas identified as the gifts of prophecy and the "*gratia sermonis.*" Finally, the presentation will consider whether the question of gender was a significant factor in Catherine's own preaching vocation and the wisdom that her life and preaching can offer not only to women, but also to men and to the entire Church today.

Zusammenfassung: As a Dominican lay woman in 14th century Italy, Catherine of Siena was called to a prophetic vocation in word and action. Yet her situation was quite different from that of Antón Montesino and the Dominican friars in the so-called "new world." Likewise, the situation of contemporary women differs from that of both the 16th century friar and the 14th century lay preacher in significant ways. Still there is much that the Dominican Order and the larger Church can learn from both of these preachers who embodied the Dominican charism in unique and prophetic ways. After a brief review of Catherine's context and life, this presentation will focus on Catherine's political efforts to negotiate peace among the warring Italian city states, her missionary journeys, and her calls for reform within the Church as forms of participation in the prophetic office of the baptized and an exercise of the two charisms which Thomas Aquinas identified as the gifts of prophecy and the "*gratia sermonis.*" Finally, the presentation will consider whether the question of gender was a significant factor in Catherine's own preaching vocation and the wisdom that her life and preaching can offer not only to women, but also to men and to the entire Church today.

Prophets and Prophecy in Matthew, Source of Dominican Prophetic Teaching

By Benedict Thomas Viviano OP

It is a well-known tradition that Saint Dominic de Guzman (ca. 1170-1221) carried with him and knew by heart the gospel of Matthew and the letters of Paul. So Matthew was Dominic's favorite gospel. (For some later Dominicans the favorite gospel would be John: Thomas Aquinas; Meister Eckhardt; F.M. Braun; M.-E. Boismard; Robert Holcot. But Thomas in his *Catena Aurea*, Albert in his four commentaries, M.-J. Lagrange, all gave detailed attention to all four gospels.) The gospel of Matthew, with its moral piety and its teaching on radical discipleship and poverty could be said to be the basis for the life project of all the mendicant orders (see especially Matthew 10).

It is further well known that Thomas Aquinas has an important treatise on prophecy in his *Summa theologiae* (II-II, qq. 171-178).[1] This treatise inspired Catherine of Siena in her prophetic ministry (indirectly perhaps, through her spiritual director, Blessed Raymond of Capua).[2] Thomas directly influenced the (overly?) prophetic ministry of Jerome Savonarola, which came to such a fiery end. Later on. H.-D. Lacordaire used both the prophetic ideas of Thomas Aquinas and the constitutional ideas of St Dominic to overcome the evil legacy of the Inquisition and to rejuvenate the Order on the basis of its brilliant representative democratic governmental structures. These constitutional structures have been the inspiration for effective parliaments ever since.[3] The Imperial Chancellor Metternich rightly saw Lacordaire's project as a threat , however tiny, to his goal of maintaining absolute autocratic monarchy throughout Eu-

---

1 J.-P. TORRELL, *La theorie de la prophetie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230, La contribution d'Hugues de Saint-Cher (Ms. Douai 434, Quaestio 481)* (SSL 40; Leuven: 1977); THOMAS D'AQUIN, *Somme Theologique, La Prophetie*, ed. P. SYNAEVE, P. BENOIT, J.-P. TORRELL (Paris: Cerf, 2005); J.P. TORRELL, *Recherches sur la theorie de la prophetie au moyen age* (Dokimion 13; Fribourg: Editions Universitaires, 1992); B.T. VIVIANO, "The Dogma of the Prophetless Time in Judaism: Does Prophecy Cease with Christ for Christians?," in *L'Ecrit et l'Esprit* (FS A. Schencker), (OBO 214; Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), pp. 418-431.

2 Th.K. MCDERMOTT, *Catherine of Siena: Spiritual Development in her Life* and *Teaching* (New York: Paulist, 2008).

3 E. BARKER, *The Dominican Constitutions and Convocation* (Oxford: Clarendon, 1913); J.T. MCNEILL, *The History and Character of Calvinism* (Oxford: University Press, 1954), p. 246.

rope. Metternich did what he could to hinder it.[4] (The Dominican constitutions do include a monarchical element, a central executive, the Master of the Order, and an element of aristocracy, the role of the Masters of Sacred Theology. It is a balanced structure, with checks.) Building on Lacordaire's legacy, M.-J. Lagrange used Thomas' treatise on prophecy to renew a theology of revelation and biblical inspiration. The point of this renewal was to enable the church to adjust biblical studies to the discovery of new comparative material (e.g., the Code of Hammurabi) and modern theories like Darwin's idea of the evolution of species. In turn M.-D. Chenu and M.-Y. Congar used the Lagrange model to develop a historical approach to the study of Thomas Aquinas and, further, to help the church to deal in a new way with issues of social justice, to foster contact with all kinds of labor unions, and to revive the ecumenical movement.[5]

This prophetic dynamism, often dwelling side by side with uninspired deadness, takes its starting point, in every age, from contact with the Bible, the prophetic and legal resources of the Hebrew Scriptures; and from the gospels and letters of the New Testament. The specific focus of this essay is to examine the contributions the Gospel according to Matthew makes to a prophetic ministry. The objective will be to study the use of the words *propheteuein* (to prophesy), *prophetes* (a prophet), and *propheteia* (prophecy) in Matthew.

A statistical overview of New Testament usage shows that Paul especially favors the terms *propheteia* (9 out of 19 total NT uses), and *propheteuein* (11 out of 28 total NT uses, all in 1 Corinthians! cf. 1 Cor 14). *Prophetes* occurs a total of 144 times; Paul however has it only 14 times, whereas Matthew uses the term 37 times. Already we suspect that Matthew has a more bookish, scribal interest in past biblical writing prophets, whereas Paul is more directly charismatic: (You) prophesy now! This may be true, but Matthew also knows and approves of contemporary and future prophets, as we shall see.

We begin our word study with a word Matthew uses only once, *propheteia*. It occurs in 13:14: "With [these people] is fulfilled the *prophecy* of Isaiah." There follows a quotation from Isa 6:9-10, which had already been alluded to in v. 13; cf. Acts 28:26-27. This verse serves as a fitting introduction to Matthew's famous series of ten quotations. These citations are variously labelled (1) *formula* citations, because they begin with a formula introducing the quote, or (2) *fulfillment* citations, because they claim that the prophecy was fulfilled in Jesus' ministry, or (3) *reflection* citations, because Matthew interrupts the narrative flow with them (usually) and thereby invites the reader to pause and to reflect on the meaning of the events in the life of Jesus in the light of earlier stages in salvation history. Although John is usually said to be the gospel for

---

[4] B. MONTAGNES, "Ouverture ou resistance a la modernite? Le retablissement de l'ordre dominicain au dix-neuvieme siecle," *History of European Ideas* 3 (1982) 182-192.

[5] B.T. VIVIANO, "The Church in the Modern World and the French Dominicans," *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie* 50 (2003)512-521.

contemplatives, Matthew too invites the reader to reflection. This feature of the gospel is, to be sure, much studied.[6] Here however we note how this element in the gospel has been able over the centuries to inspire men and women, like Montesinos and Las Casas, to look directly at the injustices and inhumanity which surround them, to raise their voices to condemn them, and to struggle to change the situation. Thus did Las Casas convince the Spanish king and council to change the legislation and practice in the treatment of the Indians in their territories in the New World. This prophetic ministry begins with prayer and study, it is nourished by the awareness of the prophetic visions of justice and transformation (in Daniel, the gift of the kingdom of God), it leads to change (or to death and failure, in many cases).

At this point we turn to consider Matthew's four uses of the verb *propheteuein*, to prophesy. They are a challenging set. The first two come from the Q source, the second two from Mark. (1) Matt 7:22: "Lord, Lord, did we not prophesy in your name, and cast out demons in your name, and do many deeds of power in your name?" Jesus affirms that such people can be evildoers. What counts is to do the will of the Father (presumably deeds of justice and charity). One can understand this teaching as setting up a contrast between showy, spectacular religious works and quiet, modest good works. Matthew has reshaped the Q saying (cf. Luke 13:26-27) in the light of Jer 27:15 which speaks of *false* prophets. Since Jesus himself prophesies, casts out demons and does various sorts of miracles he cannot mean these to be always evil. But these gifts can be abused, they are not sufficient. This verse raises a caution about prophetic claims. One must critically test prophetic claimants, comparing their words to their deeds. (2) Matt 11:13: "All the prophets and the law prophesied until John [the Baptist] came" (cf. Luke 16:16). Note that the usual word order (law and prophets) is reversed here, because John was known as a prophet, not as a lawgiver.[7] The law is personified, the subject of an active verb. (In Matt 18:20, Jesus himself will function as the law personified.) Both law and prophets point to Jesus as the next step in salvation history. The verse could be read as implying that both law and prophets have ended with his coming. This would not fit with Matt 5:17-20, or with Wis 7:27, or with the existence of prophets in Matthew's community (see below) or Paul's (cf. 1 Cor 14).[8] The main idea, that a new era dawns with the arrival of John and Jesus, is foreshadowed in

---

6 K. STENDAHL, *The School of St. Matthew* (Philadelphia: Fortrress, 1968; orig. 1954); M.J.J. Menken, *Matthew's Bible* (BETL 173; Leuven: Peeters, 2004); M.J. BORG and J.D. CROSSAN, *The First Christmas* (New York: Harper, 2007), pp. 199-225.

7 D.C. ALLISON, *Matthew: A Shorter Commentary* (New York- London: T & T Clark-Continuum, 2004, *in loco*. I use this commentary throughout the present paper, as a control.

8 B.T. VIVIANO, article in Schenker Festschrift, cited in note 1 here.

Matthew's genealogy of Jesus (Matt 1:1-17).[9] (3) Matt 15:7 (par Mark 7:6): "You hypocrites! Well did Isaiah prophesy of you when he said…" Here Isaiah is cited as inticipating the deficiences of the Pharisees and their learned scribes. The prophet serves as a continuously relevant critical voice, harsh as this may sound to us today. (4) Matt 26:68: "Prophesy to us, you Christ! Who is it that struck you?" Here the chief priests and the whole Sanhedrin (scribes and lay elders) are presented as mocking and taunting Jesus at a hearing. In the developed version in Matthew, Jesus is presumed to have behaved as a prophet and indeed as a messianic claimant. The verb "prophesy" is found on the lips of Jesus' enemies. Being a prophet is a risky business. It does not take much provocation to incur harsh resistance.

Summarizing this look at the four uses of the verb, all from the early sources, Q and Mark, we find that three times it is used by Jesus, in varied applications: to past history, and to present would-be prophets and hypocrites. The fourth time the tables are turned, Jesus' prophetic ministry is mocked by his enemies. One perceives the sensitivity of the activity. Lives are at stake.

Because the term *prophetes* (prophet) occurs thirty-seven times in Matthew, in thirty four verses, we will not try to examine each occurrence separately, but rather will try to group the uses into a few patterns. The groups are: (1) ten fulfillment quotations, plus two oddities; (2) past prophets; (3) prophets in Matthew's community, present prophets; (4) individual prophetic figures.

The ten fulfillment quotations are: Matt 1:22-23; 2:15; 2:17; 2:23; 4:14; 8:17; 12:17-21; 13:35; 21:45; 27:9-10. This is a strict or narrow listing. Matthew does not say that there are ten. Some count other passages, what we call here the two oddities. (1) Matt 2:5: the scribes answer Herod's question by quoting a mixture of Micah 5:1,3 and 2 Sam 5:2; 1 Chr 11:2. The introductory formula used by the scribes does not use the verb "to fulfill." Their quotation is part of the narrative. It does not interrupt the narrative to reflect upon it. The scribes seem, on the surface, to be giving neutral information. But in its effect it serves Herod's plan of murder of his rivals. It also serves the magis' plan to adore and to bring gifts to the Messiah son of David.[10] (2) Similarly, there is the strange case of Matt 26:56. After the arrest of Jesus in the garden, Jesus questions the crowds. Then he adds: "All this has come to pass that the writings (*hai graphai*) of the prophets may be fulfilled" (cf. Mark 14:49). This verse could also be punctuated and understood as an editorial comment. The plural "writings" implies that the whole Old Testament, understood as prophecy, is fulfilled in the Jesus story. *No particular prophet is cited*. This fact

---

[9] B.T. VIVIANO, "Making Sense of the Matthean Genealogy: Matthew 1:17 and the Theology of History," in *New Perspectives on the Nativity*, ed. J. CORLEY (London: T & T Clark-Continuum, 2009), pp. 91-109.

[10] B.T. VIVIANO, "The Adoration of the Magi: Matt 2:1-23 and Theological Aesthetics", *Revue Biblique* 115 (2008) 546-567.

makes it an oddity. This verse would serve as an ideal concluding summary, but there is one more citation in 27:9-10, connected with the death of Judas. For our purposes here, it suffices to say that the evangelist Matthew saw the ancient prophets as preparations both for Jesus and for the church which flowed from his ministry, his training of disciples, his death on the cross, and his resurrection. For Matthew, read in the light of this person and these events, the scriptures remain in force as inspiration and guidance for future generations.

On past prophets, there is one important Q saying (Matt 13:17=Luke 10:24). Jesus blesses the disciples and adds: "Many prophets and righteous men [Luke: kings] longed to see what you see, and did not see it." It is to be noted that Matthew here explicitly connects the past prophets with the just, the righteous. The ethical accent is clear, whether the phrase "the just" refers to a particular group, e.g. the martyrs of Israel, or to all the past ones.

Another Q verse (Matt 5:12) makes the same connection between past and present. At the end of the beatitudes, Jesus says: "Rejoice and be glad, for your reward is great in heaven, for so men persecuted the prophets who were before you." Here the reviled and persecuted disciples are connected with the past prophets who are understood to be their direct predecessors. The verse could be pressed to imply that the present disciples are themselves possessed of a prophetic character. But this is not said explicitly. This verse is a transition to the next category.

Perhaps most important for our purpose are the two passages where Matthew writes of prophets active in his community (10:41; 23:34). These two verses occur in lists which furnish a rough structure of the offices and strata in the Matthean church. In 10:40-42, prophets follow the apostles (those sent), and are followed by the righteous (martyrs and confessors?). Then follow the *mikroi,* the little ones, whom I interpret as the illiterate members of the community, easily led astray. This list resembles a little the list of chief charisms in 1 Cor 12:28: "And God has appointed in the church first apostles, second prophets, third teachers…," where again the prophets come in second place, still well ahead of the lower level, every day gifts.

At the end of the stormy list of seven woes (Matt 23, parallel Luke 11:42-52), Matthew has Jesus announce: "I send (*apostello*) prophets, sages, and scribes, some of whom you will kill and crucify, and some you will flog…" Here again the apostles stand in first place; then come the prophets; actively present in the Matthean community (cf. 7:22). Then come the learned scribes and sages, among whom the evangelist himself is doubtless to be counted. (Matt 13:52 is usually taken to be the evangelist's autobiography.) This verse, along with 10:40-42, provides the Matthean basis for the belief that there are prophets called, sent and at work in the church at all times (Wis 7:27 is part of the background of Matthew's idea here). These prophets proclaim woes on evil

and injustice, they announce God's judgment on evildoers; they negotiate peace; they are often rejected, mocked, persecuted, ill-treated. Even when they suffer and are put to death, their life and death can continue to act as a powerful voice, and triumph posthumously. The present church is full of them. Catherine, Savonarola, Montesinos, Las Casas, Gandhi, M.L. King, Nelson Mandela, Desmond Tutu and many others continue the chain of prophetic witness.[11]

To complete our survey of prophets in Matthew, we look at a series of individual people designated prophets. They include people from the past (the late figures Jonah and Daniel), and people from the gospel's present or near past (John the Baptist and Jesus). The amazing story of Jonah, with its many comedic reversals, has been a part of the Christian message since at least the Q collection.[12] In the Hebrew canon Jonah figures among the twelve minor prophets. (By contrast, Daniel is not counted as a prophet at all, but listed in the latest and least authoritative category of Khetubim or writings. This could be because of its lateness, its use of Aramaic, its apocalyptic message (not welcome in all believing circles), or its suspicious Ugaritic polytheism or proto-Trinitarian theology of God (Dan 7:13-14). Jonah in our gospel is associated with Jesus as sharing a fate of burial for three days and three nights, before a triumphal return to life, and also as an agent of repentance. The sign of Jonah is the more mysterious in Q because in the Marcan parallel Jesus refuses all signs (Mark 8:11-12; cf Q: Matt 12:38-42 par Luke 11:29-32; plus Matt 16:1,2,4 as a revision of Mark to make it harmonize with Q). Jonah becomes relevant to Christian life as a successful preacher of repentance and as wrestling with the forces of the underworld.[13]

Matthew in his apocalyptic discourse evokes explicitly "the prophet Daniel" (Matt 24:15, referring to Dan 9:27; 12:11) as the source of the phrase "the desolating sacrilege" (an older translation: "the abomination of desolation"). The other synoptic evangelists use the phrase, but do not give the bookish reference. For our purposes it is important that Matthew designates Daniel as a prophet, despite the reservations of other Jewish authors on this point. Since Jesus draws the main theme of his preaching (viz., the Kingdom of God) and his most divine Christological title (viz., "Son of man" from Daniel (7:13-14)

---

[11] B.T. VIVIANO, "Social World and Community Leadership: The Case of Matt 23:1-12, 34," *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990) 3-21, repr. in VIVIANO, *Trinity-Kingdom-Church* (NTOA48; Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001); on the difficult question: who counts as a prophet, the reader may consult G.E. WRIGHT, *The Old Testament and Theology* (New York: Harper, 1969); W. BRUEGGEMANN, *The Prophetic Imagination* (Minneapolis: Fortress, 2001).

[12] R.A. EDWARDS, *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (SBT 2/18; Naperville, Ill: Allenson, 1971).

[13] N. LOMBARDO, Ph.D. diss. *The Father's Will: the Death of Jesus* (forthcoming Oxford Univerity Press).

from Daniel, Matthew appropriately makes the Daniel connection explicit. In Daniel the desolating sacrilege refers to the desecration of the Temple by the Seleucids in the period 175-164 B.C. In Matthew it hints at the burning of the Temple (and its archives) during the Roman siege (A.D. 70). The phrase has become proverbial for any abuse of religion in any age. The phrase provides a vocabulary for prophetic critique and denunciation whenever such abuse occurs. This is the only mention of Daniel by name in the New Testament, but Daniel is quoted by all three Synoptics.

John the Baptist is designated a prophet in Matthew three times: 11:9; 14;5; 21:26. Of John's importance for the early Jesus tradition there can be no doubt. Jesus says that John is a prophet and more than a prophet. This amounts to high-level recognition. John is the object of prophecy, for he is the messenger foretold by Malachi (3:23). Herod wanted to kill him, and did, but hesitated because the crowd regarded him as a prophet (active in their own lifetime). The same fear of the crowd's esteem for him as a prophet effects the chief priests and the elders during their debate with Jesus over his authority (21:23-27, especially v. 26). This pericope suggests that Jesus thinks of himself as in prophetic succession to John.

The fourth person singled out as a prophet is Jesus himself. Jesus implies that he himself is a prophet in 13:57: "A prophet is not without honor except in his own country." Some people think of him as a prophet (16:14). The crowds declare him to be a prophet in 21:11. As was the case with John the Baptist, the chief priests and Phariesees want to arrest Jesus, but they fear the crowds, because they regarded Jesus as a prophet (21:46). Generalizing we could say that in Matthew it is presupposed that Jesus is a prophet, an agent of divine revelation, by both insiders (Jesus) and outsiders (the crowds). The theme of Jesus as the prophet like Moses as a major Christological program is not as fully developed in Matthew as it is in John. Yet Matthew is full of Moses typology.[14] The seventh woe in Matthew 23 mentions prophets five times (23:29, 30, 31, 34, 37). This is a dense concentration. It concerns especially the violent fate that awaits the prophet, especially in Jerusalem. Jesus looks forward to his own destiny and to those who cause it. The seventh woe in fact looks both to the prophets of the past, to present prophets (Jesus), and to future prophets sent by Jesus (v. 34). This woe is the main locus for Matthew's global view of prophecy. Matthew harmonizes with Wisdom (7:27): in every generation the divine wisdom makes (=raises up) prophets.

In these varied ways Matthew's gospel has contributed to keeping alive in the church an awareness of the permanent and necessary, even if exceptional, ministry of prophets. The sayings on the present role of prophets (10:41;

---

[14] D.C. ALLISON, *The New Moses* (Minneapolis: Fortress, 1993); M.-E. BOISMARD, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, trans. B.T. VIVIANO (Leuven: Peeters, 1993); John LIERMAN, *The New Testament Moses* (WUNT 2/173; Tuebingen: Mohr Siebeck, 2004).

23:34) belong among those texts of which Albert Schweitzer said: "Many of the greatest sayings are found lying in a corner like explosive shells from which the charges have been removed."[15]

Abstract: The thesis of this article is that the gospel according to Matthew is a principle source of Dominican and other forms of prophetic teaching. It studies the use of prophetic vocabulary in Matthew. It uncovers the importance of Matt 10:41 and of 23:29-34 (the seventh woe), where Jesus mentions prophets in the present and future Christian community, and the sometimes violent fate that awaits them. Matthew builds on the book of Wisdom 7:27: in every generation the divine wisdom raises up prophets.

Résumé : La thèse de cet article est que l'évangile de Matthieu est une source de l'enseignement prophétique de certaines grandes figures dominicaines et d'autres encore. L'article étudie l'emploi du vocabulaire pertinant a la prophétie chez Matthieu. Il souligne l'importance de Mt 10,41 et de 23,29-34, le septième malheur, ou Jesus annonce la presènce des prophétes dans la communaute chretienne future, le sort violent qui parfois les attend. Matthieu emploie le message dee Sg 7, 27: en chaque generagtion la sagesse divine souleve des prophétes.

Zusammenfassung: La thèse de cet article est que l'évangile de Matthieu est une source de l'enseignement prophétique de certaines grandes figures dominicaines et d'autres encore. L'article étudie l'emploi du vocabulaire pertinant a la prophétie chez Matthieu. Il souligne l'importance de Mt 10,41 et de 23,29-34, le septième malheur, ou Jesus annonce la presènce des prophétes dans la communaute chretienne future, le sort violent qui parfois les attend. Matthieu emploie le message dee Sg 7, 27: en chaque generagtion la sagesse divine souleve des prophétes.

[15] A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1969; orig. 1906), p. 400.

Nuestros derechos y obligaciones

La evangelización y la profecía hoy en América Latina

Por Mgr Raúl Vera López OP, Obispo de Saltillo, México

1. Evangelización profética

Para quienes vivimos dentro de la Iglesia, hay un obstáculo de criterios, de estructura mental y de estructura institucional, creada desde esos criterios y con esa mentalidad que se tradujo en una la Iglesia entendida como un sistema religioso, encerrada en sí misma, construida para tener poder y mantener en ese nivel a quienes la dirigen. Esos criterios y esa mentalidad se encierran en una palabra clave: "clericalismo".

El clericalismo es un concepto y una realidad que, da pena decirlo, pero define a una clase social dentro de la comunidad eclesial, una casta por decirlo así, encerrada en un ropaje sacro, que se convirtió en un grupo de personas privilegiadas, intocables e intangibles. Y como esta dimensión sacra está a la base de su definición, terminaron por hacerse indispensable para resto del pueblo, en cuanto que quienes están en este nivel tienen la lleva para acceder al mundo de "arriba", donde está Dios; y tienen la llave para abrir la puerta que permite que los dones divinos desciendan del cielo a la tierra.

Y como lo de arriba está en lo alto, y lo de abajo está tierra a tierra, la estructura eclesial acabó por se una pirámide, que tiene en la cúspide a su cabeza visible que es el Sumo Pontífice y en la parte más baja, a los laicos y las laicas, que son personas que no tienen ningún grado clerical, ni tampoco tienen un grado especial de consagración, reconocido oficialmente por la Iglesia, como son los religiosos y las religiosas, quienes por esa razón, en una concepción piramidal de la Iglesia, se encuentran en un punto intermedio, entre los laicos y los clérigos.

Dentro de una estructura justificada con esta visión eclesiológica, es muy difícil que fluya el espíritu profético, porque el sentido de poder obscurece el espíritu de servicio. Cristo fundó a la Iglesia para servir por medio de ella a la familia humana. De distintas maneras Jesús puso en claro a sus discípulos que su misión era el servicio y no el poder que aplasta y controla (Cf. Lc 22,24-27; Mt 20,25-27; Mc 10,42-44; Jn 13,2-16). Y al final de su estancia con ellos en esta tierra, con mucha claridad expresó el servicio que la Iglesia debía dar a la humanidad entera: "Vayan, pues, y hagan discípulos a todas las naciones, bau-

tizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándoles a guardar todo lo que yo les he mandado. Y he aquí que yo estoy con ustedes todos los días hasta el fin del mundo." (Mt 28,19-20); "Recibirán la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre ustedes, y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra" (Hch 1,3).

Cuando se pierde este aspecto de servicio al mundo, se revierten los papeles y la comunidad eclesial sirve al mantenimiento de una estructura, que se constituye a la manera de una burocracia de lo sagrado en donde, la actividad prioritaria parte de los que pueden administrar los servicios sagrados y han sido preparados para adoctrinar al pueblo con motivo de las acciones sagradas o de las fiestas religiosas. La actividad de los laicos, que normalmente son un número pequeño quienes participan, se reduce a la catequesis pre sacramental, en la animación de la liturgia, algunos forman grupos que realizan obras asistenciales para los pobres, forman parte de algunos movimientos apostólicos que animan unos pocos laicos a través de encuentros semanales de oración, reflexión y estudio. Algunos forman parte de los consejos parroquiales.

El Concilio Ecuménico Vaticano II recupera una eclesiología que parte del Concepto de Pueblo de Dios, en donde no se tiene un esquema de Pirámide, sino un esquema circular, donde el Papa, los Obispos y los presbíteros no están por encima del Pueblo de Dios, sino que forman parte del Pueblo de Dios. De modo que la acción evangelizadora de la Iglesia en el mundo, corresponde realizarla a todo el pueblo de Dios en su conjunto, no se realiza desde una visión maestro alumno, en donde uno adoctrina y el otro escucha, sino que se realiza dentro de estructuras comunitarias, a través de la confrontación de la fe con la vida. La evangelización se ve como un proceso de crecimiento en la fe, no se reduce a la oportunidad de recibir un sacramento, o participar en una fiesta religiosa o en los tiempos litúrgicos especiales como la cuaresma o el adviento, en unas pláticas, sino que se entiende como un proceso continuo de crecimiento en la fe.

Dentro de esta mentalidad Conciliar, con un estilo eminentemente misionero, la Iglesia se pone al servicio de la familia humana, ya no vive para sí misma, sino que se articula para hacer crecer a sus miembros como servidores de la sociedad en la que viven, preocupados por contribuir a la organización del mundo, conforme al querer de Dios. Sigue teniendo la estructura del Papa, los obispos, los presbíteros y diáconos, los miembros de la vida consagrada y las laicas y los laicos, pero en una articulación orgánica –como la expresa San Pablo en su teología del Cuerpo Místico (Rom 12,4-8; 1Co 12, 12-30)- con su mirada puesta en la sociedad, para ponerse a su servicio. De esta manera la Iglesia tiene posibilidades de ejercer su papel profético en medio de la sociedad, porque a los laicos corresponde ejercer la dimensión ético social de la evangelización.

Quiero traer a consideración un texto del final del libro de Isaías: "Yo vengo a reunir a todas las naciones y lenguas; vendrán y verán mi gloria. Pondré en ellos una señal y enviaré de ellos algunos convertidos a las naciones: a Tarsis, Put y Lud, Mések, Ros, Túbal, Yaván; a las islas remotas que no oyeron mi fama ni vieron mi gloria. Ellos anunciarán mi gloria a las naciones. Y traerán a todos sus hermanos de todas las naciones como oblación a Yahveh… - dice el Señor - como traen los hijos de Israel la oblación en recipiente limpio a la Casa del Señor. Y también de entre ellos tomaré para sacerdotes y levitas - dice el Señor" (Is 66,18-21). Las palabras de Jesús a sus discípulos antes de subir al cielo, evocan este texto del Profeta Isaías. Desde la perspectiva de este texto que anuncia la misión universal de los tiempos mesiánicos. En su tarea de anunciar la Buena Nueva, la Iglesia tiene que tener presente el amplio horizonte de la humanidad, con sus conquistas y sus vicisitudes, con sus sufrimientos y sus gozos (Cf. G.S. 1). Si la Iglesia no quiere perder su talante profético, tiene que sacudirse los criterios cerrados, la mirada estrecha y las actitudes excluyentes.

Hablaba del problema del clericalismo porque es un obstáculo muy grave hasta el día de hoy, no podemos seguir pensando que la Iglesia termina con los muros de los templos, no podemos cerrarnos a un lenguaje limitado a conceptos incomprensibles para el mundo de hoy. Para acompañar al hombre y a la mujer contemporáneos, que se debaten en un sin fin de problemas, tenemos que hacer llegar el mensaje de Jesús utilizando palabras y signos comprensibles en este tiempo. Los profetas del Antiguo Testamento, utilizaron signos para comunicarse con su pueblo, y a ellos también Dios les hablaba por signos y símbolos (Jr 16,1-13; 18,1-12; 19,1-18; 25,1-10; Ez 1,4-28; 2,1-10; 2,22-27). Lo mismo hizo Jesús.

En la situación actual para evangelizar no solamente tenemos que partir de reflexión teológica que haga una hermenéutica de la fe, sino que también haga una hermenéutica de la esperanza. Si no acompañamos el anuncio de la Palabra de signos proféticos que despierten esperanza, es muy difícil que el mundo de hoy crea en nuestro anuncio. Quiero decir con esto que si sólo anunciamos con palabras la justicia y no organizamos a la comunidad para atender a nuestros hermanos que son víctimas de un mundo injusto, no vamos a poner piso de por medio para que el anuncio del evangelio sea aceptado.

No podemos seguir pensando que el trabajo pastoral consiste en anunciar el "A" "B" "C" de la doctrina cristiana, y que las obras de promoción de la justicia, de la paz, de la dignidad humana y el respeto a sus derechos más fundamentales son una especie de añadido a la evangelización, como si fuera un "plus" que se le ocurre a un sacerdote que "canta fuera del coro", como si tuviera una vocación especial. Si no realizamos una evangelización que comprenda a todo el hombre y a todos los hombres, y seguimos "espiritualizando" el Reino de Dios, sin entender que es un proyecto histórico que afecta todos los

aspectos personales y sociales de la vida humana, no estaremos evangelizando al mundo, estaremos realizando una caricatura de evangelización.

Jesucristo era tenido por un profeta (Cf. Mt 16,13-14) porque actuó como los profetas de Israel, que veían a sus contemporáneos no solamente en el templo, llevando sus ofrendas, sino actuando en su ambiente de trabajo, en la familia, construyendo a la sociedad en todas sus instituciones, apegados a la justicia y el derecho, o destruyéndola a base de injusticias y violando el derecho del pobre (Cf. Is 1,11-17; Jr 7,4-11). En el mismo sentido anunciaron los profetas la obra del Mesías, que vendría a instaurar la justicia y el derecho (Cf. Is 42,1-9; Sal 72,7.12-13). Jesús mismo anunció con un texto del profeta Isaías, su programa en la tierra para anunciar la Buena Nueva del Reino (Cf. Lc 4,16-22).

2. El itinerario histórico del profetismo de la Iglesia Latinoamericana

Antes de adentrarme directamente en el tema de la Iglesia latinoamericana y su derrotero en la acción evangelizadora de ese Continente, quiero hacer referencia a un acontecimiento que influyo de manera definitiva en el desarrollo del Concilio Vaticano II, me refiero a la revalorización del laicado en la Iglesia, lo que abrió las puertas para superar el clericalismo. Sin duda nuestro querido hermano, el Padre Ives Congar tuvo mucho que ver en este aspecto, que rompe con la concepción verticalista de la estructura de la Iglesia, y da paso al concepto de Pueblo de Dios como criterio fundamental de la eclesiología post conciliar. Su libro Jalons pour une theologie du laicat, publicado por la Editorial du Cerf, en su colección Unam Sanctam, en 1953, marca una apertura en la comprensión de la actividad pastoral de la Iglesia. Al asumir a los laicos entiende que el anuncio del Evangelio lleva también consigo la animación del orden temporal, como el Padre Congar enseñaba. Gustavo Gutiérrez dice que la Iglesia, en la mente de Congar, tiene la responsabilidad de “dar alma” a lo temporal. Esta ampliación a la preocupación por el orden temporal en el mundo, surge de la inclusión de los laicos en la vida y misión de la Iglesia, porque su lugar, como lo indicó el Concilio, está en medio de las estructuras temporales que conforman el tejido social.

Esta integración de los laicos a la actividad misionera de la Iglesia en el mundo, ayudó a romper ese cerco ideológico del poder con el que la Iglesia cubrió su ineficacia para hacerse presente en la historia de la humanidad. Como carecía de argumentos para dialogar con el mundo, se dedicó a utilizar métodos autoritarios y violentos como la inquisición con sus horrores, los anatemas y las excomuniones, para resolver sus diferencias con él. No tenía una propuesta que le ayudara a influir de una manera evangélica en la construcción

de la sociedad. Se veía rebasada en su relación con un mundo que se abría cada vez más al conocimiento científico y a una comprensión más profunda de los aspectos sociales, políticos y económicos, de acuerdo a los requerimientos de la evolución de la humanidad. Fue este inmovilismo de la Iglesia, ante un mundo que se desarrollaba vertiginosamente, la principal razón que movió a Juan XXIII a convocar el Concilio Ecuménico Vaticano II. Y Pablo VI, el otro pontífice de ese Concilio, anunció el estilo de su Pontificado con la Carta Encíclica Ecclesiam Suam, que fue llamada la Encíclica del diálogo.

2.1 Medellín 1968 , II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano

El camino profético de la Iglesia Latinoamericana lo ha marcado la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968. Los Obispos latinoamericanos llegaron a esa Conferencia con un itinerario previo que partió de la reflexión del Concilio Ecuménico Vaticano II. Una serie de encuentros a nivel latinoamericano precedieron a Medellín.

En Vimao, Brasil, en julio de 1964 el CELAM promovió un Encuentro- Teológico – Pastoral para reflexionar sobre la realidad latinoamericana, con el propósito de hacer aportes desde América Latina al Esquema XIII, documento que formaba parte del proceso de redacción de la "Gaudium et spes". Fueron convocados Obispos, junto con expertos en las distintas especialidades de la teología, así como sociólogos. En 1966, en Baños Ecuador, se reunieron los obispos responsables de las áreas de Pastoral Social, Educación y Movimientos Laicos, convocó el Depto. de la Pastoral de Conjunto. El tema de la Asamblea Ordinaria del CELAM, de Mar del Plata Argentina, en octubre de 1966 fue: "Papel de la Iglesia en el Desarrollo e Integración de América Latina".

Todo este movimiento de la Iglesia Latinoamericana, suscitado por la corriente renovadora del Concilio, llevó a los obispos latinoamericanos a romper con una larga tradición eclesial, en la que el discurso ante la problemática social era conciliatorio, matizado en sus expresiones, de modo que la Iglesia se situara fuera de los conflictos y tensiones, como maestra, y no como protagonista. Estas posiciones provienen de la comprensión que tenía de sí misma, en la que solamente contaban quienes ostentaban una autoridad desde el estado clerical, por eso situaban el quehacer de la Iglesia en este plano, fuera de la historia, sin compromiso con la problemática social. Ahora que entendemos que somos pueblo de Dios, con la gran mayoría de nuestros miembros viviendo dentro de esa problemática, como son los laicos, no podemos ausentarnos de la manera como clásicamente lo hicimos, sin dolernos y compadecernos de los pobres que son parte de nuestro ser como Iglesia.

En Medellín, los obispos latinoamericanos, en fidelidad a las enseñanzas del Concilio Vaticano II, se situaron dentro de la realidad en la que vive la Iglesia que peregrina en este Continente. Esta posición se manifiesta en expresiones tales como: "formas de opresión de grupos y sectores dominantes", "poder ejercido injustamente por sectores dominantes", "creciente toma de conciencia de los sectores oprimidos" (Documentos de Medellín, Paz, pags. 35-36, Secretariado Social Mexicano, 1968).

Los diez años que separan a Medellín de la Asamblea General de Puebla fueron años en los que los pueblos del Continente Latinoamericano padecieron una fuerte conflictividad social, la presencia de dictaduras en muchos de nuestros países, acarreó persecución y muerte a muchas y muchos cristianos que habían empezado a vivir su compromiso a la luz del Concilio y de Medellín.

Impulsada por la renovación Conciliar asumida en Medellín, la Iglesia en Latinoamérica inició procesos de promoción de la persona como sujeto constructor de su Iglesia y de la sociedad. En esta tarea, en las zonas urbanas y campesinas, las Comunidades Eclesiales de Base desempeñaron un papel preponderante. El proceso de inculturación del Evangelio en las Diócesis con población indígena tuvieron mucho éxito. Los casos de San Cristóbal de Las Casas, en México y Cochabamba en Ecuador, con Don Samuel Ruiz y Don Leónidas Proaño respectivamente, son emblemáticos, pero no fueron los únicos. Ambos obispos estuvieron sujetos, con sus respectivas comunidades indígenas, a una franca persecución desde dentro de la Iglesia y desde fuera. Y tampoco fueron la excepción entre todos los obispos que estaban en zonas indígenas.

2.2 Puebla 1979, III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano

Entre las Asambleas Generales de Medellín y Puebla, Pablo VI convocó en Roma la Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos, que que trató el tema 'La Evangelización en el mundo Contemporáneo'. Los obispos representantes de las Conferencias Episcopales del mundo, asumieron las líneas de la renovación Conciliar en el orden de la evangelización. Como en ese Sínodo estaban presentes los obispos latinoamericanos que habían vivido la Asamblea de Medellín, su presencia influyó sin lugar a dudas en el Sínodo, cuyas conclusiones presentó el Papa Paulo VI a toda la Iglesia, en la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi", que asumió una concepción integral de la evangelización.

En dicha Exhortación se hacen afirmaciones tales como: "La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta… personal y social, del hombre… sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar sin la cual apenas es posible el progreso personal,

sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo" (Paulo V!, Evangelii Nuntiandi n. 29).

"Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?" (Paulo VI, Evangelli Nuntiandi n. 30)

Aún con todo y que el magisterio pontificio había asumido en su análisis la realidad contrastante de un mundo que se dividía entre pobres y ricos, donde la riqueza se acumula a costa del empobrecimiento de grandes masas de la población humana –Pablo VI ya lo había denunciado en la Carta Encíclica Populorum Progressio, en 1967- como lo hicieron los obispos en Medellín para el caso de América Latina, el camino hacia la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, estaba lleno de prejuicios hacia Medellín y, quienes desde el interior de la Iglesia se habían puesto en contra de las decisiones tomadas por el episcopado latinoamericano en Medellín, porque eran ideológicas y no evangélicas, hablaban de que Puebla corregiría esas desviaciones.

Aún cuando al interior de la Asamblea de Puebla se crearon tensiones por estos intentos de frenar la posición profética del Episcopado Latinoamericano, y se realizaron modificaciones en Roma al Documento final que había aprobado la Asamblea, el vigor con el que asumieron los obispos en Medellín la renovación del Concilio, no pudo detenerse tampoco en Puebla.

Por ejemplo, cuando abordan la visión pastoral del contexto socio-cultural, en el Documento de Puebla ratifica la óptica social de Medellín al señalar: "…nos situamos en el dinamismo de Medellín cuya visión de la realidad asumimos, que fue inspiración para tantos documentos nuestros en esta década (n.25).

El número 26 de Puebla retoma las palabras de Paulo VI en la Evangelii nuntiadi: "La Iglesia, repitieron los obispos, tiene el deber de anunciar la liberación a millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos, el deber de ayudar a que acontezca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total, todo esto no es extraño a la Evangelización"

Igualmente el Documento de Puebla califica "a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres" y, asumiendo palabras del Papa Juan Pablo II, lo llama "pecado social, de gravedad tanto mayor, por darse en países que se llaman católicos" (Puebla n. 28).

En Puebla los obispos abordaron claramente el tema de la opresión y represión que en esos momentos vivían los pueblos latinoamericanos, no podemos olvidar que Don Oscar Arnulfo Romero participó en Puebla: "A esto se suman las angustias sufridas por los abusos de poder, típico de los regímenes de fuerza. Angustia por la represión sistemática y selectiva acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios… la Iglesia por un auténtico compromiso evangélico debe hacer oír su voz denunciando condenando estas situaciones, más aún, cuando los gobernantes o responsables se profesan cristianos (Puebla n. 42). Denunciaron, además, que esos regímenes de fuerza iban extendiéndose y constituyendo una "injusticia institucionalizada" (Puebla n. 46).

Los obispos denunciaron la base ideológica en la que se sustentaba este abuso de poder: "Las ideologías de la seguridad nacional han contribuido a fortalecer… el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza de donde se ha derivado el abuso de poder y la violación a los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva fe cristiana. (Puebla n. 49).

Los obispos en Puebla también hicieron una crítica severa a la configuración del modelo económico que apuntaba ya en su voraz destrucción del Continente: "La economía de mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema en nuestro Continente y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social. Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces, a intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas viejas formas de libre mercado para medrar en su provecho y a costa de los sectores populares mayoritarios" (Puebla 47). También hicieron referencia a los sistemas políticos que favorecían este modelo: "una fría tecnocracia aplica modelos de desarrollo que exigen de los más pobres el costo social realmente inhumano, tanto más injusto que no se hace compartir por todos (Puebla n.50).

Si el en el documento conclusivo de la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano de Puebla aparecen estas denuncias del sistema vigente en el Continente, fue porque, en el transcurso de la Asamblea se logró un consenso de los obispo participantes, sin embargo, las tendencias de las corrientes críticas a Medellín que no cambiaron, lograron que se hicieran modificaciones y se suavizaran las expresiones en los textos; sin embargo, la luz profética que surgió de las deliberaciones de esa Asamblea, quedó patente en el Documento de Puebla, donde lograron los obispos mantener su tenaz visión de articular a la Iglesia de esta región del mundo, desde la opción preferencial por los pobres, enfrentando en el proceso evangelizador los retos que esto supone, de manera muy especial que los pobres, debían llegar a ser los sujetos de su propia libera-

ción, mediante la promoción humana que exige un trabajo pastoral integral con ellos.

Si nos vamos al contexto total de los versículos del oráculo de Isaías que Jesús leyó en Nazaret (Cf. Is 61,1-9), y que expresa el programa de Jesús en la tierra, como él mismo lo expresó con las palabras: "este oráculo que acaban de escuchar se ha cumplido hoy" (Lc 4,21), nos encontramos que esos pobres, esos oprimidos, esos esclavos, esos desanimados, a los que se dirigía Jesús por medio del texto que leía, serán raza bendita, sacerdotes del Señor, "robles de Justicia", "pobladores de tierras desoladas", "reconstructores de ciudades derruidas". Así entiende la Iglesia latinoamericana su opción preferencial por los pobres, un trabajo evangelizador que los lleve a ser los reparadores y constructores de la Iglesia y de la sociedad.

2.3 Santo Domingo 1992, IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano

En Santo Domingo, durante la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, siguió la arremetida contra Medellín, y ahora contra Puebla, se desecho la metodología ver, juzgar y actuar, se dio preponderancia al desarrollo de los temas doctrinales y se redujo al máximo el análisis para comprender en sus causas profundas la problemática del Continente Latinoamericano. Sin embargo, en el apartado de la Promoción Humana y de la Cultura Cristiana, necesariamente se tuvieron que delinear las opciones evangelizadoras en base a una realidad que debía ser transformada.

Se pidió que el Documento fuera muy breve, aunque en el tema de la promoción humana se tocaron áreas muy importantes como los Derechos Humanos, la Ecología, la Tierra, el Empobrecimiento, el Trabajo, la Migración, el Orden Democrático, el Nuevo Orden Económico, la Integración Latinoamericana, la Familia y la Vida, el espacio que se dejó a cada uno de estos temas en el Documento final, aún cuando se dicen cosas importantes, no permitió una profundización en las causas estructurales que afectan al tejido social. Y si a esto se agrega la no aplicación del método de trabajo ver, juzgar, actuar, el tema de la realidad no fue lo que encabezó la reflexión, sino cuestiones doctrinales, así que no hubo tiempo para reflexionar sobre la problemática global del Continente, por lo que faltaron criterios para sistematizar con una visión orgánica los múltiples temas sociales que se trataron. Por supuesto que esto influyó para debilitar las propuestas pastorales que de esa Asamblea surgieron.

No obstante, el espíritu de Puebla y Medellín no cedió en los obispos latinoamericanos, a pesar de los obstáculos que deliberadamente se pusieron al desarrollo de la Asamblea. Dichos obstáculos fueron un control excesivo de los obispos latinoamericanos, por la presencia de un número exagerado de perso-

nas de la Curia Romana; otro obstáculo consistió en impedir desarrollar la metodología utilizada en Medellín y Puebla, metodología que conduce a tomar opciones muy serias, que se traducen en acciones delineadas para enfrentar la problemática que viven nuestros pueblos latinoamericanos, mediante una evangelización que transforme a las personas, y por medio de ellas, transformar las estructuras sociales que contradicen el Evangelio. Finalmente, otro obstáculo fue reducir al máximo el documento, como ya dijimos antes, para que no se expresara de un modo más profundo, los desafíos que los sistemas sociales presentan a la Iglesia.

2.4 Aparecida 2007, V Asamblea General del Episcopado Latinoamericano

Los obispos llegan a la V Asamblea fortalecidos porque se intentaba bloquear dicha reunión, alegando que era la única Conferencia Continental de Obispos que tenía el carácter de Asamblea. Desde la Secretaría de Estado querían que los obispos se reuniera con carácter de Sínodo, como los episcopados de otros Continentes. Pero la presidencia del CELAM habló directamente con el Papa Juan Pablo II, quien dijo que era importante que se siguiera en esta modalidad de Asamblea General, para que el episcopado latinoamericano, siguiera ejercido su magisterio propio.

En dicha Asamblea se recuperó la metodología de ver juzgar actuar para el desarrollo de las deliberaciones. Los resultados que publican los obispos en el Documento Conclusivo de la Asamblea, los presentan con la visión de la planeación prospectiva. El tomar esta visión prospectiva en la redacción del documento final le da operatividad y continuidad a la Asamblea, pues significa que le han dado objetivos realistas, posibles de alcanzar. Además, la visión prospectiva como método de planeación, se acerca a la reflexión teológica, desde la hermenéutica de la esperanza.

Una acción prospectiva tiene que partir de un objetivo que se plantea a manera de un modelo ideal a alcanzar; se trata de lo que se quiere lograr, no lo que se puede lograr, sino lo que se desea. La realidad que se está viviendo se describe en un modelo de situación. De la comparación de esos dos modelos, la realidad que se vive y el modelo ideal que se desea alcanzar, se hace un diagnóstico, que va a contener las dificultades que impiden tener el ideal que deseamos y las cualidades que nos están ayudando para obtener los resultados planteados en el modelo ideal.

Finalmente, en base a ese modelo de diagnóstico, diseñamos la serie de acciones a realizar para transformar la realidad, de modo que, poco a poco, vayan cediendo los obstáculos que nos impiden llegar al ideal, y se van fortaleciendo las cualidades que nos permiten llegar a ser lo que deseamos ser. Esta modelo

estratégico de transformación de la realidad se llama modelo operativo, que se diseña con acciones para lograr metas a corto, mediano y largo plazo en el camino hacia el ideal deseado.

Los obispos latinoamericanos, en el capítulo 1 que está en la Primera Parte del Documento Conclusivo de la Asamblea de Aparecida, empiezan a hablar del ideal que desean lograr como Iglesia Latinoamericana: una Iglesia constituida de discípulos misioneros de Jesucristo, que toda ella sea, por medio de la totalidad de sus miembros, plenamente evangelizadora. En el Capítulo 3, que está en la Segunda Parte del Documento, se señalan los contenidos de la evangelización que deben tenerse en cuenta si queremos transformar la realidad que vive ahora el Continente y la Iglesia en sí misma. Dichos contenidos son los siguientes: la buena nueva de la dignidad humana, de la vida, de la familia, de la actividad humana, a saber, del trabajo, de la ciencia y la tecnología; la buena nueva del destino universal de los bienes (una economía humana) y la buena nueva de llegar a ser el Continente de la esperanza y el amor.

Siguen hablando del modelo ideal en la Segunda Parte del Documento. Describen las características que tiene una Iglesia pujante: Primero, la conciencia de que todas las discípulas y los discípulos misioneros de Jesucristo están llamadas y llamados a la santidad (Capítulo 4). Segundo, en la Iglesia se vive la comunión de tal manera, que todas y todos trabajan para construirla y dicha comunión no es una uniformidad, sino la articulación orgánica de las diversidades (Capítulo 5). Tercero, en ese ideal la Iglesia cuenta con un proceso orgánico y continuo de formación integral de todas y todos los miembros, a través de un itinerario por el que paulatinamente todas y todos los discípulos misioneros llegan a ser personas maduras y maduros en su fe (Capítulo 6).

El modelo de la realidad social y eclesial, que en el proyecto prospectivo se llama modelo de situación, se empieza a describir en el Capítulo 2 que se encuentra en la Primera Parte del Documento. Se habla de la situación social que desafía hoy a los discípulos misioneros de Jesucristo en América Latina, tanto en el aspecto cultural, como el religioso, en las dimensiones socio-política y socio-económica, en lo que toca a la biodiversidad, junto con todo los retos de la ecológica, teniendo en cuenta que nos hacemos cargo de la Amazonía y los Galciares y la fauna de la Antártida. Otro desafío lo representa la integración de los pueblo indígenas y afroamericanos, en la Iglesia y en la sociedad actual, con estos pueblos tenemos enormes deudas. Los obispos también hacen un análisis de la situación interna de la Iglesia.

En cuanto al modelo de diagnóstico de la realidad, tanto social como eclesial, no se encuentra en un lugar específico del Documento, pero ya desde el modelo de situación, y cuando se describen los ideales que se desean alcanzar, se van destacando los obstáculos y las cualidades en la sociedad y en la Iglesia con los que se debe contar. Sin embargo y es lo más importante, cada región latinoamericana, las Conferencias Episcopales Nacionales y las Diócesis deben

hacer su propio diagnóstico ante el ideal que nos propone Aparecida. En cuanto a los datos de la realidad que plantea Aparecida, se deben tomar para el diagnóstico los más característicos de nuestras propias regiones, y agregar otros, que no tome en cuenta el Documento, si hace falta.

En lo que se refiere al Modelo Operativo, prevalentemente se encuentra descrito en la III Parte del Documento. En el Capítulo 7 señala con toda clarividencia que el Objetivo profundo y trascendente de la acción Pastoral de la Iglesia Latinoamericana es lograr que la Vida Plena que Cristo vino a traernos a todos los hijos de Dios y todas las hijas de Dios, llegue a ser una realidad en el Continente. Esta vida plena no se reduce solamente al más allá, en el cielo, se trata de la plena dignidad de la vida humana ya aquí en la tierra, libre de violencia, de opresión, de hambres y guerras. Tenemos que lograr que esto se realice dentro de los procesos históricos en los que la vida humana se desarrolla en nuestro Continente. Para lograr esto se nos pide a los pastores y a todos los agentes y las agentes de pastora,l que emprendamos todo un proceso de conversión personal y pastoral, que salgamos de nuestros esquemas de una pastoral de conservación a procesos pastorales con dimensión misionera (Cf. Aparecida nn. 365-372).

Un texto significativo de cómo entienden los obispos latinoamericanos esta conversión personal y pastoral en nuestra Iglesia lo transmiten estas palabras del Documento de Aparecida: “Señales evidentes de la presencia del Reino son: la vivencia personal y comunitaria de las bienaventuranzas, la evangelización de los pobres, el conocimiento y cumplimiento de la voluntad del Padre, el martirio por la fe, el acceso de todos a los bienes de la creación, el perdón mutuo, sincero y fraterno, aceptando y respetando la riqueza de la pluralidad, y la lucha para no sucumbir a la tentación y no ser esclavos del mal” (Aparecida 383).

En el Capítulo 8 cuyo título es “Reino de Dios y la Dignidad Humana”, los obispos señalan claramente que los proceso de la evangelización integralmente unidos con la promoción humana, pasan por la transformación de las estructuras sociales. El Reino de Dios se instaura en el mundo, no precisamente dentro de un sistema político determinado, ni tampoco dentro de un sistema económico específico, pero es evidente que el Reino de Dios toca los procesos históricos y las estructuras sociales, para que estas contribuyan a la protección y promoción de la dignidad de la persona humana, con los derechos inherentes a ella, y que este respeto y promoción tiene que lograrse a nivel personal y social.

Lo anterior nos hace volver al tema de la conversión personal y pastoral de los pastores y agentes. El día de hoy en la Iglesia no se puede seguir apoyando los procesos pastorales que favorecen una espiritual individualista. En una de sus últimas Cartas Apostólicas el hoy Beato Juan Pablo II decía: “Esta vertiente ético-social (de la evangelización) se propone como una dimensión impre-

scindible del testimonio cristiano. Se debe rechazar la tentación de una espiritualidad oculta e individualista, que poco tiene que ver con las exigencias de la caridad, ni con la lógica de la Encarnación y, en definitiva, con la misma tensión escatológica del cristianismo… El mensaje cristiano, no aparta a los hombres de la tarea de la construcción el mundo, ni les impulsa a despreocuparse del bien de sus semejantes, sino que les obliga más a llevar a cabo esto como un deber" (Novo millennio ineunte, n. 52).

Para ilustrar esta amplitud del proceso evangelizador que se extiende más allá de la pura dimensión intra-eclesial, los obispos expresan: "Ser discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida, nos lleva a asumir evangélicamente y desde la perspectiva del Reino las tareas prioritarias que contribuyen a la dignificación de todo ser humano, y a trabajar junto con los demás ciudadanos e instituciones en bien del ser humano. El amor de misericordia para con todos los que ven vulnerada su vida en cualquiera de sus dimensiones, como bien nos muestra el Señor en todos sus gestos de misericordia, requiere que socorramos las necesidades urgentes, al mismo tiempo que colaboremos con otros organismos o instituciones para organizar estructuras más justas en los ámbitos nacionales e internacionales. Urge crear estructuras que consoliden un orden social, económico y político en el que no haya inequidad y donde haya posibilidades para todos. Igualmente, se requieren nuevas estructuras que promuevan una auténtica convivencia humana, que impidan la prepotencia de algunos y faciliten el diálogo constructivo para los necesarios consensos sociales" (Aparecida n. 384).

En toda esta III parte del Documento Conclusivo de Aparecida, del que forman parte los Capítulos 7 y 8 a los que me acabo de referir, los obispos reportan las conclusiones y consensos a las que llegaron en la tercera parte del método utilizado para sus deliberaciones, que es el "actuar". Anima mucho que en su responsabilidad profética, se preocupen de esta presencia de la Iglesia en todos los ambientes de los que depende la construcción social, y que siga siendo parte importante de su preocupación la lista abundante de los rostros sufrientes de Cristo, presente en los más insignificantes del Continente (Aparecida nn. 407-430), lista que se añade a los ya descritos en el Documento de Puebla (Puebla nn. 31-39).

3. Hilo conductor del profetismo en América latina

La dimensión profética de la Iglesia Latinoamericana se ha mantenido porque no ha abandonado su opción preferencial por los pobres, a pesar de todo lo que hemos padecido por organizar y realizar nuestros procesos de evangelización desde los pobres, por estar convencidos de que no estaremos contemplando la

realidad social que nos toca evangelizar, si no nos mantenemos en el compromiso de evangelizar a los pobres. Este es signo distintivo de que verdaderamente estamos anunciando y construyendo el Reino de Dios, en las mismas palabras de Jesús (Cf. Mt 11,4).

Hablaba yo del clericalismo en la primera parte de mi comunicación, que significa apego al poder. Los pobres nos cambian, trituran dentro de nosotros estos vestigios de grandeza y de ambiciones de carrera eclesiástica, ellos lo desbaratan todo por dentro y por fuera. Es un privilegio muy grande estar cerca de los despojados y los que son tenidos por nada. La insignificancia con la que se les valora, tiene muchos calificativos para todos los tipos de pobres que hoy encontramos por el mundo. Acercarnos a los pobres nos lleva a muchas pérdidas de todo tipo, es como el misterio del despojo del Verbo, como nos dice San Pablo "Se despojó de su rango asumiendo la condición de esclavo y apareció entre nosotros como un hombre cualquiera," (Flp 2,7).

Nuestros hermanos dominicos de la Española se convirtieron en luz para iluminar nuestras conciencias, luz que hoy se proyecta en un mundo de nuevos esclavos, que son muchísimos más que los que había en esa Isla en el S. XVI. En esos frailes se ha cumplido el oráculo de Isaías: "¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero: desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo?... Entonces brotará tu luz como la aurora… Te precederá tu justicia, la gloria del Señor te seguirá" (Is 58, 6.8). La gloria del Señor hoy nos ilumina a través de ellos.

Sumario:

Résumé:

Zusammenfassung:

IV

Sind Sie etwa keine Menschen?
Beiträge auf Deutsch

Evangelium und Prophetie im Lehramt der Päpste seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil[1]

Von Kurt Cardinal Koch

1. Prophetie und Evangelium in biblischer Sicht

Das Verhältnis von Evangelium und Prophetie im Licht des Lehramts der Päpste seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu betrachten, versteht sich keineswegs von selbst, heute weniger denn je. Zwischen evangelischer Prophetie und päpstlichem Lehramt pflegt man heute eher Spannungen oder gar einen fundamentalen Gegensatz wahrzunehmen. Während man das Prophetische dem freiheitlich Charismatischen zuordnet, erscheint das päpstliche Lehramt als Inbegriff von Stabilität und Institutionalität. Im Lehramt vermag man folglich keinen Repräsentanten oder Garanten des Prophetischen in der Kirche zu erkennen; man pflegt vielmehr das Prophetische als Gegeninstanz gegenüber dem Lehramt zur Geltung zu bringen. Um angesichts dieser heute dominierenden Vorurteile dennoch die Frage nach der Anwaltschaft des Prophetischen beim päpstlichen Lehramt beantworten zu können, ist es unabdingbar, in einem ersten Schritt die beiden elementaren Begriffe Prophetie und Evangelium im Licht der biblischen Botschaft zu klären und von daher nach der Sendung des Lehramts zu fragen.

1.1 Prophetie als Vertrautheit mit Gott und seinem Willen

Was zunächst das Prophetische betrifft, fallen vor allem drei grundlegende Unterschiede in die Augen, die zwischen der biblischen Gestalt und dem heute gängig gewordenen Bild des Propheten bestehen. Um ein deutlicheres Profil des Prophetischen zu gewinnen, lohnt es sich, diesen Unterschieden etwas nachzugehen.

(1) An erster Stelle fällt auf, dass der Prophet in der biblischen Botschaft nicht einfach dadurch definiert ist, dass er als professioneller Kritiker von religiösen Institutionen und Verantwortungsträgern in Erscheinung tritt. Zwar hat

[1] Vortrag am 3. Freiburger Forum Weltkirche zum Thema „<Sind Sie keine Menschen?> Evangelium und Prophetie – 500 Jahre nach der Adventspredigt von Anton Montesino“ an der Universität Fribourg am 3. Dezember 2011.

es bereits im Alten Testament neben dem Tempel und seinem amtlichen Priestertum von Anfang an auch die Propheten gegeben, weil Gott sich neben den Institutionen des Kultes und des Gesetzes das Wort des Propheten als sein eigenes freies Wort vorbehalten hat; und die Propheten haben sich verpflichtet gesehen, gegen ein immer wieder bedrohlich nahes Missverständnis und den Missbrauch des Wortes Gottes den Anspruch des lebendigen Gottes in Erinnerung zu rufen. Insofern bestand ihr spezifischer Auftrag im „Protest gegen die Selbstgenügsamkeit der Institutionen, die Moral durch Ritus, Bekehrung durch Zeremonien ersetzen liess“[2]. Dennoch würde man dem alttestamentlichen Propheten nicht gerecht, wenn man in ihm einfach eine oder sogar die Gegeninstanz zum Gesetz sehen würde.

Dass diese heute so gängig gewordene Antithese zwischen Prophet und Gesetz nicht zutrifft, kann man bereits im Alten Testament daran ablesen, dass am Ende des Buches Deuteronomium kein anderer als Prophet bezeichnet wird als Mose, der von Gott das Gesetz erhalten und dem Volk Gottes auferlegt hat. Der Abschluss der fünf Bücher Mose hält deshalb im Rückblick fest: „Niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten. Ihn hat der Herr Aug in Aug berufen“ (34, 10). Mose wird nicht nur als Prophet vorgestellt, sondern es wird auch deutlich ausgesprochen, worin die prophetische Ader in seinem Leben bestanden hat: Der Herr hat ihn „Aug in Aug berufen“. Das wesentliche Erkennungszeichen eines Propheten besteht folglich darin, dass er mit Gott vertrauten Umgang hat, mit Gott wie ein Freund mit einem Freund spricht und nur aus dieser intimen Begegnung mit Gott heraus dann auch in seine Zeit hinein zu sprechen vermag. Der Prophet weiss sich verpflichtet, aus der persönlichen Berührung mit dem lebendigen Gott die Wahrheit, die Gott selbst ist, zu verkünden, und zwar so, dass sie auch das Leben der Menschen in der Gegenwart zu erhellen vermag.

