



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1/2020

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1 / 2020
January – June

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:

5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:

Dávid DIÓSI, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

János VIK, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA

László HOLLÓ, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Liviu JITIANU, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Mózés NÓDA, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany

Korinna ZAMFIR, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

Reimund BIERINGER, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary

Eberhard BONS, Université de Strasbourg, France

Harald BUCHINGER, Universität Regensburg, Germany

Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany

Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA

Massimo FAGGIOLI, Villanova University, USA

György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany

Tobias NICKLAS, Universität Regensburg, Germany

Szabolcs ORBÁN, Babeș-Bolyai University, Romania

Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Ágnes CZIRMAY

YEAR
MONTH
ISSUE

(LXV) 2020
June
1

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1

EDITORIAL OFFICE: B. P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Phone +40 264 405352

C O N T E N T S

SZABOLCS ORBÁN OFM: La difesa popolare nonviolenta, un tentativo
di presentazione partendo dalla visione di Theodor Ebert5

MIHAI AFREŢOAE: Lo spartito della libertà nella Lettera ai Galati..... 21

KLARA A. CSISZAR, NOÉMI GENG: Liebe ist unsere Mission.
Das katholische Missionsverständnis 51

NOÉMI GENG: Das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Christus Vivit“
als eine gegenwärtige Verwirklichung der dialogischen Ziele des Zweiten
Vatikanischen Konzils..... 66

JÁNOS VIK: Das Subjektsein der Kirchen im Kontext einer trinitarischen
Communio-Ekklesiologie 78

DR. OTTO ZSOK: Annäherungen an das Geheimnis der Musik –
durch das Wort und durch das Hören 91

LA DIFESA POPOLARE NONVIOLENTA, UN TENTATIVO DI PRESENTAZIONE PARTENDO DALLA VISIONE DI THEODOR EBERT

SZABOLCS ORBÁN OFM¹

Abstract: Characteristic for the history of humanity is the way people chose to solve conflicts: through violence. Where the stronger one, the better prepared one validates its truth in a way that represents a disadvantage for the weaker, the less prepared one. In the given study, based on Theodor Ebert's work, we want to present the nonviolent resistance. Based on the examples that come with experience, we would like to formulate some traits, which represent a fundamental element in solving conflicts. Taking Pope Francis' encouragement in consideration, we would like to find a place for this in the Social Teaching of Church, because we talk about a modality, which provides a chance for the victory of truth regarding the inevitable conflicts of the human society, without violence or putting people's life in danger.

Keywords: nonviolent-resistance, Theodor Ebert, solving conflicts, the Church, Pope Francis, social teaching.

Il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, nel capitolo sulla promozione della pace, parlando delle Giornate Mondiali della Pace afferma che “*I Messaggi pontifici per tale annuale occasione costituiscono una ricca fonte di aggiornamento e di sviluppo della dottrina sociale e mostrano il costante impegno pastorale della Chiesa in favore della pace*”². In questo contesto il messaggio del Papa Francesco per la Giornata mondiale della pace di 2017³ potrebbe mettere in

¹ Assist. Prof. Dr. Szabolcs Orbán OFM, Facoltà di teologia cattolica romana, Università Babeş-Bolyai, Str. Iuliu Maniu, n. 5, RO - 400095 Cluj-Napoca, email: frszabolcs@gmail.com

² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 520.

³ PAPA FRANCESCO, «Giornata Mondiale della Pace 2017 - La nonviolenza: stile di una politica per la pace», in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html [17-3-2018].

rilievo e introdurre in discussione – sia sociale, che teologica – un concetto fondamentale per la promozione della pace: la difesa popolare nonviolenta.

Questo concetto non è qualcosa nuovo perché, attraverso l'attività di Mahatma Gandhi, di Martin Luther King ecc., da alcuni decenni esso è diventato conosciuto alla maggior parte della società. Ma, a questo punto, dobbiamo notare che la difesa popolare nonviolenta si deve guardare da una prospettiva più ampia. Perché, sul piano delle scienze sociali, la riflessione su questo argomento fu già presente nelle opere dei filosofi come Henry David Thoreau, John Rawls oppure Jürgen Habermas⁴, che misero le sue basi teoriche. Un altro campo della riflessione sull'argomento della nonviolenza fu il pensiero di alcuni attivisti di questa modalità di risolvere le tensioni: qui possiamo notare le opere di Aldo Capitini, Gene Sharp⁵ ed altri. Da parte sua, anche la teologia prova di portare il proprio contributo: i primi passi furono fatti già da Bernard Häring, ma possiamo menzionare le opere di Giuseppe Mattai e le ricerche di altri promotori della Dottrina Sociale della Chiesa, che spesso toccarono anche il concetto da noi scelto⁶.

In questo articolo vogliamo presentare brevemente la difesa popolare nonviolenta partendo da un'opera di Theodor Ebert⁷, un grande fautore e teoretico di questo tipo di azioni. Speriamo che questa presentazione ci darà alla fine la

⁴ Qui possiamo nominare alcune opere come H. D. THOREAU, *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat: und andere Essays*, Diogenes, Zürich 1973; J. RAWLS, *A theory of justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1971; J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Edition Suhrkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; J. HABERMAS, *Válogatott tanulmányok*, tradotto: FELKAI GÁBOR – ADAMIK LAJOS – BENDL JÚLIA, Atlantisz, Budapest 1994.

⁵ Alcune opere di riferimento A. CAPITINI, *Le tecniche della nonviolenza*, Edizioni dell'Asino, Roma 2009; G. SHARP, *The politics of nonviolent action*, Porter Sargent Publishers, Boston (MA) 1980.

⁶ Tra le altre possiamo notare le opere di B. HÄRING, *Il Vangelo che ci guarisce: dialoghi sulla nonviolenza*, ed. V. SALVOLDI, Problemi & proposte, Messaggero, Padova 1988; B. HÄRING – V. SALVOLDI, *Nonviolenza: per osare la pace*, Edizioni Messaggero, Padova 1990; G. MATAI, *Sulla pace*, M. D'Auria, Napoli 1984; G. TRENTIN, *Per un'etica della pace: magistero dei vescovi e prassi della Chiesa nell'era nucleare*, Gregoriana libreria editrice, Padova 1985; P. CANDELARI - I. CIRIACI, *Guerra, pace, nonviolenza: 50 anni di storia e impegno*, Edizioni Paoline, Milano 2015.

⁷ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta: un'alternativa democratica alla difesa militare*, Gruppo Abele, Torino 1984.

possibilità di capire il vero significato della nonviolenza e, nello stesso tempo, ci aiuti a trovare alcuni punti fondamentali per l'interpretazione del messaggio per la Giornata mondiale della Pace di Papa Francesco.

Il libro di Ebert da noi scelto è una antologia di saggi dell'autore nati nel periodo 1967-1982, che sono scritti per diverse occasioni. Questo significa che non si può trovare in essi un trattato integro sull'argomento. Per questa ragione non intendiamo seguire la struttura del libro, ma dopo un'introduzione nella quale presentiamo l'autore ed il concetto della difesa popolare nonviolenta, cerchiamo di presentare lo sviluppo della teoria nell'attività di Ebert, riassumendo le esperienze dei diversi casi storici, sulle cui basi si può costruire una teoria odierna di questo metodo di difesa. Alla fine del lavoro cercheremo di abbozzare alcune applicazioni e osservazioni che possono essere collegate con il Messaggio del Papa.

Introduzione

Theodor Ebert, nato nel 1937 a Stoccarda, di confessione evangelica, è professore di scienza della politica presso l'Otto-Suhr-Institut della Libera Università di Berlino. Alla fine degli anni sessanta e all'inizio dei settanta è stato responsabile del gruppo di studio „Difesa popolare nonviolenta” dell'Unione degli Scienziati Tedeschi, dopo di che fu consulente del Governo olandese per il „Progetto sulle possibilità di una difesa nonviolenta per il regno dell'Olanda”. Come obiettore di coscienza, cioè di „chi, per motivi religiosi, morali o ideologici, rifiuta di svolgere il servizio militare armato”⁸, ha iniziato ad occuparsi di difesa popolare nonviolenta spinto da motivazioni personali e ideologiche⁹, ed è diventato uno dei più famosi scienziati in questo campo. Ha scritto tantissimi saggi, ha curato vari libri sulla difesa popolare nonviolenta, ma non ha pubblicato un testo sistematico su questo argomento.

Parlando di difesa popolare nonviolenta è necessario prima di tutto chiarire il concetto, perché potrebbe darsi che esso non sia chiaro per tutti. Generalmente di nonviolenza si parla „in termini assolutamente generici, comprendendovi tutto, dalla passiva rinuncia a qualsiasi opposizione fino ad un'attiva resistenza non-

⁸ “Obiettore di coscienza” in N. ZINGARELLI, *Lo Zingarelli 2001: vocabolario della lingua italiana*, 12. ed., rist Zanichelli, Bologna 2001, 1198.

⁹ Ebert cominciò di lavorare su difesa popolare nonviolenta perché ha capito che il numero crescente degli obiettori di coscienza porre in evidenza una nuova politica di sicurezza.

violenta organizzata”¹⁰. Invece quando parliamo di difesa popolare nonviolenta noi non parliamo di un’indifferenza passiva, ma intendiamo lo sforzo comune di una comunità i cui membri agiscono insieme per una causa giusta usando mezzi nonviolenti per difendere – o ottenere – il loro diritti. Quindi, la difesa popolare nonviolenta non significa soltanto protestare contro i militari, come fanno i pacifisti, ma significa organizzare e sviluppare la possibilità di un’azione di lotta con mezzi nonviolenti.

Lo sviluppo storico della teoria – nell’opera di Ebert – comincia nell’anno 1964 quando dalle esperienze passate di resistenza nonviolenta spontanea si è cercato di dedurre un concetto di resistenza preparata. Di solito, in passato – come vedremo più tardi – questo modello, cioè la difesa nonviolenta, fu usato come un metodo di necessità ed era scelto quando non si poteva attuare una resistenza violenta. Partendo da queste esperienze storiche, gli scienziati hanno provato di arrivare a una decisione cosciente contro la difesa militare, ma la quale, allo stesso tempo, fosse un metodo che garantisca, magari, gli stessi risultati, le stesse garanzie come la difesa militare.

Quindi, il primo passo nel costituirsi di questa teoria era l’analisi dei casi storici e l’estrazione, da questi, degli insegnamenti da essi forniti; registrare i mezzi che questi movimenti – spesso incoscientemente – hanno usato, per poter formare una nuova teoria di lotta, che non è soltanto un concetto etico ma è una strategia alternativa, una politica del potere con metodi nonviolenti.

I casi storici della difesa popolare nonviolenta

La prima fase delle tecniche di lotta nonviolenta – piuttosto in forma di sciopero e boicottaggio – cominciò alla fine del XIX secolo con le azioni non armate delle organizzazioni operaie europee ed americane, quindi ha un carattere economico. In quel tempo le trasformazioni sociali e politiche furono possibile piuttosto attraverso le decisioni parlamentari o le rivoluzioni armate.

Subito prima della prima guerra mondiale in Olanda furono sviluppati i primi concetti generali di una rivoluzione nonviolenta, ma gli avvenimenti della guerra hanno spazzato le tracce di questa ricerca. La strategia di lotta di questo tipo sollevò l’interesse sul piano mondiale quando Mohandas K. Gandhi lo utilizzò

¹⁰ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 22.

con successo contro la discriminazione razziale e lo sfruttamento coloniale in Sudafrica e in India.

Un altro esempio storico – che nello stesso tempo presenta un nuovo tipo di minaccia – era il colpo di stato in Germania nel 1920, quando una parte dell'esercito, sotto la guida di generale Kapp, prese il potere. Ma questo tentativo di colpo di stato fu vanificato grazie ad uno sciopero generale dei lavoratori e al rifiutarsi, da parte degli impiegati di obbedire; infatti, essi se ne andarono semplicemente a casa e bloccarono, in questa maniera, il funzionamento dello stato.

L'unica volta nella storia quando un governo avesse chiamato la popolazione ed i suoi propri impiegati alla resistenza nonviolenta contro un'occupazione fu il caso della regione Ruhr, nel 1923, quando i francesi e belgi hanno occupato questa zona industriale importante della Germania, cercando così di costringere i tedeschi al pagamento dei danni di guerra. All'appello del governo tedesco gli impiegati, e in particolare i funzionari pubblici hanno rifiutato di collaborare con la potenza occupante, impedendo così il funzionamento dell'industria di questa regione.

Un altro esempio di difesa nonviolenta fu nella seconda guerra mondiale, quando la Norvegia fu occupata dalle truppe tedesche. Qui non possiamo parlare di una resistenza a livello di tutta la società, ma il movimento di alcuni gruppi, specialmente l'azione degli insegnanti, ci fornisce un esempio importante. La maggior parte degli insegnanti norvegesi hanno rifiutato di eseguire l'ordine del ministro presidente collaborazionista. Dopo il fallito tentativo di convincere con le minacce, arrestando e portando in campi di concentramento circa mille insegnanti, il ministro presidente temendo che la resistenza si allargasse ad altri gruppi sociali e per non perdere la propria reputazione di fronte alle forze di occupazione tedesche, dopo sei mesi di „lotta” ha fatto marcia indietro, liberando tutti gli insegnanti portati in prigione.

L'insurrezione spontanea del 16-17 giugno 1953 a Berlino fornisce un altro esempio per la lotta nonviolenta. Sebbene questa insurrezione fosse cominciata come un conflitto di lavoro (gli operai edili non volevano accettare un aumento delle norme di lavoro) in poche ore, fra le rivendicazioni compariva la richiesta di elezioni libere e segrete. Il conflitto si espandeva come un fulmine in tutta la Germania Democratica e sboccava in un'insurrezione contro il governo. I tre principali supporti di un regime totalitario – l'apparato del partito, la polizia e l'esercito – erano semiparalizzati da questi avvenimenti veloci e inattesi e non sapevano come procedere, perché la maggior parte dei dimostranti non usava

gli armi abituali dell'insurrezione (non occupavano con violenza uffici, stazioni ecc.); anzi, ad eccezione di alcuni casi isolati, non si manifestavano in maniera violenta, ma cercavano di convincere con metodi nonviolenti, attraverso il dialogo, i militari e i poliziotti. Dopo due giorni – con l'aiuto del Comitato d'Iniziativa che richiamava contro ogni resistenza violenta – i carri armati sovietici e la polizia popolare hanno ristabilito l'ordine, ma è rimasta l'esperienza che anche in un regime totalitario comunista „un'azione nonviolenta disciplinata, poiché non entra nello schema ideologico della controrivoluzione fascista, può mettere in imbarazzo dei funzionari comunisti”¹¹.

Il caso della Cecoslovacchia nel 1968 ha i suoi caratteri speciali: un paese con un sistema socialista funzionante usa metodi nonviolenti in una lotta contro gli aggressori russi. Lo sciopero generale, come metodo accettato dal ceto operaio, in questo caso avrebbe colpito i cecoslovacchi più duramente delle truppe straniere. Per questo motivo c'era soltanto un'ora di sciopero dimostrativo dopo la quale l'economia del paese riprendeva il lavoro – ad eccezione della miniera d'uranio di Tahavo, che normalmente forniva l'uranio per l'Unione sovietica, perciò ha continuato lo sciopero – ma rifiutando ogni collaborazione con i poteri aggressori. Gli abitanti del paese hanno usato diversi metodi nonviolenti contro i carri armati sovietici: i sit-in (le barricate umane), la scrittura murale, la rimozione delle indicazioni e dei segnali stradali, l'affissione dei manifesti, la distribuzione dei volantini (anche in lingua russa) ecc. che avevano per effetto il fatto che i militari russi non sparavano sulla folla, anzi c'erano tanti che hanno disertato non potendo resistere all'interno di questa tensione fra la gente senz'armi e gli ordini ricevuti. La mancanza dei collaborazionisti aveva l'effetto che il potere russo non poteva instaurare un nuovo governo, e doveva portare trattative con il vecchio governo con il quale, a Mosca, era stato firmato un compromesso.

Ebert in alcuni luoghi porta anche riferimenti alla situazione della Polonia nel 1981 ma questi avvenimenti erano ancora poco elaborati giacché era passato soltanto poco tempo fra questi movimenti e la redazione dei suoi saggi.

Ognuno di questi casi storici porta un esempio interessante per l'argomento di nonviolenza e aiutano ad elaborare una teoria della difesa popolare nonviolenta. Ma prima di passare a questo argomento trovo necessario trattare i motivi per cui – secondo Ebert – è opportuno elaborare e mettere in pratica questo nuovo metodo di lotta.

¹¹ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 120.

La difesa militare e la difesa popolare nonviolenta

Presentando l'importanza della difesa popolare nonviolenta l'autore fa un'interessante analisi delle contraddizioni che si possono trovare nella politica militare di oggi, nell'era delle tecniche delle armi tanto sviluppate. Partendo dal punto di vista dei difensori è possibile abbozzare i seguenti scopi classici: la protezione della sovranità popolare (cioè della costituzione), la protezione della popolazione civile, la protezione del territorio dello stato e la protezione dell'indipendenza nazionale.

In riguardo al primo scopo, le esperienze delle guerre degli ultimi tempi ci mostrano che i conflitti militari odierni sono affari di pochissimi uomini all'interno di una ristrettissima élite. Perché nelle guerre tradizionali, attraverso la propaganda, venivano mobilitati fisicamente e psicologicamente milioni di uomini per cui venivano diffuse idee false sul nemico e sentimenti di odio verso di esso e così la gente era raccolta attorno alle bandiere, fatto che avviava la macchina della guerra. Oggi invece a manovrare un dispositivo di sterminio automatizzato bastano i tecnocrati e così „il popolo resta completamente tagliato fuori, vittima di una politica di gabinetto nello stile dell'assolutismo; informata tardivamente, insufficientemente o per nulla”¹² il che è in contraddizione con l'ideologia democratica.

Lo scopo classico di protezione della popolazione civile è stato smentito dai risultati delle ultime guerre: nella prima guerra mondiale la proporzione dei morti civili era di 5 per cento. Questo numero nella seconda guerra mondiale è aumentato a 48 per cento e nella guerra della Corea è arrivato a 84 per cento, il che significa che le guerre odierne colpiscono in una maniera più grande la popolazione civile.¹³ Quindi non possiamo parlare di guerre che servano alla protezione della popolazione civile.

Il terzo scopo delle guerre in passato era la protezione del territorio dello stato, quindi la difendibilità dei confini degli stati territoriali. Ma nell'epoca delle armi a lungo raggio, anche questo motivo ha perso la sua validità.

I costi enormi delle armi moderne costringono gli stati più piccoli ad appoggiarsi o in caso peggiore a sottomettersi ad una superpotenza, che in una certa

¹² T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 58.

¹³ E qui ancora non abbiamo parlato dell'ipotesi citata da Ebert riguardante una terza guerra mondiale nella quale questa proporzione potrebbe arrivare anche fino a 98 per cento.

maniera significa – anche se si tenta di mascherare con una „appiccaticcia ideologia” della cooperazione internazionale – la perdita della sovranità nazionale.

Per dissolvere queste contraddizioni, nella strategia di difesa militare odierna Ebert propone la difesa popolare nonviolenta che potrebbe essere una sintesi dopo le tesi e le antitesi presentate prima. Secondo lui la teoria della difesa popolare nonviolenta non ignora il popolo, anzi pretende la sua partecipazione e richiede una stretta cooperazione fra esso e i suoi leader, quindi così la difesa della sovranità non diventa il „dovere” di una parte ristretta del popolo, ma il compito della tutta la società. La seconda contraddizione „tra l’esigenza difensiva di proteggere la popolazione civile e l’immediata ed incondizionata minaccia cui essa è invece sottoposta trova la sua sintesi se proprio la popolazione civile si prepara ad attuare una resistenza nonviolenta, anziché lasciare il compito della difesa ai soldati”¹⁴. La contraddizione fra lo scopo difensivo di proteggere il territorio dello stato e la perdita di difendibilità dei confini potrebbe essere dissolta se, nel caso della difesa popolare nonviolenta, non si puntasse a difendere un territorio, bensì delle istituzioni sociali, quindi in questo caso non vengono difese tante singole proprietà, bensì una proprietà comune.

Anche l’altra contraddizione –, che risulta dalla tensione tra lo scopo di proteggere l’indipendenza nazionale e i costi delle armi che induce, piuttosto i piccoli stati in una perdita reale di indipendenza – può essere superato con la strategia di difesa nonviolenta perché questa non richiede un investimento così enorme, quindi restituirebbe anche alle piccole nazioni la possibilità di una politica difensiva indipendente.

Dopo questo sguardo all’attualità della difesa popolare nonviolenta nei nostri tempi, come un metodo che è adatto per superare le contraddizioni che si trovano nella difesa militare odierna possiamo – brevemente – abbozzare le principali caratteristiche del nostro metodo nonviolento.

La teoria della difesa popolare nonviolenta

Per poter costruire un programma di difesa popolare nonviolenta è necessaria la schematizzazione di uno scenario, di una teoria che dopo sia traducibile nella pratica. Questa è la via che può essere seguita d’ora in poi. Quindi, il prossimo

¹⁴ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 68.

passo sarebbe quello di costruire una teoria della difesa popolare nonviolenta, così come possiamo vedere nell'opera da noi scelta.