Von daher kann es nicht erstaunen, dass Jesus selbst sein Kommen in die Welt mit den Worten deuten konnte, er sei nicht gekommen, „um das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern um zu erfüllen“ (Mt 5, 17). Jesus Christus tritt damit als der wahre und endgültige Prophet und damit auch als der grössere und eigentliche Mose vor unsere Augen, weil er als der Sohn vollends „Aug in Aug“ mit Gott lebt, wie Papst Benedikt XVI. in seinem Buch über Jesus von Nazareth hervorhebt: „In Jesus ist die Verheissung des neuen Propheten erfüllt. Bei ihm ist nun vollends verwirklicht, was von Mose nur gebrochen galt: Er lebt vor dem Angesicht Gottes, nicht nur als Freund, sondern als Sohn; er lebt in innerster Einheit mit dem Vater.“[3]

---

[2] J. RATZINGER, „Freimut und Gehorsam“, in: DERS., *Glaube – Erneuerung - Hoffnung. Theologisches Nachdenken über die heutige Situation der Kirche*, Leipzig 1981, 111-127, zit. 112.

[3] J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007, 31.

(2) Im Licht der Erfüllung des alttestamentlichen Prophetentums in Jesus kann es keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen Prophetie und Gesetz geben. Dieser heute viel beschworene Gegensatz entspricht viel mehr kirchenkritischen Wunschvorstellungen als der Sinnrichtung der Heiligen Schrift. Dies gilt zweitens auch vom Gegensatz zwischen Prophetentum und Priestertum, der heute immer wieder dahingehend charakterisiert wird, dass das Priestertum mit dem Gesetz und das Prophetentum mit Freiheit konnotiert oder gar identifiziert werden. Dass ein solcher Gegensatz der biblischen Sicht nicht entspricht, zeigt wiederum ein kurzer Blick in das Alte Testament. Es rechnet zwar durchaus realistisch mit Entartungen des Priesterlichen und prangert sie leidenschaftlich an. Es ist im Alten Testament aber auch von Entartungen des Prophetischen die Rede, weshalb zwischen wahren und falschen Propheten klar unterschieden wird. Insofern stehen sich im Alten Testament in erster Linie nicht Priestertum und Prophetentum gegenüber, sondern falsches Priestertum und unwahres Prophetentum gegen deren jeweils rechte und wahre Gestalt.

Dass sich Priestertum und Prophetentum in der Heiligen Schrift nicht im Wege stehen, wird vor allem an der Schwelle zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Heilsgeschichte sichtbar. Denn Johannes der Täufer, der nicht nur der letzte Prophet des Alten Bundes, sondern zugleich auch der erste Prophet des Neuen Bundes ist, ist selbst Priester gewesen. Von ihm verheisst der Erzengel Gabriel bei der Verkündigung seiner Geburt: „Er wird mit dem Geist und mit der Kraft des Elja dem Herrn vorangehen, um das Herz der Väter wieder den Kindern zuzuwenden und die Ungehorsamen zur Gerechtigkeit zu führen und so das Volk für den Herrn bereit zu machen“ (Lk 1, 17). Dem Herrn vorangehen, das Volk für den Herrn bereiten und dadurch Menschen zum Herrn führen, ist die hauptsächliche Sendung des Priesters Johannes, der zugleich der erste neutestamentliche Prophet ist. Weil das vom Erzengel Gabriel angekündigte Wirken des Johannes ein, wie die Terminologie zeigt, eminent priesterliches Tun ist, ist es zugleich die „Zusammenfassung von Priestertum und Prophetie des Alten Bundes. Und beides gehört im neutestamentlichen Priestertum endgültig ineinander.“[4]

Die Einheit von Priestertum und Prophetentum tritt noch deutlicher vor Augen, wenn wir bedenken, dass Johannes der Sohn des Priesters Zacharias gewesen ist, dessen Ehefrau zudem eine Tochter Aarons gewesen ist. Zacharias ist in der Heiligen Schrift aber gerade darin wahrhaft Priester gewesen, dass er in einem intensiven Kontakt mit Gott gelebt hat und ein durch und durch betender Mensch gewesen ist. Es ist kein Zufall, dass der Erzengel Gabriel in dem Augenblick, in dem er Zacharias die Geburt seines Sohnes, der die Wende der Zeit einleiten wird, ankündigt, ihm dieses Geschehen als Erhörung des Betens gedeutet hat: „Dein Gebet ist erhört worden. Deine Frau Elisabeth wird dir

4 J. Cardinal RATZINGER, *Diener Eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1988, 43-44.

einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Johannes geben“ (Lk 1, 13). Es ist offenkundig, dass Zacharias in dieser betenden Grundhaltung Mose nahe steht, der Aug in Aug mit Gott lebte, und damit das mosaische Prophetentum bestätigt.

(3) Von daher dürfte auch der dritte Unterschied einleuchten, der zwischen der biblischen Gestalt und dem heute gängigen Bild des Propheten besteht. Wer in die heutige kirchliche Landschaft hinein blickt, kann unschwer die Feststellung treffen, dass nicht wenige Christen sich selbst einen prophetischen Auftrag in der Kirche geben, auch wenn die inhaltliche Füllung dieses Wortes zumeist einen recht diffusen Eindruck hinterlässt. In diesem Sinn hat beispielsweise der grosse französische Theologe Henri de Lubac die harte, aber keineswegs falsche Diagnose gestellt, dass es üblich geworden sei, „jede Anklage, jede Aufhetzung und jede verfehlte Aktion“ für prophetisch zu erklären, „selbst wenn es nur zu deutlich ist, dass sie aus Unwissenheit, Voreingenommenheit, Konzession an die Tagesmeinung oder ganz einfach aus menschlicher Schwachheit stammt und dass sie alle Zeichen eines denkbar faulen Prophetentums aufweist“[5].

Die biblischen Propheten zeichnen sich demgegenüber dadurch aus, dass sie einen prophetischen Auftrag keineswegs selbst gesucht haben, sondern vor ihm zurückgeschreckt sind, weil sie um das Schicksal wussten, das ihnen bevorstehen wird. In der Heiligen Schrift wird dies in einer äusserst drastischen Weise vom Propheten Jona geschildert, der nicht nach Ninive gehen will, wohin ihn Gott mit einer klaren Botschaft beruft, sondern den Weg nach Tarschisch wählt, um, wie es im biblischen Text heisst, „weit weg vom Herrn“ zu sein (Jona 1, 3). Denn Jona hat nicht einfach vor der Stadt Ninive Angst, sondern viel elementarer, weil er ahnt, dass er sich blamieren, ja Gott selbst ihn dadurch bloss stellen wird, dass er am angedrohten Gericht nicht festhalten, sondern sich als gnädiger und barmherziger Gott erweisen wird. Das biblische Buch erzählt denn auch davon, dass Gott den widerspenstigen Jona regelrecht drängen muss, um dem Willen Gottes für das universale Erbarmen zu dienen. In der Heiligen Schrift erklärt sich nie ein Mensch selbst zum Propheten, oder er wird sogleich als Falschprophet denunziert. Ein wahrer Prophet ist von Gott berufen, und Gott muss ihm die Annahme seines Auftrags gleichsam abringen.

1.2 Das Evangelium als Botschaft der Freude

Zusammenfassend lässt sich der Prophet charakterisieren als ein frommer Mensch, der sich von Gott berufen weiss und der, weil er berufen ist, nicht aus seinem Eigenen heraus redet, sondern sich Gott so sehr öffnet, dass er selbst

---

[5] H. de LUBAC, *Krise zum Heil. Eine Stellungnahme zur nachkonziliaren Traditionsvergessenheit*, Rieden / Allgäu 2002, 39.

durch sein Wort zu den Menschen sprechen und in eine ganz konkrete Situation hinein seinen Willen verkünden kann. Der Prophet steht ganz im Dienst des Wortes Gottes, das im Neuen Testament Evangelium heisst. Zur Klärung dieses zweiten grundlegenden Wortes müssen wir auf seinen ursprünglichen Sinn zurück gehen. Damals, als mit Jesus Christus das Evangelium in die Welt gekommen ist, hatte dieses Wort nämlich keineswegs den etwas niedlichen und harmlosen Klang, den wir heute gerne aus ihm heraus zu hören pflegen, wenn wir beispielsweise von der „Guten Nachricht" sprechen. Das Wort „Evangelium" war in der Zeit Jesu vielmehr ein elementar politisches Wort und gehörte zur „politischen Theologie" von damals. Als „Evangelium" wurden alle Erlasse des Kaisers bezeichnet, und zwar selbst im schlechtesten Fall, in dem sie für die Betroffenen keine „gute Nachricht" enthielten. „Evangelium" hiess – einfach übersetzt – Kaiserbotschaft. Frohe Botschaft war sie nicht in erster Linie wegen des Inhalts, sondern weil sie vom Kaiser und damit von jenem Menschen stammt, der – angeblich – die Welt in Händen hält.

In diesem gewichtigen Sinn ist auch Jesu Botschaft Evangelium, freilich nicht, weil uns diese Botschaft auf Anhieb gefallen würde oder weil sie bequem oder vergnüglich wäre, sondern weil sie von dem kommt, der sich nicht mehr wie der Kaiser anmasst, Gott zu sein und daher seine Botschaften als Evangelien zu deklarieren, der vielmehr der Sohn Gottes selbst ist und in seinem Evangelium den Schlüssel zur Wahrheit hat. Auch wenn uns Christen und Christinnen die Wahrheit des Evangeliums nicht allzeit als bequem erscheint – und in der Tat auch nicht ist – , ist es doch nur seine Wahrheit, die wahrhaft frei macht, weil in diesem Wort der Königsbotschaft das Wort des ewigen Lebens ertönt.

Damit ist bereits deutlich geworden, was der zentrale Inhalt des Evangeliums ist, nämlich, wie es das Wort selbst sagt, Freude. Das allererste Wort, mit dem die neutestamentliche Heilsgeschichte beginnt, ist ein Wort der Freude, genauerhin der Gruss des Engels Gabriel an Maria: „Freue dich, Du Gnadenvolle. Der Herr ist mit dir" (Lk 1, 28). Diese Anrede hört sich zwar zunächst wie die im damaligen griechischen Sprachraum übliche Grussformel an, und so wird sie heute auch zumeist übersetzt: „Sei gegrüsst". Betrachten wir sie aber vom alttestamentlichen Hintergrund her, dann spricht der Engel Maria die von Gott her kommende Freude zu und dann wird sichtbar, dass christlicher Glaube in seinem innersten Kern Freude, ja göttliche Ermächtigung zur Freude ist. Das „freue dich" wird zudem weiter ausgelegt mit der Anrede des Engels an Maria: „Du Gnadenvolle". Damit wird der Grund der Freude nochmals vertieft. Denn das griechische Wort für Gnade – charis – ist vom gleichen Wortstamm gebildet wie das Wort für Freude – chara. Damit wird die Verheissung ausgesprochen, dass derjenige wahren Grund zur Freude hat, der von der Gnade Gottes

angerührt ist, und dass die Freude aus der Gnade kommt, ja die Gnade selbst Freude ist.

1.3 Das Lehramt als Dienst des Gehorsams

Wenn die Freude des christlichen Glaubens in der Wahrheit des Evangeliums begründet ist, dann kommt auch an den Tag, dass das Evangelium elementar auf Zeugen angewiesen ist. Denn Evangelium und Zeuge dieses Wortes Gottes gehören unlösbar zusammen, insofern auf der einen Seite das Wort Gottes durch den persönlich verantwortlichen Zeugen lebt und auf der anderen Seite der Zeuge, um wirklich Zeuge des Wortes eines Anderen sein zu können, vom Wort Gottes her und auf das Wort Gottes hin lebt: „Das Bekenntnis gibt es nur als persönlich verantwortetes, und daher ist das Bekenntnis an die Person gebunden", wie auch das „Wir" der Kirche mit dem Namen desjenigen begonnen hat, der in Cäsarea Philippi „namentlich und als Person das Christusbekenntnis vorgetragen hat: <Du bist der Sohn des lebendigen Gottes> (Mt 16, 16)."[6]

Aufgrund dieser martyrologischen Dimension des christlichen Glaubens und seiner Verkündigung ist es kein Zufall, dass sich bereits in der frühen Kirche auch die Überzeugung von der apostolischen Sukzession im Bischofsamt heraus gebildet hat, das im Dienst der treuen Überlieferung des Evangeliums Jesu Christi und der apostolischen Tradition steht.[7] Die martyrologische Dimension des christlichen Glaubens findet deshalb eine besonders qualifizierte Gestalt im Zeugnisdienst des kirchlichen Lehramtes, das den evangelischen Glauben zu bewahren und zu bezeugen hat. Die besondere Verantwortung des Lehramtes hat Papst Benedikt XVI. nach seiner Wahl dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er kein Regierungsprogramm im üblichen Sinn vorgelegt, sondern unmissverständlich erklärt hat: „Das eigentliche Regierungsprogramm aber ist, nicht meinen Willen zu tun, nicht meine Ideen durchzusetzen, sondern gemeinsam mit der ganzen Kirche auf Wort und Wille des Herrn zu lauschen und mich von ihm führen zu lassen, damit er selbst die Kirche führe in dieser Stunde unserer Geschichte."[8]

Das Lehramt des Papstes muss folglich sich selbst und die ganze Kirche immer wieder zum Gehorsam gegenüber dem Evangelium verpflichten, und zwar entgegen allen Versuchungen zur Anpassung an den Zeitgeist und zur

---

6 J. RATZINGER, „Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes", in: DERS. (Hg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978, 165-179, zit. 170-171.

7 Vgl. K. Cardinal KOCH, „Die Apostolische Dimension der Kirche im ökumenischen Gespräch", in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 40 (2011) 234-252.

8 BENEDETTO XVI, "Un servizio alla goia di Dio che vuol fare il suo ingresso nel mondo. Omelia durante la solenne concelebrazione eucaristica per l'assunzione del ministero petrino il 24 aprile 2005", in: *Insegnamenti di Benedetto XVI* I 2005, Città del Vaticano 2006, 20-26, zit. 22.

Verwässerung des Wortes Gottes. Hier liegt es begründet, dass der Papst per definitionem kein absoluter Herrscher sein kann, der sich nur nach seinen eigenen Ideen und Vorstellungen richten würde. Sein Dienst in der Kirche muss vielmehr Gehorsam gegenüber dem Evangelium garantieren. In diesem Sinn muss er der exemplarisch Gehorsame und damit der vorbildlich Prophetische sein.

2. Das Zweite Vatikanische Konzil als prophetisches Ereignis

Damit dürfte der Zusammenhang, der zwischen Prophetie, Evangelium und päpstlichem Lehramt besteht, wenigstens in kurzen Umrissen deutlich geworden sein. Dieser relativ lange Anmarschweg der Klärung der elementaren Begriffe war aber notwendig, weil erst auf diesem weiteren Hintergrund adäquat nach dem Verhältnis zwischen Evangelium und Prophetie im Lehramt der Päpste nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gefragt werden kann. Vor allem aber dürfte von daher evident sein, dass man an erster Stelle das Zweite Vatikanische Konzil selbst als ein entscheidendes prophetisches Ereignis im Leben und in der Geschichte der Kirche einschätzen und würdigen muss.

Auf diese Qualifikation weist jedenfalls bereits eine nicht unbedeutende Reminiszenz hin: Als Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil einberufen hat, hat er von sich aus kein festes Thema für das Konzil festgelegt. Er hat vielmehr die Bischöfe der ganzen Welt eingeladen, ihre eigenen Prioritäten vorzutragen, damit sich der thematische Auftrag des Konzils aus den lebendigen Erfahrungen der Weltkirche zusammenfügen sollte. Als in der Folge auch die Deutschen Bischöfe darüber beraten haben, welche Aufgaben sie für das Konzil vorschlagen sollten, waren sie der Überzeugung, dass die Kirche das erste Thema und das Zweite Vatikanische Konzil ein Konzil der Kirche sein müsse. Dann jedoch hat sich der greise Bischof Buchberger von Regensburg zu Wort gemeldet und betont, das Wichtigste sei, dass auf dem Konzil von Gott gesprochen werden müsse. Die anderen Bischöfe waren von diesem Zwischenruf zwar berührt, sie vermochten sich aber nicht zu entschliessen, das Thema Gott vorzuschlagen.

An diese Episode hat Papst Benedikt XVI. in einem Aufsatz, den er noch als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre geschrieben hat, erinnert und dabei die doppelte Feststellung getroffen, dass auf der einen Seite in der Tat im Zweiten Vatikanischen Konzil die Rede von der Kirche konsequent der Rede von Gott ein- und untergeordnet worden ist, dass auf der anderen Seite aber in der Rezeption des Konzils dieses bestimmende Vorzeichen vor allen einzelnen ekklesiologischen Aussagen weitgehend übersprungen worden ist, weil man

sich auf einzelne Stichworte gestürzt habe und damit hinter der grossen Perspektive der Konzilsväter zurückgeblieben sei. Führt man sich aber diese grosse Perspektive vor Augen, dann zeigt sich, dass die Frage nach Gott das entscheidende Thema des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen ist[9]:

Dass die Konstitution über die Heilige Liturgie am Anfang stand, hat zwar zunächst pragmatische Gründe gehabt, bringt aber, tiefer gesehen, zum Ausdruck, dass in der Kirche am Anfang die Liturgie, die Anbetung und damit Gott steht. Eng damit verklammert ist der zweite grosse Text des Konzils, nämlich die Dogmatische Konstitution über die Kirche. Damit wird sichtbar, dass sich die Kirche von dem Auftrag herleitet, Gott anzubeten und zu verherrlichen. Weil die Lehre von der Kirche von ihrem Wesen her mit der Liturgie zu tun hat, handelt die dritte Konstitution über die göttliche Offenbarung vom lebendigen Wort Gottes, das die Kirche zusammen ruft und sie zu jeder Zeit neu belebt. Wie die Kirche das von Gott empfangene Licht in die Welt hinein bringt und die Verherrlichung Gottes voranbringt und wie sich damit die Verherrlichung Gottes im Ethos der Christen darstellt, ist schliesslich das Thema der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.

Führt man sich diese Architektur der vier grossen Konzilskonstitutionen vor Augen, erschliesst sich das Grundsatzprogramm des Zweiten Vatikanischen Konzils, das der Kirche Wege zeigen wollte, wie sie in der modernen Welt auf glaubwürdige Weise Gott verkünden kann. Von daher kann es nicht erstaunen, dass das Thema der Mission auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil omnipräsent gewesen und das Konzil sich in beinahe allen Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen zur missionarischen Aufgabe der Kirche geäussert hat[10]: In der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* steht das Evangelium in dem Sinn im Mittelpunkt, dass sich Evangelisierung im Wort und im ganzen Leben der Kirche verwirklicht.[11] Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium* nimmt in der Liturgie den privilegierten Ort der Verkündigung des Evangeliums wahr.[12] Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* erblickt die besondere Sendung der Laien in der Durchdringung ihrer konkreten Lebenswelt mit dem Ferment des Evangeliums.[13] In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* geht es zentral und ebenso konkret um das Zeugnis der Kirche in der Welt von heute.

---

9 Vgl. K. KOCH, „Was bedeutet heute ‚Reform' der katholischen Kirche in der Schweiz? Zur Lage der Konzilsrezeption", in: M. DELGADO / M. RIES (Hg.), *Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz*, Freiburg/CH – Stuttgart 2010, 365-394.

10 Vgl. J. RATZINGER, „Konzilsaussagen über die Mission ausserhalb des Missionsdekrets", in: DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 376-403.

11 *Dei verbum*, Nr. 7.

12 *Sacrosanctum concilium*, Nr. 6

13 *Lumen gentium*, Nr. 35.

Die Allgegenwart des Missionsthemas in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils hat seinen Grund darin, dass es den Missionsauftrag in den gesamten Heilsplan Gottes mit der Menschheit eingeordnet hat, der auf die von den Propheten verheissene eschatologische Sammlung aller Völker zielt: „Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht."[14] Von daher hat das Konzil in Erinnerung gerufen, dass zum Wesen der Kirche ihre Sendung zur Evangelisierung der Welt gehört und die Kirche dazu da ist, um zu evangelisieren: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch."[15] Indem das Konzil die ganze Kirche als „missionarisch" und das Werk der Evangelisation als eine „Grundpflicht des Gottesvolkes" bezeichnet hat, hat es alle Getauften zu einer tief greifenden, inneren Erneuerung eingeladen, „damit sie im lebendigen Bewusstsein der eigenen Verantwortung bei der Ausbreitung des Evangeliums ihren Anteil am Missionswerk bei den Völkern übernehmen"[16]. Von daher kann es nicht erstaunen, dass das Konzil auch die Verantwortung des Bischofs und des Priesters in erster Linie nicht von seinem sakramentalen Dienst, sondern von seinem Dienst am Wort Gottes her definiert hat: „Das Volk Gottes wird an erster Stelle geeint durch das Wort des lebendigen Gottes, das man mit Recht vom Priester abverlangt. Da niemand ohne Glaube gerettet werden kann, ist die erste Aufgabe der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe, allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden."[17]

3. Neue Evangelisierung als prophetischer Fil rouge

Führt man sich die vielfältigen Bezugnahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf das Missionsthema vor Augen, drängt sich von selbst der Schluss auf, dass der eigentliche Gegensatz zu „konservativ" auf dem Konzil keineswegs „progressiv" gewesen ist, sondern „missionarisch", und das Konzil überhaupt den „Übergang von einer konservierenden zu einer missionarischen Haltung" markiert hat.[18] Diese Stossrichtung hat auch nach beinahe fünfzig Jahren seit Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils nichts an Aktualität eingebüsst; sie ist im Gegenteil noch viel dringlicher geworden. In der Zwischenzeit ist nicht nur Europa noch vermehrt Missionsland geworden, wie dies Pater Alfred Delp bereits in den vierziger Jahren des vergangenen

[14] *Ad gentes*, Nr. 9.
[15] *Ad gentes*, Nr. 2.
[16] *Ad gentes*, Nr. 35.
[17] *Presbyterorum ordinis*, Nr. 4.
[18] J. RATZINGER, „Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils", in: DERS., *Das neue Volk Gottes* (anm. 10), 282-301, zit. 300.

Jahrhunderts angemahnt hat, sondern hat sich auch und vor allem die Diagnose erhärtet, dass die eigentliche Krise, vor der die Christenheit heute steht, nicht einfach am Zustand der Kirche festgemacht werden kann, dass die Krise vielmehr zur Gotteskrise geworden ist, die im Verschwinden des Gottesbewusstseins aus dem Horizont der menschlichen Geschichte besteht. Diese elementare Herausforderung haben die Päpste nach dem Konzil vor allem dadurch wahrgenommen, dass sie konsequent den missionarischen Auftrag der ganzen Kirche in Erinnerung gerufen haben. Seitdem das Zweite Vatikanische Konzil die grundlegende Bedeutung der Evangelisierung im Leben und in der Sendung der Kirche unterstrichen hat, sind die Päpste nicht müde geworden, den Missionsauftrag in die Mitte des kirchlichen Lebens zu stellen. Überblickt man unter dieser Rücksicht das Lehramt der Päpste seit dem vergangenen Konzil, dann sticht der prophetische Aufruf zur Evangelisierung der Welt sofort in die Augen. Er ist gleichsam der Fil rouge, der sich durch die ansonsten so unterschiedlichen drei Pontifikate nach dem Konzil hindurch zieht.

(1) Bald nach dem Konzil und in seinem Licht hat Papst Paul VI. die entscheidende Verpflichtung der Kirche darin wahrgenommen, „die Methoden zu überprüfen und mit allen Mitteln uns zu bemühen herauszufinden, wie man dem modernen Menschen die christliche Botschaft nahebringen kann, in der allein er die Antwort auf seine Fragen zu finden vermag und die Kraft für seinen Einsatz zu menschlicher Solidarität“[19]. Im Jahre 1967 hat Paul VI. ein Jahr des Glaubens ausgerufen und in ihm eine „Konsequenz aus dem Konzil“ gesehen[20]. Und anlässlich des 10. Jahrestages des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils hat Papst Paul VI. sein grossartiges, leider noch immer viel zu wenig beachtetes Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ im Jahre 1975 veröffentlicht, in dem er in der evangelisatorischen Wirksamkeit der Kirche ihre elementarste Identitätsbestimmung erblickt hat: „Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren.“[21] Damit dieser Missionsauftrag glaubwürdig vollzogen werden kann, bedarf die Kirche selbst immer wieder der Evangelisierung, weil nur eine Kirche, die sich selbst erneuert, auch andere zu erneuern vermag.[22] Im Mittelpunkt dieses Erneuerungsprogramms steht in der Sicht von Papst Paul VI. die Kategorie des Zeugnisses, und zwar in der sensiblen Wahrnehmung, dass der heutige Mensch keine Lehrer, sondern Zeugen braucht, und Lehrer nur insofern, als sie auch als Zeugen wahrgenommen werden können. Von diesem Glaubenszeugnis hat sich Paul VI. eine Heilung jenes Bruches

---

[19] PAUL VI., „Ansprache an das Kardinalskollegium am 22. Juni 1973”, in: *AAS* 65 (1973) 383.
[20] PAUL VI., “Generalaudienz am 14. Juni 1967”, in: *Insegnamenti di Paolo VI* V (1967) 801.
[21] PAUL VI., *Evangelii nuntiandi*, Nr. 14.
[22] PAUL VI., *Evangelii nuntiandi*, Nr. 15.

zwischen dem christlichen Evangelium und der weltlichen Kultur erhofft, den er als das eigentliche Drama der heutigen Menschheit bezeichnet hat.[23]

(2) Im Sinne der Fortsetzung dieses wegweisenden Impulses hat Papst Johannes Paul II. während seines langen Pontifikats eine umfassende Neuevangelisierung als pastoralen Weg der Kirche in die Zukunft angeregt. Dieses Programmwort hat er zunächst im Blick auf die katholische Kirche in Lateinamerika angesichts des 500jährigen Jubiläums der Entdeckung Amerikas und der mit ihr einher gegangenen Evangelisierung dieses Kontinentes geprägt. Während seiner Reise nach Mittelamerika hat er auf der 19. Vollversammlung des Celam am 9. März 1983 im haitianischen Port-au-Prince betont: „Das Gedenken des halben Jahrtausends Evangelisierung wird seine volle Bedeutung dann erhalten, wenn Ihr als Bischöfe daraus eine Aufgabe macht: eine Aufgabe nicht der *Re*-Evangelisierung, sondern der *Neu*-Evangelisierung: neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise."[24] Seit seiner Rede in Santiago de Compostela im Jahre 1989 hat Papst Johannes Paul II. dieses Programmwort auch auf Europa bezogen.[25] Denn mit seinem Aufruf: „Die Stunde fordert eine neue Evangelisierung"[26] wollte er auf die unvergesslichen Veränderungen in den europäischen Ländern nach der Wende reagieren. Und in seinem Apostolischen Schreiben „Novo millennio ineunte", das der Papst zum Abschluss des Heiligen Jahres 2000 verfasst und in dem er ein pastorales Programm für die Kirche am Beginn des Dritten Jahrtausends vorgelegt hat, hat er seine besondere Aufmerksamkeit dem Hören des Wortes Gottes gewidmet: „Uns vom Wort nähren, um im Bemühen um die Evangelisierung <Diener des Wortes> zu sein: Das ist mit Sicherheit eine Priorität für die Kirche am Beginn des neuen Jahrtausends."[27] Nicht zuletzt dieses Apostolische Schreiben zeigt, wie sehr Papst Johannes Paul II. die Neuevangelisierung am Herzen gelegen hat, und es kann gleichsam als „kleines Handbuch der Neuevangelisierung" verstanden und gewürdigt werden[28].

(3) In seiner Nachfolge hat Papst Benedikt XVI. das Werk einer neuen Evangelisierung fortgeführt, wobei dieses bei ihm zwei spezifische Akzente erhalten hat. Mit seiner Insistenz auf der Einheit von Glaube und Vernunft[29]

---

[23] PAUL VI., *Evangelii nuntiandi*, Nr. 20.

[24] *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Apostolischen Reise nach Mittelamerika vom 2. bis 10. März 1983* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 46), Bonn o. J., 120.

[25] Vgl. JOHANNES PAUL II., *Ecclesia in Europa* (2003).

[26] JOHANNES PAUL II., *Christifideles laici*, Nr. 34.

[27] JOHANNES PAUL II., *Novo millennio ineunte*, Nr. 40.

[28] J. Kardinal RATZINGER, „Die Einheit von Mission und Person in der Gestalt von Johannes Paul II. Zwanzig Jahre einer Geschichte", in: J. RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Johannes Paul II. Mein geliebter Vorgänger*, Augsburg 2008, 15-42, zit. 41.

[29] Vgl. BENEDIKT XVI., *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007; BENEDIKT XVI. u.a., *Gott, rette die Vernunft! Die Regensburger Vorlesung des Papstes in der philosophischen Diskussion*, Augsburg 2008.

geht es ihm erstens um eine Neuevangelisierung im grundlegenden Bereich einer ganzmenschlichen Erziehung im Sinne der griechischen Paideia und der lateinischen Eruditio[30] und in den Bereichen von Kultur und Wissenschaft[31], und zwar in der Überzeugung, dass die Treue zum Menschsein des Menschen das „Vertrauen in das menschliche Vermögen" bedingt, „Wahrheit zu suchen, Wahrheit zu finden und nach der Wahrheit zu leben"[32]. Sein zweites Kernanliegen besteht darin, die neue Evangelisierung mit dem christologischen Kerygma zu füllen, wie er dies in seiner Ansprache bei der Eröffnung der V. Generalkonferenz des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida am 13. Mai 2007 programmatisch formuliert hat, dass neue Evangelisierung im Kern darin besteht, „der Welt das Zeugnis von Jesus Christus zu bringen und Sauerteig der Liebe Gottes unter den anderen zu sein"[33]. Dass die Mission der Dynamik der Liebe von selbst entspringt, indem sie ihren bevorzugten Ort in der Liturgie hat, von ihr her aber alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens durchdringt, hat Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „Über die christliche Liebe" eingehend gezeigt. Denn der Christ weiss, „dass die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für den Gott ist, dem wir glauben und der uns zur Liebe treibt"[34]. Um diesem Grundanliegen Nachdruck zu verleihen, hat Papst Benedikt XVI. einen neuen Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung in der Überzeugung errichtet, dass alle Kirchen, die in traditionell christlichen Territorien leben, einen erneuerten missionarischen Elan dringend nötig haben, und zwar als „Ausdruck einer neuen hochherzigen Offenheit für das Geschenk der Gnade" [35].

Bei der Ankündigung des neuen Päpstlichen Rates in der Ersten Vesper des Hochfestes der Heiligen Apostel Petrus und Paulus im Jahre 2010 hat Papst Benedikt XVI. bewusst auch auf dessen ökumenische Dimension hingewiesen: „Die Herausforderung der Neuevangelisierung ruft die universale Kirche auf den Plan und macht es auch erforderlich, dass wir mit aller Kraft fortfahren,

---

30 Vgl. J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Servitori della Verità. Riflessioni sull'educazione*, Brescia 2009. Vgl. auch D. PETTI, *Dialogo sull'educazione con Papa Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2011.

31 Vgl. L. LEUZZI, *Allargare gli Orizonti della Rationalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, Milano 2008; BENOÎT XVI, Chercher Dieu. Discours au monde de la culture, Paris 2008; J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Fede e scienza. Un dialogo necessario. Un'antologia a cura di U. Casale*, Torino 2010.

32 BENEDETTO XVI, "L'incontro con il mondo accademico nel castello in Praga il 27 settembre 2009", in: *Insegnamenti di Benedetto XVI* V,2, 2009, Città del Vaticano 2010, 282-285.

33 BENEDETTO XVI, "Punti fermi e fondamentali di un programma pastorale calato nell'oggi e proiettato verso il domani", in: *Insegnamenti di Benedetto XVI* III,1, 2007, Città del Vaticano 2008, 854-870, zit. 868.

34 BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Nr. 31.

35 BENEDIKT XVI., *Motu proprio „Ubicumque et semper"*.

nach der vollen Einheit unter den Christen zu suchen."[36] Man darf es deshalb als schönes ökumenisches Zeichen würdigen, dass Papst Benedikt diesen neuen Rat ausgerechnet im Jahr des 100-Jahr-Gedenkens der Ersten Weltmissionskonferenz im schottischen Edinburgh 1910 gegründet hat. Denn den dort versammelten Missionaren hat das Ärgernis vor Augen gestanden, dass sich die verschiedenen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in der Missionsarbeit konkurrenziert und damit der glaubwürdigen Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi vor allem in fernen Kontinenten geschadet haben, weil sie zusammen mit dem christlichen Evangelium auch die europäischen Kirchenspaltungen in andere Kulturen gebracht haben. Mit dieser prophetisch zu nennenden Einsicht, dass die Spaltungen der Christenheit das grösste Hindernis für die Weltmission darstellen, ist die erste Weltmissionskonferenz nicht nur zum Ausgangspunkt der modernen Ökumenischen Bewegung geworden, sondern ist auch der missionarische Auftrag der Kirche stets deutlicher zu einem wichtigen Thema auf der ökumenischen Traktandenliste geworden. Seit Edinburgh werden deshalb das ökumenische Anliegen und das missionarische Engagement zusammen gesehen und erweisen sich Ökumene und Evangelisierung gleichsam als Zwillingsschwestern, die sich wechselseitig fordern und fördern.

4. Konkretisierungen des Prophetischen im Lehramt der Päpste

Im Rückblick bestätigt sich die Feststellung, dass sich der prophetische Aufruf zur Wahrnehmung des evangelischen Sendungsauftrags der Kirche in der heutigen Gesellschaft wie ein roter Faden durch die drei Pontifikate seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zieht. Dieser Aufruf hat freilich in den verschiedenen Pontifikaten auch recht unterschiedliche Konkretisierungen erhalten, auf die noch einige Blitzlichter geworfen werden sollen:

(1) An erster Stelle ist an die grossartige Enzyklika „Populorum progressio" zu erinnern, die Papst Paul VI. unmittelbar nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils und in bewusster Fortschreibung von dessen Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" veröffentlicht hat. Diese Enzyklika geht davon aus, dass die soziale Frage, die seit jeher im Mittelpunkt der kirchlichen Soziallehre steht, in der Zwischenzeit universale Ausmasse angenommen hat, sich vor allem in der Unterentwicklung bestimmter Völker manifestiert und folglich der neue Name für Frieden „Entwicklung" heisst, deren Wahrheitskern in der Ganzheitlichkeit besteht. Wenn nämlich Entwicklung nicht den ganzen Men-

[36] BENEDETTO XVI, "La Chiesa è un'immensa forza rinnovatricce. La celebrazione dei primi vespri della solennità dei Santi Pietro e Paulo il 28 guigno 2010", in: *Insegnamenti di Benedetto XVI* VI,1, 2010, Città del Vaticano 2011, 984-987, cit. 987.

schen und jeden Menschen betrifft, dann kann es sich um keine wahre Entwicklung handeln. Mit Recht hat Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Sozialenzyklika „Caritas in veritate" auf die Enzyklika Papst Pauls VI. intensiv zurückgegriffen und den Begriff der ganzheitlichen Entwicklung erneut als Leitkategorie bei der Erörterung der gegenwärtigen Perspektiven der sozialen Frage in den Mittelpunkt gestellt, und zwar in der Überzeugung, „dass die Enzyklika Populorum progressio verdient, als <die Rerum novarum unserer Zeit> angesehen zu werden, welche die Schritte der Menschheit auf dem Weg zu einer Einigung erleuchtet"[37].

(2) Aus den beinahe unzählbaren lehramtlichen Stellungnahmen von Papst Johannes Paul II. verdienen vor allem drei prophetische Akzentsetzungen hervorgehoben zu werden.

a) Seit Beginn seines Pontifikates hat er sich erstens intensiv der sozialen Frage angenommen und in insgesamt drei grossen Sozialenzykliken die soziale Problematik seiner Zeit vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit den dominierenden Strömungen des Marxismus und des Liberalismus geklärt. Die grossen Zeitfragen der sozialen Problematik werden dabei angegangen vom entscheidenden Brennpunkt der Würde des Menschen her, der nie als Mittel behandelt werden darf, sondern immer als Zweck in sich selbst betrachtet werden muss. Von daher hat Papst Johannes Paul II. konsequent den Vorrang des Menschen als Person vor den Produktionsmitteln, den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital und den Vorrang der Ethik vor der Technik betont.

b) Die Würde des menschlichen Lebens steht zweitens auch im dominierenden Mittelpunkt der Enzyklika Evangelium vitae, die Papst Johannes Paul II. nicht nur auf den eindringlichen Wunsch des Weltepiskopates hin geschrieben, sondern mit der der Papst auch sich selbst als leidenschaftlicher Verteidiger des menschlichen Lebens und seiner Würde, und zwar von seinem Beginn bis zum natürlichen Ende, erwiesen hat. Gerade weil er in seiner Glaubenssicht im Menschen mehr als blossen Bios sieht, sondern in ihm das Bild Gottes wahrnimmt, für das Christus selbst sein Leben hingegeben hat, betrachtet der Papst auch das biologische Leben des einzelnen Menschen als unendlich wertvoll. Seine Enzyklika über das Evangelium des Lebens darf und muss man deshalb als prophetisches Wort in die Zeit hinein verstehen. Und im Rückblick wird man auch die in der Zwischenzeit so viel geschmähte Enzyklika Humanae vitae von Papst Paul VI. neu beurteilen müssen. Wenn man nämlich bedenkt, dass die Praxis einer Zeugung ohne menschliche Sexualität, die die Grundvoraussetzung für die meisten biomedizinischen Techniken darstellt, erst möglich geworden ist mit der Praxis der menschlichen Sexualität ohne Zeugung, mit der sich Humanae vitae auseinandergesetzt hat, wird man dieser Enzyklika jedenfalls nicht eine prophetische Voraussicht der kommenden Probleme absprechen können.

---

[37] BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 8.

c) Mit der Enzyklika Evangelium vitae hat sich Papst Johannes Paul II. vor allem gegen eine Betrachtungsweise gewandt, die das menschliche Leben als Gegenstand eines Kalküls der Folgen sieht. Da sich das Kalkül der Folgen als Masstab der ethischen Urteilsbildung in der Zwischenzeit nicht nur in der ethischen Diskussion in der Öffentlichkeit, sondern auch innerhalb der katholischen Moraltheologie weitgehend durchgesetzt hat, hat sich Papst Johannes Paul II. drittens verpflichtet gesehen, zu dieser Problematik mit seiner Enzyklika Veritatis splendor in einer grundsätzlichen Weise Stellung zu nehmen. Den eigentlich problematischen Kern des neuen ethischen Masstabs hat Papst Johannes Paul II. dabei darin erblickt, dass das für die bisherige Moraltheologie konstitutive Verhältnis von Sein und Vernunft in Frage gestellt und auf die Schöpfungstheologie und damit auch auf das natürliche Sittengesetz als Fundament der Moraltheologie verzichtet und stattdessen das Prinzip der Güterabwägung auf das Gesamt des sittlichen Handelns angewandt und dieses vor allem nach seinen vermutbaren Wirkungen beurteilt wird.

Dieses Modell einer gleichsam kalkulatorischen Moral in dem Sinne, dass als moralisch gut gewertet werden darf, was von den voraussehbaren Folgen her als positiv erscheint, hat seine letzte Zuspitzung in der Behauptung gefunden, dass es keine in sich schlechte Handlungen gebe. In der Zwischenzeit freilich hat sich die Problemsituation massgeblich geändert. Denn mit dem Bekanntwerden der schrecklichen Missbrauchsskandale in der katholischen Kirche ist diesbezüglich eine elementare Wende eingetreten, insofern sich ein neuer Konsens herausgestellt hat, dass sexueller Missbrauch und insbesondere Pädophilie in jedem Fall in sich schlechte Handlungen seien.[38] Dem ist selbstverständlich zuzustimmen; zugleich ist daraus aber zu folgern, dass die Annahme, Pädophilie sei die einzig in sich schlechte Handlung, nicht nur unrealistisch, sondern auch unlogisch ist. Die Missbrauchsskandale fordern vielmehr dazu heraus, die bisherige Annahme, dass es keine in sich schlechte Handlungen gebe, kritisch zu revidieren, indem in neuer Weise an die Bereitschaft appelliert wird, inskünftig entschiedener auf die Sprache der Schöpfung, die eben nicht stumm ist, zu hören. Dazu gehört auch, im Rückblick auf die bisherigen Erfahrungen den prophetischen Warnruf der Enzyklika Veritatis splendor ernst zu nehmen, der vor allem in der Botschaft bestand, dass der Mensch nur dann in seiner Würde bestätigt ist, wenn er einerseits um das in sich Schlechte weiss und wenn er andererseits vor allem darum weiss, dass es das unbedingt Gute gibt.

(3) Von diesem Anliegen ist in besonderer Weise auch Papst Benedikt XVI. bewegt zumal angesichts der in den vergangenen Jahrzehnten dominierend gewordenen Entwicklung, dass der bisherige Konsens über den Inhalt der Menschenrechte in der heutigen Gesellschaft weithin brüchig geworden ist. Dies ist

---

[38] Vgl. G. ERLANDSON and M. BUNSON (Eds.), *Pope Benedict XVI and the sexual abuse crisis. Working for reform and renewal*, Indiana 2010.

vor allem daran ablesbar, dass heute zwar alle Menschen von Menschenrechten reden, jedoch unter ihnen keineswegs Dasselbe verstehen. Am deutlichsten wird dies sichtbar beim Recht auf Leben, das bisher als ebenso fundamentales wie elementares Menschenrecht betrachtet worden, heute aber zweifellos am meisten einem Relativierungssog ausgesetzt ist. Bei diesem hat sich nämlich – in der Öffentlichkeit weit unbemerkt – eine grundlegende Verschiebung bereits in der Begrifflichkeit eingeschlichen: Während dem traditionellen Menschenrecht auf Leben der Gedanke der procreatio zugrunde liegt, mit dem das menschliche Leben von seinem Beginn an bis zu seinem natürlichen Tod für schützenswert betrachtet wird, gehen die so genannten neuen Menschenrechte vom Gedanken der reproductio und damit vom Prinzip der Mach- und Selbstreproduzierbarkeit des menschlichen Lebens aus. Hier liegt der Grund, dass nun neue so genannte Menschenrechte formuliert und propagiert werden[39], vor allem das Menschenrecht auf den frei gewählten Tod und das Menschenrecht auf Abreibung im angeblichen Interesse der reproduktiven Gesundheit der Frau unter völliger Missachtung des Menschenrechts des Kindes auf Leben. In denselben Kontext gehören auch das propagierte Recht auf grenzenlose Freiheit der Forschung mit dem menschlichen Leben und das Recht von homosexuellen Partnerschaften auf Nachkommenschaft und damit auf Adoption von Kindern und in der Folge das Recht, selbst definieren zu dürfen, was man unter Ehe und Familie verstehen will – bis dahin, dass jedem Menschen das Recht zukommt, selbst darüber zu entscheiden, ob sich jemand als Mann oder als Frau verstehen will. Denn gemäss dieser von massgeblichen politischen Kreisen in Europa forcierten Gender-Ideologie haben die biologischen Vorgaben für die menschliche Geschlechtsidentität nichts mehr zu bedeuten und wird alle Biologie restlos in Kultur aufgelöst[40], ohne freilich zu merken, dass damit eine gnostische Leibfeindlichkeit propagiert wird, wie sie das Christentum nie gekannt hat.[41]

5. Prophetischer Gottesdienst als Dienst am Menschen

Da in dieser Sinnrichtung heute alle von Menschenrechten reden, unter ihnen aber etwas Grundverschiedenes verstehen, kommt es an den Tag, dass heute in Europa ein leidenschaftlicher Kampf um den Menschen und das adäquate Menschenbild ausgetragen wird, bei dem gerade Christen nicht gleichgültig abseits stehen dürfen. Sie sind vielmehr überzeugt, dass sich diese Probleme

---

[39] Vgl. M. A. PEETERS, *The globalization of the western cultural revolution. Key concepts, operational mechanisms*, Brussels 2007.

[40] Vgl. beispielsweise J. BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 1991.

[41] Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Gender-Ideologie vgl. H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009.

nur angehen lassen, wenn die öffentliche Erwähnung Gottes und das Bewusstsein von der Verantwortung aller, und zwar im persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben, vor Gott selbstverständlich zugelassen sind, wie Papst Benedikt XVI. immer wieder in Erinnerung ruft: „Ohne ein transzendentes Fundament, ohne eine Beziehung zum Schöpfergott, ohne die Betrachtung unseres ewigen Schicksals laufen wir Gefahr, zur Beute schädlicher Ideologen zu werden."[42] Wer hingegen das Gottsein Gottes anerkennt und sich vor ihm zur Rechenschaft verpflichtet weiss, ist am ehesten davor geschützt, den heimlichen und unheimlichen Götterdämmerungen zu verfallen, die im persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben immer dann auftreten können, wenn irdische und weltliche Wirklichkeiten an die Stelle Gottes gesetzt und damit vergöttert werden. Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die schlimmsten Untaten immer dann geschehen sind, wenn irdische Wirklichkeiten wie Blut und Boden, Nation und Parteidoktrin die Stelle Gottes einnehmen und damit furchtbar vergötzt werden. Es muss bleibend zu denken geben, dass die schrecklichsten Massenmorde in der so genannten aufgeklärten europäischen Neuzeit im Namen von antichristlichen und neuheidnischen Ideologien wie des Nationalsozialismus und des Stalinismus verübt worden sind. Das zwanzigste Jahrhundert hat jedenfalls den Basalsatz des christlichen Glaubens mehr als bestätigt, dass Humanität, die nicht in der Divinität begründet ist, nur allzu schnell in Bestialität umschlägt. Denn dort, wo Gott aus dem Bewusstsein entschwindet, wird der Mensch keineswegs frei, sondern gerät er erst recht in die Sklaverei von Götzendiensten.

In der heutigen Gesellschaft kann es somit für die christliche Kirche nichts Wichtigeres geben als das Gottesbewusstsein als Obdach für das menschliche Leben wach zu halten. Denn die Zentralität Gottes steht immer im Dienst am Leben und an der Würde der Menschen, wie diesen Grundsatz des christlichen Glaubens Papst Benedikt XVI. bereits in einer ganz frühen Publikation auf die Kurzformel gebracht hat: „Christlicher Glaube bezieht alles auf Gottesverehrung, aber nicht anders als auf dem Weg der Menschenliebe."[43] Im zweiten Teil seines Buches über Jesus von Nazareth greift der Papst diesen Gedanken wieder auf, indem er hervorhebt: „<Caritas>, die Sorge um den anderen, ist nicht ein zweiter Sektor des Christentums neben dem Kult, sondern in diesem selbst verankert und ihm zugehörig. Horizontale und Vertikale sind in der Eucharistie, im <Brotbrechen> untrennbar verbunden."[44]

Damit kommen wir auf den ursprünglichen und eigentlichen Begriff des Prophetischen zurück, das darin besteht, in enger Gemeinschaft mit Gott zu le-

---

[42] BENEDIKT XVI., „Ansprache bei der Audienz für die Teilnehmer an der Vollversammlung der Caritas Internationalis in Rom am 27. Mai 2011".

[43] J. RATZINGER, „Kirche und Liturgie" (1958), in: R. VORDERHOLZER / Ch. SCHALLER / F.-X. HEIBL (Hg.), *Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI.*, Regensburg 2008, 13-27, zit. 25.

[44] J. RATZINGER - BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, 150.

ben und von daher den Willen Gottes in die jeweilige Zeit hinein zu sagen. Wahre Prophetie entsteht aus Gott, in der Freundschaft mit ihm und im aufmerksamen Hören auf sein Wort, und zwar so sehr, dass selbst radikaler Protest an gewissen Vorfindlichkeiten der Kirche und Liebe zur Kirche so glaubwürdig zusammengehen wie beim Heiligen Franz von Assisi, in dem man nicht nur einen wahren Erneuerer der Kirche, sondern auch das Modell eines authentischen Propheten sehen darf. Weil gerade in seiner Biographie aufscheint, dass prophetisches Charisma und Leitungscharisma keinen Widerspruch bilden, darf als Prophet derjenige gelten, der ganz im Dienst des Evangeliums steht und dessen verheissungsvollen Zuspruch wie herausfordernden Anspruch gelegen oder ungelegen und nicht nur gelegentlich verkündet. Dazu ist in besonderer Weise das kirchliche Lehramt berufen und verpflichtet; und diese prophetische Verantwortung wahrgenommen zu haben und wahrzunehmen, darf man vom Lehramt der Päpste seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dankbar anerkennen.

Zusammenfassung : In einem ersten Schritt wird geklärt, was Prophetie, Evangelium und Lehramt in biblischer Sicht bedeuten. In einem zweiten Schritt wird das Zweite Vatikanische Konzil als ein prophetisches Ereignis in der Geschichte und im Leben der Katholischen Kirche gedeutet. In einem dritten Schritt wird der Aufruf der Päpste nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer Neuen Evangelisierung der gesellschaftlichen Lebenswelt als prophetischer Fil rouge aufgewiesen. In einem vierten Schritt werden Konkretionen des Prophetischen in der lehramtlichen Verkündigung der Päpste nach dem Konzil aufgezeigt, um sie in einem fünften Schritt im prophetischen Dienst der Kirche am Leben und an der Würde des Menschen zusammenzufassen.

Résumé : In einem ersten Schritt wird geklärt, was Prophetie, Evangelium und Lehramt in biblischer Sicht bedeuten. In einem zweiten Schritt wird das Zweite Vatikanische Konzil als ein prophetisches Ereignis in der Geschichte und im Leben der Katholischen Kirche gedeutet. In einem dritten Schritt wird der Aufruf der Päpste nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer Neuen Evangelisierung der gesellschaftlichen Lebenswelt als prophetischer Fil rouge aufgewiesen. In einem vierten Schritt werden Konkretionen des Prophetischen in der lehramtlichen Verkündigung der Päpste nach dem Konzil aufgezeigt, um sie in einem fünften Schritt im prophetischen Dienst der Kirche am Leben und an der Würde des Menschen zusammenzufassen.

Aufgaben einer prophetischen Neuevangelisierung der Schweiz

Von Bischof Felix Gmür

1. Einleitung

Es ist eine flammende Adventspredigt, die den äußeren Anlass für das dritte „Freiburger Forum Weltkirche“ gibt. Der spanische Dominikanerpater Antonio de Montesinos legte am 21. Dezember 1511 im Namen der ganzen Kommunität das Evangelium vom vierten Adventssonntag aus. Er selbst verstand sich im Anschluss an Mt 3,3 als „Stimme Christi in der Wüste dieser Insel“[1]. In dieser Autorität verlangte er höchste Aufmerksamkeit und geißelte Grausamkeit und Tyrannei, Sklaverei, Krieg und Mord gegen die einheimischen Indios. Die Anklage gipfelt in den Fragen: „Sind sie keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst?“[2]

Das Programm des Freiburger Forums qualifiziert Montesinos’ Adventspredigt als mutig und prophetisch. Die Qualifikation ist in bezug auf die Christianisierung bzw. Evangelisierung der indigenen Völker Zentralamerikas zu verstehen. Es gibt also offenbar einen Unterschied zwischen einer Evangelisierung mit mutigen, prophetischen Zügen, und einer Evangelisierung, denen diese Prädikate nicht zukommen.

In diesem Kontext komme ich der Bitte nach, Aufgaben einer prophetischen Neuevangelisierung der Schweiz zu umschreiben. Dabei erörtere ich zuerst das Konzept und die Gestalt der Neuevangelisierung, leuchte dann einige Aspekte des Prophetischen aus, um schließlich ein paar konkrete Aufgaben zu identifizieren.

2. Begriff und Gestalt der Neuevangelisierung

Seit Papst Johannes Paul II. spricht man in der Kirche vermehrt von der

---

1 Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1995, 226.

2 Ebd., 226.

Notwendigkeit einer Neuevangelisierung, vor allem Europas[3]. Während Paul VI. in seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* die Evangelisierung als Hauptaufgabe der katholischen Kirche bezeichnet hatte, setzt Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio* den Akzent auf die Länder mit einer alten christlichen Tradition, die aber nach seiner Auffassung erlahmt ist, so dass der Glaube nicht mehr gelebt wird und das Evangelium Jesu Christi nicht mehr als Richtschnur für das persönliche und öffentliche Leben gilt. Das Präfix „neu" im Begriff „Evangelisierung" bezieht sich also auf Menschen in Ländern, deren Vorfahren schon einmal evangelisiert worden waren. Papst Benedikt XVI. nahm diesen Faden mehrfach auf, gründete im Jahre 2010 einen Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung und berief für 2012 die XIII. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode zum Thema „Die neue Evangelisierung zur Weitergabe des christlichen Glaubens" ein.

2.1 Neue Lebensbedingungen

Doch was genau ist „Neuevangelisierung"? Die *Lineamenta* zeichnen die Entstehung des Begriffs nach. Johannes Paul II. spricht davon, „Schwung in eine Sache zu bringen"[4], und zwar durch neuen Eifer, neue Methoden und neue Ausdrucksformen. So heißt es: „Es geht nicht darum, etwas zu wiederholen, was schlecht gemacht wurde, oder nicht funktioniert hat, so als ob der neue Einsatz ein implizites Urteil über das Scheitern des ersten wäre. Die neue Evangelisierung ist keine Verdopplung der ersten, sie ist keine einfache Wiederholung, sondern der Mut, angesichts der gewandelten Voraussetzungen, unter denen die Kirche gerufen ist, heute die Verkündigung des Evangeliums zu leben, neue Wege zu wagen."[5]

In bezug auf sich wandelnde sozio-kulturelle Bedingungen soll die Kirche mit der Neuevangelisierung „*einen großen Schritt nach vorne* tun und in *eine neue historische Etappe* ihrer missionarischen Dynamik eintreten"[6]. In den verschiedenen Kontinentalversammlungen der Bischofssynode[7] wurde dieser Aspekt aufgegriffen. Er hat sich also „bereits in der ekklesiologischen und pastoralen Reflexion der Ortskirchen niedergeschlagen"[8]. Die Weite des Begriffs und seiner möglichen Definitionen schlägt sich dann freilich am Ende des Do-

---

3 Vgl. dazu nur Sylvia LOSANSKY, *Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa*, Leipzig 2010, 62-96.

4 *XIII. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Die neue Evangelisierung zur Weitergabe des christlichen Glaubens: Lineamenta*, Vatikanstadt 2011, Nr. 5.

5 *Lineamenta* (Anm. 4), Nr. 5.

6 *Lineamenta* (Anm. 4), Nr. 5.

7 Vgl. dazu die nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* (1995), *Ecclesia in America* (1999), *Ecclesia in Asia* (1999), *Ecclesia in Oceania* (2001), *Ecclesia in Europa* (2003).

8 *Lineamenta* (Anm. 4), Nr. 5.

kumentes in der zusammenfassenden Bestimmung dessen, was Neuevangelisierung heißt, in folgendem Zitat nieder: „Neue Evangelisierung bedeutet: eine entsprechende Antwort auf die Zeichen der Zeit, auf die Bedürfnisse der Menschen und der Völker von heute, auf die neuen Szenarien, welche die Kultur kennzeichnen, mittels derer wir unsere Identität in Worte fassen und den Sinn unserer Existenz suchen. Neue Evangelisierung heißt daher, Förderung einer stärker im Evangelium verwurzelten Kultur; heißt, den neuen Menschen entdecken, der dank der Gnade des Geistes, welcher uns von Jesus Christus und vom Vater geschenkt wurde, in uns lebt."[9]

Das ist genug und zu viel und zugleich zu wenig. Es ist genug, weil das Bemühen der Kirche um Erneuerung in veränderten sozio-kulturellen Kontexten klar zum Ausdruck kommt. Es ist zu viel, weil die Desiderata viel zu allgemein gehalten sind und trotzdem Konkretionen fehlen. Es ist zu wenig, weil die verschiedenen Subjekte und Objekte der Neuevangelisierung nicht griffig in den Blick kommen. Es heißt zwar: „Als Evangelisatorin beginnt die Kirche damit, sich selbst zu evangelisieren"[10]. Doch der Begriff der Kirche, welcher hier vorausgesetzt ist, wird nirgends bestimmt, und deshalb wird auch nichts über das Verhältnis von Universal- und Ortskirche gesagt. Zudem wird die Ebene der Getauften und Gefirmten und ihr Verhältnis untereinander nicht thematisiert.

2.2 Glaube und Sendung

Ich versuche, auf das Zuviel und das Zuwenig ein paar Elemente einer Antwort zu entwerfen. Evangelisieren, und auch Neu-Evangelisieren bedeutet, dass die Frohe Botschaft unter die Leute gebracht wird. Die französischen Bischöfe nennen das „den Glauben vorschlagen"[11], das Bistum Basel sagt „den Glauben ins Spiel bringen"[12]. Unverzichtbares Kennzeichen allen Evangelisierens ist also der Glaube. Er betrifft zunächst die, welche evangelisieren bzw. neuevangelisieren, und zwar um der Glaubwürdigkeit willen, als auch jene, welche mit dem Evangelium in Kontakt gebracht werden. Weil der christliche Glaube nicht das Für-Wahr-Halten von Sätzen bedeutet, sondern die Hingabe an die Person und Botschaft Jesu Christi, der selbst Subjekt und Objekt des Evangeliums ist, kann das Evangelisieren nur im Rückgriff auf Christus selbst authentisch sein. Von ihm kommt der Auftrag und die Sendung zur Evangelisierung. „Sendung" heißt auf Lateinisch *missio*. Evangelisierung ist also im ursprünglichen Sinn Mission, der, welcher evangelisiert, Missionar. Er ist nicht von sich

---

9 *Lineamenta* (Anm. 4), Nr. 23.

10 *Lineamenta* (Anm. 4), Nr. 2.

11 Vgl. LES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris 1996.

12 Vgl. BISCHÖFLICHES ORDINARIAT DES BISTUMS BASEL, *Den Glauben ins Spiel bringen. Pastoraler Entwicklungsplan Bistum Basel. Kerndokumente*, o.O., o.J. (Solothurn 2006).

selbst, sondern von einem anderen geschickt, eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Der erste Missionar ist Jesus. Gesandt vom Vater, gibt er der Welt Leben und Heil. Der zweite Missionar ist der Geist, der von Jesus geschenkt wird. Schließlich sind dann alle Apostel Missionare, gesandt von Jesus Christus, ausgerüstet mit dem Geist, und mit ihnen auch all jene, welche sich zu Jesus Christus bekennen.

Ich unterstreiche das deswegen, weil mir entscheidend scheint, dass jede Evangelisierung einer Sendung bedarf und sich so auf den Sendenden bezieht, und weil zweitens die Glaubwürdigkeit dessen oder derer, die evangelisieren, vom Glauben abhängt, weil der Sendende, Jesus, die Menschen zum Glauben führen will. „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“: Das ist ja das erste Wort Jesu im Markusevangelium (Mk 1,15). Wer evangelisiert, muss im Glauben an Jesus Christus feststehen und ebenso in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, die ihn sendet. „Private“ und nicht in der Gemeinschaft der Kirche stehende Neuevangelisierung ist unglaubwürdig und führt zu nichts. Sie wäre vielmehr ein Zeichen der Säkularisierung, mithin Selbstsäkularisierung, in die hinein es ja gerade zu evangelisieren gilt.

2.3 Verschiedene Felder der Neuevangelisierung

Unter dieser doppelten Rücksicht von Glaube und Sendung könnte man beispielhaft ein Feld der Neuevangelisierung konkretisieren.

Erstens: Neue Evangelisierung ist die Weitergabe des Glaubens an jene, die ihn noch nicht oder nicht mehr kennen. Das betrifft die Ebene der Individuen oder Gruppen.

Zweitens: Neue Evangelisierung ist das Zur-Sprache-Bringen des Glaubens im öffentlichen Leben. Das betrifft die Gesellschaft und den Staat, also umfassend: die Kultur. Das geht freilich nur konkret. Weil sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auf dem Gebiet der Schweiz in beinahe allen Lebensbereichen gewandelt haben und immer noch wandeln, der Glaube aber nicht überall und gleichzeitig weitergegeben und zur Sprache gebracht werden kann, muss das jeweilige Subjekt auswählen. Konkret geht Evangelisieren immer mit Beschränkung einher, anders gesagt: mit Prioritätensetzung. Manche Bistümer und Pfarreien setzen ihre Prioritäten. Ich bin der Meinung, dass sie das nicht nur machen dürfen, sondern müssen. Wenn Neuevangelisierung heißt, den veränderten sozio-kulturellen Bedingungen Rechnung zu tragen, dann bedeutet das, die verschiedenen Milieus vor Ort zu kennen, um den Menschen, die sich in ihnen bewegen, den Glauben anbieten zu können. Die Ortskirchen müssen deshalb selbst ihre Prioritäten setzen können. Das schließt auch ein, dass sie frei sein müssen, die Hoffnungen, Ängste und Erwartungen zu thematisieren, die die Menschen an einem Ort besonders bewegen. Ein konkretes Beispiel in

der Schweiz ist die Zusammenarbeit von kirchlichen Amtsträgern und anderen Getauften. Ein anderes ist die Eucharistiefähigkeit in größer werdenden Lebensräumen und kleinerer Anzahl von Priestern. Damit gehen auch Fragen der Ämterstruktur einher. Diese mögen in anderen Weltgegenden weniger vordringlich sein, aber es gehört zur Kultur der Menschen in der Schweiz, dass sie gerne in geordneten strukturellen Verhältnissen lebten, dass die Verantwortlichkeiten geklärt sind, und dass sich alles diskutieren lässt.