Dagli esempi storici visti prima, Ebert trae le seguenti constatazioni: „alla resistenza nonviolenta ci si rivolgeva nel caso di necessità in cui non fossero a disposizione o non dessero probabilità di successo i mezzi militari”; „la resistenza nonviolenta aveva luogo spontaneamente, senza un accordo dell'intera società sulle linee direttrici da seguire” e „spesso questo tipo di resistenza aveva luogo soltanto in alcuni sottosistemi e non nell'intera società”.¹⁵

Secondo gli scienziati che si occupano con questo argomento, l'efficacia del metodo potrebbe essere molto aumentata se esso venisse preparato in precedenza e se tutta la società partecipasse al questo modo di lotta. Questo è il motivo che stimola gli scienziati, e fra essi anche Ebert ad elaborare un metodo accettabile anche per gli uomini politici, che potrebbe essere un'alternativa alla difesa militare.

Il prossimo passo – dopo aver esaminato gli esempi storici – nell'elaborazione di questa teoria potrebbe essere l'analisi degli scopi delle guerre. Da tantissime guerre lungo della storia dell'umanità possiamo vedere che i possibili scopi di una potenza aggreditrice possono essere molto diversi: l'uso economico, l'uso militare o l'assimilazione o adattamento delle istituzioni politiche e delle ideologie dominanti alle proprie, sono soltanto alcune a cui si indirizzano le azioni dell'aggressore.

L'uso economico può comprendere lo sfruttamento delle materie prime, lo sfruttamento delle forze di lavoro (compreso anche lo sfruttamento delle capacità d'insegnamento e di ricerca) o l'impiego dell'economia (industria e agricoltura) per i propri scopi. L'uso militare significa l'uso del territorio per le operazioni militari, l'installazione di impianti militari, il reclutamento di soldati o la costrizione alla produzione di armi per i propri scopi. Nel caso dell'assimilazione politica „gli obbiettivi specifici possono spaziare dall'abolizione di singoli diritti democratici fino all'eliminazione dell'identità nazionale... Le forme più estreme di assimilazione politica sono la deportazione o addirittura lo sterminio di determinati gruppi etnici o sociali”¹⁶.

¹⁵ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 225.

¹⁶ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 227.

Dopo aver visto precedentemente che una difesa militare nelle condizioni odierne non può essere razionalmente accettabile, adesso possiamo abbozzare i tratti principali della difesa popolare nonviolenta.

Questa possibilità di difesa parte dalla sbagliata logica militare della conquista, che immagina che l'occupazione di un territorio significhi una semplice invasione militare. In opposizione a questo, la teoria della difesa popolare nonviolenta afferma che „il controllo territoriale è vana illusione da militare, se non è accompagnato da un efficace controllo sociale. Un'occupazione non provvisoria, ma funzionale alla conquista e alla sua conservazione, non può dirsi tale fino a quando la popolazione – civile, e non soltanto militare – non l'abbia accettata”¹⁷. Quindi se la popolazione non accetta la forza dell'aggressore, se rifiuta qualsiasi collaborazione con gli aggressori non possiamo parlare di conquista di quel territorio.¹⁸

Ma cosa significa questa non-collaborazione? Abbiamo visto prima, nel caso della Cecoslovacchia nel 1968, che i dirigenti del movimento hanno riconosciuto che uno sciopero generale avrebbe prodotto danni peggiori alla loro economia. Una simile esperienza appare nella strategia fondamentale della difesa popolare nonviolenta che ritiene che si deve continuare il lavoro, ma senza arrivare ad alcuna forma di collaborazione. Quindi significa „che la gente continua un nuovo condizioni il suo normale lavoro, che non vi sarà uno sciopero generale, ma una non-collaborazione, che non sarà passiva, ma molto attiva, così da obbligare un aggressore che arrivi con un esercito, con carri armati e così via ad andare nei posti di lavoro per cercare di costringere la gente a collaborare”¹⁹.

Il primo scopo dell'aggressore sempre è di fare lavorare l'economia conquistata per sé. Per questo ha bisogno di collaborazionisti. Lui può istaurare una propria burocrazia nei settori sociali più elevati, ma se gli ordini di questi funzionari vengono ignorati dagli inferiori e l'economia continua a lavorare in modo dinamico, quindi senza prendere in considerazione i nuovi ordini, l'aggressore non sarà in grado di attuare praticamente la sua volontà nel paese occupato. Ma come non può sostituire tutti i funzionari deve cercare collaborazionisti. Se non

¹⁷ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 6.

¹⁸ Sebbene il diritto internazionale portato da Ebert – nel IV paragrafo della Convenzione dell'Aia del 1907 sulla guerra terrestre – afferma: „Un territorio è considerato occupato quando è di fatto sotto il controllo dell'esercito nemico” – cf. T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 174.

¹⁹ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 24.

ne trova, deve convincere la gente a collaborare. Ma per questo ha bisogno di dividersi, di formare dei piccoli gruppi per attuare la repressione. E questa situazione permette il dialogo, offre la possibilità di influire su questi piccoli gruppi.

In questi incontri possono essere usate varie tecniche di lotta nonviolenta ma si deve sempre tenere d'occhio che il primo scopo è fraternizzare, quindi creare, con i vari metodi, una solidarietà fra i difensori e gli aggressori e in ogni caso evitare il confronto violento, che produrrebbe nuove violenze.

Una situazione particolare la troviamo nel caso di una rivolta nonviolenta contro un aggressore già instaurato. La preparazione ad una rivolta nonviolenta dipende in ampia misura dal livello della soglia di tolleranza del regime attaccato: nelle democrazie formali (con una separazione tra potere esecutivo e giuridico) le campagne nonviolente potrebbero essere organizzate pubblicamente. Nel regime dotato di una polizia segreta terroristica la preparazione dovrebbe avere luogo nelle istituzioni tradizionalmente privilegiate e competenti (lavoratori, studenti ecc.) e da qui si potrebbe giungere ad azioni di resistenza spontanea che fanno scaturire azioni solidali simili in tutta la società.

La difesa popolare deve cominciare dal basso, deve sgorgare da un ceto della società e deve costruirsi dal basso verso l'alto. Allo stesso tempo suppone una comunicazione orizzontale fra i diversi gruppi della società. Perché così forma una rete che non si può distruggere: è impossibile cambiare tutta la società e l'arresto di una persona non distrugge questa rete. Invece in una costruzione gerarchica, che è caratterizzata da rapporti dall'alto verso il basso, senza rapporti orizzontali, il cambiamento o l'arresto di una persona interrompe la continuità, e così fa impossibile la difesa popolare nonviolenta.

Questo significa che di questo metodo di lotta è capace soltanto la gente che è abituata a vivere in una società democratica nella quale la comunicazione in direzioni verticale e orizzontale è una cosa normale e funzionante; quindi anche questa forma di lotta deve essere imparata dalla società, che ha già una preparazione „spirituale” precedente. Un passo importante nella preparazione è quello di chiarire che l'aggressore contro cui si lotta è un usurpatore e la lotta si svolge per instaurare o consolidare l'ordine costituzionale. In alcuni casi è importante avere un governo in esilio, quindi fuori dei territori occupati. Questo governo in esilio può funzionare in vari tipi di stati (in uno stato disarmato; in uno stato neutrale ma armato; in uno stato in conflitto latente o aperto con l'aggressore ecc.), ma sempre bisogna tenere presente lo svantaggio che questo governo rima-

ne in dipendenza dallo stato che lo ospita e che in questo caso ci saranno sempre i problemi legati alla patria madre.

In ogni caso, nella preparazione di una lotta nonviolenta bisogna informarsi anzitutto sull'atteggiamento dell'opinione pubblica internazionale e tentare di informare i poteri democratici di tutto il mondo su ciò che succede nella regione dove è necessario lottare per i diritti umani.

Alla fine di questo capitolo riportiamo alcune regole fondamentali per l'azione nonviolenta formulate di Ebert, che sembrano validi per ogni attività di questo genere:

1. „Non farti intimorire, ma attua invece il proseguimento dinamico del lavoro senza collaborazione!”²⁰ – presenta il dovere di tutti i membri di una società in difesa, perché soltanto così è possibile assicurare il funzionamento senza rottura della vita quotidiana della società. Se ognuno – senza vacillare – fa il suo dovere, l'aggressore è „costretto” ad entrare nel programma offerto da quelli che hanno scelto la lotta nonviolenta e questo già presenta un passo importante nel cammino verso la vittoria.²¹
2. „Non farti usare contro i tuoi concittadini, ma sii solidale con loro!”²² – ciò si riferisce al fatto che, di solito, ogni offensore giustifica il suo intervento militare attraverso gli interessi di un gruppo, e cerca di presentarsi come il difensore della giustizia di quel gruppo, e in questo ruolo potrebbe sentirsi autorizzato anche per un intervento violento. E' importante che non ci sia alcun gruppo che si dichiari solidale con l'offensore, se non si annovera fra i difensori magari occupi una posizione neutrale.
3. „Non attendere la prossima misura dell'avversario, ma cerca il confronto per mezzo di azioni dirette controffensive!”²³ – perché queste azioni benché non sempre portino al successo immediato, danno sempre la possibilità di essere vicino all'avversario e allo stesso tempo, anche nel caso dei difensori meno „forti”, significano una sorgente di forza.

²⁰ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 151.

²¹ Ebert porta degli esempi presi dalle vicende della seconda guerra mondiale, che dimostrano che forse „senza l'aiuto degli ebrei nel lavoro amministrativo e poliziesco” il numero degli ebrei portati nei campi di concentrazione sarebbe stato molto minore.

²² T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 156.

²³ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 156.

4. „Non guardare agli occupanti come a un blocco compatto di nemici ma, per mezzo della fraternizzazione, porta la resistenza nelle loro file!”²⁴ – perché le azioni nonviolenti mirano sempre ad avvicinarsi agli aggressori e a convincerli che la loro causa e il loro metodi sono sbagliati. Ma questo è possibile soltanto in una comunicazione interumana.
5. „Non puntare all’umiliazione o alla punizione dell’avversario, ma permettilgli di salvare la faccia ed offrirgli una posizione sicura!”²⁵ – bisogna sempre lasciare una via d’uscita per gli avversari, di modo che si possano ritirare a testa alta, perché la disperazione e l’umiliazione possono causare azioni irrazionali.

Valutazione

Come abbiamo detto anche prima, il libro di Ebert è una raccolta di saggi, che contiene molti scritti che sono stati presentati in diversi luoghi, in varie occasioni e in tempi diversi. Da questo risulta che ogni saggio contiene una visione specifica sull’argomento: questi spesso si ripetono, ma non troviamo una teoria integralmente sviluppata. Ma è vero il fatto che, siccome i saggi sono stati scritti in diversi anni – il libro comprende la raccolta di più di quindici anni – si può scoprire anche un certo sviluppo nella teoria del concetto della nonviolenza.

In ogni caso possiamo affermare che leggendo il libro alla fine possiamo avere una certa idea della difesa popolare nonviolenta. Ma la teoria della difesa popolare nonviolenta presentata di questo libro parla di questo modo di lotta come di un’azione di un gruppo compatto, l’azione di una società intera contro un aggressore. E forse qui si trova il punto debole del pensiero di Ebert: probabilmente non troviamo una società così compatta, una società nella quale tutti i membri agiscano insieme e senza rottura. Se guardiamo l’intenzione dell’autore – di offrire un’alternativa alla difesa militare di un paese – è accettabile la sua argomentazione, ma se volgiamo uno sguardo intorno alle guerre e tensioni di oggi vediamo che le tensioni non sono soltanto di questo genere²⁶. Forse questa è una direzione nella quale bisogna ancora sviluppare questa teoria utilizzando i risultati ottenuti fino adesso.