Drittens: Ein weiteres Beispiel betrifft die Art und Weise, die Präsenz Jesu Christi zu identifizieren. Gibt es neben der eucharistischen Realpräsenz nicht auch die reale Gegenwart Jesu Christi und seines Geistes im Menschen, der in Not ist? Konkrete diakonische Projekte können ein guter Weg der Neuevangelisierung sein.

Viertens: Wie geschieht die konkrete Weitergabe des Glaubens in der schulischen oder pfarreilichen Katechese? Gibt es sie überhaupt noch? Wenn ich meine kurze Erfahrung als Firmspender anschaue, kann ich leider nicht sagen, außerordentlich viel von der lebendigen Weitergabe des Glaubens gespürt zu haben.

Fünftens: Ein fünftes Beispiel könnte die Frage sein, in welchen gesellschaftlichen „Feldern" die Kirche als Künderin des Glaubens prioritär präsent sein will. Wenn solche Bereiche identifiziert sind, muss man auch bereit und fähig sein, darin zu investieren.

2.4 Neutestamentliche Methoden der Evangelisierung

Wenn wir die Akteure der Evangelisierung konkreter in den Blick nehmen wollen, ist es gut, uns verschiedene Methoden des Evangelisierens anzuschauen. Kardinal Martini hat im neuen Testament sechs Arten der Evangelisierung ausgemacht[13]. Eine erste Art ist die direkte Verkündigung oder die Predigt (vgl. Mk 1,15). Das kann in öffentlichen Auftritten geschehen oder – denken wir an das Gespräch Jesu mit der Samariterin oder das Gespräch mit den Jüngern von Emmaus – im kleineren Kreis. Eine zweite Art ist die Einladung. In Mt 22,1ff laden die Diener des Königs zum Hochzeitsmahl. Wir tun das in unserer Kirche, wenn wir zu Gottesdiensten einladen oder Veranstaltungen aller Art ausschreiben und hoffen, dass die Einladung gehört und angenommen wird. Ein dritter Weg geschieht durch Anziehung. Die erste Jerusalemer Gemeinde missionierte nicht durch Aussendung, sondern die Leute kamen aus dem Umland, weil sie sich von der ersten Christengemeinde angezogen fühlten. Eine vierte Methode ist die Ausstrahlung. Die guten Werke der Christenmenschen strahlen wie die Lampe auf dem Leuchter (vgl.

[13] Vgl. Carlo Maria MARTINI, *Briciole dalla tavola della Parola*, Casale Monferrato – Milano 1996, 30-32.

Mt 5,16). Eine fünfte Art zu evangelisieren geht über Ansteckung. Auch hierzu braucht es nicht viele Worte. 1 Petr 3,1f nennt das Beispiel der Frauen, die durch ihr vorbildliches Leben ihre Männer für den Glauben gewinnen. Eine sechste Art ist die des Wirkens wie ein Sauerteig. Sie ist wohl die nachhaltigste Methode, Kulturen zu evangelisieren. Allen Arten des Evangelisierens ist gemeinsam, dass sie authentisch durch Wort und Tat wirken und so für alle Destinatäre, die den guten Willen aufbringen, etwas zu empfangen, auf je eigene Weise bestimmt sind. Das bedeutet hingegen nicht, aus allen Menschen sofort Christinnen und Christen zu machen oder alle in die Kirche zurückzuführen. Jesu Evangelisationstätigkeit zeigt, dass das nicht möglich ist. Erfolg, so könnte man sagen, ist kein Name des Evangelisierens.

3. Aspekte des Prophetischen

Das Prophetentum in der Heiligen Schrift ist ein äußerst vielschichtiges Phänomen. Eine unüberschaubare Fülle an Literatur ist dafür ein beredter Zeuge. Es kann sich bei meinen Ausführungen deshalb nur um einige Aspekte handeln, die mir für die inhaltliche oder methodische Ausrichtung der Neuevangelisierung von Bedeutung scheinen.

Erstens: Der Prophet redet nicht für sich selbst. Er verkündet nicht seine persönliche Botschaft, sondern die Botschaft Jahwes. Er ist ein Abgesandter Gottes. Sehr oft verwendet er deshalb die Botenformel: „So spricht Jahwe“[14]. Weil der Prophet gewissermaßen Sprecher seines Gottes ist, redet er nicht *über* Gott, sondern mit den Worten Gottes selbst. Glaubwürdigkeit verleiht den Propheten allein ihre persönliche Integrität.

Zweitens: Die Propheten stehen mitten in der Gesellschaft und nicht abseits. Oft sind sie sogar mit dem Establishment eng verbunden. Es sind also in aller Regel keine Einzelgänger oder Randexistenzen, ebenso wenig religiöse Schwärmer oder merkwürdige Sonderlinge. Dafür spricht auch die Wahrscheinlichkeit von Prophetenzirkeln oder Prophetenschulen um Samuel, Elija und Elischa[15]. Natürlich gibt es Schattierungen, beispielsweise Amos, Jeremia oder Ezechiel, und auch Ausnahmen wie Johannes den Täufer.

Drittens: Es gibt verschiedene Arten von Propheten (und selbstverständlich auch Prophetinnen), unter anderem Genossenschaftspropheten, Tempelpropheten, Hofpropheten und tradierende Propheten. Die zahlenmäßig kleinste, aber wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Gruppe ist jene der freien Einzelpropheten. Sie wirken frei und institutionell unabhängig. Sie sehen ihr Charisma vor allem in der Kritik an herrschenden gesellschaftlichen, politischen und re-

[14] Vgl. etwa Jer 22,1ff.
[15] Vgl. 1 Sam 19,18-24; 2 Kön 2,1-18; 2 Kön 4.

ligiösen Zuständen, und von daher kommen ihre Gerichtsansagen. Ihr Ruf ist der einer Erneuerung, nicht der einer Abschaffung der Institutionen.

Viertens: Die Propheten bedienen sich vielfältiger Methoden, die Botschaft Jahwes an den König, die einflussreichen Gesellschaftsschichten und unter das Volk zu bringen[16]. Sie suchen ihre Adressaten dort auf, wo sie sind, am Stadttor, beim Jerusalemer Tempel oder, so Amos, im Tempel von Bet-El. Ihre Sprache ist klar, verständlich und leicht einprägsam. So spricht Ezechiel im Bild von Jerusalem als Hure (Ez 16), und alle verstehen das unmittelbar. Zudem können sie die Sprache in Poesie oder Musik kleiden. Man denke nur an das Weinberglied Jes 5. Auch an Rollenspiel und eine Art Straßentheater ist zu denken, bei dem Mimik und Requisiten die Worte des Propheten unterstützen und gleichsam sichtbar machen. Jesaja tritt einmal im Lendenschurz der Kriegsgefangenen auf (Jes 20,1-4), und Jeremia zerschmettert am Jerusalemer Scherbentor einen Vorratskrug und wirft ihn auf die Müllhalde (Jer 19,11).

Fünftens: Die prophetische Botschaft verbindet die vertikale mit der horizontalen Komponente[17]. Vertikal geht es um den Glauben an den alleinigen Jahwe-Gott, auf den sich aufgrund seiner Macht sein Vertrauen zu setzen lohnt. Horizontal geht es um die Gerechtigkeit unter den Menschen. Sie nimmt einen breiten Raum ein, weil sie dem Jahwismus innerlich eingeschrieben ist, denn Jahwe ist ein Gott „auf die Menschen hin“[18]. Von daher versteht sich die teils überaus scharfe Kritik an den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zuständen als religiöse Botschaft.

Sechstens: Leider gebrauchen die westlichen Sprachen den Begriff des Propheten in einer sehr engen Bedeutung. Der Prophet ist einfach einer, der die Zukunft weissagt. Das ist nicht nur unzureichend, sondern auch irreführend. Denn die alttestamentlichen Propheten haben die Zukunft nicht vorhergesehen, sondern sie haben aus der jeweiligen Situation heraus, in der sie lebten, die mögliche und aus ihrer Sicht wahrscheinliche kommende Zeit angesagt und beleuchtet. Die Propheten schauen also nicht in die Zukunft, im Gegenteil: Sie schauen auf die Gegenwart. Indem sie die tatsächlichen Zustände der Gegenwart analysieren, bereiten sie den König und das Volk auf die absehbaren Konsequenzen in der Zukunft vor.

Siebtens: Die Propheten stellen sich der harten Gegenwart. Viele von ihnen leben in einer schweren Zeit. Das erste Buch Samuel berichtet vom religiösen und politischen Niedergang, das Buch der Richter von sittlichem Zerfall und gesellschaftlicher Dekadenz[19]. Einer der Hauptgründe für den Verfall ist die rationale Legitimation von Fehlern, denn sie verhindert Einsicht, oder theolo-

---

[16] Vgl. dazu Bernhard LANG, *Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament*, Düsseldorf 1980, 28-30.

[17] Mit Alfons DEIßLER, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, Freiburg 1995, 130-142.

[18] DEIßLER, *Grundbotschaft* (Anm. 17), 132,

[19] Vgl. 1 Sam 1-4; Ri 17-21.

gisch: Umkehr. Deshalb ist die Prophetenbotschaft eine Umkehrbotschaft, und in ihr scheint Hoffnung auf. In dieser Tradition ist auch Jesus als Prophet zu sehen. Auch er stellt den religiösen, sittlichen und politischen Verfall seiner Zeit fest[20]. Doch mit seinem Tod am Kreuz geht er über die Propheten hinaus. Er setzt sich mit seinem eigenen Leben für Jerusalem und das Heil des Volkes ein und bittet um Versöhnung: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" (Lk 23,34). Der Sieg der Gerechtigkeit kommt also letztlich aus der Kraft der Vergebung.

4. Aufgaben

Aus der Verbindung einiger Aspekte, die uns der Begriff der Neuevangelisierung liefert, und einiger Gesichtspunkte des Prophetischen, lassen sich nun einige Aufgabenfelder einer prophetischen Neuevangelisierung identifizieren.

4.1 Blick auf die Gegenwart

Wenn ich die letzten beiden Punkte über die prophetische Dimension aufnehme, scheint mir die vordringlichste Aufgabe der unverstellte Blick auf die Gegenwart zu sein. Nicht der Blick in die Vergangenheit ist prophetisch, nicht der Blick in die Zukunft, sondern der Blick auf die heutige Situation in der Schweiz. Ich bin dankbar, dass der Pastorale Entwicklungsplan des Bistums Basel mit dem Titel *Den Glauben ins Spiel bringen*, den der damalige Bischof Kurt Koch 2006 veröffentlichte, als ersten der vier Leitsätze hat: „In der Welt von heute Kirche sein"[21]. Nicht in der Welt von gestern, die es nicht mehr gibt, und auch nicht in der Welt von morgen, die wir nicht kennen. Das Konzilsdokument *Gaudium et Spes* beschreibt bereits vor fast fünfzig Jahren, wie wichtig dieses Anliegen ist, und formuliert es so: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen."[22]

---

[20] Vgl. nur Mt 11,16-19; Mt 16,4; Mt 17,17; Lk 13,34f; Lk 19,41-44.
[21] Vgl. *Den Glauben ins Spiel bringen* (Anm. 12), 11.
[22] *Gaudium et Spes*, Nr. 4.

Die Erkenntnis der Zeichen der Zeit, also der Welt, in der wir leben, soll zunächst einmal „phänomenologisch“ geschehen, d.h. ohne sofort wertende Urteile zu fällen. Sonst läuft man Gefahr, dass die Erkenntnis zielursächlich vom Urteil her geleitet ist und man zum Schluss kommt: Was nicht sein darf, ist nicht. Ein paar wenige Stichworte mögen hier genügen. Im religiösen Bereich ist in der Schweiz das Interesse weiterhin eher hoch, alles in allem aber doch abnehmend. Es ist nur noch marginal institutionell gebunden, und auf der Zeitebene nur noch punktuell wahrnehmbar. Das trifft auch für die katholische Kirche zu. Diejenigen, welche den Glauben im Sinne des Glaubenswissens und der Glaubenspraxis noch kennen, sind in der Mehrheit die Menschen der älteren Generation. Die Jüngeren und Jugendlichen erreicht die Kirche in der großen Mehrheit kaum mehr. Eine öffentlich wahrnehmbare Glaubenspraxis beschränkt sich, wenn überhaupt, auf Feiern zu Lebenswenden. Steht eine Lebenswendefeier, zum Beispiel eine Taufe, zeitlich im Clinch mit einem Freizeit-Engagement, wird oft dem Letzteren der Vorzug gegeben. Die Kirche wird in weiten Teilen der Bevölkerung als Dienstleistungsunternehmen wahrgenommen, auf deren Angebote man zu bestimmten Anlässen zurückkommt. Der einstmals volkskirchliche Charakter ist vielerorts nur noch an der Oberfläche vorhanden, vor allem in städtischen Gebieten und Agglomerationen, die bevölkerungsmäßig die Mehrheit der Schweiz ausmachen. Doch dort, wo es volkskirchliche Anlässe noch gibt, können sie bei einer guten und einfühlsamen Feier ein hohes, zwar punktuelles, aber doch hohes Maß an Evangelisierungskraft entfalten.

Abschließende Beurteilungen sind deshalb schwierig, weil wir uns mitten in einem Umbruch befinden. Der Paradigmenwechsel geht wohl von einer Volkskirche zu einer Kirche der Interessierten. Das bedeutet aber nicht eine Kirche der eng an sie Gebundenen. Das Interesse zeigt sich zu bestimmten Zeiten, in bestimmten Lebensabschnitten, als Engagierter oder als Fernstehender. Entsprechend zeigt sich sowohl im Weltlichen als auch im Religiösen eine Pluralität von Anschauungen und Lebensweisen. Zusammenfassend könnte man sagen, dass Pluralität und eine große Zurückhaltung an Bindungswille besteht. Das betrifft die Kirche und gesellschaftliche Institutionen in demselben Maße.

4.2 Amtsträger und ihre Glaubwürdigkeit

Innerkirchlich ist die Frage des Verhältnisses von Amtsträgern und den anderen Getauften weiterhin virulent. Die Frage wird umso dringlicher, als Priester und weitere Seelsorgerinnen und Seelsorger in vielen Pfarreien und Pastoralräumen schlichtweg fehlen. Hier vermisst man bisweilen das rechte Sensorium universalkirchlicher Instanzen für die Nöte der Ortskirchen in der Schweiz. Insbesondere ist es kulturell undenkbar, Diskussion für ab-

geschlossen erklären oder gar verbieten zu wollen. Die breite Einbindung von Laientheologinnen und Laientheologen, die unverzichtbare Dienste in Seelsorge und Verkündigung übernommen haben, ist jenseits aller zu vertiefenden Fragen des Amtes zunächst einmal einfach festzustellen. Der Akzent liegt auf dem Prädikat „unverzichtbar". Es ist wohl eine der vordringlichsten Aufgaben der Bischöfe als *pontifices*, im Sinne einer Vorbedingung gelingender Neuevangelisierung hierüber mit den anderen Teilkirchen und damit auch mit der Universalkirche den ständigen Dialog zu pflegen.[23]

Zu den Vorbedingungen gelingender Neuevangelisierung gehört die Glaubwürdigkeit. Kirche ist da glaubwürdig, wo ihre Repräsentanten glaubwürdig sind. Es gibt viele großartige Seelsorgerinnen und Seelsorger, Diakone und Priester, Ordensleute und andere Repräsentanten der Kirche, die vorbildlich wirken. Aber man darf auch nicht verschweigen, dass es noch einiger Anstrengungen bedarf. Seit ich Bischof bin, habe ich nicht nur großartige Seelsorger angetroffen, sondern auch vermehrt festgestellt, dass bei manchen Seelsorgern eine gewisse Müdigkeit und Antrieblosigkeit herrscht, verbunden mit einer Mentalität, die im schlechten Sinn verbürgerlicht ist. Sehr undiplomatisch könnte man sagen, dass man sich bisweilen des Eindrucks nicht erwehren kann, dass manche (gewiss und zum Glück eine Minderheit und vielleicht auch nicht bösartig) ihren Auftraggeber eher in der Kirchgemeinde als in Jesus Christus, geschweige denn im Bischof erkennen. Man nannte das auch schon „Beamtenmentalität". Wenn sich das mit einer unzureichenden theologischen Bildung paart, ist die Glaubwürdigkeit dahin, und wir wissen aus Erfahrung, dass man sie schneller verliert als wieder zurückgewinnt. Deshalb müssen für zukünftige Seelsorgerinnen und Seelsorger, Diakone und Priester strenge Maßstäbe gelten, und es ist eine Gefahr, wegen Personalmangels diese Maßstäbe über Bord zu werfen. Die Propheten konnten nur deshalb ihres Amtes walten, weil sie glaubwürdig waren.

4.3 Öffentlichkeit durch Diakonie

Die alttestamentlichen Propheten erkannten die Zeichen der Zeit und standen

[23] Zu den Laien im kirchlichen Dienst als sogenannte Laientheologinnen und Laientheologen gibt es eine Fülle von Literatur. Das betrifft ihren „Selbstand" (theologisch, kirchenrechtlich, psychologisch) als auch besonders das Verhältnis zu den Priestern. Vgl. nur Bernard SESBOÜÉ, „Les animateurs pastoraux laïcs. Une prospective théologique", in: *Études* n° 3773 (septembre 1992) 253-265 (übersetzt und leicht gekürzt unter dem Titel: Die Pastoralassistenten/Pastoralassistentinnen in theologischer Perspektive, in: SKZ 161 [1993] 213-219); Adrian LORETAN, *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin*, Freiburg/Schweiz ^{2}1997 (^{1}1994), bes. 135-189 (für die Schweiz); Urs CORRADINI, *Pastorale Dienste im Bistum Basel. Entwicklung und theologische Konzeption nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg/Schweiz 2008.

mitten in der jeweiligen Gesellschaft. Im Rahmen der Identifizierung von Prioritäten plädiere ich deshalb für ein Hineinwirken in die Gesellschaft. Es ist ein Evangelisieren durch Ausstrahlung. Ein Schwerpunkt Diakonie im Lichte des Evangeliums ist darum sehr wünschbar. Er gibt gleichzeitig eine praktische Antwort auf Mt 25 und ist eine Umsetzung einer Theologie der Begegnung mit Jesus Christus. Diakonie ist eine Präsenz des Geistes Jesu Christi inmitten der Marginalisierten unserer Welt. Ebenso braucht es eine Präsenz im öffentlichen politischen Raum. Diese kann nachhaltig nur durch engagierte Christinnen und Christen gewährleistet werden. Als Sauerteig sind sie aber echte Evangelisatoren.

4.4 Erlebnisse und Begegnungen

Die Propheten sind Boten Gottes. Sie sprechen nicht über Gott, sondern sie sind Gottes Stimme. Für die Neuevangelisierung heißt das: Es ist uns nicht anheimgestellt, Theorien über Gott zu verbreiten, sondern es ist unsere Aufgabe, Gott zu bezeugen. Das kann jede Christin und jeder Christ, und zwar durch das, was man früher „tugendhaftes Leben" nannte. Jeder kann so neuevangelisieren, und zwar durch Anziehung. Auch auf der Ebene der Kirche und ihrer Gemeinschaften können wir von den Propheten lernen. Wir sollten das Thema Gott weniger in der dritten Person abhandeln, sondern wir sollten Möglichkeiten schaffen, damit Menschen Erlebnisse in der ersten Person machen können. Gott zu erfahren geht existentiell viel tiefer als Gott intellektuell zu erkennen. Es ist eine schöne Aufgabe für Pfarreien, Pastoralräume und Gemeinschaften, Erlebnisse zu schaffen, Begegnungen zu fördern, denn das stärkt den Glauben nachhaltiger als der Diskurs darüber.

4.5 Angemessene Kommunikation

Begegnungen und Erlebnisse sind Ereignisse des täglichen Lebens. Das ist der erste und ursprünglichste Ort kirchlicher Kommunikation. Propheten waren Meister der Kommunikation. Sie waren kommunikationspraktisch *up to date*. Sie sprachen eine markige, bilderreiche und vor allem eine verständliche Sprache. Hier können wir lernen. Es ist höchste Zeit, dass die Kirche in ihrem Verkündigungsdienst ihren Sprachstil ändert, weil nicht nur manches, sondern vieles schlichtweg nicht mehr verstanden wird. Denken wir nur an den Begriff der Sünde, an den Begriff der Gnade, an den Begriff Gottessohn, an das, was Geist ist. Wir brauchen eine neue Sprache, die die Menschen verstehen. Wie kommunizierten die Propheten? Sie gingen zu den Leuten hin. Wir müssen neue Foren finden, wo wir die Leute treffen können. Die ältere Pastoral-

theologie kennt dafür den Ausdruck der Geh-hin-Kirche. Es ist wohl jetzt die Stunde gekommen, wieder mehr Geh-hin-Kirche zu werden, die Leute dort aufzusuchen, wo sie tatsächlich sind, und nicht zu warten und dann zu merken, dass sie nicht kommen.

5. Schluss

Ein Kennzeichen der heutigen Schweiz ist ihre Pluralität. Die katholische Kirche in der Schweiz ist davon speziell betroffen, denn etwa 30% der Katholikinnen und Katholiken haben einen Migrationshintergrund. Die kulturell vielgestaltige Kirche wurde bislang viel zu sehr als Schwierigkeit wahrgenommen. Tatsächlich ist sie aber ein großer Reichtum. Sie ist ein Abbild der Globalisierung im kleinen, und sie bietet der Kirche die Chance, der Welt zu zeigen, dass Pluralität und Einheit keine sich ausschließenden Gegensätze sind, sondern mit dem Beistand des *einen* Geistes und unter dem Dach des *einen* Glaubens zu einer inneren Kohäsion von Menschen verschiedener Lebensstile und Lebensweisen, Kulturen und Traditionen finden können. Die Einheit von Migranten und Einheimischen liefert den Tatbeweis, dass es keinen Zusammenprall der Kulturen geben muss, sondern dass das Evangelium Jesu Christi zum Leben befreit.

Wie sagte Antonio de Montesinos legte am 21. Dezember 1511? „Sind sie keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst?“ Hier manifestiert sich der Grundimpetus jeder prophetischen Neuevangelisierung.

Zusammenfassung: Grundlage für die Neuevangelisierung ist der Glaube an Jesus Christus und das Bewusstsein, nicht sich selbst zu verkündigen, sondern gesandt zu sein. Der Glaube soll wieder neu unter die Leute gebracht werden und dort in ihrem Alltag Gestaltungskraft gewinnen. Zur Identifizierung von Aufgabenfeldern ist der unverstellte Blick auf die Gegenwart und ihre Fraugen nötig. Das betrifft auch geschichtlich gewachsene Strukturen. Das diakonische Handeln ist einer der Selbstvollzüge der Kirche, markiert die Präsenz Christi und wirkt entsprechend evangelisierend. Erlebnisse und Begegnungen stärken den Glauben nachhaltig. Neben dem glaubwürdigen Tun ist besonders auf eine verständliche Sprache zu achten.

Résumé : Grundlage für die Neuevangelisierung ist der Glaube an Jesus Christus und das Bewusstsein, nicht sich selbst zu verkündigen, sondern gesandt zu sein. Der Glaube soll wieder neu unter die Leute gebracht werden und dort in ihrem Alltag Gestaltungskraft gewinnen. Zur Identifizierung von Aufgabenfeldern ist der unverstellte Blick auf die Gegenwart und ihre Fragen nötig. Das betrifft auch geschichtlich gewachsene Strukturen. Das diakonische Handeln ist einer der Selbstvollzüge der Kirche, markiert die Präsenz Christi und wirkt entsprechend evangelisierend. Erlebnisse und Begegnungen stärken den Glauben nachhaltig. Neben dem glaubwürdigen Tun ist besonders auf eine verständliche Sprache zu achten.

Evangelium und Prophetie in Europa

Von Andrea Riccardi

1. Groß war die Zahl der Propheten und Prophetien

Nach dem II. Vaticanum waren die Ausdrücke „prophetisch“ und „Prophetie“ gang und gäbe. Alles was, bedeutsam war, wurde „prophetisch“ genannt. Das Wort spiegelte den Zeitgeist wider. In meiner Bibliothek stapelten sich die Bücher, die im Titel „Prophetie“ trugen: Dom Hélder Câmara zwischen Prophetie und Macht, Papst Johannes zwischen Prophetie und Geschichte – um nur zwei Beispiele zu nennen. Das Jahr 1968 (damals tat die Gemeinschaft von Sant’Egidio ihre ersten Schritte) hat diese Bedeutung von Prophetie gestärkt. 1968 wehte der Wind einer Utopie, die uns die Veränderung der Welt als möglich erscheinen ließ – eine politisch zwar gescheiterte Revolution, die aber dennoch eine wichtige anthropologische Wende darstellte. Zum ersten Mal in seiner Geschichte hat Europa, den Blick nach Süden und vielleicht auch ein wenig nach Osten gerichtet, gespürt, dass es eine Idee, eine Utopie zu verwirklichen und weiterzugeben hat.

Heute hat der Ausdruck „Prophetie“ an Kraft verloren. Manche bemühen sich, ihn wiederzubeleben, so ein bisschen nach Art der alten Kämpfer. Er ist, anders als 1968, nicht mehr von dem utopischen Schwung getragen, der die prophetische Sprache des Konzils sogar noch über die Perspektive der Konzilsväter selbst hinauswachsen ließ. In der Tat formuliert ja die Prophetie das Bild von einer Gegenwart, die für die Zukunft offen ist, auch wenn ich natürlich weiß, dass es dabei nicht um eine Vorhersage für morgen geht. In unserem Europa sind globale oder von der Zukunft inspirierte Visionen nicht eben häufig. Das hängt mit der Krise und dem Ende der Ideologien zusammen. Außerdem herrscht eine Furcht vor der Zukunft, weil wir mehr oder weniger eingestanden ein Gefühl des Niedergangs in uns tragen.

Unsere Zeit ist grau, in ihr leuchten keine Ideale, für die Opfer, Kampf und Einsatz sich lohnen. Übrig bleiben die Probleme des Lebens. Ständig sprechen die Menschen von ihren Problemen, von dem Geld, das fehlt, von den Schwierigkeiten, auf die sie stoßen. Man hat keine großen Visionen von der Zukunft für sein Land, für seine Leute, für die ganze Welt. Mit dem Psalmisten könnten wir sagen: „Zeichen für uns sehen wir nicht, es ist kein Prophet mehr da, niemand von uns weiß, wie lange noch“ (Ps 74,9). So klagt Israel in trüben Zei-

ten, in Tagen der Orientierungslosigkeit, der Ungewissheit. Können, dürfen wir uns die Worte des Psalms zu eigen machen?

2. Zeit der Unglückspropheten und des Pessimismus?

Nach dem Ende des Antagonismus zwischen den beiden Weltreichen hat man Vision und Energie durch eine recht oberflächliche Prophetie wiederbeleben wollen, indem man vom Kampf der Kulturen sprach. Es ist die Prophetie des Zusammenstoßes zwischen dem Westen und dem Islam. Manche meinen, diese Prophetie habe der westlichen Identität, ja sogar dem Christentum als uralter bestimmender Größe unserer europäischen Welt, als Seele des Abendlandes neue Kraft eingeflößt. Die Prophetie vom Feind habe einer im Niedergang begriffenen Identität neue Stärke zugeführt.

Als Historiker weiß ich, dass der Gedanken vom Kampf der Kulturen und der Religionen ein altes Denkklischee des 20. Jahrhunderts ist. Schon 1936 hatte man in den Semaines Sociales de France in Versailles darüber diskutiert und vorgeschlagen, der Katholizismus solle als Agent der Versöhnung zwischen den Kulturen fungieren. Und selbst in der Realität von heute frage ich mich, ob die zwanghafte Opposition gegen den Islam wirklich realistisch ist. Die Prophetie vom Zusammenprall der Kulturen bestand doch im Wesentlichen darin, dass man sich von Osama bin Laden die Tagesordnung diktieren ließ.

Für uns kleine europäische Länder resultieren die großen Probleme weniger aus dem Zusammenstoß mit dem Islam als aus der Konfrontation mit China. Nach dem 11. September 2001 hatten die Vertreter der These vom Kulturschock nicht die mindeste Schwierigkeit, exakt am 11. Dezember 2001 China als Mitglied in die WTO (Welthandelsorganisation) aufzunehmen. Es brauchte Jahre, um einen vereinten europäischen Markt zu schaffen, aber die Globalisierung der Märkte ließ es nötig werden, sich zu beeilen und sich der Herausforderung des asiatischen Riesen zu stellen. Ich will diesen Prozess hier nicht diskutieren, sondern lediglich unterstreichen, dass das hohe Tempo der Globalisierung und die intensive Konfrontation zwischen ganzen Welten in Europa ein uneingestandenes tiefes Gefühl von Angst und Niedergang erzeugt haben.

Wie aber soll man sich von dem Eindruck des Niedergangs befreien, da doch das 20. Jahrhundert die Zeit des Verfalls der europäischen Mächte war? Ich will nicht schlecht über Europa reden und auch nicht die großen Errungenschaften des letzten Jahrhunderthälfte vergessen, aber es gibt nun einmal eine geschichtliche Entwicklung. Wir müssen uns bewusst machen, dass wir nicht mehr sind, was wir waren: Unser Wort, unser Handeln, unser Engagement sind begrenzt. Das haben wir beim Problem um die Olympischen Spiele in Peking

oder im Fall von Tibet gesehen. Ich stelle fest, dass Europa in Afrika vor einer Herausforderung steht, die von China mit seinem wirtschaftlichen und kulturellen Angebot und seinen internationalen Beziehungen ausgeht.

Genauso müssen wir uns darüber klar werden, was heute, nach dem 20., dem am stärksten säkularisierten Jahrhundert der Geschichte, Christentum heißt. Eine angefochtene Größe, wenn ich an die Katholiken denke, aber nicht nur das. Wir können nicht mehr so argumentieren wie ein vor mehreren Jahren verstorbener Freund von mir, ein Mönch und Fachmann für den heiligen Gregor, der eine so weit gehende Reform der Kirche wünschte, dass sich alles in ihr geändert hätte. Er schien im Mittelalter zu leben. Oft gehört ja unsere Reflexion, selbst in institutionellen Formen, eher in ein mittelalterliches als in ein zeitgenössisches Szenario. Wenn wir die Entwicklung der evangelikalen, pentekostalen und bunt gemischten Strömungen betrachten, deren Mitgliederzahl im 20. Jahrhundert von praktisch null Gläubigen zu einer halben Milliarde angestiegen ist – ein in der Geschichte der Religionen einzigartiges Wachstum –, sehen wir, dass die traditionellen katholischen, evangelischen und orthodoxen Gemeinschaften eine ganz andere Dynamik erleben. Sie sind mit der europäischen Welt am engsten verbunden.

In diesem Klima des Niedergangs zeigt der Erfolg, den die Prophetie vom Kampf der Kulturen verzeichnen konnte, dass unsere Zeit die „Unglückpropheten“ liebt. Solche Propheten wecken, indem sie den Feind namhaft machen, Reaktionen der Identitätsbehauptung und der Arroganz. Sie scheinen uns geradezu die Aussage in den Mund zu legen, dass wir in einer allzu großen Welt leben, in der offene oder problematische Identitäten schutzlos dastehen. Wie weit sind wir vom Klima des Optimismus aus der Zeit des Konzils entfernt! Natürlich ist dieses Klima auch aus einem Gefühl der europäischen und katholischen Überlegenheit erwachsen, als müssten die Veränderungen bei uns auch die anderen Christen, die Gläubigen anderer Religionen und die ganze Welt zur Veränderung bewegen. Dem war aber nicht so und vor allem ist es nicht so. Wir sind nicht an allem schuld, aber wir können auch nicht alles ändern.

Während sich in den Medien die Nachrichten von der italienischen Krise überschlugen und ich über den Sinn dieses Niedergangs nachdachte, kam mir die Idee, ich sollte den Text von den Emmaus-Jüngern noch einmal lesen. Es schien mir erhellend, sich die beiden Männer in Erinnerung zu rufen. Sie waren auf dem Rückweg in ihr Dorf, und Jerusalem, diesen Platz in der Welt, ließen sie hinter sich, voll Trauer und in dem Gefühl, sie seien Opfer einer Geschichte geworden, die übel ausgegangen sei, und doch dennoch waren sie jetzt fasziniert von ihrem seltsamen Weggefährten. Sie sagten zu ihm: „Bleib doch bei uns; denn es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt“ (Lk 24,29). Man mag hier daran denken, wie eine Erfahrung, etwa die der Jünger Jesu oder auch eine andere, sich verflüchtigt. Oder an das Ende eines Lebens, über das sich der Abend senkt. Vielleicht auch daran, dass eine ganze Welt versinkt. Je-

su Antwort bestand, wie wir wissen, darin, dass er mit ihnen einkehrte, das Brot nahm und es ihnen reichte. Danach nahm das Leben der beiden traurigen Männer eine Wendung, sie kehrten nach Jerusalem zurück in eine Gemeinschaft, die erklärte: „Der Herr ist wirklich auferstanden und ist dem Simon erschienen“ (Lk 24,34).

Ich erinnere mich, wie in der Zeit nach dem Konzil ein bedeutender italienischer evangelischer Pastor, der Waldenser Valdo Vinay, darüber spöttelte, dass die Katholiken ständig von Propheten und vom Prophetischen redeten und diese Bezeichnungen auf alles mögliche anwendeten. Er sagte: Es gibt nur einen Propheten, Jesus von Nazareth. Ich denke, er hatte recht. Also frage ich mich: Was bedeutet es, von Jesu Prophetie, von seinem Evangelium her gesehen, diese vielfältige, komplexe, sich eintrübende Zeit zu erleben? Ich finde mich im Seelenzustand und in der Bitte der Emmaus-Jünger wieder: „Bleib doch bei uns; denn es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt.“ Wenn wir uns das vergegenwärtigen, wird es uns motivieren, von Jesus aus noch einmal aufzubrechen, wie es die Emmaus-Jünger taten, die in ebenjenes Jerusalem, das sie enttäuscht hatte, zurückkehrten, erfüllt von neuer Hoffnung.

Noch einmal von Jesus aus aufzubrechen bedeutet von einem Wort und von einer Gegenwart aus aufzubrechen, die etwas ganz anderes sind als der verblassende Sinn unserer Welt. Mir fällt ein, was Johannes XXIII. bei der Eröffnung des II. Vaticanums sagte: „In der täglichen Ausübung Unseres apostolischen Hirtenamtes geschieht es oft, dass bisweilen Stimmen solcher Personen unser Ohr betrüben, die zwar von religiösem Eifer brennen, aber nicht genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge noch ein kluges Urteil walten lassen. Sie meinen nämlich, in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil zu erkennen. Sie reden unablässig davon, dass unsere Zeit im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren abgeglitten sei. Sie benehmen sich so, als hätten sie nichts aus der Geschichte gelernt, die eine Lehrmeisterin des Lebens ist […]. Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergange stünde.“[1]

Die Worte von Papst Johannes machen deutlich, dass die „Unglückspropheten“ heutzutage nur zu leicht Glauben finden. Selbst innerhalb der europäischen Politik und in den ältesten Demokratien erwacht eine starke Besorgnis, die eine hartnäckige Konzentration auf das Thema der Verteidigung unserer Gesellschaften, der Identität und der Sicherheit fördert. In der Frage nach der Sicherheit drückt sich, abgesehen von berechtigten Forderungen, eine viel tiefer sitzende Ungewissheit aus. Auf der Suche nach einer Antwort auf die „Unglückspropheten“ wendet man sich an Menschen, die politisch oder messianisch Gewissheit für die Zukunft zu

[1] PAPST JOHANNES XXIII., „‘Gaudet Mater Ecclesia‘“ zur Eröffnung des Konzils“, in: Ludwig KAUFMANN / Nikolaus KLEIN, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg 1990, 107-150.

bieten scheinen. Dabei geht es eher um eine seelische Verfassung, die es zu verstehen gilt, als um einen Bereich konkreter Antworten.

3. Das Evangelium leben in schwieriger Zeit

Das Evangelium führt uns über den Pessimismus und über die Kultur des Niedergangs hinaus. In diesem Licht lese ich die Aussagen von Johannes Paul II. zum Abschluss des großen Jubiläums des Jahres 2000 in *Novo Millennio Ineunte:* „Wir stellen uns diese Frage mit zuversichtlichem Optimismus, ohne dabei die Probleme zu unterschätzen. Das verleitet uns sicher nicht zu der naiven Ansicht, im Hinblick auf die großen Herausforderungen unserer Zeit könnte es für uns eine ‚Zauberformel' geben. Nein, keine Formel wird uns retten, sondern eine Person, und die Gewissheit, die sie uns ins Herz spricht: *Ich bin bei euch*! Es geht also nicht darum, ein ‚neues Programm' zu erfinden. Das Programm liegt schon vor: Seit jeher besteht es, zusammengestellt vom Evangelium und von der lebendigen Tradition."[2]

Keine Formel, keine Interpretation, kein Programm, sondern Rückbesinnung auf die Person Jesu in einer komplexen, schwer zu entziffernden Zeit. Mir kommen die Väter in den Sinn, die schwierige, mühselige Zeiten erlebt haben, etwa den Niedergang ihrer römischen Welt, in der das Christentum groß geworden war. Es war die einzige „forma mundi", die einzige Gestalt der bekannten Welt. Etwas anderes schien unmöglich. An manchen Stellen aber zerbröckelte ihre Welt. Ich denke an Augustinus. Ich denke an Gregor den Großen. Die Predigt dieses bedeutenden Bischofs von Rom zielte darauf ab, zur Orientierung der Seinen die Zeichen der Zeit zu deuten. War es das Ende der Welt oder das Ende einer Welt?

Das Ende meiner Welt erscheint immer als das Ende der Welt. Gregor schreibt an Ethelbert, den König der Engländer: „Möge Eure Herrlichkeit auch wissen, dass, wie wir aus den Worten des allmächtigen Herrn in der Hl. Schrift ersehen, das Ende der gegenwärtigen Welt schon nahe ist und das Reich der Heiligen bald kommen wird, um nie mehr zu enden. Bei herannahendem Weltende aber stehen viele Dinge bevor, welche früher nicht vorgekommen sind".[3]. Es geschehen unerhörte, nie dagewesene Dinge, sodass man das Ende der Welt nahe wähnen kann. Was hat Gregor angesichts des wirklich schwerwiegenden Niedergangs seiner Welt getan? Während er die Gegenwart mittels der von seiner römischen Bildung und Kultur bestimmten Entscheidungen lenkte, stellte er ins Zentrum seiner Verkündigung und seines Lebens das Wort

---

[2] JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben „Novo Millennio Ineunte"* (6. Januar 2001), Nr. 29.

[3] GREGOR DER GROßE, *Ausgewählte Briefe*, XXII Nr. 66 (Bibliothek der Kirchenväter I, Band 27), Kempten 1874.

Gottes. Als Bischof von Rom hat er Gemeinschaftsbande zu anderen Bischöfen und zu seinen Zeitgenossen aufgebaut; davon zeugen seine Briefe. Dank eines weit gespannten Kommunikationsnetzes, wie es zu seiner Zeit möglich war, nahm er die Probleme und Nöte vieler Menschen und Gemeinden wahr. Und er richtete den Blick auch auf Welten außerhalb seines kulturellen Universums, um ihnen das Evangelium mitzuteilen; so hat er bei der Angelsachsenmission voll Hoffnung in die Zukunft investiert. Er hat ein ernsthaft christliches Leben gelebt und seinen Brüdern geholfen, es ihm gleichzutun.

Ich bin kein Patrologe und kein Fachmann für das Christentum des ersten Jahrtausends, aber ich habe schon oft über diesen großen Römer nachgedacht, auch weil ich immer wieder sein Haus und sein Kloster in Rom besucht habe. Gregor ist eine Gestalt, die Leiden und einen düsteren Welthorizont als Prüfung erlebt, aber dem Pessimismus nicht nachgibt. Ihn beseelt eine in seinem Glauben wurzelnde Hoffnung, genährt von der Liturgie, die er mit seinem Volk feiert. Er hat kein „Seelsorgeprogramm", wie man noch gestern zu sagen pflegte. Sein Handeln und seine Hoffnung erwachsen aus einem in einem gläubigen Herzen verwurzelten Leben. Gregor leugnet nicht, dass es in seiner Zeit Unheilszeichen gibt, aber er lässt sich von ihnen nicht beherrschen und verschließt sich nicht in der Nostalgie des noblen Römers, der sich in die monastische Verachtung für eine wirre, materielle Welt oder in den traurigen, aber exkulpierenden Pessimismus seiner eigenen Faulheit oder Furcht zurückzieht.

Der Pessimismus ist eine Begleiterscheinung der Zeit des Niedergangs. Oft gesellt er sich zu dem Gefühl, man sei ein Opfer der Geschichte oder des Lebens. Und auch im Spätstadium unseres Lebens begleitet er uns. Lange waren wir daran gewöhnt, uns von Plänen oder Projekten zu nähren oder die Wirklichkeit mit der Logik der Ideologie zu betrachten. Der Pessimismus und eine leichte Tristesse schützen uns davor, unsere Kräfte auf dem beschwerlichen Weg der Hoffnung zu verbrauchen. Alles wird trübselig unmöglich. Der Pessimismus ist eine Art und Weise, sich als Zentrum der Welt zu empfinden. Petite sœur Magdeleine, die Gründerin der Kleinen Schwestern, schrieb 1947, fern von Frankreich: „Wir sind weit fort von unserem kleinen, geschlossenen Kreis von Frankreich, in dem wir so gern annehmen, wir seien der Nabel der Welt."[4] Das Gleiche könnte man von allen Ländern oder all unseren Welten sagen.

René Voillaume und Kleine Schwester Magdeleine begannen ihren Weg mitten im französischen Imperium; sie schlugen einen anderen Weg ein als den Kolonialismus und pflegten einen brüderlichen und evangeliumsgemäßen Universalismus. Sie wollten ihre gewohnte Welt auf dem Weg des Evangeliums verlassen. Die Welt, aus der sie stammten und in der sie aufwuchsen, ist sehr bald zu Ende. Am Ende seiner Geschichte der Kleinen Brüder, die zugleich

[4] Angelika DAIKER, *Über Grenzen geführt. Leben und Spiritualität der kleinen Schwester Magdeleine*, Ostfildern 1999.

sein Testament, das Zeugnis von einer ganz anderen Welt, ist, hat René Voillaume geschrieben: „Vielleicht werden wir in eine Epoche der Menschheitsgeschichte eintreten, die bei aller Ohnmacht, eine Lösung für die gestellten Probleme zu finden, eine Zeit des Mit-Leidens wird. Nötiger denn je werden wir uns in Fürsprache und Gemeinschaft dem Opfer des Herrn anbieten, in seine Eucharistie eintauchen und unseren Erlöser anflehen, seine Barmherzigkeit auf alle Menschen auszudehnen.“ [5]

Es bricht eine Zeit des von der Eucharistie ausgehenden Mit-Leidens mit allen an. Wieder kommt mir das österliche Bild von Emmaus in den Sinn: Es ist ein Ausweg aus der Tristesse und dem Niedergang, die uns ins Dorf und zu unserer sicheren Herkunft zurückholen wollen. Wenn sich in der Suche nach Lösungen das Gefühl der Machtlosigkeit meldet, weil der Problemhorizont so überwältigend weit ist, bedeutet das nicht den Tod des Mit-Leidens. Für Voillaume ist es vielmehr die Quelle des Mit-Leidens für alle. Ich selbst bin ich nach vierzig Lebensjahren seit den bescheidenen Anfängen von Sant’Egidio 1968, wenn ich unsere Gemeinschaften in Europa, Afrika und Lateinamerika besuche und dort auf Fragen stoße, für die ich keine Antworten habe, überzeugt, dass der Weg nur in einem Mit-Leiden bestehen kann, das imstande ist, alle Menschen einzuschließen.

4. Welche Zeichen?

Fehlen uns die Zeichen, die uns den Weg zeigen? In dieser heiklen Lage, angesichts dunkler Horizonte (aber so werden sie ja immer sein, vor allem, wenn sie so global sind) brauchen wir den Mut, uns um das Wort Gottes, das Licht auf unseren Wegen, zu versammeln. Das Wort Gottes will unsere Augen heilen, die durch das, was wir erlebt haben, erblindet oder vielleicht vom ständigen Sehen und Immer-wieder-neu-Sehen erschöpft sind. Der Primat des Wortes Gottes in unserem Leben gibt uns die Kraft, unter freiem Himmel zu stehen, den Sternen zu folgen, die Zeichen zu bergen ohne Angst vor der großen Dunkelheit. Das Wort Gottes nährt in uns das Mit-Leiden, weil wir der Begegnung fähig sind. Die Begegnung ist es, die zuweilen die Zeichen sichtbar werden lässt. Es gibt dazu ein sehr aufschlussreiches Gedicht von Karol Wojtyla: „Ich glaube indes, dass der Mensch vor allem aus Mangel an Vision leidet […], wenn er leidet aus Mangel an Vision, muss er sich einen Weg bahnen unter den Zeichen bis hin zu dem, was im Innern ist und was als Frucht des Wortes reift. Ist dies das Gewicht, das Jakob in sich spürte, als in ihm

[5] René VOILLAUME, *Mitten in der Welt – Charles de Foucauld und seine kleinen Brüder*, Freiburg 1960.

müde Sterne sanken wie die Augen seiner Herde?“[6]

Ja, wenn wir unter dem Mangel an Vision leiden, müssen wir uns einen Weg zwischen den Zeichen bahnen und die Frucht des Wortes reifen lassen, wie Wojtyla schreibt. Das ist nicht leicht. Wir leben in einer großen, einer gewaltigen Welt, aus der mit beeindruckender Geschwindigkeit Bilder und Neuigkeit auf uns einstürmen. Zwischen Internet und Fernsehen mögen wir die Illusion hegen, viel zu sehen und zu wissen. Eine häufige Reaktion auf diese Masse, ja Invasion von Informationen ist der Rückzug in unseren kleinen menschlichen Kreis. Zum Sehen bedarf es der Begegnung. Wem kann ein Mensch begegnen? Petite sœur Magdeleine schrieb 1950: „Betrachtet einmal die Weltkarte. Die Gegend, die wir bereisen, ist winzig. Und schaut vor allem in der Welt auf die Zahl all der Unglücklichen, die nach uns rufen: die Gefangenen, die Deportierten, die Lumpensammler, die Tellerwäscher“.[7]

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter lehrt den Christen den entscheidenden Wert der Begegnung, der Abweichung vom Programm, wie es der Priester und der Levit mit ihrer Reise nach Jerusalem verfolgen. Das große Zeichen im Christenleben ist die Begegnung mit dem Armen, dem wir nur dann begegnen, wenn wir an seiner Seite innehalten. Jesus wird identifiziert als der Arme, der Hungernde, der Gefangene, der Nackte, der Dürstende. So lesen wir im Gleichnis vom Weltgericht. Die Schule des Wortes in meinem Leben und im Leben meiner Freunde von Sant’Egidio hat mich dazu angeleitet, die ersten, so beredten Zeichen ernst zu nehmen: die Wunden, die das Leben schlägt und die insbesondere die Gesichter der Armen zeichnen.

Olivier Clément spricht vom „Sakrament des Armen“. Mehr noch: Er stellt fest, dass die große Krise des 20. Jahrhunderts das Schisma zwischen dem Sakrament des Altars und dem Sakrament des Bruders war. In der Geschichte von Sant’Egidio waren die Armen unsere Weggefährten, sie haben uns von der Ideologisierung der Hoffnung befreit und uns dazu angehalten, die Begegnung zu leben. In unserer Praxis – in unserer Spiritualität, möchte ich sagen – sind die Amen zu Freunden geworden, weil die Hilfe niemals vom Freundschaft stiftenden Wort getrennt wird. Es sind die Armen der europäischen Welt, so etwa die Alten und Immigranten, und die Armen der weiteren Welt, wie die Opfer des Krieges, die AIDS-Kranken und die große Gruppe der durch Krieg oder Hunger Gefährdeten.

Aber was heißt: an der Seite eines Armen ausharren? Das ist eine Frage an uns alle. Wie kann jemand christlich leben, der keinen Armen zum Freund hat? Das heißt, dass einer, der meiner Welt fremd ist, der einen ganz anderen Lebenslauf hat als ich, in meine Welt eintritt und jemand wird, an den ich als Freund denke. Eine wirklich spirituelle Erfahrung, die im Alltagsleben ge-

---

6 Andrea RICCARDI, *Johannes Paul II. Die Biographie*, Würzburg 2012.

7 Angelika DAIKER, *Über Grenzen geführt. Leben und Spiritualität der kleinen Schwester Magdeleine*, Ostfildern 1999.

macht wird, lässt sich nicht abkoppeln vom persönlichen Kontakt mit dem Armen. Es ist jenes Leid, das nebenan wohnt, das durch die Straßen meiner Stadt streift. Es ist aber auch das ungleich schwieriger zu fassende und scheinbar unzugängliche ferne Leiden der afrikanischen Regionen, das mir die Medien ins Haus liefern.

5. Der Aufstand des Unentgeltlichen in einer Welt des Kaufens und Verkaufens

Unsere Welt von heute ist in ihrer Komplexität eher eine leidende Welt. Sie ist eine Welt, die eine so rasche Veränderung erlebt hat, dass im letzten Jahr die Zahl der Stadtbewohner erstmals die der Landbewohner übertroffen hat. Leben heißt heute Leben in der Stadt. Damit sollte eigentlich die Gefahr abgewehrt sein, dass Menschen ausgegrenzt werden, aus dem sozialen Netz fallen, einsam und ohne Bezugsgemeinschaft dastehen. Doch der Mensch in der Stadt ist ganz wesentlich ein Mensch der Peripherie. Häufig sind die Stadtzentren Schaufenster für die Touristen oder für den Betrieb der Finanzwelt. Die Stadt ist eine große Bannmeile: von Johannesburg bis São Paulo, von Mumbai bis Shanghai. Diese Entwicklung droht aber auch unseren europäischen Städten, die noch den Stempel der *civitas* tragen: von der Revolte in der Banlieue von Paris bis zum Aufstand in Rom, wo man revoltiert, indem man die Rechte wählt. Der Erhalt unserer europäischen Vorstellung von der Stadt ist in Gefahr. Unsere Welt ist ein System der Peripherien, und die Peripherien sind häufig arm.

In dieser Welt, in der Männer und Frauen ortlos geworden sind, werden neue Netzwerke ins Spiel gebracht, die den Menschen aus der Anonymität, der Bedeutungslosigkeit und der Armut heraushelfen sollen. Darin liegt die große Stoßkraft der mafiösen Netzwerke, die wir in Lateinamerika beobachten. In El Salvador, einem kleinen mittelamerikanischen Land, hat sich in den vergangenen zehn Jahren das erschreckende Phänomen der *maras* entwickelt, der inzwischen transnational werdenden Jugendbanden, die im Zeichen eines gewalttätigen, wenn auch kurzen Lebens stehen. In der Tat kommt es in der großen Welt der Peripherien zu einer beeindruckenden Zunahme der Gewalt. An die Stelle der ideologischen Guerilla von gestern tritt in einigen Regionen eine genauso straff organisierte und kompakte kriminelle Gewalt. Der Friede sieht sich heute herausgefordert durch den Krieg, durch die theoretische Rehabilitierung der Gewalt und des Krieges in der zeitgenössischen Kultur, aber auch durch die praktische Ausübung von Gewalt.

Muss ich also zu den Unglückpropheten gerechnet werden? Ich glaube nicht, dass dadurch man ein Unglückprophet wird, dass man die Leiden unserer Welt

aus der Nähe betrachtet. Die große Versuchung von heute ist es ja, nicht mehr hinzuschauen, sich in seinem Garten, in seinem lokalen Regionalismus abzuschotten. Allerdings denke ich, dass der christliche Glaube der Boden ist, auf dem großherzige, humane Männer und Frauen geboren, wachsen und neu geboren werden können, die fähig sind, eine verleugnete Dimension zu leben: die Dimension des Unentgeltlichen.

Die Globalisierung, die eine der großen und tiefgreifenden Veränderungen bewirkt hat, hat alle Bereiche mit einer einzigen Leitidee durchdrungen: der Logik des Marktes, dem „mercatismo", schreibt der italienische Autor Giulio Tremonti, Wirtschaftsminister Berlusconis und keineswegs ein Globalisierungsgegner. Unter der Parole „Alles ist Markt" müssen wir nicht nur die Tatsache einer wachsenden Armut verbuchen, sondern auch ein weiteres Phänomen: die zunehmende Reduzierung des Raums für das Unentgeltliche im Leben. Ich sehe das in verschiedenen afrikanischen Ländern mit ihrem dramatischen Problem der jungen Generation, die bereit ist, eine Sklavenarbeit zu übernehmen, nachdem sie aus dem Netz ihrer dörflichen Welt herausgefallen ist. Ich muss wohl nicht eigens auf die asiatische Produktionsweise eingehen, die als Modell vorgestellt wird und unbestreitbare Resultate erzielt hat. Wir sollten über die Veränderungen im europäischen Leben, im Arbeitsmarkt, im Leben der jungen Menschen nachdenken. Bringt unsere Zeit den Tod des Unentgeltlichen?

Olivier Clément hat in den 1980er Jahren ein interessantes Buch mit einem bezeichnenden Titel geschrieben: *La révolte de l'Esprit* (Aufstand des Geistes).[8] Heute, im neuen Jahrhundert, haben wir – ohne nostalgischen Blick zurück und mit den Kräften, über die wir verfügen – die Pflicht zu einem Aufstand des Unentgeltlichen: der ungeschuldeten, unentgeltlichen Beziehungen, der unentgeltlichen, geschenkten Liebe, des spirituellen Lebens in einer zum Markt gewordenen Welt unter der Knute eines von Unmenschlichkeit bedrohten *mercatismo*. Es geht nicht um eine Antwort auf viele offene Fragen, auch nicht um eine zusammenhängende Reihe von Lösungen. Die Offenheit für den Geist und die Offenheit für das Unentgeltliche sind miteinander verbunden: der Aufstand des Geistes ist der Aufstand des Unentgeltlichen. Die große Prophetie ist vielleicht die demütige Prophetie einer kleinen Zahl von christlichen Existenzen, die jedoch den Mut haben, unentgeltlich zu leben. In diesem Sinn ist die Beziehung zum Armen der entscheidende Ort, an dem Gratuität ihren Ausdruck findet.

Gratuität, Unentgeltlichkeit heißt Männern und Frauen zu begegnen, selbst wenn sie zu nichts nütze sind. Ist nicht gerade der Christ der Mensch der Begegnung, *philanthropos*, Jünger eines Gottes, der sich für den Freund der Menschen erklärt? Ein großer Christ des 20. Jahrhunderts, der Märtyrerbischof Oscar Romero von San Salvador, sagte in einer seiner letzten Predigten, als er den

8 Vgl. Olivier CLÉMENT, *La révolte de l'Esprit*, Bonn 1980.

Tod schon nahen fühlte (einigen Vertrauten hatte er gesagt, er sei nicht mehr weit und er fürchte ihn, werde aber dennoch seinen Dienst für die Kirche und die Menschen von San Salvador nicht aufgeben): „Alles, was wir in der Welt an Gerechtigkeit, an Frieden, an Worte der Liebe, an Vernunft verbreiten, all das werden wir in der Schönheit unseres ewigen Lohns verklärt wiederfinden. Brüder, seid nicht kleinmütig, wenn ihr vom Glauben an Christus sprecht. Niemand anderer besitzt die Stärke eines Christen, der an den lebendigen Christus glaubt, und diese Stärke ist die Energie Gottes. Welcher Führer der Menschheit kann zu allen seinen Anhängern sagen, er lebe ewig? Welcher Sieger dieser Welt kann der ganzen Menschheit den großen Sieg seines Todes und seiner Auferstehung schenken?“[9]

In der Welt Frieden, Worte der Liebe, Gerechtigkeit, Vernunft verbreiten – das ist gelebtes Christentum. Es ist eine starke Haltung im Sinne des Pauluswortes: „denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2 Kor 12,10). Schwachheit ist nicht der Pessimismus, sondern das Fehlen von triumphierenden Lösungen, sie ist Demut, Freundschaft mit den Schwachen, Einsatz humaner Mittel, Vertrauen in die menschlichen Wege, Nächstenliebe, brüderlicher Dialog. Das ist die christliche Existenz! Wir glauben, dass sie, auch wenn sie nicht triumphiert, doch die menschliche Geschichte zutiefst verwandelt.

6. Eine Arche der Menschlichkeit

Vor dem Hintergrund des 20. Jahrhunderts heben sich prophetische Gestalten, große Männer und Frauen Gottes, vor allem Märtyrer, ab. Sie haben dem Bösen mit der Kraft ihrer schwachen Hände oder ihres zerbrechlichen Wortes widerstanden. Die große Intuition von Johannes Paul II. war es, dass der Erbbesitz des Christentums die schwache Kraft seiner Märtyrer ist. Dieses Erbe gilt es erst noch anzunehmen. Die Märtyrer zeigen das Herzstück des Christentums im 20. Jahrhundert. Ich möchte die Worte eines von ihnen, des Turiner Dominikaners und Bibelwissenschaftlers Pater Girotti, anführen. Er hatte während der Naziokkupation den Juden geholfen (so übrigens auch die orthodoxe Nonne Mutter Maria). In einer Predigt in der Baracke der Ordensleute im KZ Dachau kurz vor seinem Tod im Jahr 1945 zeigte Pater Girotti auf, dass die Märtyrer uns erklären können, was die Kirche ist: „Die Kirche war, ist und wird sein der einzige Zufluchtsort des Empfindens für Menschlichkeit, Liebe und Barmherzigkeit, ein Zufluchtsort der Wahrheit, der Prinzipen der rechtgeleiteten Vernunft, der Zivilisiertheit und der Kultur […]. Nun kann aber, liebe Brüder, diese Sendung der Kirche in diesem so

[9] Oscar A. ROMERO, *Für die Armen ermordet. Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat*, Freiburg 1982.

schwierigen Moment der Geschichte nicht vollends verwirklicht werden, wenn die Christgläubigen, die in der Seele der Kirche geeint sind, in ihrem sichtbaren Leibe geteilt bleiben".[10]

Girotti nennt in der ganz entgegengesetzten Situation der Konzentrationslagerwelt die Kirche den „einzigen Zufluchtsort des Empfindens für Menschlichkeit, Liebe und Barmherzigkeit". Wer das Leiden der Welt näher kennt, liebt die Kirche. Es hat mich bewegt, dass René Voillaume, für gewöhnlich ein Mann des offenen Wortes, dessen freies Denken über die Menschen, die Zustände und selbst über die Kirche wir kennen, am Schluss seines Werkes schreibt: „Eine der wichtigsten Lehren aus dieser Geschichte ist, dass […] etwas Bleibendes und Frieden Stiftendes nur geschehen kann in einer Gemeinschaft des Glaubens und des geistlichen Gehorsams gegenüber der Kirche, der einzigen Lehrerin der Wahrheit des Mysteriums Jesu Christi in seiner Gänze."[11]

Wer sich durch das Drama einer unmenschlichen Welt herausgefordert weiß, der weiß, dass hier viel Barmherzigkeit zu finden ist. Ich glaube, aus dem christlichen Leben lässt sich große Kraft für eine echte Prophetie gewinnen. Für die Menschheit. Für den Frieden, denn der Krieg ist die Mutter von Armut und Unmenschlichkeit. Ich will hier nicht vom Engagement von Sant'Egidio für den Frieden oder für den Dialog zwischen den Religionen sprechen. Wir haben in vielen Begegnungen in aller Welt den Geist von Assisi weitergetragen: Aus dem Gebet und aus der spirituellen Dimension erwachsen Energien des Friedens. Wir können für den Frieden arbeiten – im Geist und im geduldigen Dialog. Aus dem Dialog nämlich entspringt eine Dimension des Friedens, die der Prophetie vom Kampf der Kulturen entgegentritt.

Dieser Weg ist keine Sache für einige wenige wohlbestallte Mitglieder von Institutionen oder für ein paar Organisationen. Für Frieden und Menschlichkeit müssen alle kämpfen. Ich möchte die Geschichte eines Mitglieds von Sant'Egidio erzählen, das vom 8. auf den 9. Juni 2007 in einer Gegend Afrikas am Rand der Welt, in Goma im Osten der Demokratischen Republik Kongo, barbarisch ermordet wurde: Floribert Bwana Chui. Das Osterfest des Jahres 2007 war sein letztes. An diesem Ostern war er glücklich, und er hatte eine zusätzlichen Grund dazu: Man hatte ihn zum Leiter des Zollbüros für die Handelsware ernannt. Er war 26 Jahre alt. Als Neunzehnjähriger hatte er 2000 unsere Gemeinschaft kennengelernt. Er hatte sich besonders den Kindern der École de la Paix zugewandt und wollte den Straßenkindern helfen, vor denen alle Angst hatten, weil sie von Diebstählen und kleineren Gewalttaten lebten.

---

[10] Andrea RICCARDI, *Salz der Erde, Licht der Welt, Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert*, Freiburg 2002, 91.

[11] René VOILLAUME, *Mitten in der Welt – Charles de Foucauld und seine kleinen Brüder*, Freiburg 1960.

Floribert war einem Kind, Jonathan, begegnet, das verloren gegangen war. Seine Eltern hatten Jonathan mit nach Bukavu genommen, wo er zum Spielen ein Schiff mit Bestimmungsort Goma bestiegen hatte, dort war er schließlich völlig verirrt angekommen. Floribert war auf ihn gestoßen und war bestürzt, wie leicht in Afrika ein Kind verloren gehen kann. Mit Hilfe der Gemeinschaft in Bukavu konnte er die Eltern ausfindig machen und ihnen ihren Sohn zurückgeben. Er war begeistert vom Gebet der Gemeinschaft. Er sei zwar katholisch, meinte er, aber noch nie habe er das Wort Gottes so verkünden hören. Ich war ihm an Ostern 2006 in Butare in Ruanda begegnet. Nach dem Ausbruch des Vulkans von Goma 2002 hatte er Hilfsgüter in eine vom Krieg heimgesuchte Region gebracht; er sagte, die NGOs hätten nicht dorthin gelangen können, eine Gemeinschaft von Afrikanern dagegen sehr wohl. Die Lage in Goma ist kompliziert: Man spürt den Druck der politischen und bewaffneten Kämpfe, sieht die Flüchtlinge, die Ruander, die Unordnung, die Sekten, die an Unverwundbarkeit glauben.

Floribert kontrollierte beim Zoll die importierten Waren. Niemand zweifelte daran, dass dieser neue junge Leiter dem Beispiel seiner Vorgänger folgen würde. In den letzten Monaten erhielt er starken Druck, unter anderem auch vom Gouverneur, eine Menge von 4 oder 5 Tonnen von verdorbenem Reis passieren zu lassen. Man hatte ihm Geld geboten, aber er hatte die Ladung vernichten lassen, weil, wie er sagte, die Gesundheit der Menschen mehr wert war. Die Händler hatten bereits einen Plan gefasst, diesen jungen Mann zu beseitigen, der sich, überraschend genug, einer gängigen Praxis widersetzte. Sie spürten ihn am Ufer des Sees auf, nicht weit von der Grenze. Jemand hat berichtet, er habe ihn in Begleitung von Militärpersonen in einem Wagen ohne Kennzeichen gesehen. Man berief sich auf die militärische Geheimhaltung. Viele Militärangehörige, die keinen Sold erhielten, gaben sich zu Maßnahmen gegen die Zivilbevölkerung her. Für nicht mehr als zehn Dollar konnte man einen Mord in Auftrag geben. Floribert hat Schlimmes erlitten, bevor er starb.

In dieser Geschichte manifestiert sich die Gewalt, die in vielen Teilen der Welt herrscht. Ein Leben ist zehn Dollar wert. Diese Leute sind die Herren der Gewalt und des Geldes. Floribert hat mit einer unerwarteten moralischen Kraft widerstanden. Mit bloßen Händen und unter vollem Einsatz des einzigen, was er besaß: seines Lebens. Wenn jemand eine solche Kraft besitzt, wenn er einen solchen Grund zum Sterben hat, hat er auch einen wichtigen Grund zum Leben gefunden.

Ich glaube, dieser Freund hatte verstanden, was das Wort „Prophetie“ bedeutet.

Zusammenfassung: Unsere Zeit ist grau, in ihr leuchten keine Ideale, für die Opfer, Kampf und Einsatz sich lohnen. Man hat keine großen Visionen von der Zukunft für sein Land, für seine Leute, für die ganze Welt. Mit dem Psalmisten könnten wir sagen: „Zeichen für uns sehen wir nicht,

es ist kein Prophet mehr da, niemand von uns weiß, wie lange noch“ (Ps 74,9). Der Beitrag verfällt nicht in Pessimismus, sondern verweist auf prophetische Aufbrüche in unserer Zeit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Résumé: Unsere Zeit ist grau, in ihr leuchten keine Ideale, für die Opfer, Kampf und Einsatz sich lohnen. Man hat keine großen Visionen von der Zukunft für sein Land, für seine Leute, für die ganze Welt. Mit dem Psalmisten könnten wir sagen: „Zeichen für uns sehen wir nicht, es ist kein Prophet mehr da, niemand von uns weiß, wie lange noch“ (Ps 74,9). Der Beitrag verfällt nicht in Pessimismus, sondern verweist auf prophetische Aufbrüche in unserer Zeit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Was bleibt?

Zur aktuellen Las Casas-Rezeption

Thomas Eggensperger OP

Das Jahr 1992 war für die Las Casas–Rezeption zweifelsfrei ein „Schicksalsjahr“. Das Quinto Centenario erinnerte in besonderer Weise an den Dominikanerbischof Bartolomé de Las Casas, weil es nicht einfach die Thematik der vorangegangenen vergleichbaren Jubiläen aufgegriffen hat, sondern sich daran machte, die spanische Kolonialethik im Allgemeinen kritisch zu beleuchten sowie das Leben und Werk des Las Casas im Besonderen in einem neuen Licht zu sehen.[1] Abgesehen von einigen historischen Begebenheiten, die im Laufe der Forschung neu oder revidiert zu betrachten sind, wandelte sich das Profil des Las Casas gewaltig. Bekanntlich begann die Rezeption seines Lebens und Werks erst im ausgehenden 19. Jahrhundert, als einige Schriften erstmals oder wiederholt kritisch ediert und gedruckt wurden und auch Biographien[2] verfasst wurden. Zunehmend würdigte man das Œuvre des außergewöhnlichen Ordensmannes, wenngleich es auch immer wieder kritische Stimmen gab, die sich zumeist darauf bezogen, dass er polemisiert und sachlich übertrieben habe.[3]

---

1 Vgl. Thomas EGGENSPERGER, *Der Einfluss des Thomas von Aquin auf das politische Denken des Bartolomé de Las Casas im Traktat „De imperatoria vel regia potestate“. Eine theologisch-politische Theorie zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Philosophie Bd. 42), Münster 2001; DERS./Ulrich ENGEL, *Bartolomé de las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios. Mit einem Nachwort von Gustavo Gutiérrez* (Topos Taschenbuchverlag Bd. 207), Mainz ^{2}1992.

2 Z.B. Carlos GUTIERREZ, *Fray Bartolomé de Las Casas. Sus tiempos y su apostolado* (con un prólogo de Emilio Castelar), Madrid 1878.

3 Ein Protagonist dieser Ausrichtung ist Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid 1963. Die Anwürfe gehen in die Richtung, dass Las Casas unsachlich gewesen sei und nicht korrekt in der Beschreibung, dass dies dramatische Konsequenzen für die Einschätzung der spanischen Verdienste zeitige (Leyenda Negra), dass seine intellektuelle Fähigkeit überschätzt würde (z.B. im Vergleich zu seinem Zeitgenossen und Mitbruder Francisco de Vitoria), und dass seine Biographen sich allzu hagiographisch gerierten. Der Autor ging in seiner Kritik sogar soweit, dass er Las Casas für krank, für schizophren hielt. Die umfassende Studie dürfte auch dem franquistischen Zeitgeist und dessen Bedürfnis geschuldet gewesen sein.

1. Zum Quinto Centenario (1492-1992)

Das *Quinto Centenario* der ersten Landnahme durch Cristóbal Colón im Oktober 1492 setzte klar einen neuen Akzent: Die *conquista* wird seitdem nicht nur als historisches Ereignis von Weltrang betrachtet und entsprechend gefeiert und nicht einmal mehr so genannt (so präferiert man teilweise den harmloseren Begriff des *encuentro* anstelle der militärisch und violent anmutenden *conquista)*, sondern das Jubiläum diente auch dazu, die Schattenseiten der Geschichte und der Gegenwart Lateinamerikas in den Mittelpunkt des Diskurses zu rücken. Folgende Aspekte spielten dabei eine besondere Rolle:

(1) Die Eroberungs- und Kolonialpolitik, insbesondere die der Spanier und Portugiesen, war keine Heldentat, sondern mindestens ein fragwürdiges Unternehmen, wenn nicht sogar mit Genozid-Charakter, unrecht, grausam und mit nachhaltigen Folgen für den Kontinent bis zum heutigen Tag. Fast alle Studien, die um 1992 erschienen waren, setzen im Duktus einen kritischen Akzent.

(2) Bartolomé de Las Casas war – gemeinsam mit einigen anderen Vertretern des Dominikanerordens wie Antón Montesino und Pedro de Córdoba, aber auch Persönlichkeiten wie dem Franziskaner Bernardino de Sahagún – eine rühmliche Ausnahmeerscheinung der Epoche, da sie sich allesamt nicht scheuten, das begangene Unrecht zu thematisieren und nach Abhilfe zu suchen. Fast alle Biographien zu Las Casas würdigen ihn und seine Gesinnungsgenossen als Heroen.

(3) Die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“, die mit der gleichnamigen Stellungnahme des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez im Jahr 1968 die theologische Disziplin nachhaltig beeinflusst und beeindruckt hat, interpretiert im Blick auf die Geschichte Gestalten wie Las Casas als Vorkämpfer für die Menschenrechte der amerikanischen Ureinwohner sowie als Propheten im Widerstand gegen Mächtige in Politik, Militär und Gesellschaft. Befreiungstheologen rekurrieren regelmäßig auf Las Casas und fordern dazu auf, sich an ihm ein Beispiel zu nehmen.

(4) Für die seriöse Las Casas-Forschung war das *Quinto Centenario* ein Segen. Dessen Texte wurden als *Obras completas*[4] kritisch editiert, Übersetzungen[5] wurden angefertigt und eine Reihe von namhaften Kirchen- und Profanhistorikern nahm sich der Kolonialgeschichte an. Zweifelsfrei gab es in diesem Zeitraum einen erheblichen Zuwachs an Information und zusätzlichem Erkenntnisgewinn.

---

[4] Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas* ed. Paulino CASTAÑEDA DELGADO, 14 vols, Madrid 1988-1998.

[5] Auf Deutsch: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. v. Mariano DELGADO, 4. Bde., Paderborn 1994-1997.

2. Zur Fragestellung dieses Beitrags

Nach der bewussten und kritischen Aufarbeitung im Umfeld des Jubiläums von 1992 ist die Thematik nur mehr in reduzierter Form weitergeführt worden, was nicht überrascht. Im Folgenden sollen einige Aspekte aufgezeigt werden, die quasi im Nachhall des Jubiläums in der Las Casas-Forschung thematisiert wurden. „Was bleibt?" Das ist die Frage, der sich die nachfolgende Ausführung annehmen wird. Dabei soll bewusst ein systematischer Ansatz in den Vordergrund gestellt werden, d.h. die theologische, rechtswissenschaftliche und politische Forschung unter Hintanstellung der Beurteilung historische Neuerkenntnisse bzw. Interpretationen des Lebens und Wirkens von Las Casas.

2.1 Las Casas kritisch beleuchtet (Daniel Castro)

Hinsichtlich einer kritischen Auseinandersetzung mit Bartolomé de Las Casas ist besonders eine Studie des in den USA lehrenden Daniel Castro hervorzuheben. Der an der Southwestern University das Fach Geschichte lehrende Castro veröffentlichte 2007 eine Monographie, die spezifische Aspekte aufzeigt, die Las Casas in ein kritisches Licht rücken.[6]

Er zeigt dies anhand des „alten" Las Casas. Seine Korrespondenz beweise, dass der in Spanien weilende Las Casas volles Vertrauen in die Machthaber gehabt habe, dass sie den Missständen in der Neuen Welt autoritativ und kraft ihres Amtes hätten beikommen können. So hätte der Papst exkommunizieren und anathematisieren können. Abgesehen von dem Castros Meinung nach irrationalen Vertrauen in die Obrigkeit kann er auch nicht nachvollziehen, warum Las Casas einforderte, dass die Bischöfe und Priester vor Ort die Sprachen der Ureinwohner lernen sollten – hat er doch selbst nie eine der indianischen Sprachen gelernt. Überhaupt fragt sich Castro, warum Lateinamerika einer solchen Mythisierung dieser Person bedarf. Er vermutet, dass es innerhalb Lateinamerikas so etwas wie eine Scham gibt, dass die Ureinwohner nicht imstande gewesen seien, sich gegen die Europäer zu behaupten. Las Casas sei zu einer Art „autochthonem amerikanischen"[7] Heilsbringer und Widerständler geworden. Dabei empfinden sich die Latinos als Nachfahren dieses Mannes. Dies ist aber nicht nachvollziehbar, weil, so Castro, das paternalistische Auftreten des Ordensmannes und Bischofs gegenüber den Indianern symptomatisch sei für jemanden, der aus einem anderen kulturellen Kontext kommt und auf diese Wei-

---

6 Daniel CASTRO, *Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham – London 2007.

7 „Las Casas has been transformed into an ‚autochthonous American' savior.", CASTRO, *Another face of Empire* (Anm. 6), 178.

se versucht, eigene Ideen und Anschauungen den Benachteiligten aufzudrängen. Las Casas dürfte fest davon überzeugt gewesen sein, eben diese Art der friedlichen Implementierung des Imperialismus einbringen zu müssen. Castro spricht dabei sogar von einem „ekklesialen Imperialismus", da Las Casas versucht habe, die Wende hin zum Guten mithilfe kirchlicher Institutionen und mittels kirchlicher Protektion zu stützen.

Daniel Castro gibt zwar zu, dass seine Thesen teilweise recht spekulativ klingen, aber dennoch grundgelegt sind in Fray Bartolomés Leitgedanken einer friedvollen Bekehrung und seiner Forderung, dass die *indígenas* die Autorität des spanischen Herrschers vor Ort anzuerkennen, um auf diese Weise der Unterwerfung durch die spanischen Siedler zu entrinnen, da diese schließlich keineswegs die Interessen der Krone vertreten haben. Indirekt bestätigt wird diese Vermutung durch die hin und wieder benutzte Formulierung, Las Casas sei der „Vater Amerikas".

Daniel Castro sieht im Projekt „Verapaz" eine Art Reservat mit der dramatischen Konsequenz, dass man vielmehr mit einem solchen Konzept den Indianern deren spezifische Lebensweise zerstört, als dass der Versuch gelingen könne, eine bessere Welt zu schaffen, in der sie mit ihren Traditionen und ihrem Lebensstil ihren je eigenen Platz finden vermögen. Castro gibt sich erstaunt, dass die Biographen auf diesen Widerspruch nicht eingehen wollten.

Es ist für Castro evident, dass das Vermächtnis des Las Casas für Lateinamerika von unschätzbarer Bedeutung sei. So war zu beobachten, dass im Rahmen der Unabhängigkeitskriege gegen das spanische Mutterland seitens der *criollos* vor allem im ausgehenden 19. Jahrhundert eben dieser Las Casas für die Aufständischen zur Kultfigur wurde, die einerseits das erfüllte, was die Revolutionäre als Ideal suchten. Er war weder ein typischer unkritischer Spanier noch war er indigen, aber ebenso wie die Kreolen war er unzufrieden mit der Politik der spanischen Kolonialherren. Benutzte man also Symbolfiguren wie Las Casas, dann konnte man etwaige rassistische Tendenzen bei den Auseinandersetzungen zwischen *criollos* und Spaniern vermeiden. Las Casas war im Geist also einer von ihnen – eine Art Quasi-Criollo…

Ähnlich schätzt Castro das Verhältnis der Befreiungstheologen zu Las Casas ein: Sowohl Las Casas als auch die Befreiungstheologen wie beispielsweise Gustavo Gutiérrez suchten bzw. suchen nach einem „dritten Weg" zwischen gottloser Ausbeutungspolitik einerseits und gewaltsamer Widerstandsbewegung gegen diese Politik andererseits. Ein Prädikat wie der „Apostel der Indianer" entstammt dem theologischen Diskurs, ist aber laut Castro nicht gerechtfertigt, da Las Casas kaum pastoral und missionarisch gewirkt habe, sondern zumeist als Organisator von Projekten aufgetreten ist.[8]

[8] Die Umschreibung der Dominikaner in Santo Domingo als "Apostel" ist aber keineswegs eine moderne, sondern sie wird bereits verwandt von einem Chronikar, der über das Leben und Wirken des Tomás de Vio (Kardinal Cajetan) berichtet, nämlich Sebastianus de Olmeda (gest. vermutlich

Die Leistung des Las Casas war im Wesentlichen, das Lebens- und Existenzrecht der Ureinwohner massiv und direkt einzufordern. Dabei war nach Meinung Castros der Ansatz ein empirischer und ein praktischer, und keineswegs ein sehr reflektierter, der beispielsweise durch die theologische Schule von Salamanca geprägt gewesen sei. So kritisiert er den Optimismus einiger Intellektueller, die sich auf Las Casas berufen, da dessen Werk gar nicht reflektiert genug ist, um akademisch diskutiert zu werden. Castro fasst dies alles zusammen mit dem Satz: „Las Casas ultimately became an active agent of Spanish imperialism who contributed to the subjugation of the Amerindians under more paternalistic and benevolent conditions than his contemporaries."[9]

Und Castro schließt seine Studie mit der Conclusio: „In this light, Bartolomé de Las Casas must be remembered as one of the most important actors in the drama of the gestation and birth of the New World. At the same time, he must also be remembered as an active and willing participant in the ecclesiastical and political imperialist domination of Indoamerica by Spain and as one of the best-known representatives of benevolent Spanish imperialism in the formative century of our continent."[10]

Die Zielrichtung Castros erscheint klar: Er meint, Mythen über Las Casas ausräumen zu müssen, sei es hinsichtlich seiner persönlichen Ideale, seiner Aktivität als Seelsorger und Bischof, seiner Existenz als Spanier mit Präsenz in der Neuen Welt.

Ohne an dieser Stelle Las Casas in allen Punkten mittelbar oder unmittelbar heiligsprechen zu wollen – dies wäre weder seriös noch angemessen –, ist doch bei Lektüre des Buches festzustellen, dass Castro seine Thesen einerseits mit zuweilen recht fadenscheinigen Beweisen untermauert oder andererseits gewaltig unterschätzt, wie weit Las Casas mit seinen Optionen zu seiner Zeit bereits gegangen ist und wider den Stachel löckte, selbst wenn seine Perspektiven für heutige (!) Verhältnisse eher zurückhaltend anmuten.

2.2 Ein „prophetischer" Humanismus (Álvaro Huerga)

Quasi zum Abschluss der seitens Paulino Castañedas betreuten kritischen Edition der *Obras completas* fügte man dieser Edition eine Werk- und Lebensgeschichte durch den spanischstämmigen Historiker Álvaro Huerga

---

1561), der sie so bezeichnete: "Horum votis Thomas magister maxime favit, vocans eos novos apostolos", Fratris SEBASTIANI DE OLMEDA, „Chronica Ordinis Praedicatorum", in: *Analecta Sacris Ordinis Fratrum Praedicatorum* 43, Roma 1935, 155-162 ("Thomas de Vio Cayetanus. Trigesimus octavus Magister Ordinis"), 159. Über den Chronikar vgl. „Praefatio", in: "Fratris Sebastiani de Olmeda Chronica ordinis Praedicatorum", in: *Analecta* 41 (1933), 281-285. Vgl. aber auch Alice J. KNIGHT, *Las Casas. "The Apostle of the Indies"*, New York 1917.

9 CASTRO, *Another face of Empire* (Anm. 6), 184.

10 CASTRO, *Another face of Empire* (Anm. 6), 185.

hinzu.[11]

Huergas Anliegen war es, zwischen der Darstellung der historischen Persönlichkeit Fray Bartolomés und dem Mythos über eben denselben zu differenzieren. Auf der einen Seite also, wie er im Vorwort schreibt, der Mann aus Fleisch und Blut und auf der anderen Seite der stilisierte heilige und vollkommene historische Triumph. Huerga wollte – nicht überraschend – eine Biographie schreiben, die sich an die Quellenlage hält. Dabei betonte er besonders die Hartnäckigkeit Fray Bartolomés in der Sache, seinen zielgerichteten Pazifismus („pacifismo beligerante"), seine Liebe zu den *indígenas*, seine prophetische Rolle und schließlich seinen utopischen Charakter im Ansatz.

In der Anschauung („idearium") des Las Casas hebt er besonders den „radikalen Humanismus" hervor und setzt den lascasianischen Humanismus in Beziehung zum heutigen Humanismusverständnis.[12] Der christliche Humanismus Fray Bartolomés fragt, „was ist der Mensch?". Las Casas schreibt überbordend von den „cuasi infinitas gentes" hinsichtlich der Bevölkerung Amerikas. Einen spezifisch theologischen (!) Humanismus sieht Huerga im Gefolge der Adventspredigt Antón Montesinos´. Bei Las Casas, der bekanntlich an der Predigtvorbereitung und Präsentation noch gar nicht dabei war, sieht Huerga schlussendlich einen spezifisch prophetischen (!) Humanismus, der die Würde der vernunftbegabten menschlichen Person betont, die *indígenas* als „hombres ubérrimos"[13] bezeichnet und sie als freie Menschen mit dem Recht und der Möglichkeit auf Selbstbestimmung betrachtet. Dieser prophetische Humanismus ist im theologischen Humanismus enthalten und betont die Tatsache, dass er im Namen eines Anderen – im Namen Gottes – spricht und entsprechend prophetisches Zeugnis ablegt.[14]

Die Auseinandersetzung mit dem Thema des Humanismus findet sich bei Huerga am Ende seiner Werkbiographie und wird von ihm mit dem Titel „Epilog" tituliert. Der Epilog ist zu verstehen als Würdigung von Person und Werk des Las Casas, wenngleich seine Unterscheidung der verschiedenen Humanismusvarianten und der Spezifikation des Humanismus von Las Casas als „prophetisch" *summa summarum* etwas holzschnittartig geraten ist.

---

[11] Álvaro HUERGA, *Bartolomé de Las Casas. Vida y obras* (Obras completas vol. 1: Anm. 4), Madrid 1998. Französische Übersetzung: *Bartolomé de Las Casas. Vie et œuvres* (traduit de l´espagnol par Gérard GRENET), Paris 2005.

[12] Vgl. HUERGA, *Bartolomé de Las Casas* (Anm. 11), 385-404 ("Epílogo. El humanismo profético de Bartolomé de Las Casas").

[13] Unter Verweis auf Cicero z.B. „fructos razonables de hombres, ubérrimos". Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Prólog (Obras completas, vol 3: Anm. 4), Madrid 1994, 340.

[14] Vgl. HUERGA, *Bartolomé de Las Casas* (Anm. 11), 396.

2.3 Der „Prophet Amerikas" (Paul S. Vickerey)

Über Prophetie redet auch der US-amerikanische Historiker Paul S. Vickery in seinem Buch über Las Casas, der für ihn ein „Prophet Amerikas" sei.[15]

Ausgangspunkt sind für Vickery die Konversionen des Las Casas. Für den Autor gibt es nämlich zwei Konversionen, die Las Casas nachhaltig geprägt haben. Die erste Konversion ist das Pfingstereignis von 1514, als dem bis dahin „blinden" Las Casas bei der Predigtvorbereitung die Augen geöffnet wurden für seine eigenes Unrechtverhalten, welches er anderen gegenüber an den Tag gelegt hatte. Die zweite Konversion ist für Vickerey der Ordenseintritt des Klerikers Las Casas in die Gemeinschaft der Predigerbrüder im Jahr 1522 nach dem Scheitern des Missionsprojekts von Cumaná.[16]

Vickerey arbeitet in seiner Studie heraus, dass Las Casas sich entwickelt habe vom Priester-Encomendero hin zum „prophetic spokesman for God"[17], der sowohl für die Amerindier als auch für die Spanier sprach. Das Prophetische an seiner Botschaft war laut Vickerey das Gefühl Fray Bartolomés, von Gott dazu auserwählt worden zu sein, das Christentum in Wort und Tat zu verkünden, die Frohbotschaft friedvoll zu formulieren und die praktische Anwendung durch soziale Gerechtigkeit zu leisten.

Der Autor bestätigt also in seiner Biographie den prophetischen Charakter von Person und Werk des Las Casas und fokussiert dessen Leben auf die beiden Konversionen. M.E. gibt es aber zwischen den beiden Momenten der Bekehrung (Pfingsten, Ordenseintritt) am Ende doch einen wesentlichen Unterschied: Das Pfingstereignis hat tatsächlich den Charakter einer persönlichen Bekehrung nach einer intensiven emotionalen Selbsterfahrung, der Eintritt in den Dominikanerorden erscheint mir eher als das Ergebnis eines langen Prozesses der Zusammenarbeit mit den Predigerbrüdern gewesen zu sein, sodass es eher konsequent war, nach circa acht Jahren informeller Bindung an die Gemeinschaft eine formelle Beziehung daraus zu machen. Jedenfalls gibt Las Casas selbst wenig Auskunft über die Art und Weise seines Entscheidungsprozesses und noch viel weniger über die Zeit seines Noviziats und die Jahre danach. Der Ordenseintritt selbst ging gemäß Quellenlage scheinbar recht unprätentiös vonstatten.

---

[15] Paul S. VICKERY, *Bartolomé de las Casas. Great Prophet of the Americas*, New York 2006.

[16] „The decision of Las Casas to enter the Dominican Order was one of the most significant of his life." VICKERY, *Bartolomé de las Casas* (Anm. 15), 105.

[17] VICKERY, *Bartolomé de las Casas* (Anm. 15), 154.

2.4 Zwischen Befreiungstheologie und Michel de Certeau (Santa Arias)

In ihrer biographisch ausgerichteten Studie[18] geht die in den USA an der University of Kansas lehrende Sprachwissenschaftlerin Santa Arias sowohl auf die Deutungen der Befreiungstheologen Gustavo Gutiérrez und Enrique Dussel ein, setzt das Werk des Las Casas aber auch in Beziehung mit dem Jesuiten und Kulturanthropologen Michel de Certeau und seiner Philosophie.

Die Auseinandersetzung mit den Befreiungstheologen ist weniger überraschend und ist orientiert an Arias´ eigener Position als *hispanista* in den USA und sie bezieht sich auf die Lektüre der Werke des Las Casas als „contramemoria", welche auch auf die Schattenseiten der Gewalt des europäischen Humanismus des 16. Jahrhunderts eingeht, ein Jahrhundert, das mit den Auseinandersetzungen von Reformation und Gegenreformation zumindest in weiten Teilen Europas ein recht negatives Bild auf den Humanismus seiner Zeit warf. Dabei versucht sie, den Historiker Las Casas als einer der profiliertesten Polemiker gegen die transatlantische Politik zu skizzieren, der dabei auf sein eigenes philosophisches Denken rekurrierte. Arias geht in ihrer Studie am meisten auf die Historia de las Indias ein mit der – durchaus hinterfragbaren – Begründung, dass dies der am wenigsten rezipierte Texte des Autors sei.[19]

Interessant ist der Vorschlag von Arias, Las Casas mit Michel de Certeau in Beziehung zu setzen. In seiner Schrift *L'écriture de l'histoire*[20] entfaltet de Certeau die Idee, dass die Vergangenheit der Raum ist, den wir selbst mittels der Schrift rekonstruieren. Dort finden wir Teile unserer ausgegrenzten Subjektivität. Die Beziehung, die Geschichte und das Zeugnis sind für die Interpretation der Gegenwart sowie für die Betrachtung der Zukunft vonnöten. Arias möchte dies am Beispiel des Las Casas aufzeigen. Seine Vertextlichung der Vergangenheit war keine mimetische Praxis, sondern war vielmehr Instrument, die Gegenwart zu befragen und die zukünftige Geschichte zu beeinflussen. Die Gegenwart war in diesem Fall die Kolonialgeschichte und die Zukunft ist das heutige Lateinamerika.[21]

Der Beitrag von Santa Arias zeigt, dass und wie ein Autor wie Las Casas mittels der Hermeneutik von Dritten gelesen werden kann, in diesem Fall am Beispiel der beiden Befreiungstheologen Gutiérrez und Dussel sowie am Beispiel der Philosophie de Certeaus. Letzterer findet sich im Verlauf der Studie

---

[18] Santa ARIAS, *Retórica, historia y polémica. Bartolomé de las Casas y la traducción intelectual renacentista*, Boston 2001.

[19] Vgl. ARIAS, *Retórica* (Anm. 18), 8.

[20] Michel de CERTEAU, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris 1975 (die Autorin bezieht sich auf die spanische Ausgabe *La escritura de la historia*, México 1985.)

[21] Skizziert seitens ARIAS, *Retórica* (Anm. 18), 11f.

zwar erwähnt, wird aber leider nicht mehr vertieft ausgeführt, obgleich sich die Anwendung einer solchen Hermeneutik sicher gelohnt hätte.[22]

2.5 Zur Wissenschaftlichkeit (Bernard Lavallé)

Der französische Historiker Bernard Lavallé veröffentlichte im Jahr 2007 eine Biographie zu Las Casas[23] und stellte seinem Buch drei Voraussetzungen voran, die eine moderne Biographie über Las Casas erfüllen müsse und die er in seinem Buch ebenfalls angewandt hat.

Zum ersten braucht es nicht nur die Aufarbeitung historischer Daten, sondern sie müssen kontextualisiert werden, was der Autor vor allem in älteren Biographien (z.B. Lewis Hanke) nicht realisiert sieht. Zum zweiten braucht es eine Bezugnahme auf die Situation Amerikas in der Zeit des Las Casas – so wie es Las Casas selbst getan hat, nicht zuletzt auch in seinen letzten Lebensjahren, als er sich mit der Thematik von Spanien aus auseinandersetzte. Zum dritten hat der Biograph damit umzugehen, dass Las Casas von Anfang an eine sehr umstrittene Persönlichkeit war und Polemiken bzw. Heroisierungen schon zu Lebzeiten, aber auch nach seinem Tode sich abwechselten. Lavallé verständigt sich darauf, in Las Casas weder einen Heiligen noch einen Verleumder sehen zu wollen, aber in ihm jemanden zu sehen, der am Ende seines Lebens mit seinen inhaltlichen Ausführungen ein Mann der Vergangenheit gewesen zu sein, der mit den neuen Entwicklungen (z.B. mit dem Konzil von Trient) nicht mehr mithielt und deshalb für die Zukunft Amerikas nicht mehr viel beitragen konnte als nur permanent Klagen zu formulieren, anstatt seine Forderungen wissenschaftlich zu systematisieren – was sein bedeutendes Wirken in Amerika zur Zeit seiner Präsenz dortselbst aber nicht schmälert.

Es ist allerdings zu fragen, ob diese Anmutung nicht ein wenig über das Ziel hinausschießt. Zum einen zeigt sich im Schriftwerk, welches vorrangig in den letzten Jahren in Spanien erstellte, dass der emeritierte Bischof sehr wohl mit hohem wissenschaftlichem Anspruch arbeitet. Zum anderen zeigt die Lebensgeschichte von Bartolomé de Las Casas, dass er sich eigentlich nie für andere Dinge interessierte – oder sich jedenfalls nicht weiter mit Thematiken beschäftigte, die nichts mit der Indianerfrage zu tun hatten.

---

[22] Ein kurzer Verweis auf de Certeau und dem Potential einer solchen Bearbeitung findet sich bei José RABASA, „The Noble Savage as Utopian Figure? Teaching the Apologética historia sumaria", in: Santa ARIAS / Eyda M. MEREDIZ (Eds.), *Approaches to Teaching the Writings of Bartolome de Las Casas*, New York 2008, 117-123, hier 122.

[23] Bernard LAVALLÉ, *Bartolomé de Las Casas. Entre l´épée et la croix*, Paris 2006 (span.: *Bartolomé de Las Casas. Entre la espada y la cruz*, trad. Marta PINO MORENO, Barcelona 2009).

2.6 Eine advokatorische Ethik (Matthias Gillner)

Eine spezifisch theologische Studie hat Matthias Gillner vorgelegt und verteidigt dort seine These einer „advokatorischen Ethik", die Bartolomé de Las Casas entfaltet habe.[24] Für Gillner ist evident, dass Bartolomé de Las Casas in der ethisch-juridischen Debatte über die Legitimität der Conquista im spanischen Mutterland die Rolle des Advokaten für die aus dem Diskurs ausgeschlossenen *indígenas* übernommen hat. Nach der Meinung Gillners argumentiert Las Casas nicht juristisch, sondern theologisch, denn rechtliche Dokumente werden nur als Belege bei den Auseinandersetzungen mit der spanischen Krone herangezogen. Darüber hinaus verweist Gillner auf den utopischen Charakter aus der chiliastischen Gedankenwelt, der mit dem Eintreffen von spanischen Mendikanten in Amerika Einzug gehalten hatte. In diesem Punkt sieht Gillner eine Art Entwicklungsgeschichte in der Biographie von Las Casas. Vor seinem Eintritt in den Orden bekannte er sich noch zur politischen Herrschaft der spanischen Krone über die indianischen Völker, in der den Ureinwohnern konsequenterweise der Vasallenstatus zustand. Erst in einem zweiten Schritt sollte es dann um die Missionierung der Vasallen gehen. Vor allem mit dem Beginn der Überlegungen zum Projekt von Verapaz verändert sich der Akzent bei Las Casas und ihm wird der Missionsauftrag zunehmend wichtiger als die politisch-ökonomischen Interessen der spanischen Krone. Der Vasallenstatus wird ersetzt durch die Forderung der Beibehaltung politischer Rechte der einheimischen Herrscher innerhalb ihrer eigenen Territorien. Im Ansatz von Las Casas findet sich also eine Entwicklung innerhalb der religiös-kirchlichen und der politisch-rechtlichen Utopie. Das Advokatorische in der Ethik Fray Bartolomés gründet sich in der Erfahrung indianischer Leiden, die – theologisch gedeutet – die Christophanie im Antlitz der gequälten Opfer darstellen. Methodologisch kommt Las Casas zu einer kritischen Beurteilung der *conquista* aus der Sicht der Besiegten, nicht der Sieger.

Mit seiner theologisch-ethischen Studie bezieht sich Gillner auf die kritischen Ansätze der Befreiungstheologie, so zum Beispiel auf Gustavo Gutiérrez, der diese spezifische methodologische Perspektive des Las Casas aufgezeigt hat.[25]

---

[24] Matthias GILLNER, *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten* (Theologie und Frieden, Bd. XII), Stuttgart 1997, bes. 257-273.

[25] Gustavo GUTIERREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca 1993, 131.

2.7 Rechtswissenschaftliche Aspekte (Patrick Huser, Josef Bordat, José Alejandro Cárdenas Bunsen, Lawrence A. Clayton)

Die in Luzern präsentierte theologische Doktorarbeit von Patrick Huser geht unter anderem auf die vorgeblich nicht geleistete Systematisierung seitens Las Casas ein und setzt sich mit den kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation am Beispiel des Traktats „Principia quaedam" auseinander.[26]

Huser geht davon aus, dass Las Casas zunächst einmal persönlich betroffen gewesen ist von der realen Situation in Westindien, einerseits berührt durch die christliche Heilsbotschaft, andererseits durch die selbst erlebten Gräueltaten vor Ort. Neben seinem vielschichtigen praktischen Engagement betätigt er sich auch literarisch und legt, so Huser, ein „faszinierendes Zeugnis"[27] davon ab, wie er die ganze Bandbreite des in der Frühneuzeit zur Verfügung stehenden Wissens für sein Engagament einsetzt. Huser weist dies vor allem im Werk Fray Bartolomés nach, welches sich vor allem an der zivilen und kanonischen Rechtstradition orientiert (kulminierend mit dem kurzfristigen Erfolg des Erlasses der Leyes Nuevas im Jahr 1542). Nicht umsonst bezeichnet Huser Bartolomé de las Casas als „Kirchenrechtler" und im Ergebnis nicht nur als „verlässlichen Berichterstatter", sondern auch als „vorzüglichen Rechtsgelehrten"[28] im Geiste der naturrechtlichen Konzeption eines Francisco de Vitoria und Francisco de Suárez, sowie in der Tradition des römischen Rechts und des Kirchenrechts. Es ist bei der Lektüre der Arbeit Husers deutlich, dass es zu einfach ist, bei Las Casas nur von einem Eklektiker zu sprechen, da er durchaus eigenständig – und vielleicht auch eigenwillig – argumentierte.

In eine ähnliche Richtung geht die von Josef Bordat an der TU Berlin vorgelegte philosophische These, die sich vor allem mit dem Völkerrechtskonzept von Las Casas auseinandersetzte und einen Versuch zur Aktualisierung des Ansatzes für die Gegenwart unternahm.[29]

Der Literaturwissenschaftler José Alejandro Cárdenas Bunsen legte unlängst eine profunde Studie vor, die sich mit dem Wechselverhältnis von Schrift und Kirchenrecht im Œuvre von Las Casas auseinandersetzt.[30] Ausgehend von einer bewussten stetigen Kompetenz-Entwicklung Fray Bartolomés in juristi-

---

[26] Patrick HUSER, *Vernunft und Herrschaft. Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktats Principia quaedam des Bartolomé de Las Casas* (ReligionsRecht im Dialog, Bd. XI), Wien – Zürich 2011.

[27] HUSER, *Vernunft und Herrschaft* (Anm. 26), 247.

[28] HUSER, *Vernunft und Herrschaft* (Anm. 26), 253. - „Kanonisches und ziviles, römisches Recht sollen zum Wohl und zum Schutz der Indios angewendet werden, um die Fallstricke aus dem Weg zu räumen, die der Auferbauung einer gerechten Weltordnung entgegenstehen". Ebd., 252.

[29] Josef BORDAT, *Gerechtigkeit und Wohlwollen. Das Völkerrechtskonzept des Bartolomé de Las Casas*, Aachen 2006.

[30] José Alejandro CÁRDENAS BUNSEN, *Escritura y Derecho Canónico de fray Bartolomé de las Casas*, Madrid – Frankfurt/M. 2011.

schen Fragen, um die Indianerfrage adäquat vortragen zu können und im Rekurs auf die Forschungsergebnisse von Helen-Rand Parish, die zeigen wollte, dass Las Casas in Salamanca angeblich das Lizenziat im Kirchenrecht erworben hatte[31], untersucht der Autor anhand der Schriften eingehend die sich vertiefenden kanonistischen Reflexionen zum Thema, die zum einen engen Bezug zur Schule von Salamanca aufweisen, aber zum anderen diese Schule auch inspirierte (u.a. Juan de la Peña, Melchor Cano).[32]

Ein weiteres wichtiges Thema bleibt die Beschäftigung dessen, was sich im Werk von Las Casas findet und was heute gemeinhin „Menschenrechte" genannt wird. Es ist natürlich klar, dass man die Vorstellungen von Rechten des Menschen in der Epoche des Las Casas nicht gleichsetzen kann mit dem Menschenrechtsgedanken der viel später eintretenden Aufklärung, aber dennoch ist die Sensibilität des Las Casas für das, was man später Menschenrechte nennen wird, dergestalt offensichtlich, dass die Thematik in den Arbeiten immer wieder aufgegriffen wird.

Als Beispiel sei genannt die ganz neu erschienene kleine Arbeit des an der University of Alabama lehrenden Historikers Lawrence A. Clayton, der als einer der wenigen auch explizit auf den delikaten Punkt der vorgeblichen Marginalisierung der Schwarzen eingeht.[33] Las Casas schlug 1516 vor, anstelle der Indios besser Schwarze für die harte Arbeit heranzuziehen, da sie physisch besser dafür geeignet seien.[34] Bekanntlich hat Las Casas später diesen Vorschlag bereut, aber gemacht hat er ihn und dies bleibt offensichtlich ein Makel in der Biographie des späteren Ordensmannes und Bischofs. Clayton fragt in seinem Buch allerdings, was Las Casas denn überhaupt gemeint habe und welche Vorstellungen und Einschätzungen er von Schwarzen gehabt habe. Clayton vermutet, dass Las Casas bereits als junger Mann in Sevilla Schwarze gesehen habe, die nach Europa zur Arbeit eingeführt wurden, diese dort allerdings ein

---

[31] Helen-Rand PARISH / Harold R. WEIDMAN, *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*, México 1992, 133f. Sie kündigt dort einen Beitrag mit dem Titel „Las Casas, Canonista" an, der den Nachweis erbringen solle, der allerdings nie erschienen ist. Das Thema wurde jüngst nochmals aufgegriffen von David Thomas ORIQUE, *The Unheard Voice of Law in Bartolomé de Las Casas' s Brévisima relación de la destrucción de las Indias*, PhD Diss., Oregon 2011, 86ff. https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/11616/Orique_David_Thomas_phd2011sp.pdf?sequence=1 (abgerufen 10.12.2011). Trotz der offensichtlichen (kirchen)juristischen Kompetenz des Las Casas steht der Nachweis noch aus, dass er formell einen akademischen Grad erworben habe. Nachdem Las Casas selbst einen solchen nie erwähnt hat und zudem fraglich ist, zu welchem Zeitpunkt er überhaupt habe lange genug in Salamanca präsent sein zu können, müsste das Gegenteil bewiesen werden.

[32] „El triunfo último de Bartolomé de las Casas fue, entonces, su conversión en opinion común de los doctores de Salamanca." CÁRDENAS BUNSEN, *Escritura y Derecho Canónico* (Anm. 30), 394.

[33] Lawrence A. CLAYTON, *Bartolomé de las Casas and the Conquest of the Americas*, Chichester e.a. 2011.

[34] Vgl. dazu auch Eyda M. MEREDIZ / Verónica SALLES-REESE, „Addressing the Atlantic Slave Trade. Las Casas and the Legend of the Blacks", in: ARIAS / MEREDIZ, *Approaches* (Anm. 22), 177-186.

ganz anderes *standing* hatten, als das bei den amerikanischen Ureinwohnern in ihrem eigenen Land der Fall war. Clayton schreibt über die schwarzen Sklaven im spanischen Mutterland: „It was an urban form of slavery, with Africans well integrated into the local society of Andalucía, with their religious brotherhoods, acculturated to Spanish, practicing crafts and skills in the community, some in fact, becoming freedman. Furthermore, slavery was since ancient times, and unquestioned by anyone – theologians, philosophers, statesmen, anyone who spoke with authority in the community."[35]

Clayton nimmt an, dass es vor allem die neu erworbenen Kenntnisse über die Eroberungspolitik der Portugiesen war, die Las Casas im Nachhinein entsetzte, da sie massiv mit Sklavenhandel zu tun hatte.[36]

Die Einschätzung Claytons erscheint nur einigermaßen plausibel, aber sie überzeugt letzten Endes nicht ganz. M.E. bleibt der Punkt eine Schwachstelle in der Biographie und es würde sicherlich eine gewisse Erleichterung bedeuten, wenn man die Reue von Las Casas nicht nur als die nebenbei ausgedrückte Geste eines älteren Mannes betrachten müsste, sondern vielleicht (im Sinne Vickereys) als eine weitere dritte persönliche „Konversion"…

3. Was bleibt und wie geht es weiter?

Der kurze Blick auf einige der in den letzten Jahren erschienenen Publikationen zeigt, dass auch nach 1992 und der unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem *Quinto Centenario* die Debatte um Bartolomé de Las Casas nicht erloschen ist.

Es finden sich würdigende Studien darunter, aber offensichtlich auch recht kritische Einschätzungen. Die Debatten haben sich ein wenig verlagert, d.h. es finden sich – wie gezeigt wurde - weniger theologische oder kirchengeschichtliche Auseinandersetzungen mit der Thematik, dafür aber umso mehr historische, lateinamerikanistische und juristisch orientierte Arbeiten.

Sollte man mit der ausufernden Feier des *Quinto Centenario* im Jahr 1992 die Absicht verfolgt haben, nicht nur Geschichte kritisch aufzuarbeiten, sondern auch eine Diskussion auf Zukunft hin anzuregen, dann kann man sagen, dass dieser Plan im Falle der Las Casas–Rezeption aufgegangen ist.

Zusammenfassung: Für die seriöse Las Casas-Forschung war das Quinto Centenario (1992) ein Segen. Dessen Texte wurden als *Obras completas* kritisch editiert, Übersetzungen wurden angefertigt und eine Reihe von namhaften Kirchen- und Profanhistorikern nahm sich der Kolonial-

[35] CLAYTON, *Bartolomé de las Casas* (Anm. 33), 138.

[36] Dazu auch Mauricio BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona 1994, 159-166 („Apéndice: Las Casas y la cuestión de los africanos").

geschichte an. Zweifelsfrei gab es in diesem Zeitraum einen erheblichen Zuwachs an Information und zusätzlichem Erkenntnisgewinn. Der Blick auf einige der in den letzten Jahren erschienenen Publikationen über Las Casas zeigt, dass sich darunter würdigende Studien befinden, aber offensichtlich auch recht kritische Einschätzungen. Die Debatten haben sich ein wenig verlagert, d.h. es finden sich weniger theologische oder kirchengeschichtliche Auseinandersetzungen mit der Thematik, dafür aber umso mehr historische, lateinamerikanistische und juristisch orientierte Arbeiten.

Résumé : Le Quinto Centenario (1992) fut une bénédiction pour la recherche sérieuse sur Las Casas. Ses textes furent publiés en tant que *Obras completas* dans une édition critique ; des traductions furent faites et un certain nombre de spécialistes de l'histoire de l'Eglise et de l'histoire profane commencèrent à s'occuper de l'histoire coloniale. Sans aucun doute il y avait à ce moment une augmentation significative de l'information et un gain supplémentaire de connaissances. Un regard sur quelques-unes des publications de ces dernières années montre que même après 1992 le débat sur Las Casas n'est pas éteint. On y trouve des études élogieuses mais aussi des évaluations d´apparence très critique. Les débats se sont un peu déplacés, c'est-à-dire il y a moins de discussions théologiques ou du point de vue de l'histoire de l'Eglise, mais par contre plus d'études centrées sur l'histoire, l'Amérique Latine et le droit.

Gerechtigkeitstheoretische Ansprüche dominikanischen Predigens

Eine systematisch-theologische Reflexion im Anschluss an die Predigt des Antón Montesino OP und seiner Brüder 1511 in Santo Domingo*

Von Ulrich Engel OP

> „Son lecciones de humanismo, de espiritualidad y de afán por dignificar al hombre, las que nos enseñan Antón Montesino, Córdoba, Bartolomé de las Casas [...]. Son hombres en los que late la preocupación por el débil, por el indefenso, por el indígena, sujetos dignos de todo respeto como personas y como portadores de la imagen de Dios, destinados a una vocación transcendente. De ahí nacerá el primer Derecho Internacional con Francisco de Vitoria."[1]

Im September 1510 trafen die ersten Predigerbrüder in Lateinamerika, genauer: auf der Insel Hispaniola (heute: Dominikanische Republik und Haiti) ein. Zu den 15 spanischen Ordensleuten der von Domingo de Guzmán (ca. 1170-1221) gegründeten Gemeinschaft des *Ordo praedicatorum*[2] zählte neben Pedro de Córdoba OP (1482-1521) u.a. auch Antón Montesino OP (ca. 1485-1540).[3]

---

* Alle Abkürzungen nach Siegfried M. SCHWERTNER, *IATG*[2]. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin – New York 2. überarb. u. erw. Aufl. 1992.

1 JOHANNES PAUL II., „Pastoralreise in die Dominikanische Republik, Predigt: Santo Domingo, Plaza de la Independencia, 25.1.1979" = http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/ homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790125_santo-domingo-vescovi_sp.html (Aufruf: 28.11.2011).

2 Zur Gründungsgeschichte des Predigerordens vgl. Thomas EGGENSPERGER / Ulrich ENGEL, *Dominikanerinnen und Dominikaner. Geschichte und Spiritualität* (Topos Taschenbücher Bd. 709), Kevelaer 2010, bes. 13-28.

3 Zur Geschichte der Dominikaner in der Karibik vgl. Johannes MEIER, *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511/22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (NZM.S Bd. 38), Immensee 1991, 166-184. Zur Biographie von P. de Córdoba vgl. ebd., 167, Anm. 4; zu A. Montesino ebd., Anm. 5. – Zur Predigt von 1511 s. Michael SIEVERNICH, „Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und ihre Folgen", in: DERS. u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, 77-98; Michael HUHN, „Kämpfer für Gerechtigkeit. Zum 500. Jahrestag der Adventspredigt von Antonio de Montesinos", in: *HerKorr* 65 (2011), 522-526; weiterhin s. die Kongressdokumentation „Para una convivencia en la diversidad. V Centenario de la llegada de los dominicos a América", in: *CTom* 102 (2011), t. 138. Zur Geschichte des Predigerordens in der Dominikanischen Republik vgl. Javier ATIENZA / Jesús ESPEJA (Coords.), *Praedicatores de la*

Sehr bald schon erkannten die Ordensmänner die skandalöse Ausbeutung der den spanischen Siedlern „anheimgegebenen“ indigenen Bevölkerung[4], die auf der Iberischen Halbinsel bis dato praktisch nicht bekannt war, und entschlossen sich zum Widerstand. Intensive Beratungen führten sie zu ihrem Entschluss, in öffentlicher Predigt das den Indios zugefügte Unrecht anzuprangern.[5] Vorbereitet von der ganzen Gemeinschaft und im Namen aller Brüder hielt Antón Montesino am 4. Adventssonntag 1511 in Santo Domingo eine Predigt, die zum Fanal werden sollte. Bartolomé de Las Casas OP (1484-1566) hat sie in seinem großen Geschichtswerk *Historia de las Indias* überliefert.[6] Der von allen Brüdern unterzeichnete Text zeigt die Dominikaner von Santo Domingo „in ihrem Einsatz für das Recht der Schwachen von der Radikalität des Evangeliums Christi inspiriert“[7] – und markiert somit nicht weniger als den frühen Auftakt der Theologie der Befreiung:

„Ich bin hier heraufgestiegen, um euch folgendes bekannt zu geben, ich, der ich die Stimme Christi in der Wüste dieser Insel bin; und deshalb ist es angemessen aufmerksam zuzuhören, mit eurem ganzem Herzen und all euren Sinnen; das alles wird euch völlig neu sein, so wie ihr es nie gehört habt, sehr viel rauer, härter, schrecklicher und gefährlicher, als ihr euch je zu hören vorstellen konntet. Diese Stimme sagt euch, dass ihr aufgrund der Grausamkeiten und Tyrannei, die ihr gegenüber diesen unschuldigen Menschen ausübt, alle in Todsünde seid und ihr in ihr lebt und sterbt. Sagt, mit welchem Recht und welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und schrecklicher Sklaverei? Kraft welcher Autorität habt ihr so abscheuliche Kriege gegen diese Menschen geführt, befanden sie sich ruhig und friedlich in ihren Ländern, und von denen ihr Unzählige getötet und ihnen unerhörte Gräuel angetan habt? Wie könnt ihr sie so unterdrücken, so ermüden lassen, weder Essen geben, noch ihre Krankheiten zu heilen versuchen, die durch die harte Arbeit verursacht werden, die ihr ihnen auferlegt und sie den Tod kostet? Besser gesagt, wie könnt ihr sie töten, um Tag für Tag Gold zu gewinnen und

---

gracia. Los Dominicos en la República Dominicana (Biblioteca Dominicana vol. 51), Salamanca 2006.

4 Zum Encomienda-System vgl. Mariano DELGADO, Art. „Encomienda“, in: *RGG* Bd. 2, 1273; Thomas EGGENSPERGER, „Die ‘Encomienda’ – Dreh- und Angelpunkt der Kritik des Las Casas an der Kolonisierung Westindiens“, in: Bartolomé de LAS CASAS, Werkauswahl, hg. v. Mariano DELGADO, Bd. 3/2: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, Paderborn 1997, 67-81.

5 Zur Einführung vgl. die knappe *historische* Darstellung der Geschehnisse bei Thomas EGGENSPERGER / Ulrich ENGEL, *Bartolomé de las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios*. Mit einem Nachwort v. Gustavo Gutiérrez (Topos Taschenbücher Bd. 207), Mainz [2]1992, 50-55. Eine ausführliche *theologische* Wertung bietet Gustavo GUTIÉRREZ, *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*. Aus dem Spanischen von Horst GOLDSTEIN, Freiburg/Br. 1990, 29-64.

6 Vgl. Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias* III (Obras completas vol. 5), Madrid 1994, 1761f.

7 MEIER, *Anfänge* (Anm. 3), 291f.

euch zu bereichern? Welche Vorsorge trefft ihr für diejenigen, die in der christlichen Lehre unterwiesen werden, die ihren Gott und Schöpfer erkennen, die getauft werden, die Messe hören sowie die Sonn- und Feiertage beachten? Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet sie zu lieben wie euch selbst? Versteht ihr das nicht? Spürt ihr das nicht? Wie könnt ihr in einen so tiefen, reglosen Schlaf versunken sein? Seid gewiss, dass ihr in eurem Zustand euch nicht besser retten könnt als die Mauren oder Türken, denen der Glaube fehlt oder die nicht glauben wollen.“[8]

Anlässlich des *Quinto Centenario* der Predigt des Antón Montesino und seiner Gefährten gedenken weltweit Dominikanerinnen und Dominikaner des Ereignisses. Dabei kann der Fokus des Interesses auf mindestens drei verschiedene Aspekte gelegt werden: auf die Predigt als *gemeinschaftliches* Unternehmen[9], auf ihre genuine Orientierung am *Evangelium*[10] oder eben auf den Gesichtspunkt der *Gerechtigkeit*. Mich interessiert hier vor allem der dritte Aspekt – und zwar nicht primär in historischer Perspektive, sondern hinsichtlich der systematisch-theologischen Frage nach dem Spezifikum dominikanischer Gerechtigkeitspredigt heute.

Das 2010 in Rom gefeierte Generalkapitel des Ordens formulierte den aus der Verkündigung der Gemeinschaft von Santo Domingo 1511 resultierenden Anspruch so: „Die Gemeinschaft von ‚Hispaniola‘ und die Predigt des Antonio von Montesinos, deren 500. Jahrestag wir feiern, ist ein hervorragendes Beispiel für diese wesentliche Beziehung zwischen Predigt und Gemeinschaft [...]. Unsere Predigt, die von einer Gemeinschaft ausgeht, die brüderlich, vielgestaltig und offen für Dialog ist, sollte ein heilendes Zeichen in einer Kirche und Gesellschaft sein, die von ständigen Teilungen, Konfrontationen und Polarisierungen gezeichnet sind.“[11]

An diese Selbstverpflichtung anschließend lauten meine Fragen nun: Wie muss unsere Gottesrede in den Fußspuren des Antón Montesino und seiner Ge-

---

[8] Ich zitiere die deutsche Version der Predigt in der Neuübersetzung v. Thomas EGGENSPERGER: „Antón Montesino, Die Adventspredigt. ‘Ego vox clamantis in deserto’ – ‚Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste’“, in: *Kontakt. Freundesgabe der Dominikaner der Provinz Teutonia* 39 (2011), 12.

[9] Vgl. dazu Ulrich ENGEL, „Gemeinschaftlich predigen. Homiletische Aktualisierungen zur Predigt des Antonio Montesino OP und seiner Brüder 1511“, in: ZENTRUM FÜR EVANGELISCHE PREDIGTKULTUR durch Dietrich SAGERT (Hg.), *Cura homiletica. Erfahrungen und Perspektiven aus dem Predigtcoaching am Zentrum für evangelische Predigtkultur*, Lutherstadt Wittenberg 2011, 34-38.

[10] Vgl. dazu den Beitrag von Bruno CADORÉ in diesem Band. Weiterhin s. Hans-Jürgen PRIEN, *Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt. Studien zu Theologie, Gesellschaft und Geschichte*. Zum 65. Geburtstag des Autors hg. v. Hans-Martin BARTH und Michael ZEUSKE (Acta Coloniensia. Estudios Ibéricos y Latinoamericanos Bd. 5), Frankfurt/M. 2000, 170f.

[11] *Act. Cap. Gen. O.P.* Roma 2010, Nr. 52 (Original: Spanisch).

fährten heute aussehen? Und was macht eine am Beispiel von Santo Domingo Maß nehmende dominikanische Gerechtigkeitspredigt aus?

Zur Beantwortung der beiden Fragen gehe ich in drei Schritten vor. Erstens unterziehe ich die Predigt Montesinos einer kurzen Relecture, die vor allem die Forderungen nach Gerechtigkeit herausarbeitet [1]. In einem zweiten Abschnitt skizziere ich die Gerechtigkeitstheorie der US-amerikanischen Sozialphilosophin Martha Nussbaum; sie soll als theoretische Hintergrundfolie meiner Überlegungen dienen [2]. Im letzten Abschnitt schließlich unternehme ich den Versuch, einige theologische Spezifika dominikanischer Gerechtigkeitspredigt für unsere Zeit zu markieren [3].

1. Das Thema Gerechtigkeit in der Predigt des Antón Montesino

Hermeneutische Leitlinie der Glaubensverkündigung und -praxis der Dominikaner von Santo Domingo ist das Evangelium. „Die Perspektive des Evangeliums scheint uns der Schlüssel zu sein, der einem das Verständnis des Aufrufs der Dominikaner eröffnet.“[12] Am Ende ihrer Predigt schreiben Montesino und seine Gefährten ihre Kritik in den Horizont der biblischen Forderung der Nächstenliebe ein: „Seid ihr nicht verpflichtet, sie [die Indios] zu lieben wie euch selbst?“ (Z 19f.[13]) Mit dieser programmatischen Rückbindung an Mt 22,39 („Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“[14]) qualifizieren Montesino und seine Brüder ihren politischen Widerspruch theologisch. Mehr noch: Wenn die Dominikaner zu Beginn ihrer Ausführungen das Handeln der Siedler als „Todsünde“ (Z 7) bewerten, nehmen sie hinsichtlich ihrer sozialen Praktiken Maß an der Radikalität der Verkündigung der Propheten (vgl. z.B. Jes 22,14).

Gemäß der Einführung in das 1978 verfasste Schreiben *Religiosi e promozione umana*[15] der Religiosenkongregation wurzelt der prophetische Charakter des Ordenslebens wesentlich in der prophetischen Sendung Christi, den Armen die Frohe Botschaft zu bringen (vgl. Lk 4,18), um in der Hinwendung zu ihnen und im Eintreten für Gerechtigkeit zur „Bekehrung und Umwandlung der

---

12 GUTIÉRREZ, *Gold* (Anm. 5), 35.

13 Die mit der Sigle „Z“ versehenen, in Klammern gesetzten Nachweise beziehen sich auf die Zeilennummerierung der oben stehenden deutschen Übersetzung der Predigt. [Einschub in Klammern: U.E.].

14 Siehe auch Mk 12,31 und Lk 10,27.

15 Vgl. die deutsche Übersetzung: KONGREGATION FÜR DIE ORDENSLEUTE UND SÄKULARINSTITUTE, „Das Ordensleben und die Förderung des Menschen [1980]“, in: *OrdKor* 22 (1981), 251-292, bes. Einführung, Nrr. 4, 24, 33. – Seinen Ursprung hat das Dokument schon in der Vollversammlung der Religiosenkongregation von 1978.

Welt“[16] beizutragen. In eine ähnliche Richtung zielen auch befreiungstheologische Ansätze; so wiesen beispielsweise die 1968 in Medellín (Kolumbien) versammelten Bischöfe aus ganz Lateinamerika dem Ordensleben dezidiert „eine prophetische Aufgabe“[17] zu. Meine Relecture der Predigt der Dominikaner von Santo Domingo sucht die Mahnrede in die prophetische Verkündigung der Kirche von den Anfängen bis heute einzuschreiben.[18]

Die konkreten Kritikpunkte, die Montesino und seine Gefährten vorbringen, betreffen sämtlich das Verhalten der spanischen *Encomenderos*. Die aus ihrer Anklage resultierende Forderung nach einer grundlegenden Gerechtigkeit für die indigene Bevölkerung entfalten die Dominikaner in vierfacher Hinsicht: *existenziell*, *ökonomisch*, *juristisch* und *philosophisch*. Im Sinne eines umfassenden philosophischen Begriffs des Politischen bzw. im Sinne der neuen Politischen Theologie verstehe ich dabei das Politische nicht als einen separierten Teilbereich neben Ökonomie, Recht etc., sondern als eine alles umfassende Größe.[19]

1.1 Der existentielle Aspekt: Empörung gegen das Böse

Montesino und seine Brüder empören sich nachdrücklich und hochemotional über das Verhalten der spanischen Siedler. Ausgehend von ihren eigenen Erfahrungen werfen sie ihren Predigthörern in pauschalierender Weise vor, Böses zu tun, genauerhin: „Tyrannei“ (Z 6) auszuüben, „Gräuel“ (Z 12) zu verbreiten und Unterdrückung (vgl. ebd.) zu praktizieren. Speziell denunzieren die Dominikaner die mangelhafte Versorgung der auf den Encomiendas arbeitenden Bevölkerung in Bezug auf Nahrung und Gesundheit (vgl. Z 13). Und *last but not least* klagen sie die Spanier sogar an, die anheimgegebenen

---

[16] Ebd., Nr. 33b.

[17] „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats, Medellín 24.8.-6.9.1968“, in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla*, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (SWK Bd. 8), Bonn o.J., 22-133, hier Nr. 12,2. – Ähnliche Positionen finden sich auch bei Víctor CODINA, „El profetismo de la vida religiosa posconciliar latinoamericana“, in: *Testimonio* 92 (1985), 44-51; DERS. / Noé ZEVALLOS, *Ordensleben.* Aus dem Spanischen von Horst GOLDSTEIN und Damian VAN MELIS (Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Kirche, Sakrament der Befreiung), Düsseldorf 1991, bes. 155-160.

[18] Vgl. dazu den Beitrag von Mariano DELGADO in diesem Band sowie die deutschsprachige Version unter: DERS., „Prophetisches Christentum 1511-2011. Überlegungen zur Predigt Montesinos, zum prophetischen Wirken Las Casas’ und zur heutigen Aufgabe“, in: DERS. / Michael SIEVERNICH (Hgg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität* (FS IIMF) (ZMR Sonderbd. 95 [2011]), St. Ottilien 2011, 81-93.