²⁴ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 158.

²⁵ T. EBERT, *La difesa popolare nonviolenta*, 160.

²⁶ E’ chiaro che le tensioni possono essere presenti tra piccoli gruppi di una società più grande, anzi già a livello interpersonale.

Da parte sua, anche la Chiesa Cattolica prova a portare il proprio contributo alla questione della difesa popolare nonviolenta. Ma se guardiamo lo scopo di questo impegno troviamo una differenza fondamentale: mentre nell'ambito laico questo metodo ha come scopo la risoluzione pacifica delle tensioni concreti, l'obiettivo della Chiesa "è più ambizioso perché si prefigge non l'impotenza dell'avversario ma la sua liberazione da qualsiasi forma di violenza e di ingiustizia"²⁷. Ma dobbiamo riconoscere anche il fatto che, guardando l'insegnamento del Magistero della Chiesa Cattolica per l'argomento pace e guerra, è specialmente dal capitolo sulla nonviolenza che manca la visione comunitaria prima accennata. I documenti della Chiesa quando parlano della nonviolenza trattano l'argomento soltanto come il problema del singolo, come problema di una persona e sembra che non abbiano ancora riconosciuto le possibilità di misura sociale che si ritrovano in questo tipo di azione²⁸. Il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa²⁹ tocca una volta questo tema, quando – parlando di "Il diritto di resistere" – riconosce la preferibilità della "strada della resistenza passiva".

Nel 50° Messaggio per la Giornata mondiale della pace Papa Francesco aprendo la discussione sull'argomento sembra di fare già un passo verso un concetto comunitario della nonviolenza, quando formula il desiderio "Che siano la carità e la nonviolenza a guidare il modo in cui ci trattiamo gli uni gli altri nei rapporti interpersonali, in quelli sociali e in quelli internazionali"³⁰. Più o meno, questa

²⁷ R. MANCINI, „La Chiesa e la difesa popolare nonviolenta in Italia”, In AAVV, *Verso una difesa popolare nonviolenta per l'Italia?*, Università di Padova, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell'Uomo e dei Popoli 1, CEDAM, Padova 1988, 132.

²⁸ Leggendo le varie dichiarazioni magistrali troviamo pochissimi casi quando esse parlano della nonviolenza; e anche in questi casi si riferiscono alle azioni dei singoli: es. GS 78: „Mossi dal medesimo Spirito, noi non possiamo non lodare coloro che, rinunciando alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti, ricorrono a quei mezzi di difesa che sono, del resto, alla portata anche dei più deboli, purché ciò si possa fare senza pregiudizio dei diritti e dei doveri degli altri o della comunità.” Nello stesso tempo dobbiamo notare che i documenti che parlano esplicitamente della nonviolenza (e condannano la violenza) spesso sono nati del dialogo ecumenico. Sembra che il dialogo con le chiese protestanti possa portare avanti questo pensiero anche nella Chiesa Cattolica.

²⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE., *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 401.

³⁰ PAPA FRANCESCO, «Giornata Mondiale della Pace 2017 – La nonviolenza: stile di una politica per la pace», 1.

direzione si intuisce anche quando il documento parla di “La radice domestica di una politica nonviolenta” e sottolinea, che “Per questo le politiche di nonviolenza devono cominciare tra le mura di casa per poi diffondersi all’intera famiglia umana”³¹. Ma possiamo affermare che questi sono ancora soltanto dei segni timidi per una concezione comunitaria del pensiero nonviolento, che – sul piano sociale – potrebbe funzionare soltanto in un ambito comunitario, o almeno condiviso da un gruppo abbastanza rilevante per avere un impatto sulla società coinvolta nella tensione.

Nello stesso tempo il Papa – citando un discorso di Benedetto XVI – sostiene, che “la nonviolenza per i cristiani non è un mero comportamento tattico, bensì un modo di essere della persona, l’atteggiamento di chi è *così convinto dell’amore di Dio e della sua potenza*, che non ha paura di affrontare il male con le sole armi dell’amore e della verità”³². Questa affermazione colloca la concezione della nonviolenza cristiana sopra le semplici tattiche sociali, e le dà un fondamento piuttosto teologico, che meriterebbe un approccio e una spiegazione più profonda. In questa sede rimandiamo soltanto a quella dichiarazione del messaggio del Papa che afferma in modo fermo che “La Chiesa si è impegnata per l’attuazione di strategie nonviolente di promozione della pace in molti Paesi, sollecitando persino gli attori più violenti in sforzi per costruire una pace giusta e duratura”³³.

Riassumendo, possiamo affermare che il libro di Ebert contiene le tracce di un pensiero che potrebbe svilupparsi e diventare un metodo accettabile per guarire le tensioni – che sembra che non manchino mai – del nostro mondo. Il metodo della nonviolenza, che trova la sua eco anche nel Messaggio del Papa Francesco, merita di essere analizzato anche nella prospettive della Dottrina Sociale della Chiesa Cattolica, e può dare un’introduzione, uno slancio anche per i pensatori cattolici, che non soltanto portano nel cuore le sorti del mondo odierno, ma sono disposti a fare – nella luce del Vangelo e della tradizione cristiana – passi concreti per risolvere alcune questioni gravi del nostro tempo, senza utilizzare però la violenza.

³¹ PAPA FRANCESCO, «Giornata Mondiale della Pace 2017, 5.

³² PAPA FRANCESCO, «Giornata Mondiale della Pace 2017, 3.

³³ PAPA FRANCESCO, «Giornata Mondiale della Pace 2017, 4.

Bibliografia

- FRANCESCO, Papa, „Giornata Mondiale della Pace 2017 - La nonviolenza: stile di una politica per la pace”. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html. (20.11.2019)
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.
- AAVA, *Verso una difesa popolare nonviolenta per l'Italia?*, Università di Padova, Centro di Studi e di Formazione sui Diritti dell’Uomo e dei Popoli 1, CEDAM, Padova 1988.
- CANDELARI, Paolo – CIRIACI, Ilaria, *Guerra, pace, nonviolenza: 50 anni di storia e impegno*, Edizioni Paoline, Milano 2015.
- CAPITINI, Aldo, *Le tecniche della nonviolenza*, Edizioni dell’asino, Roma 2009.
- EBERT, Theodor, *La difesa popolare nonviolenta: un’alternativa democratica alla difesa militare*, Gruppo Abele, Torino 1984.
- HABERMAS, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Edition Suhrkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- HABERMAS, Jürgen, *Válogatott tanulmányok*, tradotto: FELKAI GÁBOR, ADAMIK LAJOS, BENDL JÚLIA, Atlantisz, Budapest 1994.
- HÄRING, Bernhard, *Il Vangelo che ci guarisce : dialoghi sulla nonviolenza*, Problemi & proposte, Messaggero, Padova 1988.
- HÄRING, Bernhard – SALVOLDI, Valentino, *Nonviolenza: per osare la pace*, Edizioni Messaggero, Padova 1990.
- MATTAI, Giuseppe, *Sulla pace*, M. D’Auria, Napoli 1984.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1971.
- SHARP, Gene, *The politics of nonviolent action*, Porter Sargent Publishers, Boston (MA) 1980.
- THOREAU, Henry David, *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat: und andere Essays*, W. E. RICHARTZ ed., Diogenes, Zürich 1973.
- TRENTIN, Giuseppe., *Per un’etica della pace : magistero dei vescovi e prassi della Chiesa nell’era nucleare*, Gregoriana libreria editrice, Padova 1985.

LO SPARTITO DELLA LIBERTÀ NELLA LETTERA AI GALATI

MIHAI AFRENȚOAE¹

Abstract: With the presentation of freedom and of its opposite, slavery, we tried to understand the reason that caused Paul to write to the Galatians. The research was based on occurrences of *eleuth* root, which are present in 2: 4; 3: 28; 4: 22, 23, 26, 30, 31; 5: 1, 13, that is, in all its thematic parts: autobiographical, doctrinal and hortatory.

In addition to *eleuth* root, we met two other terms within the same semantic field of freedom or liberation: *exelētai*, from *exaireō*, with the meaning of “tear away”, “save”, “free from danger” (1: 4); and *exagorasē*, from *exagorazō*, which means “free”, “make good use of” (3: 13; 4: 5). These terms show a multidimensional freedom, condensed in freedom from sin and from this evil eon, as well as from the Jewish Law.

The gift of freedom is highlighted by the indicative of salvation obtained in Christ, a gift watched and envied by some false brothers, who had infiltrated in the Galatian communities, in order to lure them into slavery (2: 4). In 3: 10, 13 Paul highlights also the liberation of the obligation of the Law. For Paul, to impose the Jewish Law, with its requirements, it would be synonymous with the return to the elements of the world (4: 3, 9), a return to being children (4: 1), that is, incapable of taking responsibility, worthy of freedom obtained in Christ. The intention of Paul is directed toward the invitation to become mature Christians, passing from the state of *nēpios* (4: 1) to *huiōthesia* (4: 5b), remaining in the freedom offered from Christ, as a gift. In other words, for Paul, if there is the indicative, it follows also the imperative, as evidenced already in 5: 1, 13, 25, that is, the gift becomes responsibility.

From the double aspect of slavery, under the pagan mentality and under the Law, it is evidenced that the freedom in Galatians can be analysed from an anthropological-ethical point of view.

¹ Mihai Afrențoae è sacerdote romano-cattolico, appartenente all’Ordine dei Frati Minori Conventuali, Provincia San Giuseppe della Romania. Attualmente è Rettore dell’Istituto Teologico Franciscano di Roman, dove insegna esegesi biblica. Indirizzo postale: Institutul Teologic Franciscan, Str. Ștefan cel Mare 268 B, RO-611040 Roman (NT), E-mail: meluferent70@yahoo.it.

Keywords: slavery, freedom, anthropology, ethics, indicative, imperative, gift, responsibility, rhetoric, epideictic.

Introduzione

Realtà desiderata e allo stesso tempo temuta,² la libertà è radicata nell'essere umano quale valore imprescindibile, testimoniato dal cristianesimo a caro prezzo, consapevole che «l'esistenza cristiana per sua natura è libertà, poiché, per la libertà Cristo ci ha liberato»³. Difatti, «per noi cristiani è diventato centrale confessare che la fede in Cristo ci inizia al viaggio della libertà»⁴. Alla luce di queste considerazioni, la libertà e l'unità in Cristo sono viste come «tematiche centrali della *Lettera di Paolo ai Galati*»⁵. Se questo è comunemente accettato, bisogna capire di quale libertà si tratta e di quale unità.