[19] Zum hier im Sinne der Neuen Politischen Theologie verwendeten Begriff des Politischen vgl. Johann Baptist METZ, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, hg. v. Johann REIKERSTORFER, Freiburg/Br. 2011, 32-35.

Indios zu töten (vgl. Z 14). Summarisch bewerten die Prediger all diese Untaten als grausam (vgl. Z 9), schrecklich (vgl. ebd.) und abscheulich (vgl. Z 10).

1.2 Der ökonomische Aspekt: Kritik unlauterer Kapitalakkumulation

Montesino hält den Encomenderos vor, all diese Ungerechtigkeiten aus rein wirtschaftlichen Motiven heraus zu bewerkstelligen: nämlich, um „Gold zu gewinnen“ (Z 15). Insofern sich die Spanier also an der indigenen Bevölkerung bloß (oder zumindest in erster Linie) zu bereichern trachten, brandmarkt die Predigt das Motiv des Gewinnstrebens der Siedler unmissverständlich als unlauter (vgl. Z 15f.).

1.3 Der juristische Aspekt: Infragestellung gängiger Gewaltlegitimationen

Angesichts der nicht nur in Einzelfällen, sondern verbreitet anzutreffenden Unrechtszustände thematisieren die Dominikaner ausdrücklich die gängigen Legitimationsmuster des Handelns der Siedler. *In concreto* bestreitet die Predigt die Zulässigkeit einer allgemein üblichen (von der Spanischen Krone juristisch jedoch untersagten) *Versklavung* der auf den Encomiendas arbeitenden Indios und ihrer Familien: „Sagt, mit welchem Recht und welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und schrecklicher Sklaverei?“ (Z 8f.) Darüber hinaus qualifizieren Montesino und seine Ordensbrüder das Verhalten der Spanier den Ureinwohnern gegenüber in deren eigenen „Ländern“ (Z 11) ausdrücklich als *kriegerisches* Vorgehen, sogar schärfer noch: als *Völkervernichtung* im Wortsinn der Bedeutung: „Kraft welcher Autorität habt ihr so abscheuliche Kriege gegen diese Menschen geführt, [...] von denen ihr Unzählige getötet und ihnen unerhörte Gräuel angetan habt?“ (Z 9-12). Auch in diesem Punkt können die Dominikaner keine legitime Rechtfertigung des Handelns der Siedler (an-)erkennen.

1.4 Der philosophische Aspekt: Rekurs auf die Menschenwürde

Montesino und seine Gefährten verneinen schließlich jedwede rechtsphilosophische Grundlage der Praxis der Spanier, wenn sie im Blick auf die Menschenwürde der indigenen Bevölkerung fragen: „Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen?“ (Z 18f.) Damit nehmen die Dominikaner von Santo Domingo in gerechtigkeitstheoretischer Hinsicht

etwas von dem Menschenrechtsdiskurs für die „Neue Welt“ vorweg, den wenig später Francisco de Vitoria in Salamanca führen wird.[20]

2. Die Gerechtigkeitstheorie Martha Nussbaums

Eine Reflexion der zentralen Herausforderungen, denen sich dominikanische Gerechtigkeitsverkündigung zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu stellen hat, muss den „garstig breiten Graben“ nicht nur von 500 Jahren, sondern auch zwischen einem feudalen Kolonialsystem damals und einer liberalen Gesellschaftsordnung heute mit bedenken. Um vor diesem Hintergrund einen theoretischen Analyserahmen zu gewinnen, rekurriere ich im zweiten Teil meiner Überlegungen auf den Ansatz der US-amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum (* 1947) – genauer: auf ihr Grundlagenwerk *Frontiers of Justice*.[21] Aus der Vielzahl aktueller Gerechtigkeitstheorien wähle ich den Ansatz Nussbaums aus, weil sie im dezidiert *philosophischen* Angang[22] im Vergleich zum klassischen Liberalismus „entschiedener gegen feudalistische und hierarchische Strukturen“[23] anzugehen bestrebt ist. In gebotener Kürze werde ich die Grundanliegen ihres sog. „Fähigkeitenansatzes“[24] vorstellen.

Hermeneutische Leitidee von Nussbaums Theorie ist eine (in gewisser Hinsicht *offene*[25]) Liste von „speziestypischen Fähigkeiten“[26]. Diese begründet sie aus dem Gedanken der Menschenwürde und platziert sie alternativ zur Kategorie der Grundgüter in anderen philosophischen Gerechtigkeitskonzeptionen. Nussbaum listet zehn zentrale menschliche Fähigkeiten auf:[27]

---

[20] Zu Vitorias Gerechtigkeitslehre vgl. Norbert CAMPAGNA, *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juridischen Fragen* (Einführungen. Philosophie Bd. 15), Zürich – Münster 2010.

[21] Vgl. Martha C. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (The Tanner lectures of Human Values), Cambridge, MA – London 2007; DIES., *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Rationalität und Spezieszugehörigkeit*. Aus dem Amerikanischen von Robin CELIKATES und Eva ENGELS, Berlin 2010. Die mit der Sigle *GdG* versehenen Nachweise beziehen sich auf die deutsche Ausgabe.

[22] In eine ähnliche Richtung – jedoch nicht in philosophischer Hinsicht, sondern primär den „Bereich der Ökonomie“ (*GdG*, 104) betreffend – zielt der Fähigkeitenansatz von Amartya SEN, *Die Idee der Gerechtigkeit*. Aus dem Englischen von Christa KRÜGER, München 2010. Entsprechend oft bezieht sich Nussbaum auf Sen; vgl. *GdG* 390-393 u.ö.

[23] *GdG*, 307.

[24] *GdG*, 19.

[25] *GdG*, 112: „Die Liste selbst ist offen und hat im Laufe der Zeit einige Veränderungen erfahren. Sicher wird sie auch in Zukunft im Lichte überzeugender Einwände weiterentwickelt werden.“

[26] Martin BAUER, „Weil Menschen ein Obdach brauchen, haben sie ein Recht auf Behausungen. Grundfragen globaler Gerechtigkeit: Die amerikanische Philosophin Martha C. Nussbaum wagt eine Wiederbelebung des Naturrechts“, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 3.11.2010, 16.

[27] Vgl. *GdG*, 112-114.

(1) *Leben:* Die Fähigkeit, ein menschliches Leben normaler Dauer zu führen; (2) *körperliche Gesundheit:* Die Fähigkeit, bei guter Gesundheit zu sein; (3) *körperliche Integrität:* Die Fähigkeit, sich frei bewegen zu können, vor gewaltsamen Übergriffen sicher zu sein und in freier Weise die eigene Sexualität zu leben; (4) *Sinne, Vorstellungskraft und Denken:* Die Fähigkeit, auf wahrhaft menschliche Weise und angemessen (aus)gebildet die Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen und sich des eigenen Verstandes zu bedienen; (5) *Gefühle:* Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb des eigenen Ich aufzubauen und die damit zusammenhängenden Gefühle (Liebe, Sorge, Trauer) ausdrücken zu können; (6) *Praktische Vernunft:* Die Fähigkeit, sich selbst eine Auffassung vom Guten zu bilden und über die eigene Lebensplanung auf kritische Weise nachdenken zu können; (7) *Zugehörigkeit:* Die Fähigkeit, mit Anderen und für Andere sowie dabei in Würde und ohne Diskriminierung zu leben; (8) *Andere Spezies:* Die Fähigkeit, in Anteilnahme für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen, zur Welt der Natur zu leben; (9) *Spiel:* Die Fähigkeit zu lachen, zu spielen und erholsame Fähigkeiten genießen zu können; (10) *Kontrolle über die eigene Umwelt:* Die Fähigkeit, wirksam an politischen Entscheidungen und an den sozialen Interaktionen der Gesellschaft (Eigentum, Arbeit etc.) teilzunehmen.

Diese Fähigkeiten, die der menschlichen Spezies eigen sind, begründen – so der Kern der Überlegungen Nussbaums – den fundamentalen Anspruch, gemäß diesen Fähigkeiten leben zu können. Aus der Liste der Fähigkeiten folgt eine Liste „der minimalen und zentralen sozialen Ansprüche“[28]. Demzufolge stellt der „capabilities approach“[29] nicht weniger als „eine Theorie elementarer Ansprüche“[30] dar. Der Gesellschaft obliegt es, diese Ansprüche rechtlich und institutionell zu sichern. Negativ formuliert: „Werden diese Ansprüche nicht gewährleistet, haben wir es mit einer besonders schweren Verletzung der elementaren Gerechtigkeit zu tun“[31]. Zusammenfassend kann gesagt werden: Als politische Theorie fundamentaler Ansprüche sucht Nussbaums Fähigkeitenansatz „notwendige Bedingungen für eine annähernd gerechte Gesellschaft“[32] zu formulieren.

Diese gerechte Gesellschaft, die Nussbaum in den Blick nimmt, hat sich in verschiedenen Hinsichten zu realisieren. Im Anschluss an meine Analyse der Montesino-Predigt benenne ich vier verschiedene Aspekte.

---

[28] *GdG*, 111.
[29] NUSSBAUM, *Frontiers* (Anm. 21), 5.
[30] *GdG*, 218.
[31] Ebd.
[32] Ebd.

2.1 Der existentielle Aspekt: ethische Implikationen der Gerechtigkeit

Obwohl Nussbaum ihr Gerechtigkeitskonzept dezidiert als eine politische Theorie verstanden wissen will, eignet ihrem Ansatz auch eine „moralische [...] Dimension“[33]. Denn neben der Gerechtigkeit bestimmt ganz wesentlich „*ein moralisch geprägtes Mitgefühl*“[34] das Zusammenleben von Menschen. „Dieses Mitgefühl richtet sich auf Personen, die nicht über alle notwendigen Voraussetzungen für ein achtbares und würdevolles Leben verfügen.“[35]

Zur Begründung, warum sie in ihrer Theorie das moralisch bzw. ethisch konnotierte Mitgefühl so prominent platziert, argumentiert Nussbaum „neoaristotelisch“[36]. (Diese Charakterisierung stammt von der Autorin selbst.) Typisch für den Menschen als Spezies ist, dass er ein geselliges und mit praktischer Vernunft ausgestattetes Lebewesen ist. Damit definiert Nussbaum den Menschen mit Aristoteles als von Natur aus *politisch*: „Der aristotelischen Sichtweise zufolge ist der Mensch ein ‚politisches Tier‘, [...] dessen Menschenwürde seiner tierischen Natur nicht entgegengesetzt, sondern dieser Natur [...] im Gegenteil inhärent ist.“[37] Im aristotelischen Sinne ist mit dieser politischen Bestimmung auch eine *ethische* Ausrichtung von Mensch und Gesellschaft gegeben. Nussbaum schreibt dementsprechend: „Hinzu kommt im Anschluß an Aristoteles die politische Konzeption der Person als eines politischen und sozialen Lebewesens, das nach einem durch und durch sozialem Guten strebt und mit anderen auf verschiedenen Ebenen komplexe Zielsetzungen teilt. Das Gute der anderen bedeutet für solche Personen nicht einfach eine Einschränkung ihres Strebens nach dem eigenen Guten, sondern ist vielmehr Teil ihres eigenen Guten. Sich für das Gute anderer einzusetzen, ist also [...] von Beginn an Teil einer gemeinsamen *öffentlichen* Konzeption der Person.“[38]

Mit ihrem Insistieren auf die ethischen Voraussetzungen und Implikationen der Gerechtigkeit wendet sich Nussbaum deutlich gegen John Rawls, der im Sinne einer theoretischen Sparsamkeit versucht hat, moralische Vorannahmen für seine Gerechtigkeitstheorie weitestgehend auszuschließen.[39] Nussbaum da-

---

33 *GdG*, 220.

34 Ebd. [Hervorhebung U.E.].

35 Ebd.

36 *GdG*, 300.

37 *GdG*, 127.

38 *GdG*, 222. – Hier, das sei nur *en passant* angemerkt, zeigt sich auch, wie der Fähigkeitenansatz Nussbaums „die wohlvertraute liberale Unterscheidung zwischen der Sphäre der Öffentlichkeit und der Sphäre des Privaten“ (ebd., 294f.) zu umgehen sucht.

39 John RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Aus dem Amerikanischen von Hermann VETTER, Frankfurt/M. 1975, 65-73 u. 211-220. Zur (kritischen) Einführung in Rawls Gerechtigkeitstheorie s. Brian BARRY, *The liberal theory of justice. A critical examination of the principal doctrines in ‘A Theory of Justice’ by John Rawls*, London 1973. Rawls selbst relativiert die oben nachgezeichnet Voraussetzung später, etwa wo er ein „notwendige[s] Minimum an moralischen […] Fähigkei-

gegen sucht mit ihrem Fähigkeitenansatz die liberale Gerechtigkeitskonzeption um „eine Theorie des Guten“[40] zu ergänzen, insofern nach ihrer Überzeugung die Beziehungen politischer Wesen untereinander in besonderer Weise „durch die Tugend der Gerechtigkeit geprägt sind.“[41] Und genau dazu dient ihr der moralische Aspekt der Gerechtigkeit.

2.2 Der ökonomische Aspekt: die materielle Dimension der Gerechtigkeit

Im Blick auf die aufgelisteten Grundfähigkeiten und hinsichtlich der elementaren Ansprüche, die sich daraus ergeben, stellt Nussbaum fest: „*Alle zehn dieser heterogenen Ziele sind Minimalbedingungen der Gerechtigkeit*“[42]. Das hat zur Folge, dass ihre Theorie „*keine* Abwägungen oder Tradeoffs“[43] im Sinne eines Kosten-Nutzen-Kalküls zwischen den verschiedenen Fähigkeiten zulässt. Damit unterscheidet sie sich fundamental von allen theoretischen Ansätzen, die auf der Kategorie der Grundgüter aufbauen und diese im Konfliktfall gegeneinander abzuwägen bereit sind. Ihnen setzt Nussbaum die Kategorie der Fähigkeiten entgegen.

Gleichwohl versteht Nussbaum die Fähigkeiten immer als *auch materiell* konnotiert: „Mein Fähigkeitenansatz [...] betont, daß alle Fähigkeiten eine materielle Dimension und materielle Voraussetzungen haben“[44]. Dementsprechend verwirft Nussbaum auch die Idee, „Vorstellungen, Freiheiten und Chancen ließen sich *vor* der Thematisierung ökonomischer Fragen festlegen“[45].

Vor diesem Hintergrund kritisiert Nussbaum die liberale Vertragstheorie scharf. Vom Gesellschaftsvertrag, so ihr Vorwurf, bleiben all diejenigen ausgeschlossen, die – egal ob welcher Defizite – grundsätzlich nicht vertragsfähig sind. Wo Rawls in seinem Standartwerk *A Theory of Justice*[46] voraussetzt, dass alle Vertragsteilnehmer *frei*, *gleich* und *unabhängig* sein müssen und nur auf diese Weise „lebenslang uneingeschränkt kooperative Gesellschaftsmitglieder“[47] sein können, richtet Nussbaum im Sinne einer *vorrangigen Option* den Fokus auf diejenigen, die diese Voraussetzung nicht oder nur begrenzt erfüllen (können): geistig oder/und körperlich (schwerst-)behinderte Menschen beispielsweise. Zwischen ihrer Macht und ihren Fähigkeiten einerseits und denen

---

ten“ (John RAWLS, *Politischer Liberalismus*. Aus dem Amerikanischen von Wilfried HINSCH, Frankfurt/M. 2003, 277f.) anzunehmen bereit ist.

40 *GdG*, 225.
41 *GdG*, 125.
42 *GdG*, 244.
43 Ebd.
44 *GdG*, 249.
45 Ebd. [Hervorhebung U.E.].
46 Vgl. RAWLS, *Theorie* (Anm. 39), 547-556.
47 BAUER, *Obdach* (Anm. 26).

„einer herrschenden Gruppe“[48] auf der anderen Seite – so Nussbaums Kritik an allen vertragstheoretisch gedachten Gesellschaftsverhältnissen – klafft „eine problematische Asymmetrie“[49]. Gemäß der Rawls’schen Logik können jedoch Menschen, die übermäßig hohe Kosten verursachen oder mit hoher Wahrscheinlichkeit weniger als die meisten anderen zum Wohl der Gruppe beitragen, nicht in den Gesellschaftsvertrag einbezogen werden.[50] Hieran kritisiert Nussbaum, dass der Liberalismus „die Achtung von Personen letztlich an deren Produktivität koppelt. Offenbar wird der liberale Kontraktualismus den Utilitarismus nicht los.“[51] Statt Gerechtigkeit könne Rawls diesen Lebewesen deshalb letztlich nur, so die Analyse Nussbaums, Wohltätigkeit, Mitgefühl und Philanthropie anbieten.

2.3 Der juristische Aspekt: Legitimierung und Durchsetzung gerechter Ansprüche

Der Fähigkeitenansatz Nussbaums wendet sich – bei grundsätzlich positiver Wertschätzung der Idee des Gesellschaftsvertrags, wie er im politischen Liberalismus eines John Rawls propagiert wird – letztlich gegen ebendiese Idee. Wie gerade aufgezeigt, definiert die Vertragstheorie das Gesellschaftliche in eher utilitaristischer Weise als „Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils“[52]. Dementsprechend wird „Gerechtigkeit als Fairness“[53] aufgefasst. Angesichts dieses Verständnis von Gerechtigkeit als Fairness fragt Nussbaum kritisch nach deren gesellschaftlichen Akteuren: „‚*Von wem* werden die grundlegenden Prinzipien einer Gesellschaft formuliert?‘ und ‚*Für wen* werden die grundlegenden Prinzipien einer Gesellschaft formuliert?‘“[54] Die Rückfrage nach den verantwortlich handelnden Subjekten ist dabei zugleich eine Anfrage an die rechtliche Legitimation der Akteure.

Von entscheidender Bedeutung ist dabei, wie die Ansprüche eines jeden einzelnen Gesellschaftsmitglieds rechtlich gesichert und (notfalls auch gegen den Widerstand stärkerer Konkurrenten) politisch durchgesetzt werden können. Ein

---

48 *GdG*, 43.

49 Ebd. Zu den Grenzen der Rawls’schen Theorie s. auch Thomas EBERT, *Soziale Gerechtigkeit. Ideen – Geschichte – Kontroversen* (Bundeszentrale für politische Bildung. Schriftenreihe Bd. 108), Bonn 2010, 236-245

50 Eine Modifizierung findet sich bei RAWLS, *Liberalismus* (Anm. 39), 280f. Allerdings sagt Rawls an dieser Stelle nicht, was die von ihm konzedierte, durch „Krankheiten und Unfälle“ (ebd., 280) begründete „Ausnahme“ (ebd.) für Konsequenzen hat.

51 BAUER, *Obdach* (Anm. 26).

52 RAWLS, *Theorie* (Anm. 39), 20 u.ö.

53 Vgl. DERS., *Gerechtigkeit als Fairness*. Aus dem Amerikanischen von Joachim SCHULTE, hg. v. Ottfried HÖFFE (Praktische Philosophie Bd. 6), Freiburg/Br. – München 1977.

54 *GdG*, 35.

achtbares Leben werden alle Menschen erst dann führen, wenn, so Nussbaum, „nationale und transnationale Rechtsvereinbarungen und institutionelle Arrangements gewährleisten, dass die für menschliche Lebensformen speziestypischen Fähigkeiten ausgeübt werden können."[55]

Vor diesem Hintergrund sind die im Fähigkeitenansatz begründeten Ansprüche als vorpolitisch anzusehen. Denn sie sind nicht bloß nachträgliche Ergebnisse von institutionell korrekt zustande gekommenen Gesetzgebungsverfahren. Dementsprechend gilt: „Ein Staat, der diese Ansprüche nicht anerkennt, ist also ungerecht"[56]. Im Sinne einer solchen Theorie ist die rechtliche Formulierung, Sicherung und Durchsetzung der grundlegenden gerechtigkeitsbasierten Ansprüche nicht nur eine negative, sondern eine positive Aufgabe.

Das gilt in Zeiten von wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Globalisierungsphänomenen auch und besonders in internationalem Maßstab. Dementsprechend spitzt Nussbaum ihren Fähigkeitenansatz globalisierungskritisch zu. Denn gerade im Blick auf die „Situation ärmerer Länder [...] wird die Menschenwürde von Personen, die im vollen Sinn Menschen sind, auf der entscheidenden Stufe des politischen Vertrags nicht berücksichtigt"[57]. Der gerechtigkeitstheoretische Vertragsansatz „hatte sich ursprünglich ganz auf den nationalen Container beschränkt."[58] Auch wenn Rawls diese Verengung später korrigierte und das Modell eines Gesellschaftsvertrags „auf einer zweiten Stufe"[59] propagierte (d.h. einzelne Nationalstaaten schließen als vermeintlich souveräne Partner Verträge miteinander, um so den kriegerischen [Quasi-]Naturzustand untereinander zu überwinden). Im Sinne Kants lässt sich nach Rawls so ein „ewiger Friede [...] als Ergebnis der Etablierung einer Föderation freier republikanischer Staaten ins Auge fassen."[60] Das Problem, was sich hier stellt, ist ein mehrdimensionales. Zum ersten ist die von Rawls ins Feld geführte (ursprünglich Kantische) Analogie zwischen moralischen Personen und Staaten zu nennen.[61] Zum zweiten bleibt in Rawls' Konzept kein „Platz für ein supranationales politisches oder ökonomisches Institutionengefüge"[62]. Problematisch ist schließlich drittens, dass Rawls auf die internationale Ebene zielender Gesellschaftsvertrag zweiter Ordnung alle wirtschaftlichen Abhängigkeits- und Ungleichheitsverhältnisse verschleiert und dadurch die real existierenden „Machtasymmetrien zwischen Staaten"[63] ausblendet. Gleichfalls und

---

55 Ebd.
56 *GdG*, 392.
57 *GdG*, 344.
58 BAUER, *Obdach* (Anm. 26).
59 *GdG*, 321.
60 *GdG*, 333.
61 Vgl. dazu *GdG*, 320f.
62 *GdG*, 323. Die US-Amerikanerin Nussbaum verweist an dieser Stelle übrigens explizit auf die Europäische Union.
63 *GdG*, 325.

mehr noch (das belegt die aktuelle Finanz- und Bankenkrise in Europa nachdrücklich) trifft dieses Schieflage auch auf viele der global agierenden Unternehmen zu.

Weil ihre Gerechtigkeitstheorie „ein ergebnisorientierter Ansatz" ist, stellt Nussbaum der liberalen Vertragstheorie die Frage nach der praktischen Verantwortung hinsichtlich der Herstellung gerechter Verhältnisse auch in einem globalen Maßstab, in denen vor allem Arme nicht bloß als Mittel zum Zweck behandelt werden: „Es steht außer Frage, daß viele Menschen als Mittel behandelt werden, auch wenn alles andere als klar ist, wem die Pflicht zu kommt, dies zu verhindern."[64] Vor diesem Hintergrund ist Nussbaum daran gelegen, alle (im Anschluss an Kant formulierten und weiterentwickelten) pflichtbasierten Ansätze um den Blick auf die „Bedürfnisse der Menschen"[65] zu ergänzen. Zu betonen ist dabei, dass die Menschen „Individuen mit *unterschiedlichen* Bedürfnissen"[66] sind. Im Blick auf die von Nussbaum angestrebte „Globalisierung des Fähigkeitenansatzes"[67] muss die (oben schon als allgemeiner Grundsatz formulierte) These, nach der die rechtliche Formulierung wie auch die politische Durchsetzung der grundlegenden gerechtigkeitsbasierten Ansprüche eine positive Aufgabe des Staates ist, auf die internationale Gemeinschaft ausgeweitet werden. Notwendig ist dafür nach Nussbaum ein dezentral organisiertes, kulturell vielfältiges, öffentlich transparentes Institutionengefüge, ohne die Nationalstaaten von der ihnen je zukommenden Verantwortung zu dispensieren. Entscheidend ist nun, dass Gerechtigkeit im globalen Maßstab nur „*innerhalb verschiedener Beziehungen*"[68] zwischen den diversen Akteuren verwirklicht werden kann

Hier gilt es nach Nussbaum, Gerechtigkeitspolitiken zu entwickeln und auch praktisch zu implementieren, welche die unterschiedlich ausgeprägten Macht- und Finanzverhältnisse der international operierenden Akteure in gerechtigkeitstheoretischer Hinsicht wahr- und ernstnehmen – und somit auch in Recht übersetzen können. In diesem Zusammenhang macht Martin Bauer in seiner Rezension in der *Süddeutschen Zeitung* vom 3. November 2010 m.E. zu Recht darauf aufmerksam, dass die im deutschen Titel des Buches von Martha C. Nussbaum annoncierten „Grenzen" der Gerechtigkeit in Wahrheit (und auch dem amerikanischen Originaltitel entsprechender) als „Fronten"[69] (*frontiers*) zu identifizieren sind: „also als Kampflinien einer zukünftigen Gerechtigkeitspolitik"[70].

---

64 *GdG*, 381.
65 *GdG*, 379.
66 *GdG*, 284 [Hervorhebung U.E.].
67 *GdG*, 418.
68 *GdG*, 440.
69 Vgl. die Verwendung des englisch-amerikanischen Begriffs *frontiers* in NUSSBAUM, *Frontiers* (Anm. 21).
70 BAUER, *Obdach* (Anm. 26).

2.4 Der philosophische Aspekt: Leben in Würde als Maßstab der Gerechtigkeit

Nussbaum argumentiert gegen die philosophische Idee einer grundlegenden Differenz zwischen einer vorpolitischen Natur einerseits und einer Sphäre des Sozialen, die erst durch das positive Recht gekennzeichnet sei, anderseits. Zur Begründung ihrer Überlegungen beruft sich Nussbaum auf die Würde des Menschen: „Meiner Version des Fähigkeitenansatzes liegt der intuitive Gedanke zugrunde, daß wir von einer bestimmten Konzeption der Würde des Menschen und eines dieser Würde gemäßen Lebens ausgehen sollten“[71]. Wichtig ist dabei, dass die „Definition der Würde [...] nicht den Fähigkeiten vorangestellt“[72] ist. Denn die Fähigkeiten dürfen nicht bloß als *Mittel zum Zweck*, ein menschenwürdiges Leben führen zu können, herabgestuft werden. Vielmehr will Nussbaum mit ihrem „menschenrechtsbasiertem Ansatz“[73] die Fähigkeiten vor allem als „*Möglichkeiten*“[74] verstanden wissen, „in den verschiedenen Lebensbereichen, mit denen es Menschen typischerweise zu tun haben, ein würdevolles Leben zu führen.“[75] Und Nussbaum resümiert: „Die Leitidee ist daher nicht die Würde selbst [...], sondern vielmehr die eines *Lebens* in Würde bzw. eines menschenwürdigen Lebens“[76]. Solch eine aufs Engste mit dem Gedanken der Menschenwürde verbundene Theorie der Gerechtigkeit beansprucht (trotz der Weigerung, die Würde vorrangig zu setzen) in letzter Konsequenz „universell[e]“[77] Geltung: „In dieser Hinsicht ähnelt der Ansatz dem Verständnis internationaler Menschenrechte“[78].

3. Dominikanische Gerechtigkeitspredigt heute

Im dritten und abschließenden Teil meiner Überlegungen geht es um die Ausformulierung von Grundsätzen für eine dominikanische Gerechtigkeitsverkündigung heute. Dazu bedarf es der Übersetzung der philosophischen Argumentation Nussbaums in einen theologischen Diskurs, der sich – wie der Predigtdiskurs der Brüder in Santo Domingo damals – den vier zentralen Aspekten der Gerechtigkeit verpflichtet weiß.

---

[71] *GdG*, 110; vgl. auch ebd., 105. Die m.E. schwache Begründung des Menschenwürde-Konzepts kann hier aus Platzgründen nicht weiter diskutiert werden.
[72] *GdG*, 226.
[73] *GdG*, 390.
[74] *GdG*, 226 [Hervorhebung U.E.].
[75] Ebd.
[76] *GdG*, 227.
[77] *GdG*, 115.
[78] Ebd.

Das 1992 in México versammelte Generalkapitel der Dominikaner stellte im Blick auf die Gerechtigkeitsverkündigung im Predigerorden bleibend gültig fest: „Angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen bekräftigt unser Orden seine Option für die Armen, für Gerechtigkeit und für Frieden [...]. Jeder Bruder, jede Gemeinschaft und jede Provinz müssen im Bewußtsein, daß unsere dominikanische Berufung selbst auf dem Spiel steht, die Verteidigung des Armen und dessen, der leidet, auf sich nehmen. Der *Einsatz für Gerechtigkeit* und die Teilnahme an der Umformung der Welt stellen sich uns ganz klar als *konstitutive Dimension der Predigt des Evangeliums* dar [...]. Es geht nicht nur um eine moralische Forderung, sondern um unseren Glauben an den Gott Jesu Christi selbst [...]. Deswegen sind wir gerufen, in Wahrheit und Gerechtigkeit zu predigen."[79]

Im Folgenden werde ich die vier analysierten Aspekte – *existenziell*, *ökonomisch*, *juristisch* und *philosophisch* – als leitende Kategorien für eine dominikanische Gerechtigkeitspredigt heute systematisch-theologisch entfalten. Dazu orientiere ich mich an zentralen Grundeinsichten von vier herausragenden Theologen des Dominikanerordens im 20. Jahrhundert: Edward Schillebeeckx OP (1914-2009), Gustavo Gutiérrez OP (* 1928), Albert Nolan OP (* 1934) und Christian Duquoc OP (1926-2008). Allen vieren ist gemein, dass sie – ganz in der Tradition des Predigerordens verwurzelt – explizit oder zumindest implizit eine inkarnatorische Theologie vertreten.

3.1 Der existentielle Aspekt: Kontrasterfahrung (E. Schillebeeckx)

Mit Edward Schillebeeckx deute ich die Ungerechtigkeit, die der indigenen Bevölkerung an der Wende zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert widerfuhr und auch heute unzähligen Menschen weltweit immer noch geschieht, als *negative Kontrasterfahrung.*[80] Diese theologische Denkfigur entspricht in gewisser Hinsicht dem, was Johann Baptist Metz den „negativen Universalismus"[81] nennt; dieser Topos – Gegenbegriff zum Herrschaftsuniversalismus – gründet in der Allgemeinheit des Leidens als einem *malum commune*. Die vielfältigen Erfahrungen von Leiden, Unterdrückung, Unfreiheit

[79] *Act. Cap. Gen. O.P. México 1992*, Nr. 66 B (Original: Spanisch) [Hervorhebungen U.E.].

[80] Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Aus dem Niederländischen von Hugo ZULAUF, Freiburg/Br. 1990, 27-29. – Zum folgenden Abschnitt vgl. ausführlicher: Ulrich ENGEL, „Heil-von-Gott-her und menschliche Unheilserfahrungen. Theologie als *intellectus amoris* zwischen *compassio* und Gerechtigkeit", in: Christian BAUER / Stephan VAN ERP (Hgg. / Eds.), *Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa / Salvation in Diversity. Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe* (Kultur und Religion in Europa Bd. 2), Münster 2004, 149-160, bes. 153-158.

[81] Johann Baptist METZ, „Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede", in: DERS. / Johann REIKERSTORFER / Jürgen WERBICK, *Gottesrede* (Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 1), Münster ^{2}2001, 3-20, hier 11 Anm. 22.

und Armut lassen den Menschen nicht kalt[82], sondern bringen zum Vorschein, was Nussbaum als ein „moralisch geprägtes Mitgefühl“[83] bezeichnet. Sie provozieren den Einspruch der Dominikaner von Santo Domingo gegen das Böse, welches das Leben der amerikanischen Ureinwohner jener Zeit so massiv prägte. Und genau *in* diesem Protest gegen die Faktizität des *malum commune* erkennt Schillebeeckx eine Hoffnungsperspektive auf Besseres hin: „Diese Weigerung des Menschen, sich mit einer solchen Situation abzufinden, bietet eine erhellende Perspektive. Sie enthüllt eine *Offenheit auf* eine andere Situation *hin*“[84].

Gegründet ist dieser Einspruch im Gefühl der *Empörung*. Aus ihr erwächst prophetischer Protest und Widerstand gegen die Ursachen des Unheils und somit eine Basis für solidarisches Handeln. „So wird eine negative Kontrasterfahrung wirksam gegen das, was nicht sein soll [Unheil], auf der Basis einer Hoffnung auf das, was sein soll [Heil].“[85] Das von Schillebeeckx benannte Moment der Empörung kehrt bei Metz im englischsprachigen Begriff der *compassion* wieder.[86] (Ich gebrauche im Folgenden die lateinische Form *compassio*.).

Beide Kategorien – Empörung wie *compassio* – gehören dem Bereich des Affektiven an. Sie sind Ausdruck einer Anteilnahme dem/der Anderen gegenüber, die aus dem universalen Leidensgedächtnis der Menschen erwächst. Damit gehen Empörung/*compassio* jeder Ethik voraus. In diesem Sinne hat Jon Sobrino „etwas Ultimatives, Vortheologisches und sogar Vorreligiöses“[87] in der *compassio* erkannt. Beide – Empörung und *compassio* – haben ihren Ursprung in der *Erfahrung* des Menschen.[88] Dementsprechend hat eine Gerechtigkeitspredigt in dominikanischer Tradition bei den je konkreten Kon-

---

[82] Vgl. Jürgen MANEMANN, Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftlichen Dimension der Fundamentaltheologie, in: Klaus MÜLLER (Hg.), Fundamentaltheologie, Regensburg 1998, 217-241, hier 237: „Epistemologisch betrachtet, liegt der *memoria passionis* ein Schmerzapriori zugrunde, d.h. nur derjenige, der nicht erkaltet, kann verstehen, kann erkennen.“

[83] *GdG*, 220.

[84] Vgl. SCHILLEBEECKX, Menschen (Anm. 80), 28.

[85] Philip KENNEDY, *Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes*. Aus dem Englischen von Karl PICHLER (Theologische Profile), Mainz 1993, 207 [Einschübe in Klammern: U.E.].

[86] Vgl. Johann Baptist METZ, „Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen“, in: DERS. / Lothar KULD / Adolf WEISBROD, *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg/Br. 2000, 9-20.

[87] Jon SOBRINO, „Teología de un mundo sufriente. Una teología de la liberación como ‚Intellectus Amoris‘“, in: *RLAT* 15 (1988), 243-266, hier 255. Vgl. auch DERS., “¿Como hacer teología? La teología como ‘intellectus amoris’”, in: *SalTer* 77 (1989), 379-417.

[88] Zum konstitutiven Erfahrungsbezug dominikanischer Predigt vgl. Ulrich ENGEL, „Dominikanische Predigt. Eine hermeneutische Rekonstruktion in ekklesiopraktischer Absicht“, in: Thomas EGGENSPERGER / Ulrich ENGEL / Angel F. MÉNDEZ MONTOYA (Hgg. / Eds.), *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert / Impetus Towards Theologies in the 21st Century*, Ostfildern 2012, 252-268.

trasterfahrungen anzusetzen, d.h. sie wahrzunehmen und zu benennen. Predigerinnen und Prediger dürfen und können dabei ihren und der Menschen Emotionen trauen!

3.2 Der ökonomische Aspekt: Kapitalismuskritik (G. Gutiérrez)

Die gesamte Eroberung Lateinamerikas vollzog sich im Wesentlichen unter den Vorzeichen einer „Hermeneutik des Goldes".[89] Leitendes Interesse der europäischen Invasoren war die Kapitalausbeutung und -akkumulation. Dabei fiel den realen und vermeintlichen Gold- und Silbervorkommen eine Schlüsselfunktion zu. Eine politisch-theologische Reflexion auf die Eroberung kommt dabei nicht umhin, diese „Hermeneutik des Goldes" kritisch zu beleuchten und als todbringende Ideologie zu entlarven.

In seinem unter dem programmatischen Titel „Gott oder das Gold"[90] veröffentlichten Las Casas-Buch hat Gustavo Gutiérrez eine systematisch-theologische Untersuchung zur „Hermeneutik des Goldes" vorgelegt. An Hand der anonymen sog. „Denkschrift von Yucay" von 1571[91] führt Gutíerrez eine Konquistadorenideologie vor, deren Credo lautet: „Ohne Gold keine Chance für Gott"[92]. Oder anders formuliert: Das Gold ist der Vermittler der Anwesenheit Gottes in Westindien.[93] Die diesbezügliche Argumentation funktionierte wie folgt: Evident sind die massenhaften Edelmetallvorkommen in Amerika. Diese aber können von Gott unmöglich den indígenas zugedacht sein, da jene doch bloß als Tiere bzw. Tieren nahestehende Wesen anzusehen seien. Dementsprechend müssten die Reichtümer an Gold und Silber einem anderen Zweck dienen. Diesen erkannte man in der christlichen Erlösung der Ureinwohner Amerikas; die Minen erfüllten damit eine heilsgeschichtliche Funktion: Erst das Streben der Europäer nach Gold habe den Indígenas Gott gebracht – in Gestalt der weißen Eroberer und des spanischen Königs.

Gutíerrez kommentiert diese ideologisch verbrämte Argumentation wie folgt: „Die argumentativen Glieder der Kette greifen fest ineinander: Gott ist zugegen, weil der König da ist; und der König ist da, weil Westindien Minen

---

89 Der folgende Abschnitt rekurriert wesentlich auf Ulrich ENGEL, „'Wie hungrige Schweine lechzen sie nach Gold ...' 1492 und die Folgen: Die ‚Hermeneutik des Goldes' und der theologische Widerspruch", in: *CfS-Korrespondenz* Nr. 73 (März 1992), 22-28, bes. 25-27.

90 GUTIÉRREZ, *Gold* (Anm. 5). Das spanische Original erschien 1989.

91 Vgl. in deutscher Übersetzung: ANONYMUS, Die Denkschrift von Yucay. Aus dem Spanischen von Michael LAUBLE, in: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. v. Mariano DELGADO. Bd. 3/2: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, Paderborn 1997, 439-474. Zur Interpretation vgl. Yacin HEHRLEIN, *Mission und Macht. Die politisch-religiöse Konfrontation zwischen dem Dominikanerorden in Peru und dem Vizekönig Francisco de Toledo (1569-1581)* (WSAMA.T Bd. 16), Mainz 1992, 44-87.

92 Vgl. GUTIÉRREZ, *Gold* (Anm. 5), bes. 147-152.

93 Vgl. ebd., 151.

hat. Das stärkste Glied in der Kette ist das Gold; seinetwegen bleibt der König, und dank ihm wird Evangelisierung getrieben."[94]

Diese These aber kann nur als eine pervertierte Christologie gekennzeichnet werden, denn letztlich nimmt das Gold die Stelle ein, die ansonsten Christus zukommt: die Mittlerstelle der Liebe des Vaters. Denn allein aufgrund des Goldes – so das Gutachten von Yucay – haben die indígenas den christlichen Glauben empfangen können; allein dem Gold verdankten sie die Möglichkeit ihrer Rettung. Ohne das Gold aber wären sie der ewigen Verdammnis anheimgefallen.[95]

Dieser pseudotheologischen Hermeneutik des Goldes stellt Gutiérrez die Position des Bartolomé de Las Casas entgegen. Las Casas sieht in der Gier der Europäer nach Gold die entscheidende Ursache für den Völkermord an den Ureinwohnern des amerikanischen Kontinents. „Der Grund, warum die Christen so viele und gerade diese Seelen in so unendlich großer Zahl getötet und vernichtet haben, bestand allein darin, *daß sie dem Gold als ihrem letzten Ziel nachjagten*, innerhalb kürzester Zeit Schätze ansammelten und in einen sehr hohen Stand aufsteigen wollten, der nicht im mindesten ihrer Person entsprach"[96] – so analysiert Las Casas in seiner *Brevisima Relacion* die ungerechten und unmenschlichen Zustände in Amerika.

Letztlich entlarvt Las Casas die Sehnsucht der Konquistadoren nach Gold als Götzendienst. Denn dem Raffgierigen ist das Gold zum Herrn seines Lebens geworden. Er ist ein Gefangener und Sklave des Geldes. Damit aber tritt das Gold an die Stelle Gottes. Das Gold wird zum eigentlichen Gott der Eroberer; die Habgierigen halten die Reichtümer für ihren Gott und dienen diesem. Das ist Götzendienst![97] Gold und Tod sind hier Synonyme.

Wie es Montesino und seine Brüder getan haben und im Anschluss an Nussbaums analoge Forderung hat jedwede Gerechtigkeitsverkündigung offenbare wie verborgene Kosten-Nutzen-Kalküls zu benennen und theologisch zu bewerten. Denn im Sinne der Einsicht der Würzburger Synode, nach der das Reich Gottes den Welthandelspreisen gegenüber nicht indifferent ist[98], gilt für

---

94 Ebd.

95 Vgl. ebd., 151f.

96 Bartolomé de LAS CASAS, „Ganz kurzer Bericht über die Zerstörung Westindiens". Aus dem Spanischen von Ulrich KUNZMANN, in: DERS., *Werkauswahl*, hg. v. Mariano DELGADO. Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 67-138, hier 69 [Hervorhebung U.E.] (Originalfassung: BAE 110, 137a).

97 Vgl. Bartolomé de Las Casas, zit. nach GUTÍERREZ, *Gold* (Anm. 5), 207. Vgl. zu diesem Abschnitt das Kapitel „Christus starb nicht des Goldes wegen", ebd., 201-217.

98 Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Beschlüsse der Vollversammlung*, hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz v. Ludwig BERTSCH u.a. (Offizielle Gesamtausgabe Bd. 1), Freiburg/Br. ^{5}1982, 84-111, hier Nr. I, 6.

die dominikanische Predigt der Gerechtigkeit, dass diese in ökonomischer Hinsicht nicht unkundig daherkommen darf.

Vor allem denjenigen Subjekten, die aufgrund ihrer wirtschaftlichen ‚Impotenz' nicht uneingeschränkt am Marktgeschehen teilnehmen können und in Folge dessen permanent von Exklusion bedroht bzw. betroffen sind, gilt die Forderung nach Teilhabegerechtigkeit. Offene oder verborgene Asymmetrien, welche die Würde der Person zuvörderst an deren Produktivität koppeln, gehören kritisiert. In den Akten des Generalkapitels 2010 heißt es in diesem Sinne: „Massive Armut, ungerechte Ungleichheiten, Ausschlüsse und Diskriminierungen, blutige Konflikte, die zunehmende Zahl von Opfern, ökologische Gefahren, akute Fragen der Bioethik… beunruhigen bleibend unsere Gesellschaft. [...] Unsere Evangelisierung hat die Aufgabe, all diese Formen von Götzenanbetung zu entlarven."[99]

In positiver Weise und im Sinne des Fähigkeitenansatzes von Nussbaum hat die dominikanische Gerechtigkeitspredigt vor allem die jeweiligen „Bedürfnisse der Menschen"[100] in den Blick zu nehmen und stark zu machen – so wie dies in der Augustinusregel (mit Rekurs auf Apg 4,35) grundgelegt ist: „[...] jedem so, wie er es nötig hat."[101]

3.3 Der juristische Aspekt: Alteritätsverpflichtungen (A. Nolan)

Im Rahmen seiner befreiungstheologischen Christologie *Jesus before Christianity*[102] nimmt Albert Nolan die Erfahrungen der Leidenden und Unterdrückten ganz im Sinne Schillebeeckx' zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen. Auf diese Weise setzt er beim schon thematisierten Moment der *compassio* bzw. Empörung an. Damit jedoch die mitleidende Anteilnahme sich nicht in der Affektivität erschöpft und so auf perfide Weise das Leiden der Opfer instrumentalisierend verdoppelt, bedarf es der Kategorie der *Gerechtigkeit*. Schon für Thomas von Aquin wird Mitleid zur Tugend erst dort, wo es mit der Gerechtigkeit konvergiert.[103] Exakter (und über Thomas hinausgehend) formuliert: *Mitleid* und *Gerechtigkeit* liegen auf zwei unter-

99 *Act. Cap. Gen. O.P. Roma 2010*, Nr. 54 (Original: Spanisch).

100 *GdG*, 379.

101 Die Regel des heiligen Augustinus, in: *Die grossen Ordensregeln*, hg. v. Hans Urs von BALTHASAR (LeSp Bd. 12) Einsiedeln [7]1994, 161-171, hier I. 3,

102 Eine deutsche Übersetzung erschien erst eineinhalb Jahrzehnte später: Albert NOLAN, *Jesus vor dem Christentum. Das Evangelium der Befreiung*. Aus dem Englischen von Toni BERNET-STRAHM, Luzern 1993.

103 Vgl. *STh* II-II, 30, 3. Grundlegend zur Relevanz der politischen Philosophie des Aquinaten für die gerechtigkeitstheoretischen Diskurse der spanischen Kolonialethik vgl. Thomas EGGENSPERGER, *Der Einfluss des Thomas von Aquin auf das politische Denken des Bartolomé de Las Casas im Traktat „De imperatoria vel regia potestate". Eine theologisch-politische Theorie zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Philosophie Bd. 42), Münster 2001, bes. 61-81 u. 147-161.

schiedlichen Verantwortungsebenen, die sich jedoch gegenseitig bedingen.

Wie also verhalten sich das aus einem „Schmerzapriori“[104] hervorgehende Mitleiden und eine im rechtlich-politischen Diskurs begründete Gerechtigkeit zueinander? Die *compassio* – auf der *affektiven Ebene* angesiedelt – markiert das *asymmetrische Verantwortungsprinzip*. „Es bezieht sich auf eine unvertretbare Einzelperson, der gegenüber nur das angeredete Ich die Verpflichtung hat. Die Kennzeichen dieser [asymmetrisch konstruierten] Verantwortung sind Unberechenbarkeit, Unendlichkeit, Widerspenstigkeit, Fremdheit und Heteronomie. Sie lässt überhaupt erst ein moralisches Sensorium entstehen.“[105]

Die *Gerechtigkeit* – auf der *kognitiven Ebene* zu Hause – markiert das *symmetrische Verantwortungsprinzip*. Es benennt, so Jürgen Manemann, „die Rechte und Pflichten [...], die ich gegenüber allen anderen Personen habe. Der Andere begegnet hier in der Rolle des verallgemeinerten Anderen und teilt dieselbe Verpflichtung, der man sich immer wieder prozedural versichert. Kennzeichen dieser [symmetrisch konstruierten] Verantwortung sind Ausgleichbarkeit, Satzungsgemäßheit, Berechenbarkeit“[106].

Eine Gerechtigkeit, die aus der *compassio* erwächst, hat ihren Ausgangspunkt in einer Asymmetrie. Das gilt, insofern das *Mitgefühl* eben „die Asymmetrie zwischen Leidenden und Nicht-Leidenden“[107] anerkennt. Daraus ergibt sich in der Konsequenz eine *Ungleichheit* im Hinblick auf die Verteilung von Pflichten und Rechten. Die *compassio* nimmt hinter den globalen Strukturen des Unheils Subjekte wahr. Diese kommen als Andere – und zwar konkrete Andere! – in den Blick.

In diesem Sinne ist die praktische Kategorie der Solidarität zentral für jedwede Gerechtigkeitspredigt. In seiner Schrift *The Service of the Poor and Spiritual Growth*[108] fordert Nolan christlich geprägte Alteritätspraktiken ein: „Wir müssen Wege finden, Teil der Solidarität zu werden, die die Armen und Unterdrückten miteinander aufbauen. Immerhin haben wir alle einen gemeinsamen Feind – das System und seine Ungerechtigkeiten. Schließlich werden wir einander in Gott finden – was immer unser eigener Weg zu Gott sein mag. Das System ist unser gemeinsamer Feind, weil es zuerst der Feind Gottes ist. Als Christen werden wir diese Solidarität miteinander als Solidarität in Christus erfahren, eine Solidarität in der Sache Christi, die auch die Sache der Gerechtigkeit ist“[109]. Trägerin einer solchen kontextuellen Theologie einer universa-

---

104 MANEMANN, Kritik (Anm. 82), 237.

105 Ebd. [Einschübe in Klammern: U.E.].

106 Ebd. [Einschübe in Klammern: U.E.].

107 Hille HAKER, „’Compassion’ als Weltprogramm des Christentums?“, in: *Conc(D)* 37 (2001), 436-450, hier 446.

108 Vgl. Albert NOLAN, *Der Dienst an den Armen und geistliches Wachsen*. Aus dem Englischen von Viktor HOFSTETTER, Bonn – Bern 1986. Das englische Original erschien 1985.

109 Ebd., 12f.

len Gerechtigkeit für *alle Anderen* ist im Sinne einer von Nolan vertretenen *people's theology* das Volk Gottes selbst.

Während die aus der *compassio* geborene Solidarität die je konkreten Anderen im Blick hat, gründet *Gerechtigkeit* dagegen in der universalen Gleichheit aller Moralsubjekte. Dementsprechend nimmt die Gerechtigkeit „den anderen in der Weise der so verstandenen normativen Gleichheit, und somit als ‚verallgemeinerten Anderen' wahr."[110] Im Sinne dieser doppelten, einerseits auf die/den je konkrete/n, andererseits auf ‚das' verallgemeinerte Andere bezogenen Alterität kann mit Daniel Deckers die „Fundamentalnorm der Gerechtigkeit"[111] wie folgt definiert werden: „Dem anderen als anderem gerecht zu werden."[112]

Und im Anschluss an die in Frankfurt/M. arbeitende Ethikerin Hille Haker ist festzuhalten: „Mitgefühl ist [...] eine Funktion, eine spezifische Dimension der Gerechtigkeit selbst, es ist, so kann man vielleicht sagen, das ‚Andere der Gerechtigkeit', das in der Gerechtigkeit selber aufscheint."[113] Damit sich die Gerechtigkeitspredigt also nicht in der Verallgemeinerung verliert, bedarf sie also notwendigerweise immer wieder die konkrete Rückbindung an dieses „Andere" ihres Gegenstandes selbst: das einzelne vom *malum commune* bedrohte Subjekt. In diesem Sinne gilt mit Nolan: Dominikanische Predigt ist immer „das Ergebnis eines Theologie-Tuns (*doing theology*) [...], das erwachsen ist aus Tausenden von Treffen, Diskussionen und Auseinandersetzungen mit Leuten und aus der alltäglichen Erfahrung der Solidarität im Kampf"[114]. Denn in diesen konkreten Begegnungen bindet sich eine als universal ausgerichtete Alterität verstandene Gerechtigkeit an die konkreten Kontrasterfahrungen so vieler anderer Subjekte zurück.

Nussbaums *Frontiers of Justice*, verstanden als Kampfplätze um gesellschaftliche Praktiken zukünftiger Gerechtigkeit, verweisen auch die dominikanische Gottesrede in das ungeschützte Feld des öffentlichen Diskurses. Montesino und seine Brüder haben in diesem agiert. Als öffentliche Rede hat die Predigt zwei Aufgaben: „erstens [...] die *Demaskierung* jeglicher Form angemaßter Herrschaft und deren Tendenz zur Manipulation der Öffentlichkeit wie der Privatsphäre; zweitens [...] die *Konfrontation* der sogenannten ‚öffentlichen Meinung' mit ihren eigenen unvernünftigen, unmenschlichen, wahn-

110 Ebd.

111 Daniel DECKERS, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)* (SThE Bd. 35), Freiburg/Ue. – Freiburg/Br. 1991, 399.

112 Ebd.

113 HAKER, „Compassion" (Anm. 107), 446.

114 Albert NOLAN, *Gott in Südafrika. Die Herausforderung des Evangeliums.* Aus dem Englischen von Edmund ARENS, Fribourg – Brig 1989, 15. Das englische Original erschien 1988.

haften Implikationen."[115] Demaskierung und Konfrontation waren genuine Methoden der Predigt Jesu (vgl. z. B. Mk 5,1–20). Mit ihnen proklamierte er das auf Umkehr und Buße gerichtete Heil-von-Gott-her.[116] Hieran hat sich die Praxis der Gerechtigkeitsverkündigung auch heute zu messen.

3.4 Der philosophische Aspekt: Eintreten für die Menschenrechte (Ch. Duquoc)

Als eine zentrale Voraussetzungen seiner Analyse der Verhältnisse in der „Neuen Welt" benannte Las Casas in seiner *Apologética História* die – später dann auch ausdrücklich so qualifizierte – Universalität von Menschenwürde und (darin sich begründend) Menschenrechten: „Alle Völker der Welt bestehen ja aus Menschen, und für alle Menschen und jeden einzelnen gibt es nur eine Definition, und diese ist, daß sie vernunftbegabte Lebewesen sind; alle haben eigenen Verstand und Willen und Entscheidungsfreiheit, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind."[117]

Unbestritten ist, dass es heute (wie damals auch) starke Menschenrechte braucht. Hier gilt die lapidare Feststellung des Salzburger Theologen Hans-Joachim Sander: „Menschenrechte werden erfunden, weil sie verletzt werden. Sie werden nicht geachtet, weil es sie gibt, sondern sie werden beachtet, weil sie zuvor in erschreckender Weise missachtet wurden."[118] Insofern kann man im Anschluss an den italienischen Philosophen Giorgio Agamben sagen: Menschenrechte erwachsen aus Ausnahmezuständen und widersetzen sich deren Gewalt.[119]

Damals wie heute unterliegen die Menschenrechte jedoch auch der Interpretation. In diesem Sinne eignet ihnen eine „Deutungsoffenheit"[120]. Diese

---

115 Tiemo Rainer PETERS, „Predigt als öffentliche Rede", in: *ZGDP* 3 (1985), Heft 2, 17–22, hier 19 [Hervorhebung U.E.].

116 Vgl. dazu Ulrich ENGEL, „Predigt als Übersetzung. Gottes Wort hören und weitersagen in einer postsäkularen Gesellschaft", in: DERS., *Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie*, Ostfildern 2010, 41-56, bes. 53f.

117 Bartolomé de LAS CASAS, Kurze apologetische Geschichte. Aus dem Spanischen von Ulrich KUNZMANN, in: DERS., Werkauswahl, hg. v. Mariano DELGADO. Bd. 2 (Anm. 96), 343-512, hier 376f. (Originalfassung: BAE 105, 165bf.).

118 Hans-Joachim SANDER, „Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte", in: Thomas EGGENSPERGER / Ulrich ENGEL / Frano PRCELA (Hgg.), *Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive* (Kultur und Religion in Europa Bd. 1), Münster 2004, 75-101, hier 78f.

119 Vgl. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Aus dem Italienischen von Hubert THÜRING (Erbschaft unserer Zeit Bd. 16), Frankfurt/M. 2002; DERS., „Jenseits der Menschenrechte. Einschluss und Ausschluss im Nationalstaat", in: *Jungle World* v. 4.7.2001 (Nr. 28), Subtropen, 3-4.

120 Thomas EGGENSPERGER, „Menschenrechte als integratives Moment der internationalen Gemeinschaft", in: DERS. / ENGEL / PRCELA (Hgg.), *Menschenrechte* (Anm. 118), 37-51, hier 51.

Deutungsoffenheit macht es schwer, die „Menschenrechte als eine Norm zu betrachten, die einheitlich für alle Teile der internationalen Gemeinschaft gelten."[121] Im Hintergrund der Problematik um die Deutungsoffenheit steht die Frage nach der Begründung – oder pointierter noch formuliert: nach der Letztbegründung der Menschenrechte. In einer politisch aufgeklärten und kulturell-religiös pluralen Welt ist eine metaphysische Begründung der Menschenrechte wohl kaum mehr möglich. Entsprechend lehnte die UNO-Vollversammlung, als sie 1948 die *Charta der Menschenrechte* verabschiedete, es ab, den Menschenrechten eine religiöse Begründung zu geben.

Christian Duquoc konnte dieser Tatsache Positives abgewinnen – auch unter theologischen Gesichtspunkten. Seiner Überzeugung nach trägt das „*Nein zu einer transzendenten Begründung* [...] der Tatsache Rechnung, dass der universale Gott durch die geschichtlichen Religionen partikularisiert wird. [...] Dass den Rechten in unserer abendländischen Geschichte eine transzendente Begründung verweigert wird, bedeutet eine Entlastung Gottes von der Partikularität, in die ihn die Religionen einsperren. Dass die Rechte für universal erklärt werden, bedeutet eine stillschweigende Ehrung für den universalen Gott, ohne dass man deshalb in eine Diskussion über die Beziehung zwischen dem Höchsten-Letzten und der Geschichte eintreten müsste."[122]

Als Teil der Zivilgesellschaft haben die Kirchen mit dafür zu sorgen, dass die Menschenrechte immer wieder neu stark gemacht werden (übrigens auch *ad intra*...![123]). Allerdings hat die kirchliche Menschenrechtspredigt immer auch eingedenk ihrer eigenen, über lange Zeit zwiespältigen Haltung gegenüber den Menschenrechten zu sein: Misstrauen einerseits und begründete Zustimmung andererseits markiert das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten über lange Zeit. Duquoc hat auf diesen Punkt immer wieder hingewiesen.

Erst in und aus der praktischen Auseinandersetzung mit den Menschenrechten und ihren Verletzungen gewinnt die verkündigende (Predigt) und reflektierende Gottesrede (Theologie) ihr Gewicht. „Für die Kirche geht es um nicht weniger, als um die offenbarende Qualität der Menschenrechte. Die Tatsache, dass sich Menschen weltweit für die Menschenrechte einsetzen, ist ein Zeichen der Zeit."[124] Mit diesen Zeitzeichen sind gemäß Gaudium et spes (Nr. 4) nicht bloß irgendwelche Zeiterscheinungen gemeint. Vielmehr markieren sie die humane oder inhumane Signatur der Gegenwart. „Diese Signatur ist kenn-

---

121 Ebd.

122 Christian DUQUOC, Die Begründung der Menschenrechte. Aus dem Französischen von Michael LAUBLE, in: EGGENSPERGER / ENGEL / PRCELA (Hgg.), *Menschenrechte* (Anm. 118), 21-35, hier 23.

123 Vgl. Ulrich ENGEL, „Menschenrechte zwischen universalem Geltungsanspruch, postmodernem Differenzdenken und innerkirchlichen Dilemmata. Zehn Thesen", in: EGGENSPERGER / ENGEL / PRCELA (Hgg.), *Menschenrechte* (Anm. 118), 103-110.

124 SANDER, „Macht" (Anm. 118), 100.

zeichnend in einer doppelten Hinsicht: zum einen für die gesellschaftliche Situation der Menschen heute und zum anderen für die Art und Weise, wie über Gott hier und heute gesprochen werden kann."[125] Sich mit Menschenrechten und den sich daraus ergebenden grundlegenden menschlichen Ansprüchen auseinanderzusetzen impliziert letztendlich auch, im Sinne von *Lumen gentium* 8 auf neue Weise „Gottes Gegenwart auf der Spur zu sein. Es bedeutet, seine Gegenwart unter den Menschen von heute aufzuspüren."[126]

4. Schluss

Die Dominikaner von Santo Domingo 1511 wussten um den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Gottesrede. Im Anschluss an Martha C. Nussbaum und ihre in der Würde der Menschen gründenden Theorie der Gerechtigkeit und zugleich theologisch über diese hinausgreifend kann dominikanische Gerechtigkeitspredigt heute vierfach qualifiziert werden: (1) als Gottesrede, die aus der *compassio* mit den Leidenden erwächst und die Empörung über das Unrecht, das ihnen zugefügt wird, nicht verschweigt; (2) als Gottesrede, die alle utilitaristischen Kosten-Nutzen-Kalküls, die Menschen zu Opfern werden lässt, als Unrecht aufdeckt und in prophetischer Tradition als Götzendienst denunziert; (3) als Gottesrede, welche – aus dem Volk Gottes erwachsend – die gesellschaftlichen Ungleichheiten wahrnimmt, sich mit den Opfern solidarisiert sowie ihre Ansprüche im Rahmen eines universal ausgerichteten Gerechtigkeitsdiskurses rechtlich zu sichern und politisch durchzusetzen trachtet; (4) als Gottesrede, die im Eintreten für die Menschenrechte zugleich auch Gott einen Ort in dieser Welt offen hält.

Antón Montesino und seine Brüder haben 1511 so von Gott geredet. Ihr Beispiel möge Dominikanerinnen und Dominikanern fünfhundert Jahre später theologischer Maßstab und politischer Ansporn ihrer Gerechtigkeitspredigt sein.[127]

Zusammenfassung: Die Predigt des Antón Montesino OP und seiner dominikanischen Mitbrüder von 1511 ist zweifelsohne als eine prophetische Zeitansage zu lesen. Damit steht die Verkündigung der Dominikaner von Santo Domingo deutlich in der alttestamentlichen Tradition der politisch engagierten Prophetenrede. Inhaltlich klagt Montesino gemeinsam mit seiner Kommunität *Gerechtigkeit* ein – etwa, wenn er die ihm zuhörenden Siedler fragt: „Sagt, mit welchem Recht und welcher *Gerechtigkeit* haltet ihr diese Indios in solch grausamer und schrecklicher Sklaverei?" Auf dem Hintergrund der Gerechtigkeitstheorie der US-amerikanischen

125 Ebd., 100f.

126 Ebd., 101. Vgl. LG 8: „[...] in den Armen und Leidenden erkennt sie [d.i. die Kirche; U.E.] das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war."

127 Für Durchsicht und Diskussion meines Textes danke ich Thomas Eggensperger OP.

Philosophin Martha C. Nussbaum (*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006) wird die Predigt noch einmal näher betrachtet. Die dort eruierten Kategorien des „capabilitiesapproach" – existenziell, ökonomisch, juristisch und philosophisch – werden schließlich im Blick auf vier herausragende Theologen des Dominikanerordens (E. Schillebeeckx, G. Gutiérrez, A. Nolan und Ch. Duquoc) systematisch-theologisch in ihrer Relevanz für eine dominikanische Gerechtigkeitspredigt heute entfaltet.