In genere si considera che «nella *Lettera ai Galati*, come in nessun'altra lettera di Paolo, la libertà è vista come libertà dalla Legge»⁶. Allo stesso modo si considera che, in *Galati*,⁷ l'unità in Cristo riguarda l'annullamento delle demarcazioni razziali che separavano i giudei dai gentili⁸. Su questa linea di interpretazione, secondo alcuni autori, nella *Lettera ai Galati* Paolo parlerebbe di un'era precristiana, nella quale pagani e giudei erano divisi, e di un'era cristiana, nella quale

² Secondo Ska, «un popolo schiavo ha paura della morte, dei padroni, della libertà»: J.-L. Ska, «Creazione e liberazione nel Pentateuco», in D. Y. McCarthy – G. E. Mendenhall, – R. Smend, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Torino, 1972, 13-31, qui 30-31.

³ U. Schnelle, *The Human Condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John*, Augsburg 1996, 91.

⁴ T. Lorenzen, *Toward a Culture of Freedom. Reflection on the Ten Commandments*, Cambridge 2008, 7.

⁵ G. W. Hansen, «Galati, lettera ai», in G. F. Hawthorne, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano 1999, 657-676, qui, 667. (Il corsivo è mio).

⁶ Schnelle, *The Human Condition*, 91. (Il corsivo è mio).

⁷ Nel corso di questa tesi, quando parlo della *Lettera ai Galati*, metto in corsivo, mentre quando mi riferisco ai destinatari, scrivo Galati.

⁸ Sulla base della concezione che «la religione era espressione di un'identità corporativa»: E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 1987, 120-124, Hansen considera che in *Galati* si trattasse principalmente, se non unicamente, di divisioni razziali tra giudei e gentili: Hansen, «Galati», 667.

c'è unità⁹. Senz'altro, questo aspetto è presente in 3,28, però non è l'unico. Libero da questa mentalità, poiché libero dalla Legge¹⁰ che teneva separati giudei da gentili, Paolo è promotore di una nuova concezione, avvolta di libertà, espressione di «una nuova opportunità e responsabilità per i credenti di cercare la volontà di Dio, in modo attivo e creativo, totalmente differente dalla situazione dell'AT»¹¹.

In altre parole, la libertà in *Galati* non si riduce a considerare l'opposizione «circoncisione – non-circoncisione», ma si concentra su Cristo, nel nome del quale i soggetti sono chiamati alla libertà (5,13)¹². Pertanto, la libertà in *Galati*, fondata su un retroterra cristologico e su degli elementi pneumatologici, riguarda il modo di come il cristiano tratta la sua carne, alla luce della finalità del proprio comportamento, concernente il regno di Dio¹³. Sono queste considerazioni che hanno fatto scaturire la presente ricerca, orientata allo studio della libertà in *Galati*.

Campo semantico della libertà

Tra le lettere di Paolo, quella *ai Galati*¹⁴ è un campione del forte richiamo alla libertà in nome di Dio e del suo Figlio Gesù Cristo. Il vocabolo greco ἐλευθερία, tradotto con «libertà» nel Nuovo Testamento (d'ora in poi NT), appare con maggior frequenza nella *Lettera ai Galati*¹⁵.

Difatti, delle quarantuno ricorrenze della radice ἐλευθ nel NT, ventisei si trovano nell'epistolario paolino, di cui dieci solo nella *Lettera ai Galati*. Seguono in ordine decrescente 1Cor con sette; Rm con sei; 2Cor con una; Ef con una; Col con una. La frequenza in *Galati* è molto alta se consideriamo che si tratta di una lettera relativamente breve, con solo cento quarantanove versetti. Le ricorrenze

⁹ A. Juncker, *Die Ethik des Apostels Paulus*, I, Halle 1904, 170.

¹⁰ Quando parlo della Legge dell'AT, uso la maiuscola, negli altri casi la minuscola.

¹¹ G. M. H. Loubser, „Paul's Ethic of Freedom: No Flash in the Galatian Pan”, *Neotest.* 39/2 (2005) 313-337, qui 334.

¹² L. Panier, « Parcours pour lire l'Épître aux Galates. 4^{ème} série: Gal 5 », *SémBib* 54 (1989) 36-41, qui 37.

¹³ G. Ebeling, *La verità dell'evangelo. Commento alla lettera ai Galati*, Genova 1989, 276.

¹⁴ Quando mi riferisco alla *Lettera ai Galati* scrivo in corsivo, mentre per i destinatari scrivo Galati.

¹⁵ F. Pastor Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico*, Madrid 1977, 51-173.

in *Galati* appaiono in 2,4; 3,28; 4,22.23.26.30.31; 5,1 (due volte); 5,13 (due volte), e cioè in tutte le dimostrazioni: autobiografica, scritturistica ed antropologico-etica¹⁶. In quest'ultima dimostrazione (5,1–6,18) il termine «libertà» non è molto frequente, però è comprensibile, perché le quattro ricorrenze in 5,1 (due volte) e 5,13 (due volte) hanno il compito di esortare i Galati a rimanere nella libertà ottenuta da Cristo e dimostrata da Paolo nelle prime due dimostrazioni: quella basata sull'esperienza (1,13–2,21) e quella basata sulla Scrittura (3,1–4,31).

Di queste dieci ricorrenze, per tre volte appare il sostantivo ἐλευθερία che descrive la libertà in senso generale (2,4; 5,1.13); cinque volte appare l'aggettivo ἐλεύθερα, di cui quattro volte per qualificare Sara (4,22.23.30.31) e una volta la Gerusalemme celeste (4,26); una volta appare l'aggettivo ἐλεύθερος (3,28), che mette l'«essere in Cristo» al di sopra di ogni altro valore, come libero-schiavo, donna-uomo, giudeo-greco. Una volta appare l'aoristo ἠλευθέρωσεν (5,1) per indicare una liberazione, precisa, storica, che rimanda alla morte di Cristo in croce (3,13).

La presenza della radice ἐλευθ orienta verso un collegamento tra l'indicativo di salvezza e l'imperativo etico, tema sviluppato in alcuni testi della *Lettera*, come 5,1.13.16-18.24-25, e considerato come un paradosso nell'etica paolina. In uno studio del 1924 e ripreso poi in altri studi, Bultmann sembra che sia stato il primo ad evidenziare la combinazione indicativo-imperativo, enfatizzando l'importanza di questo paradosso e presentandolo come una chiave per capire meglio la teologia paolina della libertà¹⁷.

Oltre alla radice ἐλευθ, si trovano altri due termini che rientrano nel campo semantico della libertà o liberazione e che hanno un ruolo determinante nello svolgimento dell'argomentazione. Questi termini sono ἐξέλθαι, da ἐξαιρέω = «liberare», «strappare via», «salvare», «liberare dai pericoli»¹⁸ (1,4); ed ἐξηγόρασεν

¹⁶ Per la disposizione divisa in dimostrazioni: Aristoteles, *Aristotelis Ars Rhetorica*, Lipsiae 1898, English, tr. J. H. Freese, *The „Art” of Rhetoric*, Cambridge 1939, III, 13.2-5; A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, AnBib 131, Roma 1992; A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, 85.159.247.319. A differenza di Pitta, per il quale ci sarebbero quattro dimostrazioni, in questo articolo ne evidenzio tre.

¹⁷ R. K. Bultmann, „Das Problem der Ethik bei Paulus”, ZNW 23 (1924) 123-140; Id., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 19849, 332-335.

¹⁸ C. Buzzetti, *Dizionario base del Nuovo Testamento (con statistica-base) Greco-Italiano*, Roma 1994, 56.

- ἐξαγοράση da ἐξαγοράζω = «liberare», «comprare», «acquire», «riscattare», «redimere»¹⁹ (3,13; 4,5).

Basandosi su questo vocabolario, Herman Zvonimir²⁰ tratta il tema della libertà dalla Legge, dal punto di vista dell'indicativo, cioè della libertà che abbiamo in Cristo. Questa lettura è importante ed è adatta ai capitoli 1-4 ma riduttiva per il resto della *Lettera*, perché nei capitoli 5-6, Paolo pone il cristiano di fronte a scelte etiche. Se c'è l'indicativo, segue anche l'imperativo, com'è evidenziato in 5,1: «Per la libertà Cristo ci ha liberato, state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù». Siamo stati liberati, per cui siamo invitati a restare saldi nella libertà ottenuta. In altre parole, il dono diventa responsabilità.

Presentando le opinioni di alcuni autori che hanno qualche affinità con il presente studio, come già accennato sopra, non significa staccarsi dal testo stesso, cioè la *Lettera ai Galati*, per cui considero di dover lasciare a Paolo il compito di guidare l'argomentazione.

La liberazione dal peccato e da questo mondo malvagio (1,4)

Dato l'avvio a questo spartito di liberazione, che ha come Autore Gesù Cristo, per volontà di Dio, Paolo lo orchestra in un concerto a più strumenti. In conformità alla vocazione ricevuta da parte del Padre, che ha deciso di rivelare suo Figlio a Paolo, per annunziarlo ai pagani (1,15-16), l'Apostolo legge questa esperienza alla luce della liberazione realizzata da Gesù Cristo, il quale «ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci dal presente eone malvagio, secondo il disegno voluto dal nostro Dio e Padre» (Gal 1,4).

Qui s'impone una serie di domande: a quale eone si riferisce Paolo e che tipo di malvagità lo caratterizzava? Qual è il legame con i nostri peccati? Qual è il ruolo di Gesù Cristo in quest'atto di liberazione?

Prima di tutto bisogna osservare che in 1,4 Paolo usa una formula cristologica o messianica, probabilmente di origine giudaica, secondo la quale, attraverso il

¹⁹ Buzzetti, *Dizionario*, 56; L. Rocci, *Vocabolario Greco Italiano*, Roma 2002⁴⁰, 652.

²⁰ I. Herman Zvonimir, *Liberi in Cristo: saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella Lettera ai Galati*, Roma 1986, 25 ss. L'autore cerca di rilevare lo sfondo soteriologico a cui è ancorato il dato salvifico, riconoscendo onestamente di non fermarsi sulla libertà etica di decidere o di scegliere, ma alla condizione stessa dell'essere liberi, cioè l'indicativo. Già Pastor Ramos, al quale si è ispirato Herman Zvonimir, aveva trattato quest'argomento, sotto il titolo *Libertà e comportamento etico*: Pastor Ramos, *Libertad*, 289-326.

martirio, l'uomo giusto espia i peccati degli altri²¹. Mediante l'espressione cristologica di 1,4: «ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci da questo eone malvagio», Paolo asserisce che Gesù ha un ruolo attivo, nell'offrirsi per i nostri peccati. Lo scopo è la sottrazione al presente eone malvagio, secondo l'accezione dell'apocalittica giudaica, dove il concetto del presente eone è posto in contrasto con l'eone futuro²². Paolo usa il termine αἰών, per affermare che l'attuale eone rappresenta il mondo transitorio, sottoposto al tempo e al cambiamento, con valori relativi, appunto perché transitori²³. Questo eone è anche malvagio, cioè pieno dei nostri peccati, che la Legge non può eliminare. Soltanto il sacrificio di Cristo, secondo la volontà del Padre, compie questa liberazione.