Résumé : Le sermon d'Antón Montesino OP et de ses confrères en 1511 est sans aucun doute à lire comme une annonce prophétique. Ainsi, la proclamation des Dominicains de Saint Domingue se situe clairement dans la tradition vétérotestamentaire de la parole prophétique engagée politiquement. Du point de vue du contenu, Montesino et sa communauté exigent que justice soit faite, par exemple quand il demande aux colons qui l'écoutent : « Dites, de quel droit et au nom de quelle justice tenez-vous ces Indiens dans une si cruelle et si horrible servitude ? » En prenant comme base la théorie de la justice présentée par la philosophe étatsunienne Martha C. Nussbaum (*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006) l'auteur analyse le sermon plus en détail. Die dort eruierten Kategorien des „capabilitiesapproach" – existenziell, ökonomisch, juristisch und philosophisch – werden schließlich im Blick auf vier herausragende Theologen des Dominikanerordens (E. Schillebeeckx, G. Gutiérrez, A. Nolan und Ch. Duquoc) systematisch-theologisch in ihrer Relevanz für eine dominikanische Gerechtigkeitspredigt heute entfaltet.

Menschenrechte in der Frühen Neuzeit

Michael Sievernich SJ

In der breiten Öffentlichkeit herrscht nach Auffassung des Sozialphilosophen Hans Joas die irrige Meinung vor, „daß die Menschenrechte aus dem Geist der Französischen Revolution hervorgegangen seien, diese wiederum der politische Ausdruck der französischen Aufklärung sei, welche zumindest antiklerikal, wenn nicht offen antichristlich oder religionsfeindlich war. In dieser Sichtweise sind die Menschenrechte eindeutig nicht die Frucht irgendeiner religiösen Tradition, sondern vielmehr die Manifestation eines Widerstands gegen das Machtbündnis von Staat und (katholischer) Kirche oder gegen das Christentum als Ganzes."[1] Doch dieses säkulare Narrativ von der Abkunft der Menschenrechte sei nicht haltbar, ebenso wenig allerdings auch die alternative Variante, die eine christliche Abkunft behauptet. Jenseits dieses unfruchtbaren Streits plädiert Joas daher für eine neue Sicht der Genealogie der Menschenrechte, die eine Sakralisierung der Person entdeckt. Einen Schub in diese Richtung habe der Diskurs am Ende des 18. Jahrhunderts vor allem durch die Antisklavereibewegung in Großbritannien erhalten, deren religiöser Charakter angesichts der Leiden der Opfer zu einem moralischen Impetus der Verantwortung geführt habe und durch transnationale Netzwerkbildung auch öffentlich habe erfolgreich sein können.

Tatsächlich sind entscheidende Impulse für die Abolition, die Abschaffung der Sklaverei, nicht von den revolutionären Ländern der Alten und Neuen Welt ausgegangen, welche die Menschenrechte feierlich proklamiert hatten, sondern von protestantischen Erweckungsbewegungen wie den Methodisten und Protagonisten wie William Wilberforce (1759–1833). Er brachte mit seinen Freunden die Forderung nach Einstellung des Sklavenhandels vor das britische Parlament, auch wenn er erst 1807 damit Erfolg haben sollte. Damit bringt Joas nicht nur neue Erkenntnisorte in den Menschenrechtsdiskurs ein, sondern eröffnet auch neue Perspektiven. Denn nun treten auch die leidenden Anderen, konkret die Opfer der Sklaverei in den Blick, also jene Gruppen, die von den amerikanischen und französischen Rechteerklärungen exkludiert wurden, waren doch Menschenrechte für Sklaven, schwarze zumal, anfangs nicht vorgesehen.

Es fügt sich daher, dass im Revolutionsjahr 1789 nicht nur die französische *Déclaration* der Menschen- und Bürgerrechte veröffentlicht wurde. Drei weite-

1 Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, 16; zum Folgenden vgl. 132–146.

re Ereignisse brachten in diesem Jahr die Sklavenfrage ins Spiel, welche die *Déclaration* nicht im Blick hatte. In diesem Jahr 1789 erreichte die Forderung nach Abschaffung der Sklaverei erstmals das britische Parlament. Zudem erschien in diesem Jahr erstmals die Autobiographie des einst freien, dann versklavten und dann (von sich selbst) freigekauften Afrikaners Olaudah Equiano (1745–1797),[2] das beeindruckende Narrativ einer afrikanischen Leidens- und Befreiungsgeschichte. Und schließlich verfasste in diesem Jahr die französische Schriftstellerin Olympe de Gouges, von der noch die Rede sein wird, ein Theaterstück gegen die schwarze Sklaverei: *L'esclavage de noirs.*

Doch schon mehr als zwei Jahrhunderte vor diesem Jahr taten sich in Spanisch-Amerika revolutionäre Dinge, die ein wichtiges Kapitel im Menschenrechtsdiskurs darstellen. Bei hellsichtigen Zeitgenossen trat die Unfreiheit und Sklaverei der Indianer Amerikas und Afrikas in den Blick, deren Situation zum erkenntnisauslösenden Choc wurde und zum Schub, die Würde und die zum Menschsein gehörigen Rechte Versklavter praktisch einzufordern und theoretisch zu begründen. An diesem Kampf um den Anderen im 16. Jahrhundert waren zahlreiche Protagonisten katholischer Provenienz beteiligt, die aus religiösmoralischer Gesinnung heraus argumentierten und politisch handelten.[3]

An prominenter Stelle ist der spanische Dominikaner und spätere Bischof Bartolomé de Las Casas (1484–1566) zu nennen, der wohl erstmals den Terminus „Menschenrechte" (derechos humanos) gebrauchte. Er kannte die Conquista der Neuen Welt als Nutznießer aus eigener Anschauung und kämpfte nach seiner Bekehrung ein Leben lang auf der legislativen, pastoralen und intellektuellen Ebene um Freiheit und Leben der amerikanischen Ureinwohner als Personen und als Völker. Dies tat er in seinen zahlreichen Schriften, doch insbesondere in seinem 1552 veröffentlichten Traktat gegen die Indianersklaverei, mit dem nach Ansicht des Althistorikers Egon Flaig „die Idee der Menschenrechte geboren" war.[4] Doch nähern wir uns diesem frühneuzeitlichen Zusammenhang aus der späteren Perspektive der Rechteerklärungen vom Ende des 18. Jahrhunderts, um den Kontrast und die neue Perspektive herauszuarbeiten und die Zugehörigkeit zum Menschenrechtsdiskurs zu verdeutlichen.

1. Menschenrechtserklärungen des späten 18. Jahrhunderts

Die Geschichte der Menschenrechte kennt eine deutliche Fokussierung auf die

2 Olaudah EQUIANO, *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, written by himself, edited by Werner Sollors*, New York / London 2001.

3 Michael SIEVERNICH, „Der Kampf um den Anderen in der Frühen Neuzeit. Mission und Menschenwürde in Amerika", in: *Schweizer Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 105 (2011) 11–34.

4 Egon FLAIG, *Weltgeschichte der Sklaverei*, München 2009, 164.

Rechteerklärungen im revolutionären Amerika und Frankreich, damit aber auch eine Verengung der Genese auf diese Ereignisse im späten 18. Jahrhundert oder gar auf den Geist der Französischen Revolution. Nicht wenige Darstellungen stilisieren über diesen Fokus hinaus alle anderen Entwicklungen als Vorgeschichte und Wirkungsgeschichte. Nach diesem Muster geht etwa die konzise Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte vor, die der Heidelberger Lutherforscher und Neuzeithistoriker Eike Wolgast verfasst hat. Denn er bleibt ganz auf die französische Erklärung als „die Initialzündung und das immerwährende Beispiel" fokussiert, während selbst die nordamerikanischen Erklärungen zur bloßen „Vorgeschichte" und die spanische Spätscholastik und ihre Protagonisten im frühen 16. Jahrhundert nicht einmal erwähnt, geschweige denn gewürdigt würden.[5]

Allerdings relativierte schon vor über einem Jahrhundert der Heidelberger Jurist Georg Jellinek eine derartige Fokussierung auf die *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789, als er auf die Bedeutung der amerikanischen *Bills of Rights* in den Verfassungen der nordamerikanischen Einzelstaaten hinwies, zum Beispiel die berühmte *Virginia Bill of Rights*, die der gemeinsamen amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 voranging. Über die starken inhaltlichen Einflüsse hinaus, die von den amerikanischen Erklärungen ausgingen, ist auch der persönliche Einfluss von Thomas Jefferson zu erwähnen, der nicht nur die amerikanische Unabhängigkeitserklärung weitgehend selbst verfasst hat, sondern als amerikanischer Botschafter im revolutionären Paris auch auf die französische Erklärung und ihre Formulierung maßgeblichen Einfluss genommen hatte. Die Debatte, die Jellinek durch die Entmythologisierung der französischen Erklärung auslöste, die als unhintergehbarer Ursprung galt, wurde durch den Hinweis auf den christlichen Hintergrund der *Virginia Bill of Rights* noch aufgeregter, zumal das Recht auf Religionsausübung dort ausdrücklich erwähnt wurde, während es in der französischen Erklärung unter Meinungsfreiheit subsumiert wurde.

1.1 Amerikanische Rechte des Menschen (1776)

Im Zuge revolutionärer Ereignisse in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstanden in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Frankreich kurz nacheinander Kataloge von Menschenrechten. Die neuen Verfassungen sahen neben Volkssouveränität und Gewaltenteilung auch Freiheitsrechte der Individuen vor, wobei je nach Interessenlage der neuen Eliten offen blieb, für wen diese Rechte gelten sollten. Dem Wortlaut nach galten sie universal für alle Menschen ohne jede Einschränkung, doch anfangs wurden sie keineswegs auf alle Menschen angewandt, sondern differenziert nach Rasse, Sozialstatus, Einkommen

5 Eike WOLGAST, *Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*, Stuttgart 2009, hier 53 und 20.

und Geschlecht. Sklaven jedenfalls kamen zu Beginn nicht in den Genuss der proklamierten Freiheit, da sie ja Unfreie waren; sie blieben exkludiert.

Unter den amerikanischen Erklärungen ragt die *Virginia Bill of Rights* vom 12. Juni 1776 hervor, deren Rechtekatalog bestimmt (Nr. 1), dass „alle Menschen von Natur aus gleich frei und unabhängig“ (equally free and independent) sind sowie über „gewisse angeborene Rechte“ (certain inherent rights) verfügen, die nicht verloren gehen können.[6] Dazu gehören namentlich der Genuss von Leben und Freiheit (enjoyment of life and liberty), Erwerb und Besitz von Eigentum sowie Glück und Sicherheit (Doc 103). Überdies wird (Nr. 16) für alle die „freie Ausübung der Religion“ (free exercise of religion) nach dem Gewissen festgeschrieben, die Ablehnung von Zwang und Gewalt in Religionsdingen und sogar „die wechselseitige Pflicht aller, christliche Geduld, Liebe und Barmherzigkeit füreinander zu üben“ (the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity) (Doc 104).

Die kaum einen Monat später einstimmig vom Kontinentalkongress beschlossene *Declaration of Independence* vom 4. Juli 1776, durch welche die dreizehn britischen Kolonien ihre Loslösung von der englischen Krone proklamierten, hält in der Präambel bestimmte „Wahrheiten“ als selbstevident fest. Voraussetzung ist die schöpfungstheologische Begründung, dass „alle Menschen gleich geschaffen“ (created equal) und „von ihrem Schöpfer (Creator) mit gewissen unveräusserlichen Rechten“ (certain unalienable rights) ausgestattet worden seien. Zu diesen Rechten gehören „Leben, Freiheit und das Streben nach Glück“ (life, liberty and the pursuit of happiness), wobei das „Glück“ anstelle des ursprünglich vorgesehenen „Eigentums“ eingefügt wurde (Doc 100). Die Religionsfreiheit wird nicht ausdrücklich erwähnt, wohl aber das Recht des Volkes, Regierungen zu beseitigen oder zu ändern, wenn sie nicht diese Rechte gewährleisten; dieser Grund wurde für die Trennung der Kolonien von der englischen Krone und für die Unabhängigkeit der *United States of America* in Anspruch genommen.

1.2 Französische Rechte des Menschen (1789)

Die französische „Erklärung der Rechte des Menschen (Mannes) und des Bürgers“ (Déclaration des droits de l’homme et du citoyen) vom 26. August 1789 gilt als erste europäische Erklärung dieser Art, die in der Präambel das von Nationalversammlung beschlossene Vorhaben damit begründet, dass die „natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte des Menschen“ (les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme) in einer feierlichen Erklärung zu verschriftli-

6 Wir zitieren die folgenden Texte nach: *Documents of American History*, vol. I to 1898, edited by Henry Steele COMMAGER and Milton CANTOR, Englewood Cliffs NJ 1988 (im laufenden Text unter „Doc“ und Seitenzahl.

chen seien.[7] Denn es seien „die Unkenntnis, die Achtlosigkeit oder die Verachtung der Menschenrechte die einzigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen“ seien. So heißt es im ersten Artikel des Katalogs programmatisch: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es.“ (Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits). Allerdings erleidet der Artikel gleich eine Einschränkung, denn es könne durchaus gesellschaftliche „Unterschiede“ (distictions) geben, die allerdings im allgemeinen Nutzen (utilité commune) begründet sein müssen. Als „natürliche und unantastbare Rechte des Menschen“ werden Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung (la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression) genannt (Art. 2); welches Widerstandsrecht in der erweiterten Fassung des Katalogs von 1793 schon wieder verschwinden wird. Religionsfreiheit wird nicht eigens erwähnt, sondern als Teil der Meinungsfreiheit betrachtet (Art. 10). Die Erklärung erhält aber einen religioiden Anstrich, denn sie wurde „in Gegenwart und unter Schutz des Höchsten Wesens“ (en présence et sous les auspices de l'Être Suprême) abgegeben.

Diese religioide Aura prägt auch die Ikonographie der Menschenrechte, die in dem allegorischen Gemälde des neoklassischen Malers Jean Jacques François Le Barbier (1738–1828) zum Ausdruck kommt, das als (kolorierter) Stich weite Verbreitung fand und nachhaltig die Bildpropaganda prägte. Das Bild zeigt die Präambel und die 17 Bestimmungen der Erklärung in Form von „Gesetzestafeln“, angereichert mit revolutionärer Symbolik. Damit bedient es sich der Ikonographie des Dekalogs, die auf den Empfang der beiden „steinernen Tafeln“ der Bundesurkunde (Ex 31,18) durch Mose am Sinai Bezug nimmt. Diese Ikonographie der beiden Gesetzestafeln war aus den christlichen Kirchen und künstlerischen Darstellungen weit bekannt und wurde hier für die Veranschaulichung der Revolution adaptiert. Die revolutionäre Symbolik von Pike, Liktorenbündel und phrygischer Mütze findet zwischen den beiden Tafeln Platz, darüber versinnbildlichen zwei Frauengestalten in allegorischer Form die in den Farben der Trikolore gekleidete *France*, die den Königsmantel abwirft und ihre Ketten zerbricht, während eine geflügelte Gestalt mit einer Hand auf die Erklärung verweist und mit dem Zepter der Macht auf die aufgehende Sonne, verbunden mit der Triangel der Gleichheit und dem kontrollierenden Auge der Vernunft. Auch hier findet also eine Übernahme aus der christlichen Ikonographie statt, in der sich Dreieck und Auge auf die Trinität und das göttliche Auge der Vorsehung beziehen, bekannt als Nimbus Gottes, der zahlreiche Barockaltäre krönte. Im Licht dieser ikonographischen Tradition wird also deutlich, dass die Tafeln der *Déclaration* zur revolutionären Tora werden und das beobachtende Auge der Vernunft das göttliche Auge der Vorsehung ablöst.

7 Texte nach: http://archiv.jura.uni-saarland.de/BIJUS/constitution58/decart1.htm

Die „Erklärung der Rechte des Menschen (Mannes) und des Bürgers“ geriet trotz ihrer hohen Symbolkraft jedoch schon zeitgenössisch in Kritik und Misskredit. Kritik entzündete sich vor allem daran, dass die Rechte des Menschen (Mannes) und Bürgers keineswegs für „die Menschen“ galten, da bestimmte Gruppen exkludiert waren. Eine Gleichberechtigung der Frauen war nicht vorgesehen, von den Bürgerrechten ausgeschlossen hatten sie kein politisches Mitspracherecht. Daher plädierten Frauen wie die Schriftstellerin und Frauenrechtlerin Marie Gouze (1748–1797) mit dem Künstlernamen Olympe de Gouges für die Gleichberechtigung der Frau und für die Abschaffung der Sklaverei. Auch verfasste sie 1791 eine der Königin Marie Antoinette gewidmete „Erklärung der Rechte der Frau und der Bürgerin“ (Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne), in der sie die einzigen Gründe für die öffentlichen Missstände in „Unwissenheit, Versäumnis und Geringschätzung der Rechte der Frau“ sah und festhielt, dass die Frau dem Mann an Rechten gleich ist (Art. 1).[8] Auch plädierte sie für das Recht der Frauen, nicht nur die Guillotine, sondern auch die Rednerbühne besteigen zu dürfen (Art. 10); letzteres wurde ihr zeitlebens verweigert, während ihr der Weg auf das Schafott alsbald zugestanden wurde.

Zum Misskredit trug sicherlich bei, dass die Französische Revolution entgleiste und in der Zeit des „Grand Terreur“ (1793–1794) unter dem Jakobiner Maximilien Robespierre, Mitglied des Nationalkonvents und des Wohlfahrtsausschusses, zur Förderung der Tugend eine Schreckensherrschaft errichtete, der geschätzte 40.000 Personen zum Opfer fielen, schließlich auch er selbst. Dass sich trotz der hohen Ideale der Menschen- und Bürgerrechte der Terror ausbreiten konnte, zeigt eine Wirklichkeit des Bösen, die sich mit dem Schein höchster Moralität tarnt, und die Verblendung einer sich religioid gebärdenden Politik, die alle Maßstäbe verliert, weil sie keine relativierende Transzendenz mehr anerkennt. All dies führt aufgrund der Selbstverabsolutierung zu einem Verfeindungszwang anderen gegenüber, zumal andersdenkenden.

2. Rechte des Menschen auch für Sklaven?

Die französischen und nordamerikanischen Erklärungen der Rechte des Menschen kommen in einem paradoxen Punkt überein. Sie deklarieren in feierlicher Form die Gleichheit und Freiheit des Menschen oder aller Menschen, ohne damit jedoch faktisch auch den Menschen als solchen und alle Menschen zu meinen. Sie haben also entgegen ihrem Wortlaut ein pragmatisches Universalisierungsde-

8 Der Text dieses Manifests der Frauenemanzipation im revolutionären Kontext in: http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/femmes/olympe-de-gouges_declaration-des-droits-de-la-femme.asp

fizit.

2.1 Der französische Fall

Olympe de Gouges, die erwähnte Revolutionärin für die Menschenrechte der Frauen, die als Konterrevolutionärin sterben musste, trat nicht nur für Ihresgleichen ein, sondern hatte schon in vorrevolutionärer Zeit andere Unterdrückte ihrer Zeit im Auge; so protestierte sie schon 1774 gegen die Sklaverei, die Frankreich vor allem in seinen amerikanischen und afrikanischen Kolonien praktizierte. Als Schriftstellerin verfasste sie zahlreiche Theaterstücke, darunter im Revolutionsjahr 1789 das Stück *L'esclavage de noirs* gegen die Negersklaverei, das zum Theaterskandal werden sollte, weil allein die Kritik an der wirtschaftlich für unabdingbar gehaltenen Sklaverei schon als skandalös empfunden wurde.[9] An dem Widerstand, der ihr entgegenschlug, als sie die Rechte des Menschen (Mannes) auch für die Frauen einforderte, kann man ermessen, wie groß der Widerstand gegen die Idee gewesen sein muss, die Rechte nicht nur für französische weiße Frauen einzufordern, sondern sogar für schwarze Sklaven.

Semantik und Pragmatik der Erklärungen klafften anfangs vielfach weit auseinander und dementierten sich wechselseitig. Der Widerspruch tritt eklatant zu Tage, wenn man die aufgeklärten Diskurse der politischen Philosophie mit den unaufgeklärten Versklavungspraktiken vergleicht. Denn hier treten proklamierte Freiheit und Gleichheit in schärfsten Kontrast zu den versklavten Personen, meist Afrikanern, denen die proklamierten Menschen- und Bürgerrechte vorenthalten wurden. „Dieselben Philosophen, die die Freiheit als den natürlichen Zustand des Menschen betrachteten und sie zu einem unveräußerlichen Menschenrecht erklärten, akzeptierten die millionenfache Ausbeutung der Sklavenarbeiter in den Kolonien als Teil der gegebenen Weltordnung. Selbst als die theoretischen Forderungen nach Freiheit auf der Bühne der Politik in revolutionäres Handeln übersetzt wurde, blieb die auf Sklavenarbeit basierende Kolonialökonomie, die das System hinter den Kulissen am Laufen hielt, im dunkeln."[10]

Dass der Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz des ersten Artikels in der französischen Erklärung zunächst keineswegs für alle galt, zeigt das Beispiel religiöser Minderheiten, denn erst 1791 wurde die Geltung durch Beschluss der Nationalversammlung auf Juden ausgedehnt. Aber im selben Jahr bestätigte die dieselbe Nationalversammlung die Sklaverei in den Kolonien, auch wenn die

---

9 Olympe de GOUGES, *L'esclavage des nègres ou l'heureux naufrage*, étude et présentation de Sylvie CHALAYE et Jacqueline RAZGONNIKOFF, Paris 2006.

10 Susan BUCK-MORSS, *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*, Berlin 2011, 41.

freien Farbigen Bürgerrechte erhielten.[11] Erst drei Jahre später, 1794, schaffte die Nationalversammlung die Sklaverei in den Kolonien formell ab, doch Napoleon erklärte sie angesichts der Zustände in Haiti 1802 wieder für rechtmäßig, ein Zustand, der bis 1848 andauern sollte. Im revolutionären Frankreich galt nach wie vor der *Code noir*, den der französische König Ludwig XIV. 1685 zur Regelung des Umgangs mit den Sklaven in den Kolonien und im Mutterland erlassen hatte.[12] Er legalisierte die Sklaverei als Institution und behandelte die Sklaven wie bewegliche Güter; er regelte die gestuften Körperstrafen bei Widersetzlichkeit, von Brandmarkung und Folter bis zu Verstümmelung und Tötung.

Selbst wohlmeinende Personen wie der Philosoph Marquis de Condorcet oder Gruppierungen wie die *Société des amis des noirs*, die sich schon im Vorfeld der *Déclaration* von 1789 für die Gleichberechtigung der Schwarzen und die Abschaffung der Sklaverei eingesetzt hatten, konnten daran nichts ändern. Die Sklaverei, die den Freiheitsrechten stracks zuwiderlief, wurden nicht durch das revolutionäre Frankreich und seine Ideen abgeschafft, sondern durch die Sklaven selbst, die im Jahr 1791 in einer massenhaften Erhebung in der durch Zuckerplantagen reichen französischen Kolonie Saint-Domingue den Freiheitskampf in eigene Hände nahmen. Es war diese faktische Abschaffung der Sklaverei in der Kolonie, die zur Entscheidung der Republik führte, die Sklaverei mit Gesetz vom 4. Februar 1794 abzuschaffen. Daran war maßgeblich der lothringische Pfarrer und spätere konstitutionelle Bischof Henri Grégoire (1750–1831) beteiligt, der für die Gleichberechtigung religiöser Minderheiten und der Farbigen eintrat und sich dabei auf die englischen Abolitionisten und auf den Bischof Bartolomé de Las Casas berief; auf diese Weise war Las Casas in den französischen Auseinandersetzungen um die Sklaverei geistig und argumentativ präsent.[13]

„Sklaverei“ hatte in den revolutionären Zeiten Frankreichs nicht nur eine reale Bedeutung als ökonomische Institution in den Kolonien, sondern spielte auch eine metaphorische Rolle. Denn die Marseillaise, seit 1795 französische Nationalhymne, spricht in der zweiten Strophe von der „alten Sklaverei“ (l’antique esclavage), meint damit aber keineswegs die reale Sklaverei, sondern ein Sinnbild des *Ancien Régime*, von dem es sich martialisch zu emanzipieren galt. Hier zeigt sich die höchst interessante Sprachentwicklung, dass die bildgebende Wirklichkeit der realen Sklaverei, obgleich noch existent, ausgeblendet wird und die Sklaverei zur Metapher für das politische System des Gegners wird.

---

[11] Zur Stellung der Schwarzen und Sklaven nach der Rechteerklärung vgl. Lynn HUNT, *Inventing Human Rights. A History*, New York / London 2007, 160–167.

[12] Louis SALA-MOLINS, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, 5. Aufl., Paris 2012.

[13] Vgl. Arnulf MOSER, „Las Casas und die Französische Revolution von 1789“, in: *Jahrbuch für Staat, Wirtschaft und Geschichte Lateinamerikas* 7 (1970) 225–238.

2.2 Der nordamerikanische Fall

Ähnliche Spannungen und Widersprüche zeigen sich auch in der amerikanischen Revolution. Zwar gestehen die *declarations* allen Menschen (all men) „unveräußerliche Rechte" zu, doch faktisch gelten diese keineswegs für alle. Anders als in Frankreich war die Sklaverei in Nordamerika nicht in fernen Kolonien angesiedelt, sondern konnte vor allem in den Südstaaten unmittelbar vor der Haustür besichtigt werden. Jellinek hält fest: „Trotz des Satzes, daß alle Menschen frei und gleich seien, wurde die Abschaffung der Negersklaverei damals nicht durchgesetzt. An Stelle des 'man' steht in dem Sklavenstaate der 'freeman'."[14]

Die schwarze Sklaverei in Nordamerika begann zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Virginia; vor der Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts schätzt man, dass etwa 20 Prozent der Gesamtbevölkerung Sklaven waren. Die Unabhängigkeitserklärung von 1776 ließ die Frage der Abschaffung der Sklaverei offen, auch wenn Theologen wie Samuel Hopkins in Appellen an den Kongress dies forderten. So blieb offen, welche Reichweite die proklamierten Freiheitsrechte haben sollten. „Die Halbheit der amerikanischen Revolution äußerte sich besonders deutlich in der Beibehaltung der Sklaverei als Institution."[15] Die egalitären Freiheitsprinzipien der *Declaration of Independence* führten also nicht konsequent zum Abklingen der Sklaverei, sondern im Gegenteil zu starkem Wachstum, ökonomisch vor allem durch den Baumwollboom befeuert. Zählte man beim ersten Zensus 1790 knapp 700.000 Sklaven in den Vereinigten Staaten, so wuchs deren Zahl in den folgenden zwei Jahrzehnten um 70 Prozent auf mehr als 1,1 Millionen (1810), obgleich der Sklavenhandel seit 1807 verboten war. Dabei ist zu berücksichtigen, dass im System der erblichen „chattel slavery" der Sklavenhalter Eigentümer des Lebens, der Arbeit und der Nachkommenschaft seiner Sklavinnen und Sklaven war und ihm alle Verfügungsrechte zustanden. Vor Beginn des Bürgerkriegs, um 1860, gab es in den Südstaaten etwa 3,9 Millionen Sklaven, d.h. rund 12 Prozent der Gesamtbevölkerung.[16]

Selbst Thomas Jefferson (1743–1828), der Hauptverfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, war Sklaveneigner. Zeit seines Lebens hielt er Sklaven, ob auf seinen Plantagen und seinem Wohnsitz Monticello in Charlottesville (Virginia) oder als dritter amerikanischer Präsident von 1801 bis 1809 im Weißen Haus in Washington D.C., auch wenn er in seiner Amtszeit Import von und Handel mit Sklaven untersagte. Der Widerspruch zwischen der verbindlichen Erklärung naturrechtlicher Gleichheit und Freiheit und der Vor-

---

[14] Georg JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte (1895)*, 3. Auflage, München und Leipzig 1919, 70.

[15] Udo SAUTTER, *Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*, 7. völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2006, 88.

[16] Übersicht über die zahlenmäßige Entwicklung der Sklaverei bei Peter KOLCHIN, *American Slavery 1619–1877*, New York 1993, 242.

enthaltung dieser Rechte gegenüber den schwarzen Sklaven, war für ihn wohl rassisch begründet, da er „Neger“ (negroes) jedenfalls nicht für die Menschen hielt, denen die proklamierten Rechte galten. Erst nach dem Sezessionskrieg wurde die „peculiar institution“ der Sklaverei, die das Land in Gegner und Befürworter spaltete, verboten. In einer am 1. Januar 1863 unterzeichneten Proklamation der Emanzipation und der Freilassung der Sklaven konnte Präsident Abraham Lincoln endlich festhalten, dass 87 Jahre nach der Unabhängigkeitserklärung „all persons held as slaves within any estate [...] shall be then, henceforward and for ever free.“[17] Doch erst nach dem Bürgerkrieg wurde der Verfassung im Jahr 1865 der dreizehnte Zusatzartikel (Amendment) beigefügt, der die Sklaverei in den Vereinigten Staaten von Amerika endgültig abschaffte. Doch selbst die formelle Abschaffung konnte nicht alle Probleme lösen, wie Alexis de Tocqueville schon um 1840 hellsichtig feststellte: „Haben die Heutigen einmal die Sklaverei abgeschafft, so müssen sie noch drei Vorurteile beseitigen, die viel unangreifbarer und zäher sind als die Sklaverei: das Herrenvorurteil, das Rassenvorurteil und endlich das Vorurteil des Weißen.“[18] Allerdings gab es sowohl in Frankreich als auch in Nordamerika Antisklavereibewegungen, die oftmals aus religiös-moralischer Inspiration handelten. Hans Joas hält insgesamt fest: „Das Ergebnis der amerikanischen Revolution kann unter dem Gesichtspunkt der Sklaverei summierend nur als ambivalent bezeichnet werden.“[19]

Die genannten Ausblendungen und Widersprüche zeigen deutlich, dass die Menschenrechtsideen der Erklärungen in Nordamerika und Frankreich in Kontexten politischer Revolutionen entstanden und auf politische Emanzipation der neuen Eliten aus waren, die sich im amerikanischen Fall von der britischen Krone, im französischen Fall vom *Ancien Régime* abwandten. Diese Interessen hatten zur Folge, dass die Rechte des Menschen zwar als universelle proklamiert wurden, ihre Geltung und Inanspruchnahme aber de facto auf die weißen und vermögenden Männer beschränkt war, unter Exklusion der Sklaven. Allerdings hatten die Erklärungen das Potential, dass die exkludierten Anderen sich darauf beziehen und ihre Rechte geltend machen konnten, wie schon früh im Fall von Haiti, so dass die Freiheitsräume im Lauf der Zeit erweitert werden konnten. Doch erst die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (Universal Declaration of Human Rights) vom 10. Dezember 1948 durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen hält nicht nur fest, dass „alle menschlichen Wesen frei und gleich in Würde und Rechten geboren werden (All human beings are born free and equal in dignity and rights) (Art. 1), sondern verbietet

---

[17] Abraham LINCOLN, *His Speeches and Writings*, edited by Roy P. BASLER, Cleveland NY 1946, 690.

[18] Alexis de TOCQUEVILLE, *Über die Demokratie in Amerika. Beide Teile in einem Band*, 2. Aufl., München 1984, 396.

[19] JOAS, *Sakralität* (Anm. 1), 136.

auch ausdrücklich Sklaverei, Leibeigenschaft und Sklavenhandel in allen Formen (No one shall be held in slavery or servitude; slavery and the slave trade shall be prohibited in all their forms.) (Art. 4). Freilich gilt mit Blick auf die Wirklichkeit, dass auch diese Erklärung und ihre Übernahme in die Verfassungen der Länder keineswegs überall ihre Geltung und rechtliche Durchsetzung garantieren.

Die Frage der Sklaverei wurde also im Aufklärungszeitalter des 18. Jahrhunderts zunächst nicht als Frage der Menschenrechte behandelt, am wenigsten von den Vätern der Rechteerklärungen. Vielmehr musste sich die Zuerkennung der Menschenrechte auch an Sklaven erst allmählich durchsetzen. Die Selbstverständlichkeit, mit der heute die Sklaverei in allen Formen geächtet wird, ist also durchaus neueren Datums und nicht schon in den Erklärungen verankert. Schaut man über das späte 18. Jahrhundert hinaus ins Entdeckungszeitalter des 16. Jahrhunderts, dann läßt sich feststellen, dass der Weg in Lateinamerika anders verlief. Dort war die Sklaverei der Indianer und der Afrikaner der Ausgangspunkt, der zur Anerkennung des Anderen und seiner inhärenten Menschen- und Völker-Rechte führte. In Hispano- und Luso-Amerika war die Sklaverei ein verbreitetes Phänomen, zunächst in Form der indianischen Versklavung, die auf Protest hin von der Krone verboten wurde, dann in Form der afrikanischen Sklaverei, vor allem in den Zuckermühlen und Minen. Selbst in Institutionen der Kirche und der Orden wurden Sklaven für die Bewirtschaftung der Landgüter eingesetzt; sie mögen vielleicht besser behandelt worden sein, bleiben aber Sklaven.

Diese Leidensgeschichte der Sklaverei prägte die gesamte Kolonialzeit und kann hier nicht dargestellt werden, wohl aber der frühe praktische und theoretische Widerstand, aus dem Abwehr- und Anspruchsrechte erwuchsen. Es ist also an der Zeit, diesen epochalen Entdeckungszusammenhang im lateinamerikanischen Raum als Ort der Entdeckung und Begründung von Menschenrechten und Völkerrecht (als *jus inter gentes*) stärker wahrzunehmen und als konstitutiven Teil der Geschichte des Menschenrechtsdiskurses zu begreifen. „In den letzten Jahrzehnten ist uns zunehmend bewusst geworden, dass auch die Diskussionen im Schatten der Conquista und Evangelisation Lateinamerikas, bei denen Päpste, Theologen und Juristen die Rechte fremder Völker und Menschen verteidigten, in die Geschichte der Idee der Menschenrechte eingehen sollten.“[20]

[20] Mariano DELGADO, „Die Rechte der Völker und der Menschen nach Bartolomé de las Casas“, in: Matthias KAUFMANN / Robert SCHNEPF (Hg.), *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik* (Treffpunkt Philosophie 8). Frankfurt 2007, 177–203, hier 177.

3. Sklaverei und Menschenrechte

Standen die Rechteerklärungen des 18. Jahrhunderts vor dem Problem der Exklusion der (schwarzen) Sklaven trotz universal formulierter Rechte aller Menschen, so blitzte angesichts der Conquista und der Sklaverei im 16. und 17. Jahrhundert in Lateinamerika die Idee von universalen Rechten auch für Eroberte und Versklavte auf, die sich sogar zum Terminus der „Menschenrechte" verdichtete. Sind damit subjektive Rechte des Menschen oder dem Menschen entsprechende oder von ihm gesatzte Rechte gemeint?

Ausgangspunkt der damaligen Reflexionen war kein Ideenkonstrukt, sondern die empathische Wahrnehmung der Versklavten als Opfer von Gewalt und Unrecht, sowie die sich daraus ergebende Frage nach den Rechten. Die Sklaverei war nicht nur ein faktisches Problem, sondern auch ein theoretisches, da Humanisten der Zeit wie Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) die aristotelische These verteidigten und zur Grundlage der Politik machen wollten, dass es Menschen gebe, die „von Natur aus Knechte / Sklaven" (φύσει δο Πολι *litik* 1254 b) seien und dass die Indios den Status von *homunculi* hätten.[21] Andere wie Bartolomé de Las Casas (1484–1566) und Francisco de Vitoria (1483–1546) betonten dagegen die fundamentalen Rechte der indigenen Menschen und Völker und entwarfen entsprechende Theorien, die für die spätscholastische Schule von Salamanca typisch werden sollten. Exemplarisch stehen hier zwei Protagonisten des 16. und 17. Jahrhunderts im Mittelpunkt, der genannte Bartolomé de Las Casas und Francisco José de Jaca (1645–1689), die nicht nur empathisch reagierten, sondern auch theologisch-philosophisch-juridische Reflexionen über die Rechte der Indianer und Afrikaner anstellten; in solchen Zusammenhängen taucht auch der bis dahin ungebräuchliche Begriff von „Menschenrechten" (derechos humanos) auf.

3.1 Las Casas und die Menschenrechte im 16. Jahrhundert

Wenn man von der Sklaverei in altamerikanischen Kulturen wie der aztekischen absieht, dann hielt diese Form der Unfreiheit im südlichen Amerika mit den spanischen und portugiesischen Kolonialherren Einzug. Sie bezog sich zum einen auf die Versklavung und ähnliche unfreie Zwangsverhältnisse der indigenen Bevölkerung und zum anderen auf die durch den transatlantischen Sklavenhandel

[21] Zur Kontroverse vgl. Mariano DELGADO, „Die Indios als Sklaven von Natur? Zur Aristoteles-Rezeption in der Amerika-Kontroverse im Schatten der spanischen Expansion", in: Günter FRANK (Hg.), *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit – Kontinuität oder Wiederaneignung?* (Wolfenbütteler Forschungen 115), Wiesbaden 2007, 353–382.

nach Amerika verschleppten Afrikaner.[22] Nach damaliger, im römischen Kriegsrecht wurzelnder Rechtsauffassung war die Sklaverei unter der Bedingung rechtmäßig, dass es sich um Gefangene handelte, die in einem „gerechten Krieg" (bellum iustum) gemacht worden waren. Im Rahmen der Conquista kam es oft zur wahllosen Versklavung von Gefangenen, da schon der indianische Widerstand gegen die Eroberungs- und Besiedlungspolitik oder die Opposition gegen Missionsunternehmen als Gründe für einen „gerechten Krieg" und damit als Anlass für eine legitime Versklavung herhalten mussten. Auch die Institution der *encomienda*, eine Verbindung von Nutznießung der Arbeitskraft und Unterhaltspflicht, ging zwar theoretisch davon aus, dass die Indios freien Vasallen der Krone waren, doch faktisch entwickelte sie sich zu einer Institution der Zwangsarbeit und Freiheitsbeschränkung all jener Indianer, die den Siedlern und Kolonisten „anvertraut" (encomendar) waren. Sensibilisiert von der prophetischen Kritik von Ordensleuten, zumeist Dominikanern, suchten die Könige, die Sklaverei einzudämmen oder gesetzlich zu untersagen. So verboten die nicht zuletzt auf Drängen von Las Casas erlassenen *Neuen Gesetze* (Leyes Nuevas) von 1542/1543 ausdrücklich die Versklavung[23] und verlangten die Freilassung der Versklavten, ließen sich aber gegen den Widerstand der Kolonisten kaum durchsetzen.

Da die indianische Arbeitskraft durch epidemische und kriegerische Dezimierung der indigenen Bevölkerung rapide sank, suchte die Krone einen Ausweg in der Einführung von afrikanischen Sklaven zur Arbeit in den Kommenden, Minen und Mühlen. Diese Praxis führte zu einem enormen Anstieg des transatlantischen Sklavenhandels in Hispano- und Luso-Amerika, später auch in den holländischen, französischen und britischen Kolonien auf dem Kontinent. Insgesamt rechnet man mit etwa zwölf Millionen Afrikanern, die in der Kolonialzeit unter hohen Verlusten während des Transports als Sklaven auf den amerikanischen Kontinent verbracht wurden.[24] Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgten die letzten gesetzlichen Verbote in Amerika, 1865 in den Vereinigten Staaten von Amerika, 1888 im Kaiserreich Brasilien, drei Jahre, bevor Papst Leo XIII. die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1891) veröffentlichte.

Doch schon früh im 16. Jahrhundert, beginnend mit dem Fanal der Predigt von Antón Montesino (1511), regte sich prophetischer Widerstand gegen die schlechte Behandlung der Indianer, und es begann ein Kampf um deren

---

[22] Zum Überblick über Hispano-Amerika vgl. José ANDRÉS-GALLEGO, *La esclavitud en la América española*, Madrid 2005.

[23] So lautet das Versklavungsverbot in den „Neuen Gesetzen" (ley XXII): „de aqui en adelante por ninguna vía se hagan los yndios esclauos"; Las Leyes Nuevas, in: Francisco MORALES PADRÓN, *Teoría y Leyes de la Conquista*, Sevilla 2008, 419–448, hier 434.

[24] Vgl. Johannes MEIER, „Der Überlebenskampf der Negersklaven. Kirchengeschichtliche Sichtung der afroamerikanischen Frage", in: Wilhelm DREIER u. a. (Hg.), *Entdeckung, Eroberung, Befreiung. 500 Jahre Gewalt und Evangelium in Amerika*, Würzburg 1993, 66–81.

Menschsein und Rechte. „Sind dies denn keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? Versteht ihr das nicht? Fühlt ihr das nicht?“[25] Allein diese vier Fragen Predigt des Dominikaners Montesino heben kognitiv auf die Erkenntnis des vernunftbegabten Menschseins der Indianer ab, spirituell-moralisch auf das Liebesgebot und das Empathiegebot.

Einer der kritischen Vorkämpfer für die Anderen, insbesondere für die Indianer Amerikas, war Bartolomé de Las Casas, der selbst Nutznießer einer *encomienda* auf Kuba gewesen war, bevor er sich aufgrund eines weisheitlichen Textes bekehrte (Sir 34, 21–27), in den Dominikanerorden eintrat, später Bischof in Chiapas (Südmexiko) wurde, aber bald resignierte und in Spanien sein restliches Leben lang für die Rechte der Indios und Afrikaner eintrat.[26] Aus seinem umfangreichen Werk, in dem übrigens auch das Bordbuch des Kolumbus überliefert ist, sei hier nur auf die Schrift eingegangen, die sich narrativ, vor allem aber mit juridischen Argumenten mit der Indiosklaverei befasst.

Es handelt sich um den im Auftrag des Indienrates verfassten und am 12. September 1552 in Sevilla gedruckten Traktat über die Indiosklaverei, der, gestützt auf zahlreiche Gerichtsurteile und Rechtsquellen die These entfaltet und begründet: „Alle Indios, die in Westindien des Ozeanischen Meeres von seiner Entdeckung an bis heute zu Sklaven gemacht wurden, sind unrechtmäßig (injustamente) versklavt worden, und die Spanier besitzen die heute noch lebenden zumeist schlechten Gewissens, auch wenn diese Sklaven zu denen gehören, die sie von den Indios haben.“[27] Diese These untermauert er mit zahlreichen juridischen Argumenten, aber auch mit eindrücklichen narrativen Berichten. Dabei bestreitet Las Casas grundsätzlich, dass die Eroberungskriege „gerecht“ gewesen seien und dass die von Dritten erworbenen Indios schon Sklaven waren. War aber die gesamte Conquista ein ungerechter Krieg, für den weder gerechte Gründe noch legitime Autorität noch Verhältnismäßigkeit der

---

[25] Michael SIEVERNICH, „Antonio de Montesinos Predigt (1511) und die Folgen“, in: DERS. u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahren Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, 77–98, hier 87.

[26] Zur Einführung in Leben und Werk: Mariano DELGADO, Stein des Anstoßes. Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios, Sankt Ottilien 2011. Werke in Spanisch: Bartolomé de LAS CASAS, Obras completas, ed. Paulino CASTAÑEDA DELGADO, 14 Bde., Madrid 1989–1998. Deutsch: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, 3 Bde., Paderborn 1994–1997.

[27] Bartolomé de LAS CASAS, „Traktat über die Indiosklaverei“, in: DERS., *Werkauswahl* Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1996, 59–114, hier 67; im laufenden Text zitiert unter TI mit Seitenangabe. Spanischer Titel: „Este es un tratado que el obispo de la ciudad Real de Chiapa don fray Bartholome de las Casas o Casaus compuso / por comission del Consejo Real de las Indias: sobre la materia de los yndios que se han hecho en ellas esclavos. El qual contine muchas razones y auctoridades juridicas: que pueden aprovechar a los lectores para determinar muchas y diversas questiones dudosas en materia de restitucion: y de otras que al presente los hombres el tiempo de agora tratan.“ Reprint des Traktats von 1552: *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*, prólogos de Lewis HANKE y Manuel GIMENEZ FERNANDEZ, México 1965, 500–641.

Mittel geltend gemacht werden konnten, dann folgte daraus, dass die gesamte Versklavungspraxis in der Neuen Welt – Las Casas spricht von vier Millionen „versklavten Seelen" – keinen Rechtsgrund hatte und daher unbillig und ungerecht war. „Denn wenn durch die Kriege jene, die in ihnen zu Sklaven gemacht wurden, unrechtmäßig und tyrannisch versklavt worden sind, und wenn kein einziger versklavt werden durfte, dann folgt daraus, dass in ganz Westindien, von seiner Entdeckung an bis heute, kein einziger Indio gerechterweise und nach natürlichem und göttlichen Recht zum Sklaven gemacht wurde." (TI 77) Nach Las Casas ergab sich daraus für die Sklaveneigner eine rechtlich, moralisch und theologisch begründete Restitutionspflicht, die Indios für das begangene Unrecht zu entschädigen und sie in die „alte Freiheit" zu entlassen. Denn nach einer der Rechtsregeln des kanonischen Rechts könne Sünde nur nach geleisteter Restitution vergeben werden (TI 77).[28]

Im argumentativen Teil seines spanischsprachigen Traktats bezieht Las Casas sich auf verschiedene Prinzipien, darunter „Regeln der Menschenrechte (reglas de los derechos humanos), die durch Vernunft (razón), das natürliche Sittengesetz (ley natural) und viel mehr noch durch das christliche Liebesgesetz (ley de caridad) bekräftigt sind" (TI 82). Damit taucht wohl erstmals der Begriff von Menschenrechten auf, bei denen der Begriffsinhalt allerdings zunächst fraglich bleibt. Gebraucht Las Casas hier den Begriff in einem formalen Sinn, etwa von menschlich gesatztem Recht, oder hat er einen inhaltlich bestimmten Begriff im Sinn von Rechten vor Augen?

Die ältere Las-Casas-Diskussion bis in die 90er Jahre folgte einer anderen Sprachlogik. Nicht wenige Autoren sprachen in einem allgemeinen Sinn von den Menschenrechten bei Las Casas, ohne den Terminus in seinen Schriften vorauszusetzen; andere nannten dieses Vorgehen anachronistisch.[29] Gewiss ist die allgemein menschenrechtliche Tendenz bei Las Casas evident, aber da der Terminus „Menschenrechte" erwiesenermaßen in seinen Schriften auftaucht, hat sich die Situation verändert. Die neuere Las-Casas-Diskussion ist in diesem Punkt zwar nicht einer Meinung, tendiert aber in theologischer, sozialethischer, historischer und juristischer Perspektive[30] zur Auffassung, dass hier wohl tat-

---

28 Zur Rechtsphilosophie von Las Casas vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2006, 370–373.

29 So etwa Mauricio BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos*, Barcelona 1994. Zur Diskussion vor 1995 vgl. Antonio-Enrique PÉREZ LUÑO, „Democracia y derechos humanos en Bartolomé de las Casas", in: Bartolomé de LAS CASAS, *De regia potestate* (Obras completas 12), edición de Jaime GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Madrid 1990, I–XXXIX, hier XXXIII–XXXIX.

30 In der Kommentierung des Traktats über die Indiosklaverei in der deutschsprachigen Werkausgabe hat der Autor dieses Beitrags auf den dort vorkommenden Terminus der „Menschenrechte" (derechos humanos) bei Las Casas verwiesen (*Werkauswahl* 3/1, 64 und TI 82). Vgl. auch die weitere Diskussion bei Matthias GILLNER, „Bartolomé de las Casas und die Menschenrechte", in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 39 (1998) 143–160; Konrad HILPERT, „Die Menschenrechte in Theologie und Kirche", in: *Theologie und Menschenrechte* (Theologische Berichte

sächlich erstmals der spezifische Terminus „Menschenrechte“ zur Anwendung kommt, wenn auch singulär und rudimentär. Eine breit angelegte „Archäologie“ der Menschenrechte in der Frühen Neuzeit beschreibt umfangreich die lascasianische Logik und kommt zum Schluss: „So wie Las Casas in der ‘Brevisima Relación’ seine Begriffe wählte, wartet der heutige Leser geradezu darauf, daß jeden Augenblick ein Begriff wie *derechos de los hombres* fallen müßte. Aber er fällt nicht.“[31] In der Tat fällt er in dieser berühmten Schrift nicht, die aufgrund ihrer bis heute anhaltenden politischen Instrumentalisierung bis heute in mehreren Sprachen auf dem Markt ist.[32] Wohl aber fällt der Begriff in dem hier diskutierten Traktat von 1552 zur Sklaverei der Indios.

Der Begriff des menschlichen Rechts (ius humanum) im Singular ist der Rechtsterminologie seit der römischen Jurisprudenz nicht fremd. Das *ius humanum* bezeichnet die positive menschliche Rechtsetzung durch eine weltliche Autorität im Gegenüber zum *ius divinum* als den göttlich vorgegebenen Prinzipien. Diese Unterscheidung findet sich etwa im *Corpus Iuris Civilis* (D. 23, 2, 1), wenn dort die Ehe als Verbindung von Mann und Frau zur lebenslangen Schicksalsgemeinschaft und als „Teilhabe am göttlichen und menschlichen Recht“ (divini et humani iuris communicatio) verstanden wird. Im christlichen Sprachgebrauch wird diese Unterscheidung übernommen, wobei das göttliche Recht aufgrund der Natur gilt und daher das Naturrecht meint (ius naturale) und als universales und unwandelbares Recht dem wandelbaren und vom Menschen geschaffenen positiven Recht gegenübersteht. Diese formale Unterscheidung dürfte hier auszuschließen sein, zumal Las Casas den Plural gebraucht und von „derechos humanos“ spricht. Überdies ist zu beachten, dass mit *humano* auch etwas der menschlichen Natur Entsprechendes oder mit Bezug auf Rechtsnormen Billiges bedeuten kann.

Las Casas führt nun keinen Katalog von Rechten auf, sondern benennt jene Quellen, welche die „Regeln der Menschenrechte“ konfirmieren, nämlich Vernunft (razón), Naturgesetz (ley natural) und christliches Liebesgebot (ley de caridad). Die Vorzugregeln erläutert er zunächst an eher geringfügigen Beispielen, um dann aber Folgerungen daraus zu ziehen, die schließlich doch einen Minikatalog darstellen: „Da die Freiheit (libertad) der Menschen, nächst ihrem Leben (vida), das kostbarste und wertvollste Gut und daher allen ande-

XXXI), hg. von Michael DURST und Hans J. MÜNK, Freiburg Schweiz 2008, 68–112, hier 80; FLAIG, *Weltgeschichte* (Anm. 4); Lukas GSCHWEND und Christoph GOOD, „Die spanische Conquista und die Idee der Menschenrechte im Werk des Bartolomé de Las Casas (1484–1566)“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Kanonistische Abteilung 95) 126 (2009) 217–256, hier bes. 236ff). Im Spanischen heißen „Menschenrechte“ im spezifischen Sinn in aller Regel „derechos humanos“, bisweilen auch „derechos del hombre“.

[31] Wolfgang SCHMALE, *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit. Ein deutsch-französisches Paradigma*, München 1997, 288.

[32] Zum Text und zur Wirkungsgeschichte vgl. Bartolomé de LAS CASAS, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder* (it 3162), hg. von Michael SIEVERNICH, mit einem Nachwort von Hans Magnus ENZENSBERGER, Frankfurt 2006.

ren Sache vorzuziehen ist [...], so ist, wenn die Freiheit von jemandem zweifelhaft ist und in Frage und zur Rede steht, zugunsten der Freiheit zu antworten und zu urteilen...“ (TI 85). Damit treten inhaltlich die Rechte von „Freiheit und Leben“ zu Tage, die auch von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung mit „life and liberty“ aufgerufen werden. Zur Begründung dieser grundlegenden individuellen Rechte von Freiheit und Leben greift Las Casas auf vier Stellen aus dem römischen und vier aus dem kanonischen Recht zurück (TI 85), wendet also die entscheidenden Rechtstraditionen des Abendlands im amerikanischen Kontext auf Indianer und Sklaven an.

Im Verlauf des Traktats greift Las Casas immer wieder auf die beiden Rechte zurück, die sein Verständnis der „Menschenrechte“ materiell prägen. Dabei bezieht er sich insbesondere auf die Rechtsregeln beider Rechte, die sich sowohl in der justinianischen Sammlung des *Corpus Iuris Civilis* (CICiv) als auch in der Sammlung des kirchlichen Rechts im *Corpus Iuris Canonicum* (CICan) finden.[33]

Aus dem CICiv etwa zitiert Las Casas zur Begründung der Freiheit die Rechtsregeln (Nr. 106 und 122): „Die Freiheit ist eine unschätzbare Sache“ (Libertas inaestimabilis res est) und „Die Freiheit ist allen Dingen vorzuziehen“ (Libertas omnibus rebus est favorabilior). Die Regel (Nr. 32), dass der Sklave zivilrechtlich für nichts gilt, nach dem Naturrecht (ius naturale) aber gilt, dass „alle Menschen gleich sind“ (omnes homines aequales sunt), führt er allerdings nicht an. Aus dem CICan zitiert er, um den Sündencharakter der Sklaverei zu beweisen, die Regel (Nr. 4): „Sünde wird nicht vergeben, wenn das Entwendete nicht restituiert wird.“ (Peccatum non dimittitur, nisi restituatur ablatum.)[34] Überdies ist als weiterer Zusammenhang zu beachten, dass Las Casas in seinem Sklaventraktat Freiheit und Leben als individuelle Menschenrechte mit der politischen Freiheit der indianischen Gemeinwesen verknüpft, so dass die Idee der „Freiheit“, verstanden als individuelle Freiheit und als politische Freiheit, als hermeneutisches Leitmotiv gelten kann, das durch Vorzugsregeln gestützt wird, etwa der Art, dass im Zweifelsfall weniger Schaden

[33] Die 211 Rechtsregeln des römischen Rechts finden sich unter dem Titel „De diversis regulis iuris antiqui“ in den *Digesten* (L, 17) des *Corpus Iuris Civilis*, vol I: Institutiones / Digesta, 12. Auflage, ed. Paul KRÜGER, Berlin 1911, S. 920–926. Die 88 Rechtsregeln des kanonischen Rechts finden sich unter dem Titel „De regulis iuris“ im Anhang des *Liber Sextus* Bonifaz' VIII. in: *Corpus Iuris Canonici, pars secunda: Decretalium collectiones*, ed. Erich FRIEDBERG, Leipzig 1881, Sp. 1222–1224. Zur Bedeutung der Rechtsregeln bis heute vgl. *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, zusammengestellt, übersetzt und erläutert von Detlef LIEBS, 2. Aufl., München 1982.

[34] Zur Anwendung der Rechtsregeln im Traktat vgl. José Alejandro CÁRDENAS BUNSEN, *Escritura y Derecho Canónico en la obra de Fray Bartolomé de las Casas* (Parecos y australes 9). Madrid Frankfurt 2011, 90–93.

für den Nächsten entstehen darf („alterum non laedere", D. I,1,10) und immer die Freiheit vorzuziehen und zu begünstigen ist (vgl. TI 81, 83, 85, 94f, 97).[35]

Dass Las Casas die Sklaverei nicht nur über den „Umweg" des ungerechten Krieges der Conquista ablehnt (was implizit die Versklavung Gefangener bei „gerechten" Kriegen legitimieren könnte), entwickelt der späte Trakat *De Regia potestate* (1563) sein politisches Denken, das die ursprüngliche Freiheit der Indianer rechtfertigt. „Denn vom Beginn der Menschheit an war jeder Mensch, die ganze Erde und jedes Gut gemäß dem Natur- und dem Völkerrecht ursprünglich frei und allodial, das heißt, abgabefrei und nicht der Sklaverei (servitus) unterworfen."[36] Alle Menschen seien aufgrund ihrer Vernunftnatur frei und ihrer Natur nach gleich und mit freiem Willen ausgestattet. Daher habe Gott den einen nicht zum Diener oder Sklaven (servus) des anderen geschaffen. Vielmehr sei die Freiheit aufgrund der Vernunftnatur ein „den Menschen notwendig angeborenes Recht" (ius insitum hominibus de necessitate). Daraus wiederum folgert er, dass die Sklaverei (servitus) nicht naturrechtlich begründet sein könne, sondern ein akzidentelles Phänomen darstelle, das zufällig oder schicksalhaft auferlegt werde. Es besteht also kein Zweifel, dass zu den ursprünglichen Menschenrechten die angeborenen Rechte auf Leben und Freiheit zählen, zu denen sich naturrechtlich Gleichheit und spirituell die Solidarität im Sinn des Liebesgebots hinzugesellen.

Zur Geschichte des lascasianischen Sklaventraktats gehört auch der biographische Wandlungsprozess hinsichtlich seiner umstrittenen Einstellung zur (afrikanischen) Sklaverei.[37] Bis in die 40er Jahre des 16. Jahrhunderts hatte Las Casas einen Unterschied zwischen der Versklavung der Amerikaner und der Afrikaner gemacht. Zunächst hatte er nur die Indiosklaverei bekämpft, was zum gesetzlichen Verbot der Indianersklaverei beitrug. Doch zum Schutz der von ihrer körperlichen Konstitution her schwächeren Indios befürwortete er zunächst die Einführung schwarzer Sklaven als Arbeitskräfte, die von den Zeitgenossen als robuster eingeschätzt wurden. Hierbei konnte er sich auf eine *Real Cédula* vom 22. Januar 1510 stützen, welche die Einfuhr afrikanischer Sklaven erlaubte, die aufgrund ihrer kräftigeren physischen Konstitution für die schwere Arbeit in den Goldminen geeigneter erschienen.[38]

---

[35] Digesten L, 17, 20 (Anm. 33): „Quotiens dubia interpretatio libertatis est, secundum libertatem respondendum erit."

[36] Bartolomé de LAS CASAS, „Traktat über die königliche Gewalt", in: *Werkauswahl* 3/2 (Anm. 26), 187–248, hier 197; ders.: De regia potestate, in: Obras 12 (Anm. 26), hier 34ff.

[37] Zu Las Casas' Einstellung zu den Afrikanern vgl. Philippe-Ignace ANDRÉ-VINCENT, *Bartolomé de las Casas. Prophète du Nouveau Monde*, Paris 1980, 218–233; vgl. auch Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de Las Casas contra los negros? Revisión de una leyenda*, Madrid 1991.

[38] José María *Chacón y Calvo, Cedulario Cubano. Los orígenes de la colonización I (1493–1512)* (Documentos inéditos para la historia de Hispano-América, vol. VI), Madrid o. J. (1929), hier Dok. Nr. 52.

Später jedoch hat Las Casas, der zweitweise selbst über Sklaven verfügte, nicht mehr zwischen der Versklavung indianischer und afrikanischer Menschen unterschieden. Vielmehr gelten in beiden Fällen die Rechte von Freiheit und Leben gleichermaßen. In seiner *Historia de las Indias* bereute Las Casas ausdrücklich seinen Fehler der Ungleichbehandlung in der Sklavenfrage und konstatiert, „dass die Knechtschaft der Neger ebenso ungerecht wie die der Indios ist“[39] und dass für alle das gleiche Recht gilt. Als einer der ganz wenigen seiner Zeit ist Las Casas damit *avant la lettre*, lange vor den britischen, französischen und nordamerikanischen Abolitionsbewegungen zum Verteidiger der Indianer und der Afrikaner gegen die Versklavung geworden. Er gehört damit nicht nur zu den Abolitionisten der ersten Stunde, sondern hat mit den Mitteln seiner Zeit das Bewußtsein angeborener und naturrechtlicher Menschenrechte begründet und politisch befördert. Man darf allerdings aus heutigem Enthusiasmus heraus nicht meinen, dass sein Sklaventraktat bei seinen Zeitgenossen auf große Zustimmung gestoßen wäre; im Gegenteil führte er gerade bei den betroffenen Sklaveneignern in Amerika zu heftigen ablehnenden Reaktionen, denen im späten 18. Jahrhundert nicht unähnlich.[40] Doch im Gegensatz zu den nordamerikanischen und französischen Rechteerklärungen, welche die Sklaven zunächst vom Genuss der Menschenrechte ausschlossen, entzündeten sich Las Lasas’ Einsatz für die Rechte genau an der Sklavenfrage. Dies wird der künftige Menschenrechtsdiskurs bei der Frage der Genese zu berücksichtigen haben.

In diesem Zusammenhang soll nicht unerwähnt bleiben, dass man auch in einem päpstlichen Dokument, in der am 2. Juni 1537 von Paul III. promulgierten Bulle *Sublimis Deus* (*Veritas ipsa*), zwar nicht den Terminus der „Menschenrechte“ findet, wohl aber einen Minikatalog derselben, dem das Gedankengut des Las Casas anzumerken ist. Denn der Papst konstatierte mit universaler Geltung die Freiheits- und Eigentumsrechte der Indios und anderer Völker sowie das Verbot der Versklavung. Mit seinen ganzen geistlichen Autorität stellte er fest, auch wenn die Verbreitung des Dokuments durch die Patronatsmacht behindert wurde, dass die Indios „ihrer Freiheit (sua libertate) und ihres Eigentums nicht beraubt werden dürfen, sondern diese Rechte frei und erlaubterweise (libere et licite) ausüben und sich ihrer erfreuen können. Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand (in servitutem) zu versetzen, was dagegen geschieht, ist ungültig und unrechtmäßig (irritum et inanae).“[41]

---

[39] Bartolomé de LAS CASAS, „Geschichte Westindiens“, in: *Werkauswahl* Bd. 2 (Anm. 26), 139–324, hier 276–282, bes. 281.

[40] Zur Ablehnung in Amerika vgl. Silvio ZAVALA, „Bartolomé de Las Casas ante la esclavitud de los indios“, in: *Cuardenos americanos* (México) 25 (1966) 142–156, hier bes. 151–156.

[41] Lateinischer Text unter dem Titel *Veritas ipsa* in: *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592*, Bd. 1 (Collectanea Archivi Vaticani 27/1), ed. Josef METZLER, Città del Vaticano 1991, Dok. Nr. 84; dt. Übersetzung bei Mariano DELGADO (Hg.): Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, Düsseldorf 1991, 151f. Vgl. auch das

3.2 Missachtete Menschenrechte im 17. Jahrhundert

Zeitlich gibt es zwischen den lascasianischen Menschenrechten in der Mitte des 16. Jahrhunderts und den revolutionären Menschenrechtskatalogen des späten 18. Jahrhunderts sachlich und terminologisch einen weiteren Entdeckungsort der Menschenrechte. Wie bei Las Casas steht auch er im Zeichen der zeitgenössischen Sklaverei, d.h. des transatlantischen Sklavenhandels und der Versklavungspraxis, gegen die ein weiterer Ordensmann aufbegehrte und die „missachteten Menschenrechte" einklagte.

Es handelt sich um den aragonesischen Kapuziner Francisco José de Jaca (1645–1689), der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (1678) im Alter von etwa 30 Jahren als Missionar nach Amerika ging und dort vornehmlich in Venezuela wirkte. Bei mehreren Aufenthalten in Cartagena de Indias (heute Kolumbien), dem großen karibischen Umschlagshafen für die afrikanischen Sklaven, lernte er als Augenzeuge deren Elend kennen, aber auch das Erbe von zwei Jesuiten, die sich auf besondere Weise für die anlandenden afrikanischen Sklaven eingesetzt hatten: Alonso de Sandoval (1576–1652), der ein Handbuch über die Afrikanerpastoral verfasste (*De instauranda Aethiopum salute*, 1627), sowie der später kanonisierte Pedro Claver (1580–1654), der sich diakonisch und pastoral für die schwarzen Sklaven einsetzte, die in Cartagena de Indias eintrafen.[42]

Während eines Aufenthalts auf Kuba traf Jaca auf einen fast gleichaltrigen französischen Ordensgenossen, Epifanio de Moirans (1644–1689), der in der Sklavenfrage genauso dachte und handelte wie er, und mit dem er sich im Kampf gegen die Sklaverei verbündete. Beide standen unter dem Einfluss der Schriften aus der Rechtsschule von Salamanca. Beide verweigerten den Eigentümern schwarzer Sklaven bei der Beichte die Absolution, wenn diese nicht zu Freilassung und Restitution bereit waren. Wie bei Las Casas, der diese pastoralen Mittel ebenfalls, wenn auch erfolglos anwandte, erregten sie damit Aufsehen und Widerstand. Epifanio de Moirans verfasste eine unveröffentlicht gebliebene Schrift über die Sklaverei unter dem Titel *Servi Liberi seu Naturalis mancipiorum Libertatis Iusta Defensio*.[43] Beide wurden des Landes verwiesen, mussten nach Europa zurückkehren, intervenierten am Hof und an der römischen Kurie und waren in entsprechende Verhandlungen und Prozesse vor

---

gleichsinnige Breve *Pastorale Officium* vom 29. Mai 1537 an den Erzbischof von Toledo (DS / DH 1495).

42 Vgl. Margaret M. OLSEN, *Slavery and salvation in colonial Cartagena de Indias*, Gainesville FL 2004.

43 Vgl. José Tomás LOPEZ GARCIA, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII. Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans*, Maracaibo / Caracas 1982; zu Epifanio de Moirans vgl. Christoph KRAUSS, „Freiheit aller Menschen? Die Spanische Spätscholastik und der Kampf gegen die Sklaverei", in: Christian SPIEß (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik* [Festschrift Arno Anzenbacher], Paderborn 2010, 85–112.

staatlichen und kirchlichen Instanzen verwickelt, wobei es um hochpolitische Fragen ging wie die Immunität von Ordensleuten oder um die rechtliche und religiös-moralische Zulässigkeit der Negersklaverei in den spanischen Besitzungen.

Hier sind nun nicht die beiden parallelen kämpferischen Lebensgeschichten zu verfolgen, sondern auf eine Schrift Jacas unter dem Titel *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en el estado de paganos y después ya cristianos* aufmerksam zu machen. Im Gegensatz zu Las Casas' Traktat blieb sie zu Lebzeiten unveröffentlicht. Der Verfasser dieser Schrift behandelt die Problematik der Negersklaverei mit dem Ziel ihrer Abschaffung und Verurteilung. Wie bei Las Casas erscheint auch hier der Begriff der „Menschenrechte" (derechos humanos), und zwar in der Unterscheidung zwischen „Menschenrechten" (derechos humanos) und „katholischen und kirchlichen Rechten" (derechos católicos y piadosos), die auch das Gliederungsprinzip der zwei Teile abgibt. Wenn schon bei den Heiden kein Platz für sklavische Unterwerfung sei, so die Schlussfolgerung Jacas, um wieviel weniger dann für Christen.[44] Genau an der Fuge zwischen beiden Teilen spricht der Autor von den „so missachteten Menschenrechten, wie die Erfahrung lehrt, für diese benachteiligten Leute" (los humanos derechos tan despreciados como la experiencia enseña, para con gente tan desfavorecida). Er will zeigen, dass die Negersklaven von Natur aus Freie sind, sowohl als Heiden wie als Christen, und fordert daher die Verantwortlichen auf, ihren Sklaven wieder in die Freiheit zu entlassen und Wiedergutmachung zu leisten.

Um diese Menschenrechte zu bestimmen, kontrastiert Jaca die positive Seite universal geltenden und konnaturalen Freiheit des Menschen mit der negativen Seite der faktisch gegebenen Sklaverei, die aus der Erfahrung allgemein bekannt sei. Diesen Kontrast zwischen prinzipiell gegebenen und faktisch missachteten Menschenrechten spielt der Kapuziner dann an rechtlich und ethisch kontroversen Themen seiner Zeit durch; dazu gehörten vor allem zwei Fragekomplexe: die Kriterien eines „gerechten Krieges", der ja Versklavung Gefangener erlaubte, und die rechtliche und sittliche Erlaubtheit des Menschenhandels durch Ankauf und Verkauf von Sklaven, also die Behandlung von Menschen wie Handelsware.

Bei der Klärung dieser Fragen bezieht er sich auf zahlreiche Autoren, welche seine Gesamtargumentation autoritativ untermauern sollen. Zu den Autoritäten, die er zitiert oder auf die er anspielt, gehören Autoren der klassischen Antike wie Aristoteles, Thukydides, Plutarch und Cicero, Autoren der Patristik wie Tertullian, Augustinus, Gregor von Nazianz, Philo von Alexandrien und

---

[44] Francisco José de JACA, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en el estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano*. Edición crítica por Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, Madrid 2002 (Corpus hispanorum de pace, segunda serie vol. 11). Im laufenden Text zitiert unter RL und Seitenangabe.

Gregor der Große, sowie mittelalterliche Autoren wie Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin. Noch größer ist allerdings die Zahl der zeitgenössischen neuzeitlichen Autoren, die er heranzieht und die in der zeitüblichen Verschränkung von philosophisch-ethischen, theologisch-praktischen und rechtlich-kanonistischen Argumenten schreiben. In alphabetischer Reihenfolge handelt es sich um Martín de Azpilcueta, Pedro Belli, Jean Bodin, Martin Bonacina, Juan de Cruz, Antonio Diana, Antonio de Guevara, Petrus Laymann, Leonardus Lessius, Juan Márquez, Tomás de Mercado, Luís Molina, Juan de Palafox y Mendoza, Fernando Rebello, Alonso de Sandoval, Juan de Solórzano Pereira, Tomás Sánchez, Domingo de Soto, Gabriel Vázquez, Enrique de Villalobos. Überdies bezieht er sich wie Las Casas auf die erwähnten „Rechtsregeln" im kanonischen Recht.

Auf der Seite der Prinzipien begründet Jaca nun das grundlegende Menschenrecht der Freiheit theologisch und naturrechtlich. Zunächst verweist er schöpfungstheologisch auf die Gottebenbildlichkeit und die Freiheitsausstattung. Denn der Schöpfer habe sein Geschöpf, den Menschen nach seinem Bild geschaffen (vgl. Gen 1,7) und dem am Anfang geschaffenen Menschen „die Macht der eigenen Entscheidung überlassen" (Sir 15,14), also mit Freiheit ausgestattet; als „freigebiger Schöpfer" (liberal Creador) habe er der Natur seines Geschöpfes die Freiheit konzediert (la libertad concedida a su naturaleza) (RL 4). Daher ergeht er sich im Lob über diese Freiheit: „A saber es lo grande, lo principal, y lo que es sobre toda estimación y aprecio como es la libertad." (RL 5) Eine weitere soteriologische Begründung bezieht sich auf die durch Jesus Christus vermittelte Gnade und Liebe des „freigebigen Herrn" (vgl. Eph 5,20) (RL 6).

Bei der naturrechtlichen Begründung (derecho natural) verweist der Autor darauf, dass die Sklaverei der natürlichen Berechtigung zur Freiheit widerspreche, da „die Natur alle als Freie und keinen zum Sklaven des anderen gemacht hat" (la naturaleza a todos los hizo libres y a ninguno esclavo de otro) (RL 7). Des weiteren bezieht Jaca sich mehrfach auf die Goldene Regel, wonach man den anderen nicht so behandeln solle, wie man selbst nicht behandelt werden wolle (RL 9 und 13). So ist also die Sklaverei gegen die rationale Natur des Menschen, zum Menschsein gehöre das „rational Freie und das frei Rationale" (RL 12).

Im Kontrast zu den theologischen und naturrechtlichen Prinzipien, welche die Menschenrechte, insbesondere die grundlegende Freiheit begründen, beschreibt er mit viel Herzblut die negativen Fakten der Versklavung der Afrikaner, die den Zerrspiegel der vorenthaltenen, missachteten Menschenrechte vor Augen führen. So beklagt er, dass die Neger wie Jagdhunde behandelt werden und sie gekauft, verkauft und wiederverkauft würden, als seien sie Kleider, Leintücher, Zuchtvieh oder sogar Hölzer, Bretter, Wild oder Hetzhunde (RL 9). Um die Ungerechtigkeit und Inhumanität der Sklaverei zu veranschauli-

chen, berichtet er, dass er selbst männliche und weibliche Säuglinge gesehen habe, die wie Hunde, Katzen und Schafe in diese Länder gebracht worden und nun zum „Schlachthaus der Sklaverei“ (degolladero de la esclavitud) verurteilt seien, ohne größere Schuld als die Erbsünde zu haben (RL 15).

Sein Mitgefühl mit diesen „Armen“ oder „Elendsten der Welt“ (RL 18) verhindert aber nicht die Rückfrage nach den Ursachen einer solch inhumanen Institution. Er sieht sie in ungerechten Prinzipien, die sich in Beeinträchtigung, Gewalt (violencia) und Ungerechtigkeit gegenüber den „armen Negern“ äußern, „die von Natur aus frei sind und nach allem Recht von Sklaverei befreit“ (RL 17). Zu den ungerechten Prinzipien trete das Laster der Habsucht (avaricia), das die Betroffenen für die gerechten Prinzipien und für die traurige Wirklichkeit blind mache.

Im Rahmen der spanischen Spätscholastik verweisen die beiden Namen Bartolomé de Las Casas und Francisco José de Jaca auf die frühneuzeitliche Versklavung der indigenen Amerikaner und der importierten Afrikaner in Hispano-Amerika. Für beide wurde die unmittelbare Begegnung von Angesicht zu Angesicht zum empathischen Erkenntnisort dessen, was sie „Menschenrechte“ nannten. Sie folgten damit einer anderen Logik als die Rechteerklärungen des 18. Jahrhunderts, welche zunächst die weißen Europäer im Blick hatten und diesen Blick erst allmählich auf die (schwarzen) Sklaven weiteten. Unsere beiden Protagonisten hatten dagegen die reale Situation Versklavter vor Augen und entwickelten aus diesem Blick mit Hilfe der zuhandenen rechtlichen, ethischen und religiösen Kategorien und Denkmuster ihre Sicht der Rechte, die aus naturrechtlichen und theologischen Gründen allen ohne Unterschied der Person zustanden. Erkenntnisauslösende Orte waren also die Versklavungspraktiken der Zeit, mithin Gewaltkontexte. Von diesen Kontexten sensibilisiert, nahmen die beiden Ordensleute aus Europa in der Neuen Welt die Stimme des Gewissens wahr, die sie zum Wechsel der Perspektive veranlasste, und reklamierten jene Rechte, die allen zustehen, unabhängig von Herkunft, sozialem Status, Hautfarbe, Religion, Sprache und Kultur. Ihre Ideen speisten sich aus verschiedenen Quellen der europäischen Geistesgeschichte, aus theologischen (Gottebenbildlichkeit), liturgischen (dignitas), philosophischen (Naturrecht) und rechtlichen Annahmen. „Aber erst im Protest gegen die Unterdrückung und Versklavung der Ureinwohner des neuentdeckten Amerikas durch *Bartolomé de las Casas* (1552) wird daraus die Einforderung von gleichen *Rechten* der Menschen; die weitere Entwicklung führt dann über Francisco Suárez, Hugo Grotius Samuel Pufendorf und insbesondere John Locke zur Lehre des modernen Naturrechts, nach der alle Menschen vorstaatliche Rechte auf Frei-

heit, Eigentum und Leben haben, die, moralisch begründbar, die Konstitution und Ausübung staatlicher Herrschaft beschränken."[45]

Unbeschadet der epochalen und nachhaltigen Bedeutung, welche die nordamerikanischen und französischen Rechteerklärungen des 18. Jahrhunderts zweifelsohne haben, ist es doch an der Zeit, die hispanoamerikanischen Erkenntnisorte in die Geschichte der Menschenrechte einzuschreiben und ihre spezifische Eigenart als Leidensorte zu betonen, die emotionale „Sympathie" und kognitive Erkenntnis gleichermaßen weckten. Nur auf diese Weise lässt sich die Feierlichkeit von staatlichen Menschenrechtserklärungen mit der Unfeierlichkeit vorenthaltener Menschenrechte verbinden und ein Perspektivwechsel zur Anerkennung jener Anderen einleiten, deren Menschenwürde und Freiheitsraum bedroht ist.

Zusammenfassung: Es gehört zum Allgemeingut, dass die Idee der Menschenrechte am Ende des 18. Jahrhunderts aus der nordamerikanischen Unabhängigkeitserklärung (1776) und aus der französischen Rechterklärung (1789) hervorgegangen ist. Weniger bekannt ist die Tatsache, dass beide Rechteerklärungen zunächst nicht für die Sklaven galten. Ein Blick ins 16. Jahrhundert weitet die Geschichte der Menschenrechte, denn er zeigt, dass die "Erfindung" eines gehaltvollen Begriffs der Menschenrechte und der Einsatz für Grundrechte wie Freiheit und Leben auf Protagonisten wie Bartolomé de Las Casas zurückgehen, der die Idee in seinem Traktat über die Sklaverei (1552) entwickelte.

Résumé: Es gehört zum Allgemeingut, dass die Idee der Menschenrechte am Ende des 18. Jahrhunderts aus der nordamerikanischen Unabhängigkeitserklärung (1776) und aus der französischen Rechterklärung (1789) hervorgegangen ist. Weniger bekannt ist die Tatsache, dass beide Rechteerklärungen zunächst nicht für die Sklaven galten. Ein Blick ins 16. Jahrhundert weitet die Geschichte der Menschenrechte, denn er zeigt, dass die "Erfindung" eines gehaltvollen Begriffs der Menschenrechte und der Einsatz für Grundrechte wie Freiheit und Leben auf Protagonisten wie Bartolomé de Las Casas zurückgehen, der die Idee in seinem Traktat über die Sklaverei (1552) entwickelte.

[45] Georg LOHMANN, „Unterschiedliche Kulturen – warum Menschenrechte?", in: *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, hg. von Adrian HOLDEREGGER / Siegfried WEICHLEIN und Simon ZURBUCHEN, Fribourg / Basel 2011, 217–232, hier 219f.

Die Option für die Armen als Aufgabe der Wissenschaften an der Universität

Von Clemens Sedmak

1. Zwei Geschichten: Schwierige Lebenslagen

Thomas Mahler musste nach Abschluss seines Philosophiestudiums ein Jahr von Hartz IV leben. Er fand sich „in der Schlange" wieder, sein Selbstbewusstsein war klein geworden, „seit sich Wörter wie *oben*, *unten*, *gescheitert*, *erfolgreich* und *mittelmäßig* in meinen Nervenbahnen festgesetzt haben".[1] Er machte die Erfahrung, dass Selbstbewusstsein viel damit zu tun hat, für wen man sich gerade hält. Als Arbeitsloser fühlt er sich wie „ein Produkt, das momentan *niemand* kaufen will. Wir sind die Ladenhüter".[2] Eben noch war er auf einer Eliteuniversität ein- und ausgegangen. Eben noch hatte er sich mit philosophischen Themen beschäftigt. „Einmal hat mir ein Mitstudent erzählt, er schreibe seine Magisterarbeit über *den Hunger als ästhetische Kategorie* … ‚Und befasst du dich dann auch mit dem richtigen Hunger', hatte ich ihn gefragt, ‚zum Beispiel in der Welt und so?' ‚Ach Gott, nein'. Sein Lachen hatte angewidert und überrascht geklungen, als sei die Frage völlig abwegig. ‚Natürlich nicht. Das hat doch mit Wissenschaft nichts zu tun.'"[3] Aus dieser Welt der klugen Gespräche, der abstrakten Ideen und der von ihm mit aller Deutlichkeit beschriebenen materiell abgesicherten Wichtigtuer rutscht Mahler hinaus in die Welt des knappen Haushaltsbudgets. Immer wieder steigt tiefe, ernste Angst in ihm auf. Er hat Angst davor, gefragt zu werden, was er denn so mache; er hatte Angst davor, zum Geburtstag seiner Tante zu fahren, weil die Frage nach seiner beruflichen Tätigkeit gestellt werden würde. Er bemüht sich, den Kontakt zu „erfolgreichen" Menschen zu meiden und nicht weiter über seine Situation nachzudenken. Er überlegt sich, was er auf der Universität eigentlich gelernt habe – an allem zu zweifeln. Er bemüht sich, auf dem Amt „einen gedanklichen Schirm um mich aufzuspannen, in der mir vormachen kann, dass ich nicht wirklich zu dieser Schlange gehöre."[4]

---

1 Th. MAHLER, *In der Schlange. Mein Jahr auf Hartz IV*, München 2011, 14.
2 Ebd., 127.
3 Ebd., 37.
4 Ebd., 76.

Die Universität hat Thomas Mahler den Eindruck einer geschützten Welt vermittelt, in der man über „Hunger als ästhetische Kategorie“ nachdenken könne. Die Universität hat bei Thomas Mahler wenig Orientierung kultiviert, dafür die Fähigkeit, zu zweifeln. Hier zeigt sich die Universität mit Blick auf die Frage nach dem Umgang mit Armut in doppelter Hinsicht gescheitert – durch das, was man die „*Binnenweltfalle*“ und durch das, was man die „*Haltlosigkeitsfalle*“ nennen könnte. Die Binnenweltfalle bezieht sich auf den Aufbau einer geschützten, in sich geschlossenen, nach eigenen Gesetzmäßigkeiten funktionierenden und sich entsprechend wichtig nehmenden Welt, wie wir sie aus der Bürokratieforschung kennen.[5] Diese Form, der auf sich bezogenen („selbstreferentiellen“), das eigene Tun mit einem Sinn für große Wichtigkeit erfüllenden Tätigkeit ist auch aus der Armutsmessungs- und Armutsbekämpfungsindustrie bekannt.[6] Mit dem Eintritt in diese geschlossene Welt verändern sich unmerklich Wahrnehmungsmuster und Prioritäten, man gewichtet Probleme anders als zuvor und schafft Bedeutungsträger, die die Relevanz des eigenen Tuns bestätigen. Die „Haltlosigkeitsfalle“ bezieht sich auf eine geistige Kultur, die die Idee vermittelt, dass alles gleichermaßen fragwürdig sei, dass es außer beliebig wählbaren Orientierungspunkten keinen Halt gebe. David Foster Wallace hat in seinem berühmten Vortrag „This is Water“ als „das vielleicht Gefährlichste einer akademischen Bildung“ angeführt, „dass es die Neigung zu Überinterpretation verstärkt.“[7] Dadurch wird ein großer Spielraum für Auslegungen eröffnet, der die Erfahrung der Haltlosigkeit verstärkt.

In diesem zweifachen Sinn hat die Universität bei Thomas Mahler versagt. Dennoch hat sie ihm einen Weg aus Hartz IV eröffnet – durch seine akademisch geschulte Sprachfähigkeit und die philosophisch verfeinerte Beobachtungsgabe wird er eingeladen, ein Buch über seine Erfahrung mit Hartz IV zu schreiben, was einen befreienden Perspektivenwechsel mit sich bringt und den Weg aus der Armut für ihn öffnet. Hier hat die Universität zumindest *Ausdrucksfähigkeit* und *Wahrnehmungsfähigkeit* geschult.

Eine zweite Geschichte: Der Universitätsprofessor Don Snyder beschreibt in seinem Buch *Der Gratwanderer* seine Erfahrung mit dem Verlust seines prestigereichen Arbeitsplatzes.[8] Snyder hatte 41jährig unerwartet die Kündigung erhalten, mit der Aussicht, noch drei Semester an der Universität verbringen zu können, um sich auf einen neuen Posten vorzubereiten. Er beschreibt selbstkritisch, wie er der Realität nicht ins Auge sehen möchte, viel zu lange an der

---

5 Vgl. L. GOUGH, *C. Northkote Parkinson's Parkinson's Law. A Modern Interpretation of a Management Classic*, Oxford 2011, v.a. Kap 6, 8, 24.

6 Vgl. W. SCHICHO, “What did Mr. Wolfensohn mean (intend), when he spoke of (about) poverty?”, in: Th. BÖHLER / C. SEDMAK (eds.), *Perspectives in Poverty Alleviation*, Münster 2007, 265-280.

7 D. F. WALLACE, *Das hier ist Wasser*, Köln 2012, 17.

8 D. SNYDER, *Der Gratwanderer*, Berlin 1998. Das englische Original erschien 1997 unter dem Titel *The Cliff Walk. A Memoir of a Job Lost and a Life Found*.

Idee festhielt, das gleiche Leben anderswo weiterführen zu können. Er gibt dem System die Schuld, steigert sich in Angstphantasien, dass ihn seine Frau verlassen könnte, hat Angst vor der Armut, verliert an Selbstvertrauen, fühlt sich gedemütigt und voll Wut, als man ihm eine Stelle als Hausmeister anbietet. Schließlich formuliert Snyder die unangenehme Vermutung, „daß mir etwas Wesentliches fehlte, irgendeine innere Stärke, Selbstvertrauen“.[9] Tatsächlich erweist er sich weder als nüchtern im Umgang mit der Realität noch als flexibel. Als der Kontostand bereits auf 7000 Dollar gesunken war, gab er sich weiterhin Illusionen hin: „Ich weiß, das macht es nicht besser, aber ich lief den Rest des Sommers herum wie ein Mann, der im Sturm seinem Hut hinterherjagt. Immer noch glaubte ich, daß das Leben mehr mit Schicksal als mit Anpassung zu tun habe.“[10] Selbstkritisch bemerkt Snyder: „Ein Mann muß schon sehr schwach sein, wenn er seinen Weg verliert, obwohl er mit seiner Frau und vier gesunden Kindern im gleichen Haus lebt.“[11] Synder muss auf bittere Weise lernen, dass er den Arbeitsmarkt falsch eingeschätzt hat; es wird ihm bewusst, dass er in einer eigenen Welt, in einer Binnenwelt, gelebt hat, wie es ein Erlebnis an der Universität deutlich machte: In einer Wand des Konferenzraums war ein Wasserrohr geplatzt, das Wasser lief in den Flur und durch die Decke, aus Sicherheitsgründen war der Strom abgestellt worden. Der Raum war dunkel, die Arbeiter waren fieberhaft beschäftigt. Da erschien ein Professor für Altphilologie mit einem Bündel von Seminararbeiten unter dem Arm und sagte: „‘Entschuldigen Sie, aber es ist furchtbar kalt in meinem Büro, und ich würde gerne wissen, ob die Heizung heute mittag vielleicht wieder geht?` … Plötzlich richteten sich alle Arbeiter auf , drehten sich um und schauten ihn mit diesem überall gleichen und zeitlosen Ausdruck an, den Männer, die hart arbeiten, für Menschen wie diese Englischprofessoren übrig haben, die nicht körperlich arbeiten. Ein Blick, der sagt: *Auf welchem Planeten lebt dieser Kerl eigentlich?*“[12] Snyder hatte Jahre lang in dieser Welt gelebt und hatte eine glänzende Karriere gemacht, die nur eine Richtung kannte: Vorwärts und hinauf! Diese Welt bricht zusammen, Snyder ist der Situation nicht gewachsen, zieht sich fast ein Jahr lang zurück, schließt sich in einem Zimmer im Obergeschoss ein, „wo ich mich mit Schlaftabletten über den Tag rettete. Nur nachts, wenn alles still war, lief ich durchs Haus und suchte nach Essen und Post. Wenn unsere Kinder ins Bett mußten, schickte Colleen sie zu meinem Zimmer, und sie wünschten mir durch die verschlossene Tür hindurch eine gute Nacht.“[13] Elf Monate lang liegt Snyder nur herum, wie er es selbst ausdrückt. Dann stellt er sich langsam der Wirklichkeit, besinnt sich auf seine Kindheit

[9] Ebd., 125.
[10] Ebd., 148.
[11] Ebd., 199.
[12] Ebd., 271.
[13] Ebd., 200.

und Jugend mit den dort vermittelten Fertigkeiten und baut sich eine Existenz als Zimmermann und Handwerker auf.

Ein zweites Mal zeigt sich: Die Universität hat sich Synder als geschlossene Welt mit eigener Dynamik dargestellt; in dieser Welt ist er geschwommen wie ein Fisch im Wasser; dass diese Welt in großem Abstand zur Welt der Nichtuniversität lebt und ihn von dieser Realität distanziert hat, wird ihm erst langsam bewusst. Die „Binnenweltfalle" hat zugeschnappt, hat Snyder nicht auf ein Leben jenseits der klar definierten akademischen Grenzen vorbereitet. Er funktioniert gut im geschützten Raum der Universität, wo er seine Seminare abhält und ein beliebter Lehrer ist. Die akademische Welt hat ihm wenig Halt vermittelt, auch die „Haltlosigkeitsfalle" blieb ihm nicht erspart, die Erfahrung, dass ihm sein akademisches Leben keine Ressourcen zur Bewältigung schwieriger Lebenssituationen, zum Umgang mit der Lebenslage der Armut, vermitteln konnte.

Die Universität, so könnte man vorsichtig aus diesen Geschichten folgern, ist nicht von vornherein der beste Ort, um sich Ressourcen zur Bewältigung schwieriger Lebenssituationen anzueignen. Die Binnenweltfalle und die Haltlosigkeitsfalle steigern die Fähigkeit, mit Armut zurecht zu kommen, nicht.

2. Ein erster Anhaltspunkt: Bildung

Freilich: Es müsste nicht so sein; es müsste nicht so sein, dass die Universität auf schwierige Lebenssituationen nicht vorbereitet. Im Gegenteil: Man könnte die Universität beschreiben als eine Einrichtung, die die Kraft für schwierige Vorhaben schult und vermittelt. In einem Brief vom 23. Januar 1944 an Renate und Eberhard Bethge notiert Dietrich Bonhoeffer, der seit dem 5. April 1943 in Haft saß, einen wichtigen Satz: „Klar ist mir … nur, daß eine ‚Bildung', die in der Gefahr versagt, keine ist. Bildung muß der Gefahr und dem Tod gegenübertreten können."[14] Bildung, auch und gerade Bildung, wie sie eine Universität vermittelt, soll auf schwierige, ja extreme Lebenssituationen vorbereiten. Dies geschieht gerade dadurch, dass man der Binnenweltfalle und der Haltlosigkeitsfalle auskommen kann. Dietrich Bonhoeffer hat Bildung so erlebt – er hat sich im Gefängnis mit Literatur, Politik, Ethik, Theologie und Geschichte beschäftigt, ähnlich wie Helmuth James von Moltke, der seinen Gefängnisaufenthalt auch mit Studium und Lektüre zubrachte, solange dies

[14] D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Vollständige Ausgabe, versehen mit Einleitung, Anmerkungen und Kommentaren. Hg. v. Chr. GREMMELS, E. BETHGE, R. BETHGE in Zusammenarbeit mit I. TÖDT (Bonhoeffer Werke Band 8), Gütersloh 2011, 292.

möglich war.[15] Hier bewährt sich Bildung als Zugang zu einer inneren Welt, als Möglichkeit der Kultivierung innerer Festigkeit. Bildung kann charakterisiert werden über den Zugang zu Selbsterkenntnis, wie dies etwa auch der Philosoph Peter Bieri unternimmt.[16] Bieri nennt die Fähigkeit zum Ausdruck, die Fähigkeit, mit Sprache umzugehen, als Schlüssel für Selbsterkenntnis.[17] Bildung feilt an der Ausdruckskraft, sensibilisiert die Wahrnehmung und bietet Referenzpunkte, die eine Einordnung von Erfahrungen ermöglichen. Dadurch entsteht innere Festigkeit. Bildung in diesem Sinne gibt Halt. Bildung baut eine „Innenwelt" auf, in der man Gesprächspartner mit sich trägt, Zugang zur Welt der Ideen hat, damit urteilsfähig ist, weil man aufgrund der erworbenen Referenzpunkte Allgemeines und Besonderes miteinander verbinden kann, was ja der Kern der Urteilskraft ist.

Bonhoeffer erinnert uns daran, dass diese Urteils- und Einordnungsfähigkeit gerade in schwierigen Situationen lebensentscheidend wird. „In solchen Zeiten erweist es sich eigentlich erst, was es bedeutet, eine Vergangenheit und ein inneres Erbe zu besitzen, das von dem Wandel der Zeiten und Zufälle unabhängig ist. Das Bewußtsein, von einer geistigen Überlieferung, die durch Jahrhunderte reicht, getragen zu sein, gibt einem allen vorübergehenden Bedrängnissen gegenüber das sichere Gefühl der Geborgenheit."[18] Bildung kann durch die Kultivierung einer von äußeren Umständen unabhängigen Innenwelt Kraft vermitteln. Diese Form von innerer Festigkeit, wie sie Bildung vermitteln kann, ist auch eine Frage der Disziplin, der Einübung in einen gewissen Habitus. Dietrich Bonhoeffer, von dem in dieser Frage sehr viel zu lernen ist, reflektiert im August 1944 in einem Brief an Eberhard Bethge über den Wert von Hindernissen für den Bildungsprozess. Er beschreibt, wie hilfreich es rückblickend war, dass man in seiner Familie viele Hindernisse (in Bezug auf Sachlichkeit, Klarheit, Natürlichkeit, Takt, Einfachheit) überwinden musste, „bevor wir zu eigenen Äußerungen gelangen konnten."[19] Diesen Hindernissen nicht auszuweichen, sondern sie zu überwinden, hat mit einem Fundament zu tun, das, einmal gelegt, halten wird. „Das ist für andere und auch für einen selbst vielleicht manchmal unbequem, aber das sind dann eben die Unbequemlichkeiten der Bildung."[20] Diese Unbequemlichkeit von Bildung erlaubt die Herausbildung eines bestimmten Habitus, wie ihn Simone Weil in ihren Überlegungen über das Studium der Mathematik und der Liebe zu Gott beschrieben hat – insofern die Mathematik Demut und Ausdauer, Geduld und Unterwer-

---

15 H.J. v. MOLTKE, *Im Land der Gottlosen. Tagebuch und Briefe aus der Haft 1944/45*, hg. u. eingeleitet v. G. BRAKELMANN, München 2009.
16 P. BIERI, *Wie wollen wir leben?*, Salzburg 2011.
17 Ebd., 46ff. bzw. 62ff.
18 BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung* (Anm. 14), 240.
19 Ebd., 568.
20 Ebd.

fung fordert, übt sie damit Tugenden ein, die für die Liebe zu Gott tragend sind.[21] In diesem Sinne formt Bildung auch einen Habitus. Bildung formt aber auch eine Weise der Wahrnehmung. Wesentliches Merkmal von Bildung ist nach Bonhoeffer die Wahrnehmung einer „Polyphonie des Lebens", zu der stets Schmerz und Freude gehören, sodann dass es möglich wird, das Leben in allen seinen Seiten zu erleben.[22] Ein gebildeter Mensch gibt die Überzeugung von der Polyphonie des Lebens nicht auf und kann deswegen „tiefer" sehen, da ein gebildeter Mensch die materiellen Dinge als Träger geistiger Realitäten ansieht.[23]

Die Universität kann diesen Sinn für Polyphonie, diesen Sinn für inneres Erbe kultivieren. Das ist kein realitätsfremder frommer Wunsch, sondern hat den Test der Wirklichkeit bestanden, etwa im Rahmen der „barbed-wire university" der alliierten Kriegsgefangenen während des Zweiten Weltkriegs.[24] In der Situation der Kriegsgefangenschaft wurde die improvisierte Universität zum Lebensanker, zur Vermittlung eine Sinns vom Leben außerhalb des Lagers. Dieses Beispiel kann auch zeigen, dass Bildung mit der Weckung eines „Möglichkeitssinns" zu tun hat, mit der Weckung eines Sinns für die Kontingenz des Status Quo, der auch anders sein könnte. Bildung vermittelt die Fähigkeit, eine vorliegende Situation mit Alternativen zu konfrontieren und davon auszugehen, dass der Satz gilt: Es könnte auch anders sein. Dies kann man sich etwa auch am Beispiel des jungen Nordkoreaners Shin Dong-hyuk klar machen, der 1982 in einem nordkoreanischen Gulag (Lager 14) als Sohn von zwei Häftlingen geboren wurde und dem im Alter von 23 Jahren die Flucht gelang.[25] Der Weg hin zur Flucht hat mit Kernelementen von Bildung zu tun. Shin hatte seit seiner Geburt nie etwas anderes als das Lagerleben gekannt; es war ihm auch unmöglich, ein Bild der Welt außerhalb des Lagers zu erarbeiten, er hatte keine Möglichkeit, die eigene Situation einzuordnen; die Schüler in der Lagerschule wurden nicht über die geographische Lage des Landes oder Nachbarstaaten informiert.[26] So fehlten Shin die Bezugspunkte, um sich ein Weltbild machen zu können. Ein Schlüsselmoment wird die Begegnung mit dem gebildeten Häftling Park; erstmals wurde Shin die Idee eines Lebens außerhalb des Lagers vermittelt: „So begann ein monatelanges Seminar zwischen Lehrer und Schüler, das Shins Leben für immer veränderte."[27] Shin hatte endlich Zugang zu ei-

---

[21] S. WEIL, „Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu", in: DIES., *Attente de Dieu*, Paris 1966, 67-75.

[22] BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung* (Anm. 14), 444.

[23] Ebd., 101f.

[24] M. GILLIES, *The Barbed-Wire University. The Real Lives of Allied Prisoners of War in the Second World War*, London 2012, v.a. Kap 20, 21, 29.

[25] Das Leben des Shin Dong-hyuk wurde von Blaine Harden beschrieben; B. HARDEN, *Flucht aus Lager 14. Die Geschichte des Shin Dong-hyuk*, München 2012.

[26] Ebd., 47.

[27] Ebd., 130.

ner echten Bildungserfahrung, die ihm ein Koordinatensystem zur Einordnung auch der eigenen Lebenssituation vermittelte; er lernte von Fernsehgeräten, Computern, der Gestalt der Erde, Südkorea und China. Park hatte es möglich gemacht, dass in Shin der Möglichkeitssinn erwachte, dass Shin ernsthaft über eine Flucht nachzudenken begann, weil er nun erstmals die Möglichkeit einer Flucht in einen Begriff fassen konnte. Bildung weckt einen „Möglichkeitssinn". Hier hat die Universität eine eminente Verantwortung, die Autorität des Status Quo in Frage zu stellen. Im dreizehnten Jahrhundert hat der Franziskanermönch Roger Bacon, der viel über das Universitätsstudium und die Studienreform nachgedacht hat, vier große Hindernisse auf dem Weg zum Wissen angeführt, die Bildung überwinden helfen würde: langandauernde Gewohnheit, Meinung der Vielen, brüchige Autorität, Eitelkeit.[28] Bildung hält gegenüber diesen Erstarrungen den Möglichkeitssinn hoch.

Auf diese Weise kann sich ein erster Anhaltspunkt für die Frage nach Universität und „Option für die Armen" ergeben: Die Universität hat Verantwortung und die Möglichkeit, Ressourcen zur Bewältigung schwieriger Lebenslagen zu kultivieren, über den Aufbau einer Kultur von Innerlichkeit, über den Zugang zu Referenzpunkten und Einordnungssystemen, über die Aneignung eines Denk- und Wahrnehmungshabitus, über die Kultivierung einer Ausdrucksfähigkeit, über die Weckung eines Sinns für die Polyphonie des Lebens und die Weckung eines Möglichkeitssinns. Die Universität kann auf einen Umgang mit schwierigen Lebenslagen, wie es die Armut ist, vorbereiten.

3. Drei Geschichten: Armut

Nun ist damit noch nicht viel über eine „Option für die Armen" gesagt. „Armut" wurde als Lebenslage bezeichnet, auf die Bildung in gewisser Weise vorbereiten kann. Über Armut werden verschiedene Geschichten erzählt und geschrieben; eine Geschichte (i) handelt von Einkommensarmut; Armut wird hier messbar, vergleichbar und kann entsprechend verwaltet werden. Eine andere Geschichte (ii) beschreibt Armut als soziale Ausgrenzung, was Armut zu einer relativen, dynamischen und facettenreichen Angelegenheit macht. Wieder eine andere Geschichte (iii) charakterisiert Armut als „Beraubung von Fähigkeiten" und „Mangel an echten Gelegenheiten", was den Begriff der Armut mit der Idee eines mangelnden Zugangs zu Fähigkeiten verbindet.[29] All diese Geschichten haben eines gemeinsam – sie tangieren die Identität von Menschen. (i) Geld als „Universalsymbol" ermöglicht den Zugang zu Gütern

[28] Vgl. F. UHL, „Hindernisse auf dem Weg zum Wissen. Roger Bacons Kritik der Autoritäten", in: DERS. (Hg.), *Roger Bacon in der Diskussion*, Frankfurt/Main 2001, 219-235.

[29] Vgl. A. SEN, *Development as Freedom*, New York 1999, Kap. 4.

und Dienstleistungen, besonders zur Welt der Dinge und der Welt des Habens. In letzter Zeit wurde in einigen Arbeiten gezeigt, dass die Welt der Dinge identitätsstiftend wirkt; der englische Anthropologe Daniel Miller etwa hat die je subjektive Bedeutung von Gegenständen in Wohnungen einer Straße im Süden Londons untersucht.[30] Dinge befinden sich zumeist nicht zufällig in einer Wohnung, sondern haben eine Geschichte, sie sind keine toten Objekte oder bloße Requisiten, sondern prägen das Handeln von Menschen und werden von den Geschichten der Menschen „beseelt". Dinge sind mehr als „Dinge"; sie haben mit Identitäten zu tun. Menschen behalten Postkarten und Erinnerungsstücke, sammeln Pokale und Fotos, verlieben sich in Briefmarkensammlungen und Liebesbriefe, „jede Wohnung ist ein mal mehr, mal weniger gewolltes Selbstporträt ihres Besitzers."[31] Dinge sind teilweise „externalisierte Erinnerungen", die die Idee eines Verbundenseins mit dem eigenen Leben, die Erfahrung, „lebensbesitzendes Subjekt" zu sein, verstärken können. Dinge haben ein „Gewicht", dienen auch als „Stützen".[32] Russell Belk hat gezeigt, dass Dinge auch die Funktion haben, Selbsthaftigkeit auszudrücken, zur Konstitution eines „extended self" dienen.[33] Dinge erzählen von Reisen und erlauben es ihren Besitzenden, durch die Dinge in ihre Innenwelt von Erinnerungen und Gefühlen zu treten. Dinge stiften und vergewissern Identität, umgekehrt gibt die Identität der Besitzenden den Dingen Gewicht und Tiefe.[34] (ii) Auch wenn man Armut als soziale Ausgrenzung charakterisiert, kann man den Zusammenhang zu Identitätsressourcen sehen – „Mitgliedschaft" ist eines der höchsten Güter, das eine Gemeinschaft verteilen kann. Und der Besitz dieses Gutes ist der Besitz zu Handlungsräumen und Wertesystemen. Die Dynamik sozialer Ausgrenzung bedeutet, dass „der gesellschaftliche Anschluss" verloren geht. Die Niveaus dessen, was als „standardisiert" gilt, steigen an (Markenwaren, Mobiltelefone, um zwei Beispiele zu nennen, die bereits in der Volksschule zum Thema werden), gleichzeitig entwickelt sich der Arbeitsmarkt mit steigenden Anspruchsschrauben, denen mehr und mehr Menschen nicht gewachsen sind, was Alain Ehrenberg seinerzeit mit der Phänomenbeschreibung des „erschöpften Selbst" charakterisiert hat.[35] Kathrin Hartmann hat für Deutschland die Dynamik nachgezeichnet, dass Armut in der Mitte der

---

30 D. MILLER, *Der Trost der Dinge*, Berlin 2010.
31 Ebd., 11.
32 Ebd., 161.
33 R. BELK, „Possessions and the Extended Self", in: *Journal of Consumer Research* 15, 1988, 139-168.
34 Vgl. A. SCHÄFER, *Wir sind, was wir haben. Die tiefere Bedeutung der Dinge für unser Leben*, München 2012.
35 A. EHRENBERG, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt/Main 2008. Das französische Original erschien 1998 unter dem Titel *La Fatigue d'être soi*.

Gesellschaft angekommen ist und die Sicherheit, die einstmals Arbeitsplatz und soziales Netz versprochen haben, schwindet und immer weiteren Kreisen eine Prekarisierungsabsicherung fehlt.[36] Hier wird Identität zum fragilen Gut – heute noch fest im Sattel, morgen ausgegrenzt. (iii) Armut als Beraubung von Fähigkeiten ist die Erfahrung, dass Menschen, die von Armut betroffen sind, ihr Potential nicht verwirklichen, in vielen Fällen nicht einmal erahnen können, weil sie keinen geschützten Raum zur Erprobung eigener Fähigkeiten vorfinden, weil sie nicht darin gefördert werden, das eigene Potential zu entdecken, weil sie weder Ressourcen noch echte Gelegenheiten haben, Fähigkeiten zu realisieren. Fähigkeiten sind Vermögen, Wirklichkeit zu verändern, Vermögen, einen bestimmten Weltzustand herzustellen. Oder auch: Fähigkeiten sind Möglichkeitsvermögen – eine Fähigkeit ist das Vermögen, Möglichkeiten zu erschließen, Möglichkeiten zu transformieren und Möglichkeiten zu realisieren. In diesem Sinne kann eine Fähigkeit als eine Kraft, Möglichkeiten zu koordinieren, verstanden werden. Eine „dynamis" (Möglichkeit, Kraft) ist nach Aristoteles ein Prinzip dafür, dass eine Veränderung stattfinden kann.[37] Eine Fähigkeit besteht darin, eine Quelle für Veränderung zu haben bzw. Quelle für Veränderung zu sein; mit Bezug auf den besonderen Status der Veränderung kann man denn auch eine Fähigkeit als das Vermögen charakterisieren, eine Bewegung in Gang zu bringen oder zu beenden. Wir könnten daraus schließen, dass Fähigkeiten den Bewegungsraum – den Handlungsspielraum eines Menschen – vergrößern oder auch, dass ein Sinn für „agency", für Handlungsmacht, Handlungsfreiheit und Handlungsfähigkeit wesentlich für die Kultivierung von Fähigkeiten ist. Menschen, die von Armut betroffen sind, erleben ihren Handlungsraum als eingeschränkt, können kaum unter Optionen wählen. Dadurch wird der Zugang zur Selbstwahrnehmung als handelndes Subjekt, als „agent" eingeschränkt. Armut schränkt agency – und damit eine wichtige Identitätsressource ein.

Armut ist eine Deprivation von Identitätsressourcen. William Vollman hat in seiner Studie über Armutserfahrungen Armut mit den Begriffen „invisibility", „deformity", „unwantedness", „dependence", accident-prone-ness", „pain", numbness", „estrangement" charakterisiert.[38] Diese Begriffe deuten „Identitätshindernisse" an. Die Aushöhlung von Identitätsressourcen durch Armut ist uns in der Geschichte von Don Snyder begegnet. Eine eindrückliche Beschreibung dieser Dynamik einer Erosion von Identitätsressourcen liefert der südafrikanische Literaturnobelpreisträger J.M. Coetzee in seinem autobiographischen Text *Der Junge*. Er zeichnet in diesem Text die Entwicklung seines Vaters nach, nachdem dessen Anwaltskanzlei verloren ging. „Der Vater

---

[36] K. HARTMANN, *Wir müssen leider draußen bleiben. Die neue Armut in der Konsumgesellschaft*, München 2012.

[37] ARISTOTELES, Metaphysik V 12, 1020a1ff; Metaphysik IX 1, 1046a11.

[38] W. VOLLMAN, *Poor People*, San Francisco 2007.

schaut sich nach Arbeit um. Jeden Morgen pünktlich um sieben macht er sich in die Stadt auf. Doch ein oder zwei Stunden später – das ist sein Geheimnis –, wenn alle anderen aus dem Haus sind, kommt er zurück. Er zieht wieder den Schlafanzug an und geht mit dem Kreuzworträtsel der Cape Times, einer Taschenflasche Brandy und einem Krug Wasser ins Bett. Um zwei nachmittags, ehe die anderen zurückkommen, zieht er sich an und geht in seinen Klub."[39] Der Sohn entdeckt das Geheimnis des Vaters, als er eines Tages krankheitshalber der Schule fernbleibt. Der Vater sperrt sich nicht nur im Haus ein und verfällt dem Alkohol, er versteckt auch die Rechnungen, die mit der Post zugestellt werden – und die Situation eskaliert, die Familie verliert nahezu alles. Der Sohn verliert jegliche Achtung vor dem Vater: „Die ganze Zeit kocht er vor Zorn. Dieser Mann, so nennt er den Vater, wenn er mit der Mutter spricht, zu voll von Haß, um ihn beim Namen zu nennen; warum müssen wir etwas mit diesem Mann zu tun haben? Warum läßt du diesen Mann nicht einfach ins Gefängnis gehen?"[40] Sehen wir uns die geschilderte Situation an: Der Vater zieht sich zurück, aus dem öffentlichen wie aus dem privaten Leben, wird Hüter eines „Geheimnisses"; der Vater entzieht sich, ähnlich wie Don Snyder, dem Druck der Wirklichkeit und flüchtet in eine Scheinwelt; er verfügt nicht mehr über Ressourcen, die eine Auseinandersetzung mit der sozialen Welt erlauben würden. Der Vater verliert Zugehörigkeit und Anerkennung (sein eigener Sohn spricht ihm Mitgliedschaft in der Familie ab), Strukturen der Sorge (durch wachsende Apathie und Gleichgültigkeit) und die Fähigkeit, sein Leben zu erzählen (weil er sich in eine Lebenslüge flüchten muss). Durch die Erosion von Identitätsressourcen kann die Identitätsarbeit nicht mehr verrichtet werden, die Konsequenzen sind Scham und Beschämung.

Identität ist auf Ressourcen angewiesen. Solche Ressourcen können „Zugehörigkeit" oder „Anerkennung", „kohärente Narration" oder „Strukturen der Sorge" sein.[41] „Zugehörigkeit" bedeutet „Mitgliedschaft in identitätsstiftenden Gruppen", „Anerkennung" bedeutet die Zuerkennung von Identität durch Andere, „kohärente Narration" meint die Fähigkeit, das eigene Leben als durchgängige Geschichte mit Bindungen und Selbstpositionierungen erzählen zu können, „Strukturen der Sorge" bezieht sich auf die Anerkennung von Menschen, Dingen und Projekten, die „wirklich wichtig" sind, um die man sich kümmern möchte, die man „mit ganzem Herzen" verfolgt. Menschen, die von Armut betroffen sind, haben es in allen vier Dimensionen empfindlich schwe-

---

39 J. M. COETZEE, *Der Junge. Eine afrikanische Kindheit*, Frankfurt/Main ^{5}2003, 186f.

40 Ebd., 188.

41 Diese Zugänge können mit Avishai MARGALIT (*Politik der Würde*, Frankfurt/Main 1998: „Identität als Zugehörigkeit zu identitätsstiftenden Gruppen"), Axel HONNETH (*Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/Main 1992: „Identität durch Anerkennung durch andere"), Charles TAYLOR („Identität über Bindungen"; vgl. Ch. TAYLOR, *Quellen des Selbst*, Frankfurt/Main 1994) und Harry FRANKFURT (*The Importance of what we care about*, Cambridge 1998) in Verbindung gebracht werden.

rer: Durch Mechanismen sozialer Ausgrenzung werden Zugehörigkeit, Anerkennung und die Mitgliedschaft in identitätsstiftenden Gruppen erschwert zugänglich. Durch das Erleiden von Lebensbrüchen und durch die Erfahrung der Zerbrechlichkeit der eigenen Existenz werden die Möglichkeit zur kohärenten Erzählung und auch die Möglichkeit, Sorgen zu übernehmen, reduziert. Man könnte sogar so weit gehen, zu sagen, dass Armut eine Lebenslage ist, die es schwerer macht, Versprechen abzugeben. Armut kann in diesem Sinne als Deprivation von Identitätsressourcen beschrieben werden, als erschwerter Zugang zu Identität.

Was bedeutet das nun für eine Universität? Wir sind wieder beim ersten Anhaltspunkt – Bildung als Orientierungsvermögen erlaubt (im besten Fall) den Aufbau eines Identitätssinns, der auch unter widrigen Umständen gehalten werden kann. Diese Identitätsressourcen, die nicht von Äußerlichkeiten abhängen, können bevorzugt an Bildungseinrichtungen vermittelt werden. Martha Nussbaum hat drei Kernaufgaben für Bildungseinrichtungen formuliert: Eine Bildungseinrichtung, bevorzugt die Universität, muss die Fähigkeit, ein „examined life" zu führen, fördern; zweitens die Fähigkeit, in Begriffen der allgemeinen Menschheit zu denken und drittens die Fähigkeit zur narrativen Vorstellungskraft (Umgang mit Mythen, Symbolen, Narrationen, Poesie).[42] Auf diese Weise können ein Sinn für Zugehörigkeit, die nicht von kontingenten sozialen Gruppen abhängt (Menschheitsfamilie), ein Sinn für Distanzierung von äußeren Umständen („examined life")[43] und ein Sinn für Innerlichkeit und Orientierung jenseits materieller Werte (narrative Imagination) kultiviert werden. Universität kann armutsbekämpfend wirken, weil sie Identitätsressourcen zur Verfügung stellen kann. Glenn Elder hat in seiner klassischen Studie „Children of the Great Depression" die Bedeutung höherer Bildung für die Resilienz in wirtschaftlich schwierigen Situationen herausgearbeitet, gerade weil sie Identitätsressourcen vermittelt.[44]

4. Drei Geschichten: Option für die Armen

Armut wurde als „Deprivation von Identitätsressourcen" charakterisiert. Eine Option für die Armen ist der geschärfte und engagierte Blick auf die Lebensrealität von armutsbetroffenen Menschen. Unter einer Option für die

---

[42] M. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity*, Cambridge/Ma 1997.

[43] Dies entspricht Michael Walzers Auffassung vom Bildungsprozess: Erziehung ist ein soziales Überlebensprogramm; es soll in einem Milieu von kritischem Bewusstsein stattfinden; es soll Produktion und Reproduktion von sozialer Kritik sein – M. WALZER, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1998, 288-300.

[44] G. ELDER, *Children of the Great Depression. Social Change in Life Experience* (Reprint), Boulder, Co 1999, v.a. Kap. 3 u. 5.

Armen kann eine bevorzugte Aufmerksamkeit gegenüber den schwächsten Mitgliedern eines Gemeinwesens verstanden werden. Auch über eine „Option für die Armen“ können drei Geschichten erzählt werden. (a) Eine Option für die Armen kann als „starke Sorge“ analysiert werden; b) eine Option für die Armen kann als Form von Wahrnehmung aufgefasst werden; c) eine Option für die Armen kann auch als Erfahrung von Transformation dargestellt werden. (a) Eine Option für die Armen kann eine willentliche Entscheidung für ein ernsthaftes Engagement sein, die Übernahme von Verantwortung und Sorge. Harry Frankfurt hat Liebe als „robust concern“ charakterisiert und als volitive Kategorie positioniert, für die man sich entscheiden könne.[45] Eine „Option für die Armen“ kann als „starke Sorge“ verstanden werden, die sich in Lebensentscheidungen niederschlägt, dem Leben Kontur verleiht und handlungswirksam wird. Pedro Arrupe hat einmal von der fundamentalen Liebe zu Gott gesprochen; wer sich tief in Gott verliebt, wird den Alltag bis ins Detail von dieser Liebe abhängig machen. Ebenso wenn ein Mensch sich nicht für das Phänomen der Armut, sondern für die armutsbetroffenen Menschen interessiert. Eine „Option für die Armen“ ist dann eine Entscheidung zur Übernahme einer Verantwortung in einem starken Sinn. (b) Eine „Option für die Armen“ kann auch eine Form der Wahrnehmung sein; eine Weise, die Welt und die Menschen zu sehen. Es ist ja bekanntlich einfach und möglich, unser Leben so einzurichten, dass Angehörige einer bestimmten sozialen Gruppe mit anderen Gruppen kaum oder gar nicht in Berührung kommen. Eine „Option für die Armen“ kann tiefer gehen als eine bewusste Entscheidung, sie kann zu einer Form der Wahrnehmung werden; gerade deswegen weil Armut auch „Unsichtbarkeit“ erzeugt, wie das der erwähnte Willam Vollman konstatiert hat. Diese „Unsichtbarkeit“ können wir auch im Niedriglohnsektor beobachten, etwa bei Reinigungskräften oder bei einer Kassiererin im Supermarkt: Die französische Sozialanthropologin Anna Sam hat in der Schilderung ihrer mehrjährigen Erfahrungen als Kassiererin in einem Supermarkt die Dynamik beschrieben, selbst wie eine Sache, wie ein Gegenstand behandelt worden zu sein.[46] Kundinnen und Kunden begegnen der Kassiererin als austauschbarem Objekt; damit ist eine Haltung gegeben, die der israelische Philosoph Avishai Margalit als „Menschenblindheit“ beschrieben hat.[47] Die Interaktion mit einer Kassiererin, um bei diesem Beispiel zu bleiben, wird in vielen Fällen nicht als Begegnung, sondern als Transaktion mit austauschbarem Terminal abgewickelt. Eine Kundin, ein Kunde nimmt die Kassiererin als Element eines Prozesses wahr, bei dem es darum geht, Einkäufe abzuschließen. Dieser Handlungsmodus wirkt sich auf den Wahrnehmungsmodus aus, der

---

[45] FRANKFURT, *The Importance* (Anm. 41), 159-176; H. FRANKFURT, *The Reasons of Love*, Princeton 2004, 10-17.

[46] A. SAM, *Die Leiden einer jungen Kassiererin*, München 2009.

[47] MARGALIT, *Politik der Würde* (Anm. 41), Kap. 6.

Menschenblindheit begünstigt. Nach diesem Verständnis ist Menschenblindheit ein Krankheitsbild, eine Dysfunktionalität, die analog zur Farbenblindheit verstanden werden kann. Margalit weist darauf hin, dass diese Form der Blindheit sich auch darin äußern kann, Menschen zu ignorieren, durch sie hindurchzuschauen. Es ist ein Topos der antikolonialistischen Literatur, Menschen nicht wahrzunehmen.[48] Es ist ein Unterschied, ob Menschen als Dinge wahrgenommen oder schlichtweg übersehen werden, es bleibt aber die perzeptive Verweigerung, einen Menschen als Menschen zu sehen. Für Margalit hat das mit einer Kultur der Wahrnehmung zu tun, nicht mit rational gerechtfertigten Interpretationen. Menschenblindheit entsteht als Wahrnehmungsmodus in der sozialen Welt immer wieder, begünstigt von asymmetrischen Beziehungen im Dienstleistungssektor. Eine „Option für die Armen" stemmt sich gegen diesen Wahrnehmungsmodus und lädt nachdrücklich dazu ein, Menschen, die von Armut betroffen sind, als Menschen zu sehen und nicht etwa als Wesen, die in erster Linie „Arme" sind und dann erst Menschen – das hat wiederum etwas mit einem der Bildungsziele zu tun, die Martha Nussbaum formuliert hat. (c) Eine Option für die Armen kann auch die Erfahrung einer Transformation sein. Jean Vanier hatte als Angehöriger einer Universität in Toronto diese transformative „Option für die Armen" getroffen, eine Option, die ihn aus der Universität hinausführte. 1964 hatte Vanier den folgenreichen Entschluss gefasst, mit schwer geistig behinderten Menschen eine Lebensgemeinschaft zu bilden. Zuvor hatte er sich in kompetitiven Lebensumständen, in der Royal Navy und der akademischen Welt, bewegt. Danach erfuhr er - ebenso wie der berühmte Theologe Henri Nouwen[49] - die transformative Kraft, die in der Begegnung mit Menschen liegt, die in der gesellschaftlichen Hierarchie weit unten stehen. In der Begegnung mit geistig beeinträchtigten Menschen erfuhr Jean Vanier Quellen von innerer Wandlung.[50] Die Anerkennung der eigenen Verwundbarkeit und der Dienst, den er an der Verletzlichkeit anderer durch Dasein und Mitsein leisten konnte, erschloss ihm neue Aspekte des Menschseins. Jean Vaniers Leben mit Menschen mit Behinderungen gab ihm nicht bloß einen „Rahmen", sondern auch neue Begegnungen, einen neuen Blick auf sich selbst, die Möglichkeit einer Transformation. Hier zeigt sich

[48] Ebd., 127.

[49] H. NOUWEN, *Adam*, Freiburg/Br 1992.

[50] Jean Vaniers Arbeit ist von der Grundüberzeugung getragen, dass jeder einzelne Mensch eine Mission hat, die nur in der Begegnung mit anderen Menschen erhellt wird, und dass jeder Mensch auch bleibendes Mysterium ist und gerade deswegen auch bleibende Quelle für Begegnung (J. VANIER, *Our Journey Home: Rediscovering a Common Humanity Beyond Our Differences*, Maryknoll/NY 1997, 148). Eine besondere Rolle spielen in seinem Leben die Anerkennung von Verwundbarkeit und Schwäche: Menschen brauchen Gemeinschaft und Beziehung; das Personsein gründet sich wesentlich auf diese Fähigkeit zur Beziehung, die auf gegenseitigem Vertrauen beruht; vgl. auch P. POZZO DI BORGO / J. VANIER / L. DE CHERISEY, *Ziemlich verletzlich, ziemlich stark. Wege zu einer solidarischen Gesellschaft*, München 2012.

eine „Option für die Armen“ nicht nur als starke Sorge und Wahrnehmung, sondern als Lebenstransformation, als Transformation des Menschseins.

Auch diese drei Geschichten haben eines gemeinsam: Sie beschreiben eine „Option für die Armen“ als identitätsstiftend. Diese Option wandelt Identität – und das in einem zweifachen Sinn: Sie wandelt die Identität der Armutsbetroffenen (Jean Vanier etwa erzählt vom neuen Sinn für Würde und Selbstachtung, den er immer wieder in der „Arche“ aufblühen sieht) und sie wandelt die Identität derjenigen, die sich diese Option zu eigen machen. Eine „Option für die Armen“ in einem tiefen Sinn wandelt Identität; sie wandelt das Bewusstsein, ein besonderer, bestimmter und „lebensbesitzender“ Mensch zu sein. Eine Option in diesem starken Sinn lässt armutsbetroffenen Menschen als „besonderen Menschen“ mit Unverwechselbarkeit, Einzigartigkeit und Unersetzbarkeit begegnen; eine solche Option lässt erkennen, dass arme Menschen je bestimmte Menschen sind, mit Lebensgeschichte, mit Profil und Konturen. Eine solche Option lässt anerkennen, dass auch armutsbetroffene Menschen „Handelnde“ und „Wollende“ sind, die ein Leben leben, das nur sie leben können. Umgekehrt verändert eine solche Option auch diejenigen, die sich diese Option für die Armen zu eigen machen. Sie sehen sich selbst neu.

Eine Option für die Armen ist eine identitätsstiftende Entscheidung, die sich auf Wahrnehmung ebenso auswirkt wie auf eine Lebensform, die wiederum den Menschen formt, prägt und verändert.