Per quanto riguarda il verbo ἐξέληται, secondo Herman Zvonimir farebbe «allusione alla Legge, dato che, insieme alla σάρξ, ἁμαρτία e θάνατος, rappresenta la forza eminente dell'αἰώνος οὗτος»²⁴. È possibile che nel pronome ἡμῶν – ἡμᾶς di 1,4, Paolo includa tanto i giudei quanto i gentili, perché tutti sono stati liberati dal peccato e dall'eone malvagio, giacché la Legge non poteva svolgere questa funzione. Però non è comprensibile come ἐξέληται possa riferirsi alla Legge, visto che Paolo non la menziona neanche. Poi c'è da rilevare che Paolo stesso fa distinzione tra i sudditi della Legge e i pagani peccatori: «Noi, giudei per nascita e non peccatori di origine pagana» (2,15).

Riferendosi a ἐξέληται (1,4), considerato un verbo di liberazione vigorosa, Borghi dice che i primi dieci versetti di *Galati* sono «il “biglietto da visita” del Vangelo di libertà»,²⁵ accontentandosi di affermare che Paolo cerca di tracciare già dai primordi della *Lettera* un itinerario di liberazione e libertà, che svilupperà in tutti e sei i capitoli. Ora si impone la necessità di chiarire il significato sia del verbo ἐξέληται, sia dell'espressione «dai nostri peccati» e «da questo presente eone malvagio».

Il verbo ἐξέληται è un congiuntivo aoristo, medio, III sg. di ἐξαίρέω, che significa «liberare», «strappare via», «salvare», «liberare dai pericoli»²⁶.

²¹ H. D. Betz, *Galatians*, Philadelphia 1979, 41-42.

²² Betz, *Galatians*, 42, n. 58 con bibliografia.

²³ W. Hendriksen, *A commentary on Galatians*, London 1968. Betz, *Galatians*, 34-35. L'autore mette in contrasto l'attuale eone malvagio di Gal 1,4, con il futuro eone glorioso, citando Ef 1,21; 1Tm 6,17; 2Tm 4,10; Tt 2,12.

²⁴ Herman Zvonimir, *Liberi in Cristo*, 73.

²⁵ E. Borghi, *Credere alla libertà dell'amore. Per leggere la Lettera ai Galati*, Torino 2009, 18.

²⁶ Buzzetti, *Dizionario*, 56.

Buscemi analizza questo verbo, a cominciare dalla grecoità, passando per la LXX e poi, attraversando il NT, approda a Gal 1,4²⁷. Delle otto ricorrenze nel NT, sei hanno il senso di «liberare» e anche un contenuto teologico rilevante. In Gal 1,4 ἐξέληται è inserito in uno schema teologico di liberazione, dove il Signore Gesù è visto come l'Autore della nostra liberazione²⁸. Sullo sfondo dell'immagine del servo sofferente (Is 53,2-12), Cristo Gesù è visto come chi dona se stesso per i nostri peccati, azione vista come «un atto di amore e un consegnarsi volontario per noi»²⁹ (Gal 2,20).

Riguardo all'eone malvagio, secondo Buscemi³⁰ si tratta del mondo presente in opposizione al mondo futuro messianico, secondo la mentalità ebraica. Per Paolo il mondo è malvagio soprattutto perché è una potenza demoniaca, mentre i nostri peccati sono dei collegamenti esistenziali, asserviti a questo mondo malvagio³¹. Difatti, anche secondo Rudolph Blank,³² quando Paolo parla di eone malvagio, si riferirebbe a delle forze occulte, tipiche dei culti idolatrici. Anche per Schlier³³ il presente eone è malvagio, perché posseduto da forze malvagie.

Dunque, il verbo ἐξέληται non si riferisce alla liberazione dalla Legge, ma dai peccati e dal presente eone malvagio. Se il mondo è malvagio perché dominato da forze malefiche, il peccato sarebbe un asservimento, volontario o involontario, a questo mondo. In tal senso, il peccato può assumere la forma dell'egoismo, da cui Cristo ci ha liberato, per vivere da nuove creature (6,15). Questo fa capire che il verbo ἐξαίρέω, nel contesto di 1,4 si riferisce alla liberazione «del popolo da situazioni di schiavitù estremamente gravi e difficili»,³⁴ strappando qualcuno con forza a un nemico o traendolo fuori da una circostanza difficile e dolorosa.

²⁷ A. M. Buscemi, «'ΕΞΑΙΡΕΩΜΑΙ, Verbo di liberazione», *LA* 29 (1979) 293-314.

²⁸ H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949, 34-35.

²⁹ K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la Sotériologie de Saint Paul*, Roma 1961, 158.

³⁰ Buscemi, 'ΕΞΑΙΡΕΩΜΑΙ, 313.

³¹ Schlier, *Galater*, 34.

³² R. H. Blank, „Six Theses Concerning Freedom in Christ and Liberation: Liberation in Galatians, Luther, and Liberation Theology”, *Concordia Journal*, July (1994) 236-260, qui 250.

³³ Schlier, *Galater*, 33-34, con bibliografia.

³⁴ Buscemi, 'ΕΞΑΙΡΕΩΜΑΙ, 314. In un altro articolo, dedicato a 1,1-5, Buscemi dice che il verbo ἐξαίρέομαι ha il senso di strapparci dal mondo che domina minaccioso. Lo stesso senso si trova anche nel mondo greco classico, dove riveste particolare importanza l'espressione ἐξαίρέομαι τινὰ εἰς ἐλευθερίαν, indicando l'affrancamento o la liberazione di una persona dal suo stato di schiavitù: Buscemi, «Gal 1,1-5», 94.

La libertà trascinata verso la schiavitù (2,4)

La liberazione dai nostri peccati e dal presente eone malvagio (1,4) è un dono che si ha in Cristo, però un dono spiato e invidiato da alcuni falsi fratelli, i quali si sono infiltrati nelle comunità della Galazia, allo scopo di attirarli nella schiavitù (2,4). Da questo versetto sembra che autore e destinatari (ἡμῶν) godano d'una certa libertà, mentre la schiavitù sia soltanto un rischio, nel quale potrebbero cadere se dessero ascolto ai falsi fratelli. In questo senso, 2,4 è come un contrabbasso, il quale, con il suo suono grave, fa da sfondo allo spartito: il tentativo di imporre la schiavitù della Legge appare come una costante³⁵.

Paolo non permette che Tito sia circonciso (Gal 2,3), diversamente da come aveva agito nei confronti di Timoteo (At 16,3), proprio perché le intenzioni dei falsi fratelli erano chiare: miravano a imporre la circoncisione e la Legge, il che avrebbe confuso i Galati riguardo all'Agente liberatore, che è Cristo. Se Cristo ha liberato tutti dalla schiavitù del peccato e del presente eone malvagio, questa libertà va difesa e promossa soltanto in Cristo, non nella Legge. Altrimenti, se avesse permesso che Tito fosse circonciso (2,3), insieme alla prassi della circoncisione sarebbe stata imposta «la Legge come mezzo e via di salvezza accanto al Vangelo e alla fede»³⁶.

L'insistenza di Paolo sulla libertà che abbiamo in Cristo diventa «il tema di tutto quest'atto di persuasione»³⁷. Infatti, sembra essere proprio così: siccome Cristo era accusato di essere ministro del peccato, in quanto i cristiani gentili cercavano la giustificazione in Lui (2,17) senza la circoncisione e l'osservanza della Legge, Paolo vuole dimostrare che la Legge poneva i suoi sudditi sotto il pericolo della maledizione (3,10), invece di liberarli, liberazione avvenuta soltanto in Cristo (3,13).

³⁵ Pastor Ramos analizza la libertà in connessione con altri elementi: libertà dalla circoncisione; libertà e vangelo; libertà e verità; libertà in Cristo: Pastor Ramos, *Libertad*, 51-75. Si può dire che 2,4 sia una continuazione di 1,4: siccome Cristo ci ha liberato dai peccati e dal presente eone malvagio, ai falsi fratelli non stava bene questa libertà, perché non era basata sulla circoncisione e sull'osservanza della Legge.

³⁶ Schlier, *Galater*, 70.

³⁷ B. Witherington III, *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids, MI 1998, 136.

La liberazione dalla maledizione mediante la morte di Cristo (3,10.13)

Per una migliore comprensione, si richiede che i versetti 3,10.13 siano inseriti nella struttura della quale fanno parte, e cioè in 3,6-14, pericope considerata un midrash sulla figliolanza abramitica³⁸.

La maledizione della Legge (3,10)

Mediante un'argomentazione negativa,³⁹ in 3,10 Paolo vuole dimostrare che esiste il pericolo di essere maledetti per chi sta sotto la Legge. Come in 3,9 οἱ ἐκ πίστεως designa tutti quanti si appellano alla fede, giudei o pagani di origine, così anche ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου in 3,10 designa tutti quanti si appellano alle opere della Legge. Per l'argomentazione Paolo sceglie il testo di Dt 27,26, perché è la conclusione di una serie di non meno di dodici maledizioni.

Per capire meglio ciò che Paolo vuole dire in Gal 3,10 bisogna considerare il testo del Dt 27,26 nel suo contesto. In genere, le maledizioni erano accompagnate dalle benedizioni, come due vie proposte: trasgredire o adempiere la Legge. Per esempio, Dt 28,3-14 e Lv 26,3-13 contengono una lista di benedizioni destinate a coloro che adempiono la Legge. Dall'altra parte, Dt 28,15-68 e Lv 26,14-39 contengono una lista di maledizioni che accadono a coloro che trasgrediscono la Legge. Ora, in Dt 28 e Lv 26 ci sono benedizioni e maledizioni, ma l'elenco delle maledizioni è in proporzione più lungo di quello delle benedizioni. Mentre la benedizione era considerata frutto diretto dell'elezione divina e l'osservanza della Legge evitava semplicemente di frustrarla, la trasgressione anche di un solo precetto della Legge comprometteva l'elezione divina e meritava direttamente la maledizione. Ecco perché nei patti l'enfasi era posta sulle maledizioni⁴⁰.

Essere sotto la maledizione (ὑπὸ κατάρων), non significa che ogni aderente alla Legge è *ipso facto* maledetto, ma che, accettare la Legge di Mosè come la suprema autorità in questioni religiose, significa allo stesso tempo l'accettazione dell'autorità della Legge che pronuncia una maledizione su quelli che abbandono-

³⁸ A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, 172-199.

³⁹ S. Mcknight, *Galatians*, Grand Rapids, MI 1995, 152-153.

⁴⁰ E. Cortese, «Maledetto colui che è appeso al legno (Gal 3,10-14)», in C. Duquoc – M. Adinolfi – I. de la Potterie, ed., *La sapienza della croce nella rivelazione e nell'ecumenismo. Atti del Congresso internazionale di Roma*, Torino 1976, 151-162, qui 156-157.

nano anche una sola qualsiasi delle sue richieste⁴¹. In altre parole, Paolo insiste sul legame tra la circoncisione e l'obbedienza a tutta la Legge, in quanto non ci si può far circoncidere senza osservare l'intera Legge (5,3), altrimenti si rischia la condanna, la maledizione⁴². Da questo risulta che Paolo è conforme alla tradizione dell'AT,⁴³ specialmente al Deuteronomio, tuttavia ci tiene a specificare che la morte di Cristo ha liberato i credenti dal rischio della maledizione della Legge, affidandosi a lui per essere graditi a Dio⁴⁴.

La morte liberatrice di Cristo (3,13)

In 3,13, Paolo esprime in una maniera tipica e profonda il mistero della redenzione, volendo evidenziare il ruolo soteriologico della morte di Cristo: «Cristo ci ha liberati dalla maledizione della Legge diventando per noi maledizione».

Per Amadi-Azuogu, Paolo avrebbe messo nel pronome ἡμᾶς ἡμῶν di 3,13 sia giudei sia gentili, perché tutti hanno peccato e sono stati salvati da Cristo⁴⁵. Questa ipotesi ha un suo valore, essendo vero che Cristo ha salvato tutti dal peccato, però qui non si parla di peccato, bensì della liberazione dal rischio della maledizione della Legge.

Paolo vuole persuadere i Galati cristiani che solo mediante la fede c'è giustificazione, senza l'obbligo di sottomettersi all'osservanza della Legge⁴⁶. Pertanto, seguendo l'argomentazione di Paolo, si può vedere che ἡμᾶς ἡμῶν di 3,13 si ri-

⁴¹ N. H. Young, „Who's cursed-and why? (Gal 3, 10-14)”, *JBL* 117/1 (1998) 79-92, qui 88.

⁴² Anche se Paolo non parla direttamente della circoncisione in 3,6-14, allude tuttavia mettendo l'accento sull'osservanza di tutta la Legge.

⁴³ J. M. Scott, „For as many as are of Works of the Law are under a Curse (Galatians 3,10)”, *JSNT.S* 83 (1993) 187-221. Essendo data 430 anni dopo la promessa fatta ad Abramo (3,17), la Legge non annulla la promessa (3,21), ma ha avuto la funzione di pedagogo per condurci a Cristo: I.G. Hong, „Does Paul misrepresent the Jewish Law? Law and Covenant in Gal 3,1-14”, *NT* 36/2 (1994) 166-67.

⁴⁴ R. Penna, «Il giusto per fede vivrà: la citazione di Ab 2,4 (TM e LXX) in Gal 3,11 e Rom 1,17», in L. Padovese, ed., *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1998, 85-94, qui 92.

⁴⁵ C. A. Amadi-Azuogu, *Paul and the Law in the Arguments of Galatians. A Rhetorical and Exegetical Analysis in Gal 2,14-6,2*, Bonn 1996, 145-148.

⁴⁶ S. E. Fowl, „Who Can Read Abraham's Story? Allegory and Interpretative Power in Galatians”, *JSNT* 55 (1994) 77-95, qui 84-85.

ferisce solo ai giudei, perché essi soltanto erano sotto la maledizione della Legge, i pagani non essendo tenuti a osservare le sue prescrizioni⁴⁷. È proprio questo il punto sul quale insiste Paolo, per rendere consapevoli i Galati che, se accettano la circoncisione e l'osservanza della Legge, in caso di inosservanza, sono sotto il rischio della maledizione⁴⁸.

Per capire come Cristo ha realizzato la liberazione dal rischio della maledizione della Legge, bisogna analizzare il verbo ἐξηγόρασειν, un indicativo aoristo, attivo, III sg. di ἐξαγοράζω che vuol dire «liberare»⁴⁹.

Lyonnet interpreta questo verbo nel senso esodale,⁵⁰ con il significato di «riscattare», «tirar fuori», però sembra che Paolo voglia dare a questo verbo un altro senso, senza riferimento all'Esodo. Questo perché, mentre nell'Esodo Dio fa uscire il popolo dall'Egitto per dargli la Legge, Cristo qui libera dalla maledizione della Legge. «Invece di un accordo con la situazione dell'Esodo troviamo un contrasto»⁵¹. Inoltre, l'aoristo ἐξηγόρασειν rimanda a un evento unico nel passato, cioè non è un'esperienza individuale che si ripete nella storia. Da ciò si evince che la morte vicaria appartiene solo a Cristo, non è da attribuire a nessun personaggio dell'Antico Testamento e neppure si può ripetere dopo l'evento Cristo. In questo senso, la morte di Cristo è vista come un compimento della profezia sul servo sofferente⁵².

E' da notare che in 3,13 Paolo usa una metonimia⁵³: egli non dice che Cristo è stato maledetto, ma che è diventato maledizione, assumendone gli effetti per poter liberare noi dagli effetti della maledizione. Pertanto, 3,14 esclude la possibilità di considerare Cristo come causa della maledizione, altrimenti Cristo sarebbe dovuto rimanere in essa. Egli invece non è rimasto, bensì l'ha assunta per vincerla nel suo essere uomo⁵⁴.

⁴⁷ A. Vanhoye, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1985, 82-86.

⁴⁸ Young, „Who's cursed-and why?“, 90-91.

⁴⁹ Buzzetti, *Dizionario*, 56.

⁵⁰ S. Lyonnet, « L'emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de „redimere“ est-il attesté dans la littérature grecque? » *Bib* 42 (1961) 85-89, aici 85-86.

⁵¹ Vanhoye, *Galati*, 83.

⁵² Così F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, 232-233.239-240.

⁵³ La metonimia è una figura retorica che consiste nella designazione di un'entità qualsiasi mediante un'altra entità, che stia alla prima come la causa sta all'effetto: G.B. Mortara, *Manuale di Retorica*, Milano 2002⁶, 148.

⁵⁴ Vanhoye, *Galati*, 84-86.

Paolo, però, non cerca di spiegare com'è accaduto questo, perché secondo lui le cose sono implicite: Cristo ha accettato di essere solidale con gli uomini, assumendo su di sé la maledizione perché la benedizione potesse arrivare ai gentili (3,14). In questo modo l'interpretazione di Dt 21,23 è cristologizzata; non si dà una prova, ma si dice semplicemente che è così, alla luce della dottrina del servo sofferente⁵⁵: «Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato,⁵⁶ percosso da Dio e umiliato» (Is 53,4).

La liberazione dagli stoicheia (4,3.9)

Inseriti nelle due pericopi di 4,1-7 e 4,8-11,⁵⁷ gli «stoicheia» presenti in 4,3 e 4,9 sono in contrasto con lo statuto di figli adottivi e con la conoscenza di Dio⁵⁸. Mentre in 3,1-5 Paolo prepara la strada per la dimostrazione di tutta la sezione 3,1-4,31, la domanda di 4,9 fa riferimento a 4,3: un tempo i Galati servivano agli «stoicheia del mondo», ma ora non possono più tornare allo stesso comportamento, perché sono stati eletti da Dio (4,9).

Se l'atteggiamento di prima era scusabile, poiché essi non conoscevano Dio (4,8), ora non sono più giustificati a comportarsi allo stesso modo e sarebbe a loro danno. Ma il tempo dell'ignoranza è finito, perché loro hanno conosciuto Dio, anzi sono stati conosciuti da lui.

La prima parte della seconda dimostrazione si conclude con il timore di Paolo di essersi affaticato invano per i Galati (4,11), dato che essi sono tentati di tornare

⁵⁵ Mussner, *Galaterbrief*, 233-234; Cortese, «Maledetto», 162; Pitta, *Galati*, 193. Pitta dice che la dottrina del servo sofferente si addice bene alla soteriologia paolina anche se non c'è alcun riferimento preciso a Is 53 in Gal 3,13.

⁵⁶ Anche Martyn continua a considerare Cristo maledetto da Dio: J. L. Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, 316-321.

⁵⁷ Il collegamento tra 4,1-7 e 4,1-11, sia dal punto di vista argomentativo sia dei vocaboli, è affermato da: E. D. W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburg 1921, 227; Buscemi, *Galati*, 401; F. Bejenaru, *Il gridare „Abba, Padre!”: Spirito Santo e filiazione divina; agire umano e proclamazione liturgica. Studio esegetico-teologico di Gal 4,4-7 e Rm 8,14-17*, Roma 2013, 9.45. Nonostante Pitta consideri 4,8-11 come apostrofe iniziale per 4,8-20, vede dei collegamenti tematici con 4,1-7 invece di 4,12-20: Pitta, *Galati*, 256-257.

⁵⁸ Il termine «Theos» dimostra il collegamento tra queste due pericopi, perché appare in 4,7 e altre quattro volte in 4,8-9: Buscemi, *Galati*, 403.

alla schiavitù degli «stoicheia» (4,3.9.), che sono assomigliati agli idoli (4,8). Partendo dal significato del verbo στοιχέω” «allinearsi», «mettersi in una fila, in una serie», mentre in senso traslato significa «essere d’accordo», «essere in rispondenza», «concordare»,⁵⁹ nella greco antica il termine στοιχείον è stato attribuito ai quattro elementi originanti l’universo: il fuoco, l’acqua, la terra e l’aria, distinti da Dio, il quale è riconoscibile solo attraverso il *Logos*⁶⁰. Più tardi, il termine ha subito un’evoluzione e si collega con il significato di spirito astrale o più generalmente di essere spirituale, cosicché στοιχείον appare accanto a δαίμων⁶¹. Basandosi su quest’associazione, alcuni identificano gli στοιχεῖα con spiriti demoniaci, o angeli cattivi, con una grande influenza sui pagani, soprattutto sui Galati⁶².

È dunque appropriato associare gli στοιχεῖα a elementi della religione pagana, come l’astrologia, la magia, che tenevano i suoi adepti lontani dalla vera conoscenza di Dio (4,8-9),⁶³ rivelata da Gesù Cristo, come presentato nel vangelo rivelato a Paolo (1,11-12).

Insieme a Matera riporto una sintesi di ciò che gli στοιχεῖα significavano nella greco antica,⁶⁴ per fare poi il passaggio a ciò che vuole dire Paolo in 4,3.9:

⁵⁹ G. Delling, «στοιχέω», in *GLNT*, XII, 1217-1224.

⁶⁰ W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953. 149-61; Delling, «στοιχέω», 1233-1249.

⁶¹ Delling, «στοιχέω», 1263.