5. Ein zweiter Anhaltspunkt: Positionierung

Die Universität kann in besonderer Weise zu einer „Option für die Armen“ beitragen – es sind wenigstens vier Faktoren, die genannt werden können: Die Universität kennt *Lehrfreiheit* – in den Lehrveranstaltungen kann in besonderer Weise die Situation von Armutsbetroffenen und Armut als Lebenslage thematisiert werden; zweitens kennt die Universität *Forschungsfreiheit*: hier können jene Themen bearbeitet werden, die zum tieferen Verständnis von Armut[51] und zur Entwicklung von Sozialinnovationen (wie etwa das weltweit erfolgreiche Straßenzeitungsmodell) und Armutsbekämpfungsmaßnahmen beitragen. Drittens baut die Universität über die Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden, über Netzwerke und die Scientific community *Gemeinschaft* auf – diese kann im Sinne einer „Option für die Armen“ gestaltet werden (etwa: Zugangsermöglichungen für sozial schwächere Studierende oder Lehrende, Zusammenarbeit zwischen Universität und Armutsbetroffenen, wie das etwa am Anfang von Muhammad Yunus‘ Arbeit mit Armen stand).

[51] Exzellentes Beispiel der jüngsten Forschungsgeschichte: A. BANERJEE / E. DUFLO, *Poor economics*, New York 2011.

Viertens kann die Universität *politisches Gewicht* entwickeln und Partei beziehen, wie das in Ignacio Ellacurías Überlegungen zur Universität eine zentrale Rolle gespielt hat. Ellacuría, Präsident der Universität von Zentralamerika, hat immer wieder auf diese besondere Verantwortung der Universität verwiesen.[52] In seiner viel zitierten Commencement Address an der Santa Clara University im Juni 1982 betonte er, dass die Universität sich mit der sozialen Realität beschäftige. Und diese soziale Realität sei ungerecht – und es sei klare Verantwortung der Universität, sich hier zu positionieren. Mit dieser Positionierung kann eine Universität in Lehre und Forschung, in der Art, wie sie mit dem sozialen und politischen Umfeld interagiert, eine Option für die Armen verfolgen, die alle Beteiligten transformiert. An der University of Notre Dame gab es einmal einen Versuch, einen geisteswissenschaftlichen Kurs für Wohnungslose anzubieten; sie lasen gemeinsam die Apologie des Sokrates oder einen Text von Jefferson. Und Lehrende wie Lernende wurden transformiert; es ist eine mächtige Erfahrung, die Apologie des Sokrates, der von seinem reinen Gewissen spricht, mit einem Mann zu lesen, der wegen häuslicher Gewalt und Drogenkonsums sein Zuhause verloren hat; es war eine tiefe Erfahrung für die Wohnungslosen, als gleichberechtigte Diskursteilnehmende angesehen zu werden, die zur Auslegung wichtiger Texte beitragen können. Es gibt viele Wege, viele kreative Wege, auf die sich eine Universität im Sinne einer Option für die Armen positionieren kann.

Diese vier Handlungsfelder können unter dem Begriff „Positionierung“ zusammengefasst werden. Freilich: Eine solche Positionierung kann nur dann gelingen, wenn die Idee der Universität durch Kommerzialisierung und eine Ausweitung der Konkurrenzkultur nicht selbst erodiert wird und wenn die einer Universität eigenen erkenntnistheoretischen Fallen überwunden werden. Wir haben die Binnenweltfalle und die Haltlosigkeitsfalle genannt. Dazu kommt wenigstens noch eine dritte Falle, die *Instrumentalisierungsfalle*, die Gefahr, das Phänomen „Armut“ von außen zu betrachten und armutsbetroffene Menschen für eigene akademische Karrierezwecke zu instrumentalisieren.

Wir haben es hier mit einer moralischen wie auch erkenntnistheoretischen Falle zu tun– wir könnten uns etwa fragen: Über welche Wissensbasis verfügen diejenigen, die Armut verwalten und den politischen Umgang mit Armut gestalten, wenn sie entsprechende sozialpolitische Aussagen und Entscheidungen treffen? Der *Spiegel* (31/1993) veröffentlichte seinerzeit einen einschlägigen Artikel mit dem Titel „Arm an Wissen über Armut“, der die Basis sozialpolitischer Entscheidungen thematisierte. Polemischer ausgedrückt: Ist es klug, Beamte mit großer Lebenssicherheit oder Politiker/innen mit hohem Lebensstandard oder Wissenschafter/innen mit Job Security und gesichertem Lebens-

[52] K. F. BURKE, *The Ground Beneath the Cross. The Theology of Ignacio Ellacuría*,Washington DC 2000.

standard über den Umgang mit Armutssituationen urteilen zu lassen?[53] Die privilegierte Perspektive auf Armut im Rahmen einer Universität ist eine „Dritte-Person-Perspektive“: Es handelt sich um eine versachlichende Perspektive, die über „Armut“ im Modus einer bestimmten Distanziertheit forscht. Diese Perspektive objektiviert die Armutssituation und sieht sie als ein „von außen“ zu erforschendes Feld. Dass hier die Gefahr einer hegemonischen Perspektive gegeben ist, liegt auf der Hand.[54] Robert Chambers hat immer wieder auf die Verzerrungen aufmerksam gemacht, die dieser Perspektive eigen sind.[55] Durch die Instrumentalisierungsfalle, die eine exklusive Außensicht einer Dritten-Person-Perspektive verstärkt, werden Arme in „epistemische Objekte“ verwandelt, die in ein Theoriengebäude eingepasst werden können.

Eine redliche „Option für die Armen“ an einer Universität wird nur gelingen, wenn die Universität die Instrumentalisierungsfalle überwindet und zwei weitere Perspektiven einbringt: Eine Betroffenenperspektive der ersten Person und eine dialogische Perspektive in der zweiten Person. Die Perspektive der ersten Person ist eine Betroffenenperspektive, die mit Blick auf die Arbeiten von Thomas Nagel in erkenntnistheoretischer Hinsicht als irreduzibel verstanden werden kann.[56] Mit der Anerkennung von „indigenem Wissen“ und „lokalem Wissen“ wurde diese Perspektive auch in den Armutsdiskurs eingebracht.[57] Sie tritt in der Form von Sätzen wie „Ich erfahre Armut als“ auf. In der groß angelegten Weltbankstudie über die subjektive Erfahrung von Armut wurde eine Stimme aus Litauen zitiert: „Poverty is humiliation, the sense of being dependent on them, and of being forced to accept rudeness, insults, and indifference when we seek help.”[58] Diese Perspektive beruht auf „Erfahrung“ und „Erleben“, auf persönlicher Exponiertheit und Bekanntschaft. Aussagen in der ersten Person Singular geben diese „ownership“ über die je eigene Erfahrung wieder. Sie ist ein entscheidendes Korrektiv für Aussagen in der dritten Person. Dass hier die Universität einen Spielraum hat (Bestimmung von Lehrenden beispielsweise) steht fest. Die zweite Person Perspektive ist eine Perspektive, die sich aus der anerkannten Anwesenheit eines Gegenüber ergibt. Im Rahmen der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission wurde von „sozialer Wahrheit“ gesprochen, die nur dadurch hervortritt, dass Men-

---

53 Vgl. zu solchen Fragen als anschauliches Beispiel eine Studie aus der Schweiz: C. MAEDER / E. NADAI, „Zwischen Armutsverwaltung und Sozialarbeit. Formen der Organisation von Sozialhilfe in der Schweiz“, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 30,1, 2004, 59-76.

54 M. KRUMER-NEVO, „Critical Poverty Knowledge: Contesting Othering and Social Distancing“, in: *Current Sociology* 58,5, 2010, 693-714. Krumer-Nevo betont die Bedeutung von „counter narratives“, wie wir sie etwa aus den Arbeiten Spivaks kennen; vgl. D. LANDRY / G. MACLEAN (eds.), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, London 1996.

55 R: CHAMBERS, *Rural Development. Putting the Last First*, London 1983, Kap. 3.

56 Vgl. Th. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford 1986.

57 Vgl. N. GORJESTANI, *Indigenous Knowledge for Development. UNCTAD Conference Paper*, Genf 2000; siehe auch R. CHAMBERS, *Whose Reality Counts?*, London 1997.

58 D. NARAYAN et al., *Voices of the poor. Can anyone hear us?*, Oxford 2000, 26.

schen in ein Gespräch miteinander treten.[59] Ein echtes Gespräch ermöglicht Korrektur und lässt das Gegenüber stets wieder einen „Zug" machen. Hier haben wir es mit einer dialogischen Situation zu tun, wie sie aus dem Denken Gadamers oder Levinas' bekannt ist. Diese Perspektive wurde wesentlich von partizipativen Methoden in der Armutsforschung vorangetrieben.[60] Die Perspektive der zweiten Person ist auch ethisch relevant, weil bestimmte Ansprüche mit Blick auf andere erhoben und verteidigt werden. Diese Einsicht wurde durch die Arbeiten zu Stephen Darwall zur Bedeutung von second person accounts für die Ethik vertieft.[61] Wir könnten uns den Diskurs über Armut auch als Dialog mit Menschen, die in verfestigten Armutssituationen leben, vorstellen – was würde sich ändern? Anders gefragt: Welche Aussagen, die in Abwesenheit von Armutsbetroffenen gemacht werden, würden auch ins Angesicht der Betroffenen gesagt werden? Gerald Cohen hatte Fragen, die nach der Quelle eines normativen Anspruchs fragen, als „interpersonal test" bezeichnet und als Lackmustest für Rechtfertigungsstrategien verstanden.[62] Anders gefragt: Welche Aussagen, die im Modus der dritten Person in isolierten Kontexten gemacht werden, lassen sich in einer dialogischen Situation aufrecht erhalten? Konkreter: Welche der Aussagen, die „über Armutsbetroffene" gemacht werden, lassen sich auch als Aussagen „gegenüber Armutsbetroffenen" realisieren? Es lässt sich zeigen, dass sich Stil wie Erkenntnisse der Armutsforschung verändern, wenn der Dialog zwischen „Forschung" und „Betroffenen" gesucht wird, wie das auch durchaus vorkommt.[63]

Wenn die Universität multiperspektivisch vorgeht, kann sie eine Option für die Armen in den vier genannten Handlungsfeldern von Lehre, Forschung, Gemeinschaftsbildung und politischem Gewicht ernsthaft und glaubwürdig verfolgen. Eine Positionierung verlangt vor allem eines: eine Gesprächskultur. Diese ist wohl auch die beste Voraussetzung dafür, dass eine Verbindung verschiedener Perspektiven gelingen kann.

---

59 *TRC, Report*, Vol 1. Johannesburg 1998, §§ 39-42.

60 Vgl. K. BROCK, *„It's not only wealth that matters – it's peace of mind too": a review of participatory work on poverty and illbeing. IDS Study Report*, Brighton 1999.

61 St. DARWALL, *The Second-Person Standpoint*, Cambridge, Mass 2006..

62 „The test asks whether the argument could serve as a justification of a mooted policy when uttered by any member of society to any other member" (G. COHEN, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard UP 2008, 42). Damit will Cohen die Verzerrungen, die sich aus dem Subjekt („wer sagt etwas?") ergeben, abbauen.

63 FOURTH WORLD UNIVERSITY RESEARCH GROUP (ed.), *The Merging of Knowledge. People in Poverty and Academics Think Together*, Lanham, MD 2007, 44ff.

6. Zwei Briefe: Erfahrung von Armut und Blick auf Arme

Eine Option für die Armen ist nicht zuletzt ein christliches Anliegen. Eine Universität in einer christlichen Tradition kann neben den genannten beiden Anhaltspunkten von Bildung und Positionierung auch auf eine dritte Weise eine Option für die Armen verfolgen. Sehen wir uns abschließend zwei Briefe aus der ignatianischen Tradition an. Beide Briefe handeln vom rechten Umgang mit Armut. Ignatius von Loyola ließ seinen Sekretär Juan Polanco am 6. August 1547 einen Brief an die Mitbrüder in Padua verfassen.[64] Diese leiden gerade unter Mangel, den sie am eigenen Leib verspüren. Ignatius zeigt sich erfreut, dass sie die Liebe zur Armut verwirklichen können, eine Liebe, die aus Liebe zu Christus gewählt worden sei. Wer den nackten Christus am Kreuz vor Augen habe, werde nicht zur Geduld ermuntert werden müssen, wenn er die „heilige Armut" erfährt. Christus selbst hat Armut erfahren (vgl. Mt 8,20; Lk 9,58), „seine erwähltesten Freunde" seien arm gewesen. Die Armen werden als „selig" gepriesen, das Himmelreich wird ihnen als gegenwärtig zugesagt, nicht erst in der Zukunft liegend. Armut wird hier als Gnade Gottes beschrieben, unter Hinweis auf Sir 11,14. Besonders für die Armen hat Christus seine Botschaft gebracht (vgl. Lk 4,18; Mt 11,5). „Die Freundschaft mit den Armen macht zu Freunden des ewigen Königs" (p 186). Jesus identifiziert sich mit den Armen und hat ja auch verheißen, dass man ihm getan hat, was man dem geringsten Bruder getan habe (Mt 25.40). Der Nutzen der Armut ist groß: „Sie tötet jenen Wurm der Reichen, nämlich den Hochmut und schneidet jene höllischen Blutegel der Ausschweifung und Freßsucht … ab" (p 187); nimmt Hindernisse zum Vernehmen der Stimme des Heiligen Geistes weg. Die Armut „läßt einen unbehindert auf dem Weg der Tugenden gehen, wie ein Wanderer, der von jedem Gewicht entlastet ist" (p 187). Armut wird beschrieben als „Schmelzofen, der den Fortschritt der Tapferkeit und der Tugend bei den Menschen prüft" (p 188). Die Erfahrung zeigt vergleichsweise große Zufriedenheit der gewöhnlichen Bettler im Vergleich zu großen Kaufleuten, Amtspersonen und Fürsten (p 189). Gegen Ende des Briefes wird ein interessanter Begriff eingeführt, der Begriff des „zarten Armen" (p 189), als eines Menschen, der die Armut liebt, aber die Folgen der Armut nicht verspüren möchte (wie schlechtes Essen, schlechte Kleidung, Verachtung).

Wenn man diese Botschaft in eine andere Sprache übersetzen wollte: Menschen in Armut erlangen größere Zufriedenheit, können sich leichter auf das Wesentliche konzentrieren und können das aufbauen, was man „robuste Identität" nennen könnte, also eine Form der Identität, die auch unter widrigen Umständen beibehalten werden kann. Eine „Option für die Armen" ist hier gefasst

---

64 I. v. LOYOLA., *Briefe und Unterweisungen*, hg. u. übersetzt. v. P. KNAUER (Dt. Werkausgabe 1), Würzburg 1993, 184-189.

als „Option für Armut“. Kann eine Universität eine solche Option verfolgen? Durchaus: Sie kann sich um Einfachheit bemühen, sie kann das Mysterium, dass Gott die Armen in besonderer Weise liebt, als lebensformprägendes Mysterium vermitteln, sie kann sich darüber verständigen, was das Wesentliche des Wissensstrebens und der Wissensvermittlung sei, wenn diese „ad maiorem Dei gloriam“ erfolgen. Sie kann einfache Lebensformen ermuntern und erkunden.

Ein zweiter Brief: Pedro Arrupe SJ verfasste als Generaloberer der Jesuiten einen Brief über die Armut („Carta sobre la pobreza, 8. Januar 1973, geschickt an Vicente D’Souza, Provinzial in Indien). In diesem Dokument bedenkt Pater Arrupe das Verhältnis zur Armut mit Blick auf die Gesellschaft Jesu. Folgende Punkte scheinen zentral: (i) Die evangelische Armut ist ein Mysterium, das nicht durch Vernunft allein gerechtfertigt werden könne („La razón, por sí sola, es incapaz de explicarla y de justificarla“); (ii) man muss die Armut tatsächlich erfahren, die Sehnsucht, arm zu sein, reicht nicht; es bedarf der Erfahrung von jenen Entbehrungen, wie sie arme Menschen erleiden („sería ridículo decir que somos pobres si no tenemos ninguna experiencia de las privaciones que tienen los pobres“) – eine Lebenssituation der Privation sollte wenigstens eine bestimmte Zeit lang erfahren werden; (iii) diejenigen, die die Armut leben, ernten Früchte: Freude und eine innere Freiheit – Erfahrungen von Armut aus Arrupes eigenem Leben zeigen, wie wenig notwendig ist, um ein glückliches Leben zu haben; (iv) arm zu leben bedeutet, nur das zu haben, was für Leben und Armut notwendig ist und auf Überflüssiges zu verzichten– dies zeigt sich auch in Kleinigkeiten und im Alltag; (v) die Ansprüche an den Umgang mit Armut können von der Ebene einzelner Menschen auf den institutionellen Kontext einer Jesuitenkommunität übertragen werden – hier gilt es, einen besonderen Blick auf „Vorteile“ und „Privilegien“ zu werfen.

Was können diese Überlegungen für eine Universität bedeuten? (i) Eine „Option für die Armen“ kann nicht allein mit Vernunftargumenten gerechtfertigt werden; natürlich lassen sich, etwa in der Tradition Ignaio Ellacurías, Argumente anführen, eine solche Option geht aber noch weiter, hat mit dem christlichen Mysterium der transformativen Liebe Gottes zu den Armen zu tun. Eine Universität kann sich um die lebendige Kultur der Achtung vor diesem Mysterium, wie eben erwähnt, bemühen. (ii) Eine Universität braucht, um in einer „Option für die Armen“ glaubwürdig zu sein, echte Erfahrungen von Armut – was könnte das bedeuten? Das ist eine Frage der angebotenen Praktika, „immersion programmes“, Erfahrungen und Zugänge. Es spricht nichts gegen „Centers of Social Concern“, die akademisch geleitete Erfahrungen echter materieller Armut ermöglichen. (iii) Universitäten sind in besonderer Weise dazu geeignet, auf die Früchte der Einfachheit hinzuarbeiten, auch und gerade in Zeiten ökologischer Sensibilisierung; „simple living“ sollte bevorzugter

Forschungsgegenstand sein, die Frage nach „sustainable livelihoods“.[65] Diese Frage kann sich auch auf die ethische Qualität der Konsumpolitik einer Universität (etwa Zulieferer) auswirken. (iv) In diesem Zusammenhang kann eine Universität auch einen Beitrag zur Reduktionsforschung verfolgen, einen Beitrag zur Frage nach einer möglichen Reduktion auf das Wesentliche; (v) Universitäten sind in besonderer Weise eingeladen, einen Beitrag zur Privilegienforschung zu leisten und sich selbstkritisch zu fragen, welche Privilegien akademische Institutionen haben, wie diese zu rechtfertigen sind und wie Privilegien innerhalb einer Universität verteilt werden. Dahinter steht auch die Einsicht, dass Armutsforschung und Privilegienforschung nicht von einander getrennt werden können.

7. Ein dritter Anhaltspunkt: Transformation

Eine Universität in christlicher Tradition kann eine Option für die Armen neben „Bildung“ und „Positionierung“ auch im Sinne einer Transformation begehen. Es geht darum, näher zu Gott zu kommen; es geht darum, echte Freundschaft mit Armutsbetroffenen aufzubauen. Es geht darum, sich vom Mysterium der Armut berühren zu lassen. Dann entsteht Raum für eine Verwandlung, die den Menschen von innen her bekehrt. „Bekehrung durch Armut“ ist in einem christlichen Kontext kein leeres Wort. Die Armen werden zu Lehrer/inne/n, Prophet/inn/en und Künder/innen des Evangeliums. Das kann man mit dem Erlernen einer Fremdsprache vergleichen. In einem viel beachteten Textabschnitt hat Iris Murdoch über die Kraft der Liebe gesprochen: “If I am learning, for instance, Russian, I am confronted by an authoritative structure which commands my respect. The task is difficult and the goal is distant and perhaps never entirely attainable. My work is a progressive revelation of something which exists independently of me. Attention is rewarded by a knowledge of reality. Love of Russian leads me away from myself towards something alien to me, something which my consciousness cannot take over, swallow up, deny or make unreal.”[66] Die echte Konfrontation mit dem autoritätsvollen Mysterium der Armut, in der Sprache harter materieller Realität, führt uns aus uns heraus, wandelt uns, kann uns zu Gott führen. Das kann gerade auch innerhalb einer Universität möglich sein.

---

[65] Vgl. die in diesem Kontext entstandenen Arbeiten des chilenischen Ökonomen Manfred MAX-NEEF: *From the Outside Looking in. Experiences in Barefoot Economics*. Foreword by Leopold KOHR, Uppsala (Dag-Hammarskjöld-Foundation) 1982 (Neuauflage London, Zed Books 1992); *Human Scale Development. Conception, Application and Further Reflections*, New York 1991; „Economic Growth and Quality of Life: A Threshold Hypothesis“, in: *Ecological Economics* 15, 1995, 115-118.

[66] I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, New York 1970, 89.

Zusammenfassung:

Résumé:

Das Recht und die Armen

Diskussionsbeitrag zum Thema «Die Option für die Armen als Aufgabe der Wissenschaft an der Universität»

*von Eva Maria Belser**

Fragen von Armut und Ausgrenzung werden in den Rechtswissenschaften in der Regel stiefmütterlich behandelt. Zwar gehören Sicherheit, Gleichheit, Freiheit und Mitbestimmung für alle sowie soziale Umverteilung zu den Hauptaufgaben und Zielen des Rechts[1]. Man könnte deshalb meinen, das Recht befasse sich dauernd mit Fragen der Armut und der Armutsbekämpfung, mit Möglichkeiten der Entmarginalisierung, der gesellschaftlichen Anerkennung und der Integration. Von diesem Verständnis des Rechts wird auch in der Einleitung von Clemens Sedmaks „Option für die Armen" ausgegangen. Danach haben die Rechtswissenschaften «von Grund auf mit einer Option für die Armen zu tun», weil sie sich «gegen Unrecht stellen»[2].

Diese Sicht auf das Recht und die Rechtswissenschaft hat viel für sich. Zweifellos stellt sich das Recht – schon rein begrifflich – gegen das Unrecht. Es setzt sich zum Ziel, die Herrschaftsausübung durch den Starken (das Faust«recht») durch Gesetzesrecht zu ersetzen und dient damit zunächst und vor allem dem Schwachen[3], der ohne den Schutz des Rechts unter die Räder käme.

Jedoch können wir nur dann davon ausgehen, dass sich das Recht wesensgemäss gegen das Unrecht stellt, wenn wir Unrecht als Gegenbegriff zu Recht

---

* Der Text beruht auf einem Beitrag zur Podiumsdiskussion und wurde für die Drucklegung nur leicht überarbeitet. Für die wertvolle Unterstützung dabei danke ich meinem Assistenten Raffael Fasel.

1 Vgl. dazu etwa die Präambel und den Zweckartikel (Art. 2 BV) der Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft sowie die in Art. 54 Abs. 2 BV festgehaltenen Ziele der Aussenpolitik (danach setzt sich der Bund namentlich für die Linderung von Not und Armut in der Welt ein). Vgl. auch die Ziele und Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen (Präambel, Art. 2 f. sowie Art. 55 f). und anderer internationaler Organisationen.

2 Clemens SEDMAK (Hrsg.), *Option für die Armen, Die Entmarginalisierung des Armutbegriffs in den Wissenschaften*, Freiburg 2005, S. 241.

3 Dass „Schwache" und „Arme" gemeinhin synonym verwendet werden, liegt allerdings nicht auf der Hand. Sowenig, wie jeder, der arm ist, notwendigerweise auch schwach im physischen oder psychischen Sinne ist, ist jeder Reiche stark. Wenn Arme als Schwache bezeichnet werden, sind deshalb strukturelle Schwächen gemeint, die sich aus ungleichen wirtschaftlichen und sozialen Möglichkeiten, unzulänglicher Bildung, ungleicher Verhandlungsmacht oder aus sozialen Rollen (Mieterin, Konsument, Arbeitnehmerin, Stellensuchender) ergeben.

verstehen, wenn wir es der Rechtsordnung überlassen, Recht und Unrecht zu definieren und davon ausgehen, dass dabei der Schutz des Schwachen die massgebende Leitlinie ist. Unrecht kann aber auch als Gegenbegriff zu Gerechtigkeit verstanden werden und was diese ausmacht oder verletzt, vermag das Recht nicht (allein) zu bestimmen. Entsprechend spannungsreich ist das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit. Woran orientieren sich Juristinnen und Juristen, wenn sie bei der Rechtsanwendung über einen Auslegungs- oder Konkretisierungsspielraum verfügen? Und welche Faktoren bestimmen die Rechtssetzung? Welchen Einfluss haben politische Ansichten, welche Macht die verschiedenen Interessengruppen?

Begrifflich mag das Recht stets mit der Bekämpfung des Unrechts beschäftigt sein, mit dem Schutz des Schwachen oder mit dem Kampf für mehr Gerechtigkeit aber längst nicht immer. Wer Recht schafft oder anwendet, hat meist anderes als Optionen für Arme im Auge. Oft will das Recht gerade die Privilegierten vor dem Faustrecht schützen und stellt sich damit auf die Seite der Habenden, die ihren Besitz verteidigt haben möchten. Dass Diebstahl grundsätzlich strafbar ist, dient nicht unbedingt dem Armen. Dass Millionenboni nicht strafbar sind, auch nicht. Wer ein Brot stiehlt, weil er Hunger hat, oder schwarz Bus fährt, weil das Geld der Nothilfe nicht für Unterkunft und Billet ausreicht, braucht einen guten Anwalt, um einer Strafe (oder gar der Ausschaffung) zu entgehen. Und Rechtsanwälte sind zwar «hochverehrlich», die Kosten aber «oft beschwerlich» (Wilhelm Busch).

1. Die Blindheit des Rechts für soziale Unterschiede

Die Gerechtigkeit ist in ihrem Wesen sehr wohl mit Optionen für die Armen verbunden. Das Recht und der Staat sind es nicht zwingend. Man kann wohl sogar sagen, dass das Recht – zumindest in unseren Breitengraden – gegenüber Armutsfragen lange Zeit weitgehend blind war und sich erst in neuerer Zeit ein Umdenken abzeichnet.

Die Blindheit kommt unter anderem daher, dass sich die Rechtswissenschaften vor längerer Zeit von Gerechtigkeitsfragen distanziert haben und sich in erster Linie dogmatischen Ordnungssystemen und der Auslegung von Normen verschrieben haben. Die Frage, ob das Ordnungssystem und die Normen auch gerecht seien, ist als Frage nicht nur aus der Mode gekommen, sie gilt vielmehr als unpassend. Rechtspolitik – so die reine Lehre – findet ausserhalb der Rechtswissenschaften statt; Rechtsphilosophie allenfalls am Rande. Und gerade weil sich die Rechtswissenschaften und die Juristinnen und Juristen im Zuge der Nationalisierung und Kodifizierung auf rechtspositivistische Positionen zurückgezogen haben – und nur noch über Normen und nicht mehr über die

Aufgaben des Rechts in der Gesellschaft und über Gerechtigkeit reden wollen – haben sie auch an Kontakt zu den anderen Wissenschaften eingebüsst. Sie fristen – innerhalb ihrer Fakultäten, innerhalb von Ämtern und Gerichten – ein ziemlich isoliertes Eigenleben und unterhalten sich in einer Sprache, die für Aussenstehende unverständlich ist und in ihrer komplizierten Verdrehtheit auf alle anderen abschreckend wirken muss, ganz besonders aber auf bildungsferne Schichten, die besonders häufig von Armut betroffen sind.

In der Welt der dogmatischen Strukturen und hermeneutischen Auslegungsmethoden herrschen Ordnung und Klarheit. Armut kommt hier höchstens am Rande vor. Weite Bereiche des Rechts und der Rechtswissenschaften verfügen über eine ausgeprägte und ausgeklügelte Fähigkeit, soziale Ungleichheiten, eingeschränkte Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten von Einzelnen und Gruppen sowie Marginalisierung und Armut auszublenden[4]. Die Idee der Rechtsgleichheit aller Menschen hat tatsächliche Unterschiede zwischen Menschen während langer Zeit weitgehend und nachhaltig verwischt. Das Sollen hat gewissermassen das Sein geschluckt, indem die Rechtswissenschaften so getan haben (und auch heute noch oft so tun), als ob alle gleich *wären* (und nicht nur rechtlich gleich sein *sollten*), als ob alle Menschen die gleichen Möglichkeiten hätten, Selbstsinn zu suchen und zu finden, sich aus Abhängigkeiten zu befreien, ein selbstbestimmtes und verantwortliches Leben zu führen und sich gegen Unrecht zur Wehr zu setzen. Das Recht und die Juristinnen und Juristen tun so, als würde sich die Wirklichkeit mit der Zeit dem normativen Anspruch anpassen. Bis es so weit ist, lassen sie sich von den tatsächlichen Unterschieden nicht allzu sehr verunsichern[5]. Die Juristinnen und Juristen verbinden die Tatsache, Teil einer normativen Wissenschaft zu sein, oft mit einer gewissen Verachtung für die Wirklichkeit. Dies ist auch darauf zurückzuführen, dass wir aus methodologischen Gründen nur erschwerten Zugang zur Wirklichkeit haben. Bei uns gilt der Spruch: «Ein Blick ins Gesetz erleichtert die Rechtsfindung.»

Wie man einen Blick in die Wirklichkeit wirft, das lernen und lehren wir nicht. Die Empirie, so glauben wir, hat mit dem Recht nichts zu tun. Schliesslich liegt es am Recht zu sagen, wie das Zusammenleben der Menschen und

---

4 So schon Otto VON GIERKE, *Die soziale Aufgabe des Privatrechts*, 1889, S. 128 zum bürgerlichen Recht: «Schrankenlose Vertragsfreiheit zerstört sich selbst. Eine furchtbare Waffe in der Hand des Starken, ein stumpfes Werkzeug in der Hand des Schwachen, wird sie zum Mittel der Unterdrückung des Einen durch den Anderen, der schonungslosen Ausbeutung geistiger und wirtschaftlicher Übermacht. Das Gesetz, welches mit rücksichtslosem Formalismus aus der freien rechtsgeschäftlichen Bewegung die gewollten oder als gewollt anzunehmenden Folgen entspringen lässt, bringt unter dem Schein der Friedensordnung das bellum omnium contra omnes in legale Formen.» Vgl. zum Ganzen auch Eva Maria BELSER, *Freiheit und Gerechtigkeit im Vertragsrecht*, Freiburg 2000, S. 11 ff. sowie 31 ff.

5 Vgl. dazu etwa Uwe WESEL, *Geschichte des Rechts, Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht*, München 1997, S. 463: «[D]as hohe dogmatische Niveau bedeutete Vernachlässigung politischer Probleme, besonders der sozialen Frage…»

der Staaten geregelt sein *soll*; die Frage zu klären, wie es tatsächlich *ist*, kann man getrost anderen Wissenschaften überlassen. Die Juristinnen und Juristen funktionieren teilweise so wie Beethoven, der vor der Uraufführung eines Streichquartetts vom Primgeiger darauf hingewiesen wurde, dass eine bestimmte Stelle in der Partitur auf der Geige nicht zu spielen sei. Darauf soll der Komponist geantwortet haben: «Was geht mich Ihre verdammte Geige an!»

Etwa so reagierte die Rechtswissenschaft relativ lange und z.T. noch heute auf Einwände von Armen. Wenn etwa eine arme Person geltend macht, sie habe keinen Zugang zu Arbeits- oder Mietgerichten, weil sie ihre Rechte nicht kennt, weil sie nicht weiss, welche staatliche Instanz für ihr Anliegen zuständig ist, weil sie die Sprache nicht versteht, den Vorschuss nicht bezahlen kann, keinen Anwalt kennt oder weil sie Angst vor den Reaktionen der Arbeitgeberin oder des Vermieters hat. Die Rechtsordnung steht dieser Situation so ratlos gegenüber, dass die implizite Botschaft in etwa lautet: Was geht mich Ihre verdammte Armut an? Wie Beethoven also – oder auch wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Als man ihm vorwarf, die Wirklichkeit verhalte sich nicht so wie seine Ideen, soll er entgegnet haben: «Umso schlimmer für die Wirklichkeit!»

2. Freiheit und Gleichheit als Vorgabe

Das Recht geht davon aus, dass alle Menschen gleich sind und auch gleiche Möglichkeiten haben, das Recht zu ihren Gunsten zu nutzen. Dieses naturrechtliche Gedankengut hat im Zuge der französischen Revolution und der amerikanischen Unabhängigkeit Eingang in das positive Recht und Niederschlag in der allgemeinen Menschenrechtserklärung gefunden: «Alle Menschen sind frei und gleich geboren», legt Art. 1 der Erklärung fest[6]. Bei diesem Verständnis der Freiheit genügt es für die Rechtsordnung, die dem Recht vorgegebene Freiheit zu respektieren – und zwar indem sie nichts tut, was diese Freiheit beeinträchtigen könnte. Das ist im Wesentlichen das traditionelle Konzept der Menschenrechte – die Freiheit ist vorgegeben, es gibt nichts zu tun[7].

---

[6] George Mason, ein reicher Farmer in Virginia und Nachbar von Georg Washington, der mit der Virginia Bill of Rights im Jahre 1776 die erste Verfassung eines amerikanischen Staaten formulierte, übersah grosszügig die Situation seiner eigenen Sklaven sowie die der Sklaven der Gründerväter der USA. Die Männer, die ab 1776 unablässig am Grundsatz der gleichgeborenen Gesellschaft festhielten und ihn zum Fundament der USA-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung machten, waren allesamt Sklavenhalter: 1787 besass George Mason 118 Sklaven, Thomas Jeffersen 149 und George Washington 390 Sklaven. Auch für die französischen Väter der Menschenrechte war selbstverständlich, dass sich Sklaven, Frauen und Arme nicht auf die angeborene Freiheit berufen konnten. Vgl. dazu Eva Maria BELSER, *The White Man's Burden, Arbeit und Menschenrechte in der globalisierten Welt*, Bern 2007, S. 188 f., 637 ff. sowie 642 ff.

[7] Vgl. statt vieler Regina KIENER / Walter KÄLIN, *Grundrechte*, Bern 2007, 2 ff.

Und bei der Gleichheit ist die menschenrechtliche Idee dieselbe: Wenn alle Menschen gleich geboren sind, können sich Staat und Recht damit begnügen, diese vorgegebene Gleichheit zu achten und die Gesetze für alle gleichermassen gelten zu lassen. Es genügt dabei, dass alle Menschen vor dem Gesetz gleich sind und von Amtsstellen und Gerichten gleichermassen angehört sowie be- und verurteilt werden. «Der majestätischen Gleichheit der Gesetze» ist – wie schon Anatole France spöttisch bemerkte – Genüge getan, wenn es «den Armen wie den Reichen verbietet, unter den Brücken zu schlafen, auf den Strassen zu betteln und Brot zu stehlen»[8].

Man kann also durchaus sagen, dass das Recht die Tatsache, dass Menschen zum Teil in Unfreiheit und Ungleichheit geboren werden und in dieser verharren, lange Zeit ausgeblendet und am Glauben festgehalten hat, dass die tatsächlichen Ungleichheiten verschwinden, wenn man die rechtliche Gleichheit postuliert.

3. Antón Montesino und die erste Verunsicherung des Rechts

Eine erste Verunsicherung erfuhr das Recht zur Zeit der Eroberung der Neuen Welt. Die Frage Antón Montesinos „Sind sie keine Menschen?“ war auch für die Rechtswissenschaften eine entscheidende. Nachdem das spanische Mutterland dank Bartolomé de Las Casas und anderen Missionaren von der Ausrottung der Indios erfahren hatte, beschäftigten sich die spanischen Rechtsgelehrten intensiv mit der Frage, ob spanisches Recht auch für die Indios gelte. Die Debatten um die Frage, ob auch die Indios Menschen im rechtlichen Sinne seien, vermochten bei Karl V. ernsthafte Zweifel an der Rechtmässigkeit der Conquista und deren Folgen hervorzurufen. Im Jahre 1550 verbot er weitere Eroberungen, bis ein von ihm eingesetztes Gremium eine Anhörung durchgeführt hatte und zum Schluss gekommen war, dass die spanische Expansion rechtmässig sei. Die Anhörung fand 1550 in Valladolid statt.[9] Weil sich jedoch die versammelten Richter auf keinen gemeinsamen

---

[8] Zitiert nach WESEL, *Geschichte des Rechts* (Anm. 5), S. 446; WESEL selbst (S. 446): «Das nämlich ist der rechtspolitische Hintergrund einer juristischen Abstraktion, die von allen Besonderheiten absieht und jeden Rechtsvorgang gleich behandelt. Sie ist der juristische Ausdruck für allgemeine Gleichheit, und damit auch für allgemeine Freiheit. Eine Gleichheit, die nur übersieht, dass die formale Gleichbehandlung von faktisch Ungleichen in höchstem Masse ungerecht werden kann, nämlich zur ‚Freiheit des freien Fuchses in einem freien Hühnerstall‘ (Roger Garaudy).»

[9] Vgl. dazu Fernando MIRES, *In Namen des Kreuzes, Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung. Theologische und politische Diskussionen*, Fribourg/Brig 1989; DERS., *Die Kolonisierung der Seelen, Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*, Fribourg/Luzern 1991; Mariano DELGADO, «Mit welchem Recht…?» – Die Kontroverse über die Legitimität der Unterwerfung der Indios durch die Spanier im 16. Jahrhundert, in: Mariano DELGADO et al. (Hg.), *Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte* (Studien zur christlichen

Standpunkt einigen konnten (und sich insbesondere nicht sicher waren, ob die Indios Menschen seien oder bei guter Führung Menschen werden konnten), scheiterte der königliche Versuch, die Dezimierung und Versklavung der Indios aufzuhalten.

Die Ereignisse der Eroberung führten indes zu zahlreichen rechtswissenschaftlichen Neuerungen. Francisco de Vitoria, der Vater des modernen Völkerrechts, war stark geprägt von den Schriften Bartolomé de Las Casas und anderer Missionare. Er sowie Francisco Suarez waren die Begründer einer universalistischen Konzeption des Völkerrechts und forderten Rechtsregeln für das Zusammenleben der Nationen, die auch in Übersee gelten sollten. Eine wohl ebenso weitreichende Erneuerung des Rechtsdenkens ging von Vitorias Konzeption des subjektiven Rechts des Einzelnen aus. Mit seiner Fokussierung auf die Möglichkeit des Einzelnen, etwas zu tun oder zu lassen, soweit das Gesetz nicht etwas anderes gebietet (*facultas*), war eine wichtige Voraussetzung für die Idee der Menschenrechte als subjektive Abwehransprüche des Einzelnen gegen willkürliches Staatshandeln geschaffen[10].

4. Die soziale Frage und die zweite Verunsicherung des Rechts

Die zweite Verunsicherung der Rechtswissenschaften erfolgte im 19. Jahrhundert, als die Industrialisierung die tatsächlichen Unterschiede zwischen den Menschen akzentuierte und die Fabrikarbeit eine Verelendung breiter Massen und neue Formen der Ausbeutung hervorbrachte. Galt der Umgang mit Armut und die Milderung ihrer Folgen bis dahin im Wesentlichen als ausserrechtliche Aufgabe von Familie, Verwandtschaft, Religionsgemeinschaften und wohltätiger Organisationen, so wurde sie nun zum rechtlichen Thema[11].

Die ersten Ansätze des Rechts bestanden im Wesentlichen darin, Arme zu kriminalisieren. Arbeitsscheue wurde zu einer Straftat, die geahndet werden konnte. Und staatliche Armenhäuser waren in Aussehen und Betrieb kaum von Gefängnissen zu unterscheiden. Dass sich die Dinge mit der Zeit änderten, hat wohl wesentlich mit dem Erstarken der Demokratie zu tun. Wenn Armut relativ ist und sich im Vergleich zum Reichtum anderer bemisst, sind die Armen immer in der Mehrheit. Demokratische Mitbestimmung und extreme Un-

---

Religions- und Kulturgeschichte 15), Fribourg/Stuttgart 2011, 157-187, sowie BELSER, *The White Man's Burden* (Anm. 6), S. 176 ff. und 180 ff.

[10] Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie, Antike und Mittelalter*, Tübingen 2002, S. 327.

[11] Vgl. zum Ganzen etwa WESEL, *Geschichte des Rechts* (Anm. 5), S. 448 ff.

gleichheit vertragen sich deshalb nicht gut miteinander[12]. Jedenfalls scheint die Demokratie ein sehr nützlicher Mechanismus zu sein, um soziale Umverteilung zu befördern und zumindest extreme Armut zu bekämpfen[13]. Das lässt sich beispielhaft am Entstehen des Arbeitsrechts zeigen. Die erste arbeitsrechtliche Regelung weltweit, die in das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer eingriff und Höchstarbeitszeiten festlegte, kam in der Schweiz, und zwar im Kanton Glarus, zustande. Dies hatte einerseits mit der frühen Industrialisierung der Region zu tun, aber auch mit der Institution der Landsgemeinde. Die Regierung das Kantons Glarus war nämlich genau so gegen das Fabrikgesetz wie das Parlament. Beide befürchteten, dass die durch Höchstarbeitszeiten und Kinderarbeitsverbote gegängelte Industrie zugrunde gehen oder in den Kanton Zürich abwandern würde. Aber die in der Landsgemeinde versammelten Fabrikarbeiter bildeten die Mehrheit und konnten das Fabrikgesetz gegen den Willen der privilegierten Minderheit verabschieden.[14]

Es scheint eine Konstante der Geschichte zu sein, dass eine funktionierende Demokratie zu mehr sozialer Gerechtigkeit führt. Wo der freie Markt ohne rechtliche Schranken die Reichen reicher und die Armen ärmer macht, fehlt es an verlässlicher demokratischer Mitbestimmung. Das ist auch der Grund, warum die Umverteilung in demokratischen Nationalstaaten einigermassen funktioniert – und dort die grössten Lücken aufweist, wo Personen betroffen sind, die kein Stimmrecht haben (in der Schweiz also jede fünfte Person). Auf europäischer Ebene, die stark regierungslastig ist (und immer regierungslastiger zu werden scheint) ist soziale Umverteilung schon sehr viel schwieriger zu erreichen. Und auf weltweiter Ebene scheinen die rechtlichen Mechanismen zur Umverteilung gänzlich zu versagen[15]. Das wirksamste Mittel, den Welthandel gerechter auszugestalten, bestünde deshalb wohl darin, die Institutionen, die ihn prägen, die Welthandelsorganisation, aber auch Weltbank und Währungsfonds, demokratischer auszugestalten. Nur so hätte die Mehrheit der Armen die Möglichkeit, ihre Ansprüche durchzusetzen und nicht einer Wirtschaftsordnung ausgesetzt zu sein, die den Kuchen zwar immer grösser macht, ihn aber immer weniger verteilt.

---

[12] Vgl. dazu etwa John GRAY, *Die falsche Verheissung, Der globale Kapitalismus und seine Folgen*, Berlin 1999, S. 18, 35 ff.; sowie BELSER, *The White Man's Burden* (Anm. 6), S. 305 ff. mit weiteren Hinweisen.

[13] Vgl. zu diesem Zusammenhang auch Franz NUSCHELER, „Politikwissenschaft und Option für die Armen", in: SEDMAK (Hg.), *Option für die Armen* (Anm. 2), S. 321 ff. mit zahlreichen Hinweisen.

[14] Vgl. hierzu René PAHUD DE MORTANGES, *Schweizerische Rechtsgeschichte, Ein Grundriss*, Zürich/St. Gallen 2007, S. 253; eingehend: Jacqueline JANSER, *„Im Takt der Maschinen", Das Arbeitsrecht des Kantons Glarus im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Fabrikgesetzgebung*, Diss. St. Gallen, Zürich/St. Gallen 2010 sowie BELSER, *The White Man's Burden* (Anm. 6), S. 6 ff.

[15] Nur so lässt sich erklären, dass sich im Zuge der Globalisierung (zwischen den 70er Jahren und heute) die Zahl der am wenigsten entwickelten Staaten (*Least Developed Countries*) trotz starkem Wachstums der Weltwirtschaft von 25 Staaten auf fast 50 Staaten verdoppelt hat.

Wo immer die Armut zu- und die Umverteilung abnimmt, kann dies als Zeichen dafür gedeutet werden, dass die Demokratie schwach oder in der Krise ist[16]. Tatsächlich scheint die soziale Gerechtigkeit ein ziemlich verlässlicher Gradmesser für Demokratie zu sein. Auch wo alle vier Jahre Wahlen stattfinden, können allerdings plutokratisch geprägte Regierungsformen um sich greifen. Es muss uns verunsichern, dass sich zunehmend Reiche und Superreiche an Wahlkämpfen beteiligen und Wahlen gewinnen. Und es muss uns stören, dass die Finanzierung der Politik nicht transparent ist und wir, insbesondere auch in der Schweiz, keinerlei Kenntnis darüber haben, wer Parteien, Politiker und Abstimmungskampagnen finanziert.[17]

5. Freiheit und Gleichheit als Aufgabe

Recht und Rechtswissenschaften sind als Machtregelungsmechanismen durchaus ambivalent[18]. Das Recht ist das Produkt eines politischen Machtkampfs. Wer es kritiklos anwendet, steht unkritisch auf der Seite der Gewinner dieses Machtkampfs. Wer es an übergeordneten Ansprüchen misst, hat aber einen wichtigen Stachel in der Hand[19].

Und hier möchte ich noch einmal auf Beethovens Geige zu sprechen kommen. Als er äusserte, die Geige sei ihm egal, hat er die stoffliche Wirklichkeit nicht verachtet, sondern an seinen Ideen gemessen und Veränderungen eingefordert. Seine Unzufriedenheit mit den technischen Möglichkeiten der damaligen Tasteninstrumente war entscheidend für die Weiterentwicklungen der Klaviere. Und Hegels Ausspruch «umso schlimmer für die Wirklichkeit» war als Aufforderung zu verstehen, die Wirklichkeit gefälligst seinen Ideen anzupassen. Selbstverständlich kommt auch rechtlichen Ideen diese Sprengkraft zu. Mit seinem normativen Anspruch der Freiheit und Gleichheit stellt das Recht einen Vorwurf an die Wirklichkeit dar, die mit der Aufforderung zur Veränderung verbunden ist.

---

16 So auch SEDMAK (Hg.), *Option für die Armen* (Anm. 2), S. 240 und 242.

17 Vgl. hierzu den Evaluationsbericht der Group of States against Corruption (GRECO) des Europarates vom 21. Oktober 2011 über die Schweizer Parteienfinanzierung, abrufbar unter: <http://www.ejpd.admin.ch/content/dam/data/kriminalitaet/korruption_greco/grecoberichte/ber-iii-2011-4f-thema2-d.pdf>, zuletzt besucht am 24. Februar 2012, sowie das Gutachten des Bundesamtes für Justiz (BJ) zur Parteienfinanzierung in der Schweiz vom 10. Juni 2011, abrufbar unter: <http://www.ejpd.admin.ch/content/dam/data/pressemitteilung/2011/2011-07-14/studie-parteifinanzierung-f.pdf>, zuletzt besucht am 24. Februar 2012.

18 So auch SEDMAK (Hg.), *Option für die Armen* (Anm. 2), S. 241 f.

19 Vgl. dazu etwa Hannah ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, 8. Aufl., München 2001, insbesondere 452 ff.; Heiner BIELFELDT, *Philosophie der Menschenrechte, Grundlage eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, S. 62 ff. und 118 ff.

Die Verrechtlichung der Idee, dass alle Menschen frei und gleich geboren sind, hat im Zeitalter des Liberalismus, als die nationalen Rechtskodifikationen entstanden, tatsächlich zu einem Ausblenden von Not, Schwäche und Abhängigkeit geführt. Der Gesetzgeber hatte den gesunden, autonomen, tatkräftigen Mann als Bild des Menschen vor Augen. Seither hat sich aber viel getan. Frauen, Kinder, Jugendliche, Arme und Verfolgte haben Freiheit und Gleichheit eingefordert und mit ihren Ansprüchen das Recht verändert. Sie haben ins Bewusstsein gebracht, dass es zum Schutz von Freiheit und Gleichheit nicht genügt, wenn der Staat diese Ansprüche passiv schützt, indem er sie nicht verletzt. Er muss vielmehr aktive Massnahmen zum Schutz ergreifen, in das freie Spiel der Mächte eingreifen und bestehende Unterschiede ausgleichen. Freiheit und Gleichheit sind nach diesem Verständnis Recht und Staat nicht mehr vorgegeben, sie sind aufgegeben.

Menschenrechtlich hat sich dieser Wandel darin gezeigt, dass die Menschenrechte der ersten Generation (die bürgerlichen und politischen Rechte) und jene der zweiten Generation (die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte) näher aneinander geführt wurden, und die staatlichen Achtungspflichten um staatliche Schutzpflichten ergänzt wurden. Wer die Freiheit achten will, kann nicht mehr länger die Natur und die Gesellschaft wirken lassen, sondern muss – mit allen erforderlichen gesetzgeberischen, administrativen und budgetären Massnahmen – dafür sorgen, dass jedem Menschen tatsächliche Freiheit zukommt und er oder sie die Möglichkeit hat, sich selbstbestimmt zu entfalten. Auch die Gleichheit ist nicht länger einfach vorauszusetzen, sondern durch aktive Intervention – etwa im Bereich der Bildung, der Gesundheit oder der Integration – zu schaffen.

Die Millenniumserklärung, auf die sich die Regierungsvertreter im Jahre 2000 geeinigt haben, bringt diesen Wandel exemplarisch zum Ausdruck. Wie die allgemeine Menschenrechtserklärung von 1948 nennt sie als wichtigste Werte die Freiheit und die Gleichheit.[20] Nur definiert sie diese Ziele ganz anders. Sie begnügt sich nicht damit, die angeborene Freiheit und Gleichheit aller anzuerkennen. Sie definiert die Freiheit vielmehr als Möglichkeit von Männern, Frauen und Kindern, frei von Hunger, Not und Unterdrückung zu leben.[21] Versteht man die Freiheit so – als Freiheit von Hunger, Not und Unterdrückung – so werden offensichtlich sehr viele Menschen höchst unfrei geboren. Dient die Erklärung von 1948 dazu, rechtliche Unfreiheit und Ungleichheit aus dem Recht zu verbannen, so nimmt sich das Recht nun vor, die tat-

[20] Vgl. Ziff. 2, 4 und 6 der Milleniums-Erklärung der Vereinten Nationen, abrufbar unter <http://www.unric.org/html/german/mdg/millenniumerklaerung.pdf>, zuletzt besucht am 24. Februar 2012.

[21] Ziff. 6 der Milleniums-Erklärung der Vereinten Nationen; dieses Verständnis von Möglichkeiten oder Befähigungen teilen ferner insbesondere auch Amartya SEN und Martha NUSSBAUM in dem von ihnen entwickelten „capablity approach“. Siehe dazu etwa Martha NUSSBAUM, *Die Grenzen der Gerechtigkeit, Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, Berlin 2010.

sächliche Unfreiheit und Ungleichheit in der Wirklichkeit zu beseitigen oder in ihren Wirkungen abzumildern.

6. Optionen für Arme?

Mit diesem Ziel vor Augen müssten Armut und Marginalisierung in den Mittelpunkt des Interesses des Rechts rücken. Dass dies geschehen wäre, kann man kaum behaupten. Aber die Frage der Armut hat im Recht zumindest eine neue Bedeutung erlangt – und zwar nicht nur im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit[22], sondern auch im Landesrecht[23]. Auch hier scheint sich die Einsicht durchzusetzen, dass sich weniger die Armen unseren Rechtsvorstellungen anzupassen haben als vielmehr das Recht der Armutsproblematik[24].

Zur besseren Umsetzung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte entstehen deshalb praxisorientierte Projekte, wie runde Tische zur Koordination, niederschwellige Beratungsangebote, Ombudspersonen, Ein-Schalter-Projekte sowie das Konzept des Case Managements. Dabei handelt es sich um die Idee, dass eine von Armut betroffene Person sich nicht mehr mit Hausverwaltung, Betreibungsamt, Arbeitsvermittlungsstelle, IV-Stelle, Vormundschaftsbehörden, Sozialhilfe und Ausländeramt separat herumschlagen muss bzw. von Dienststelle zu Dienststelle geschickt wird, sondern dass der Staat die Koordination übernimmt und Perspektiven für die betroffene Person oder Familie schafft[25].

---

[22] Vgl. dazu etwa die Botschaft zur Erhöhung der Mittel zur Finanzierung der öffentlichen Entwicklungshilfe vom 17. September 2010, BBl. 2010, 6751, insbesondere 6759 f. und 6790 ff.

[23] Vgl. dazu etwa Michal SCHOENENBERGER, „Armut gemeinsam bekämpfen, Erste nationale Armutskonferenz verabschiedet Erklärung", in: *NZZ Online* vom 9. November 2010.

[24] Vgl. dazu: Gesamtschweizerische Strategie zur Armutsbekämpfung, Bericht des Bundesrates in Erfüllung der Motion (06.3001) der Kommission für soziale Sicherheit und Gesundheit NR (SGK-N) vom 13. Januar 2006, 31. März 2010, S. 4: «Der Bericht nimmt schliesslich auch die Anliegen von Direktbetroffenen auf: Die grundlegenden Forderungen von armutsbetroffenen Menschen sind Partizipation, Respekt und Wertschätzung ihnen gegenüber. Sie wünschen sich, in die Gesellschaft und in den Arbeitsmarkt integriert zu sein. Die Schilderungen der Betroffenen zu ihrer eigenen Situation und ihren Anliegen zeigen, dass bei einer vertieften und verständnisvollen Auseinandersetzung mit ihrer Lebenssituation adäquatere und nachhaltigere Lösungen in der Sozialhilfe gefunden werden könnten.»

[25] Vgl. zum Ganzen Gesamtschweizerische Strategie zur Armutsbekämpfung, Bericht des Bundesrates in Erfüllung der Motion (06.3001) der Kommission für soziale Sicherheit und Gesundheit NR (SGK-N) vom 13. Januar 2006, 31. März 2010. Der Bericht konzentriert sich auf sechs folgende Themenbereiche: Kinder in armutsbetroffenen Familien, Übergang in die Berufsbildung und ins Erwerbsleben, Familienarmut, Langzeitarbeitslosigkeit, Armut im Alter sowie Bedarfsleistungen ohne Schwelleneffekte und verbesserte Koordination.

Was tut die Rechtswissenschaft an der Universität dafür, Armut und Marginalisierung in den Blick zu fassen und Ungerechtigkeiten anzuprangern? Leider, so scheint es, nicht all zu viel. Wir bilden Juristinnen und Juristen aus, die sich im Dschungel der Rechtsnormen auskennen und mit rechtlichen Normen umgehen können. Den kritischen Blick auf das Recht und die Fähigkeit, Ungerechtigkeiten zu benennen, fördern wir nur sehr beschränkt. Wir legen grösste Zurückhaltung an den Tag, wenn es darum geht, rechtspolitische Fragen aufzuwerfen und ziehen es vor, uns innerhalb des positiven Rechts zu bewegen. Kritik am Recht braucht ausserrechtliche Massstäbe[26]. Vor der Auseinandersetzung mit diesen schrecken wir in der Regel zurück.

Es scheint, dass die Bologna-Reform diese Tendenz eher verstärkt hat. In nur drei beziehungsweise viereinhalb Jahren sollen wir berufsfähige Juristinnen und Juristen ausbilden. Da fokussieren wir unsere Kräfte darauf, den angehenden Anwältinnen und Anwälten, Beamten und Richterinnen die Feinheiten des Strafrechts, des Scheidungsrechts, des Strassenverkehrs-, Umwelt- und Sozialversicherungsrechts nahe zu bringen. Ob diese Normen geeignet sind und ausreichen, alle Menschen, auch diejenigen, die am Rande stehen, von Not und Unterdrückung zu befreien, blenden wir weitgehend aus. Es fehlt uns an der Pflege und Weiterentwicklung ausserrechtlicher Massstäbe, anhand derer wir das Recht kritisch befragen und überprüfen können. Je mehr wir uns mit ECTS-Punkten beschäftigen, umso weniger scheinen wir Zeit für grundsätzliche und kritische Fragen zu finden.

Zum Glück gibt es aber auch im universitären Betrieb einige Anzeichen, dass sich die Dinge ändern. Es gibt immer mehr rechtliche Disziplinen, die feststellen, dass ihnen die Wirklichkeit im Zuge der Globalisierung und Fragmentierung der Gesellschaft zunehmend entgleitet und dass das Recht an Bedeutung und Legitimität verliert, wenn es sich der Selbstreflexion entzieht und das Gespräch mit anderen Wissenschaften nicht sucht. Es ist zu hoffen, dass die Zukunft auch für das Recht einige Optionen bereit hält und dass sich nicht nur die Armen, sondern auch das arme Recht aus seiner Marginalisierung befreit und den Reichtum der Welt vermehrt in den Blick nimmt. Dazu wäre insbesondere das Gespräch mit anderen Wissenschaften vonnöten.

Zusammenfassung: Weite Bereiche der Rechtswissenschaften verfügen über eine ausgeprägte und ausgeklügelte Fähigkeit, soziale Ungleichheit und Armut auszublenden. Die Verrechtlichung der Idee, dass alle Menschen frei und gleich geboren seien, hat im Zeitalter des Liberalismus, als die

[26] Grotius gelang es wohl auch deshalb, das Rechtsdenken so grundlegend zu erneuern (vgl. oben), weil er sich für seine Weiterentwicklung von andern Wissenschaften und der Kunst inspirieren liess: «Zum Beweis dieses Rechts habe ich auch Zeugnisse von Philosophen, Historikern, Dichtern und sogar von Rednern benutzt.» Zitiert nach WESEL, *Geschichte des Rechts* (Anm. 5), S. 367. Gleicher Meinung offensichtlich auch Martin Luther: «Der Jurist, der nicht mehr ist als ein Jurist, ist ein arm Ding.»

nationalen Rechtskodifikationen entstanden und die nationalen Rechtswissenschaften aufblühten, tatsächliche wirtschaftliche Ungleichheiten hinter der normativen Rechtsgleichheit weitgehend verschwinden lassen. Arme und Reiche unterstehen danach gleichen Rechten und Pflichten und verfügen – rechtlich gesehen – über die gleichen Möglichkeiten, das Recht zu ihren Gunsten zu nutzen und sich gegen Unrecht zur Wehr zu setzen. Ab Ende des 19. Jahrhunderts hat die Einsicht an Boden gewonnen, dass die rechtliche Gleichbehandlung von Armen und Reichen die tatsächliche Ungleichheit verstärkt, und dass wachsende Armut – zumindest in Demokratien – auch für Reiche eine Gefahr darstellt. Diese Einsicht stand am Anfang des Aufbaus nationaler Systeme der sozialen Sicherheit und zunehmender gesetzgeberischer Eingriffe in das Vertragsrecht. Auch wenn mittlerweile verschiedene rechtliche Mechanismen darauf zielen, Armut zu verhindern oder in ihrer Wirkung abzuschwächen, so ist die Rechtswissenschaft doch nach wie vor weit davon entfernt, die Armut in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken. Während die bürgerlichen und politischen Menschenrechte auf eine lange Geschichte der zunehmenden Verwirklichung zurückblicken, haben sich die wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechte erst unzureichend aus dem Abseits befreien können, in welches sie durch die Erstarrungen des Kalten Kriegs gespielt wurden. Erst recht gilt dies für das Feld des Völkerrechts, wo das Ziel, die extreme Armut zu bekämpfen (oder bis in das Jahr 2015 zumindest zu halbieren), nur solange unbestritten ist, als es nicht unternommen wird, rechtliche Mittel zur Erreichung des Ziels ins Leben zu rufen. Im Völkerrecht ist anerkannt, dass die Bekämpfung der extremen Armut zu den vordringlichsten Aufgaben gehört, doch ist es bis anhin weder gelungen, wirtschaftliche und soziale Menschenrechte justiziabel auszugestalten und wirksam durchzusetzen.

Résumé : De vastes zones des sciences juridiques disposent d'une forte et sophistique capacité à ignorer les inégalités sociales et la pauvreté. Le fait de légiférer sur l'idée que tous les hommes naissent libres et égaux, a fait largement disparaître à l'ère du libéralisme, quand les codifications nationales du droit et les sciences juridiques nationales ont prospéré, des vraies inégalités économiques derrière l'égalité juridique normative. Riches et pauvres sont alors soumis aux mêmes droits et obligations et ont – juridiquement parlant – les mêmes possibilités d'utiliser la loi en leur faveur et de s'opposer à l'injustice. A partir de la fin du XIXe siècle, l'idée que l'égalité juridique des riches et des pauvres renforce l'inégalité réelle et que l'augmentation de la pauvreté – au moins dans les démocraties – représente également un danger pour les riches a gagné du terrain. Cette idée a conduit à l'élaboration de systèmes nationaux de sécurité sociale et à une augmentation de l'intervention législative dans le droit contractuel. Bien que divers mécanismes juridiques visent maintenant à prévenir la pauvreté ou à diminuer son effet, la science juridique est néanmoins encore loin de placer la pauvreté au centre de l'attention. Alors que les droits civils et politiques de l'homme ont une longue histoire de réussite croissante, les droits économiques et sociaux de l'homme ne peuvent se libérer suffisamment de l'écart dans lequel ils ont été mis par les rigidités de la guerre froide. *A fortiori*, cela s'applique au domaine du droit international où le but qui est de combattre l'extrême pauvreté (ou de la réduire de moitié au moins d'ici 2015) n'est pas contesté tant qu'il n'est pas question de prendre des moyens légaux pour atteindre cet objectif. En droit international il est accepté que l'éradication de l'extrême pauvreté fait partie des tâches les plus urgentes, mais jusqu'à présent il n'a pas été possible de concevoir en matière de justice et de réaliser efficacement des droits économiques et sociaux de l'homme.