⁶² C. E. Arnold, „Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4,3.9”, *NovT* 38 (1996) 55-57, qui 60. Per confermare la sua ipotesi, Arnold interpreta *Galati* alla luce di 1-2Cor, senza tenere conto del contesto socio-culturale di ogni comunità. Il punto forte di Arnold è il collegamento tra Gal 4,3.9 e 1,4: *Ibid.*, 55. Io condivido il collegamento tra 1,4 e 4,3.9, ma non nel senso di influenza demoniaca, bensì della libertà ottenuta in Cristo da diverse schiavitù, libertà messa sempre in pericolo dalla tendenza dei Galati di tornare alla mentalità pagana, che sarebbe una schiavitù nei confronti di idoli inesistenti. Da parte sua, Elliott critica Arnold, per non aver saputo vedere un’associazione tra gli στοιχεῖα e la Legge: S. Elliott, *Cutting Too Close for Comfort. Paul’s Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*, London – New York 2003, 54-55. Invece per Clinton sarebbe più appropriato identificare gli στοιχεῖα in 4,9 con «angeli cattivi» che con qualche aspetto della Legge giudaica: E.A. Clinton, „Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4:3,9”, *NT* 38/1 (1996) 55-76, aici 74.

⁶³ Clinton, «Stoicheia», 75-76.

⁶⁴ F. J. Matera, *Galatians*, Collegeville 1992, 155; anche A.J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World: An Exegetical Study in Aspects of Paul’s Teaching*, Kampen-Kok

- (1) elementi fisici del mondo: terra, aria, fuoco e acqua;
- (2) corpi celesti, specialmente stelle;
- (3) spiriti associati con corpi celesti;
- (4) principi rudimentali della conoscenza religiosa.

In 4,3 Paolo usa l'espressione «elementi del mondo», facendo riferimento tanto alla mentalità pagana, quanto a quella giudaica,⁶⁵ indicando ciò che è negativo e debole, idea confermata in 4,9: «gli elementi deboli e poveri». Gli στοιχεῖα di 4,3.9 indicano che i Galati erano soggetti dalla mentalità pagana,⁶⁶ e avevano sempre la tendenza di tornarvi, ma per non farlo si lasciavano attirare dalla proposta degli oppositori di farsi circoncidere e osservare la Legge,⁶⁷ come scudo di sicurezza.

Anche se la Legge non va identificata con gli στοιχεῖα, l'associazione sullo sfondo della schiavitù si adatta bene alla situazione dei Galati. Difatti, come una volta erano schiavi degli στοιχεῖα, servendo cioè ad esseri considerati dèi, mentre non erano nulla (4,8), nel caso che si fossero lasciati imporre la Legge, avrebbero fatto un passo indietro verso la schiavitù⁶⁸.

Dall'altra parte, gli στοιχεῖα sono una conferma dello stato di minorità dei Galati, sia dal punto di vista religioso,⁶⁹ sia etico sia antropologico. L'aspetto antropologico può essere considerato in riferimento allo stato di fanciullo dell'erede: «mentre l'erede e fanciullo sta sotto amministratori e tutori» (4,1-2); «quando noi eravamo fanciulli, eravamo schiavi sotto gli elementi del mondo» (4,3), cosicché sia giudei sia gentili si trovavano nello stato di schiavitù, una situazione antropologico-etica, dunque religiosa, immatura⁷⁰.

1964, 19-30.

⁶⁵ Delling, «στοιχέω», 1263-1274.

⁶⁶ G. D., Fee, *Pauline Christology. An exegetical-Theological Study*, Pabody 2007, 216.

⁶⁷ Riguardo alla tendenza del ritorno alla mentalità pagana, Martin afferma che ci sono due accuse da parte di Paolo contro i Galati: in 1,6-9 Paolo accusa i Galati perché hanno scambiato il suo vangelo con un altro che richiede la circoncisione e l'osservanza della Legge; in 4,8-11 Paolo accusa i Galati di aver apostato verso il paganesimo, facendo di questa ultima pericope la tesi principale della *Lettera*: T. W. Martin, „Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatians Controversy”, *JBL* 114 (1995) 437-461, 440.

⁶⁸ S. Elliott, *Cutting Too Close for Comfort. Paul's Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*, London – New York 2003, 46.

⁶⁹ Questo aspetto di minorità è notato anche da Buscemi, *Galati*, 371.

⁷⁰ Arnold, «Stoicheia», 60.

Questo significato è palesemente presente in 4,1-11, attraverso delle antitesi parallele: minorenne-figlio, schiavo-erede, servitù-riscatto, dove 4,4 rappresenta il punto di svolta verso una crescita antropologico-religiosa in progresso, rispetto allo stare sotto la Legge, mentre in 4,9 Paolo dimostra di non essere d'accordo con le forme di religione precristiana,⁷¹ perché Cristo ha attuato la liberazione da ogni forma di schiavitù (1,4; 2,4; 3,13).

Dio non voleva che i giudei rimanessero per sempre sotto il pedagogo della Legge (3,24-25), né che i pagani si compiacessero in uno stato d'ignoranza (4,8-9), per cui ha mandato suo Figlio per far fare a tutti un salto di qualità nella vita di relazione con lui (1,4; 4,4), il che richiedeva un impegno etico (4,12; 5,1.13; 6,2.16).

In 4,10 Paolo precisa meglio il significato degli στοιχεῖα, nel contesto della storia precristiana dei Galati: «voi osservate giorni e mesi e stagioni e anni». Per alcuni autori, questi elementi sarebbero di stampo giudaico, citando a conferma dei testi dell'AT, dove viene prescritta l'osservanza di un calendario sacro giudaico,⁷² per altri sono elementi della cultura pagana⁷³. Inoltre, questi elementi sono stati considerati come appartenenti al culto dell'imperatore, nella cultura asiatica,⁷⁴ interpretazione confermata dal fatto che la conoscenza di Dio era il privilegio fondamentale di Israele,⁷⁵ mentre la non conoscenza apparteneva ai gentili⁷⁶. Da ciò si deduce che, nonostante in 4,8-11 si possa reperire qualche riferimento alla tendenza dei Galati di accettare l'osservanza della Legge, con i suoi calendari sacri, molto più probabile appare che Paolo faccia qui riferimento alla mentalità pagana, che imponeva sul loro culto religioso l'osservanza delle scadenze sacre⁷⁷. Pragmaticamente, Paolo vuole insistere presso i Galati che riman-

⁷¹ W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934, 142.

⁷² T. W. Martin, „Pagan and Judeo-Christian Time-Keeping Schemes in Gal 4.10 and Col 2.16”, *NTS*, 42 (1996) 105-119.

⁷³ Witherington, *Grace in Galatia*, 297; Secondo Ernesto Borghi, in 4,10 si tratta di elementi religiosi pagani, che obbligavano l'osservanza di scadenze temporali di codice culturale vario: Borghi, *Credere alla libertà dell'amore*, 64.

⁷⁴ S. Mitchell, *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I-II, Oxford 1993, II, 10.

⁷⁵ Cf. Dt 4,39; 1Sam 3,7; Sal 9,10; 46,10; Is 43,10; Os 8,2; Mi 6,5; Sap 2,13.

⁷⁶ Cf. Sal 79,6; Ger 10,25; Gdt 9,7; 2Mac 1,17; Sap 13,1; 1Ts 4,5; 1Cor 15,34; Ef 4,18.

⁷⁷ Seguendo Betz, *Galatians*, 217-219, Buscemi considera che Paolo non faccia riferimento soltanto alle usanze giudaiche, dato che tutte le religioni antiche facevano uso di queste abitudini: Buscemi, *Galati*, 409-411. Anche per Clinton, specialmente in 4,8-9, «Paolo

gano liberi, sia dalla tendenza verso il ritorno alla mentalità pagana, sia dal tentativo dei giudaizzanti di imporre loro la circoncisione e l'osservanza della Legge.

La liberazione dal nomos (4,5)

Inserito nella pericope 4,1-7,⁷⁸ 4,5a riprende 3,13, con il verbo ἐξαγοράζω: «affinché liberasse quelli sotto la legge», mentre 4,5b riprende 1,16: «affinché ricevessimo la filiazione»⁷⁹. Questo verbo di liberazione (ἐξαγοράζω) è visto dunque come progetto di Dio, il quale, «nella pienezza dei tempi, ha mandato suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, affinché riscattasse quelli sotto la Legge, affinché ricevessimo la filiazione» (4,4-5).

Secondo Herman Zvonimir, anche in 4,5 si farebbe menzione della maledizione della Legge, nonostante il concetto κατάρα non sia menzionato, perché «nell'espressione ὑπὸ νόμον: essere "sotto la Legge" o sotto κατάρα esprime fondamentalmente una realtà identica»⁸⁰. Questa ipotesi sembra negare ogni valore alla Legge, come se Dio, dando la Legge, avesse voluto mettere il popolo sotto la maledizione, invece che sotto la benedizione.

Già uno sguardo retrospettivo sulla Legge, nella *Lettera ai Galati*, ci aiuta a capire che l'ipotesi di Herman Zvonimir non è conforme all'argomentazione di Paolo, il quale afferma che la Legge non è contro le promesse di Dio (3,21); essa è voluta da Dio, essendo data in funzione dell'alleanza e della promessa (3,24), e trova la pienezza nell'amore verso il prossimo (5,14)⁸¹.

Il fatto che l'ipotesi di Herman Zvonimir non corrisponda all'argomentazione di Paolo è stato affermato anche da Young, secondo il quale, essere «sotto la maledizione» (ὑπὸ κατάραν), non significa che ogni aderente alla Legge è *ipso facto* maledetto, ma che, accettare la Legge di Mosè come la suprema autorità in

non solo fa un commento sui danni del falso insegnamento, ma anche sulla loro situazione come pagani»: Clinton, «Stoicheia», 70.

⁷⁸ C. A. Amadi-Azuogu, *Paul and the Law in the Arguments of Galatians. A Rhetorical and Exegetical Analysis in Gal 2,14-6,2*, Bonn 1996, 239; Betz, *Galatians*, 202.

⁷⁹ Bejenaru, *Il gridare*, 15.

⁸⁰ Herman Zvonimir, *Liberi in Cristo*, 74.

⁸¹ H. J. Schoeps, *PAUL - The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia 1961, 174-230.

questioni religiose, significa allo stesso tempo accettare l'autorità della Legge che pronuncia una maledizione su quelli che non la osservano compiutamente⁸².

Mentre per Buscemi, in 4,1-7 si tratterebbe piuttosto di aspetti giuridici più che antropologici,⁸³ si può osservare che in 4,4-5 ci sono degli aspetti antropologici, anche se non vengono esclusi quelli giuridici⁸⁴. Se questa interpretazione non è errata, in 4,5 si può vedere una risposta di Paolo alla tendenza dei Galati cristiani di lasciarsi imporre la Legge, con le sue prescrizioni, come alternativa alla situazione passata, quando si lasciavano guidare dagli στοιχεῖα (4,3,9)⁸⁵.

Visto in quest'ottica, 4,5 è come un invito indiretto a diventare cristiani maturi, cioè passare dallo stato di «fanciullo» (4,1) alla maturità della «filiazione» (4,5b), rimanendo nella libertà offerta in dono da Cristo, come liberazione dalla Legge (4,5a)⁸⁶.

Pertanto, nei termini νήπιος (4,1) e υἰοθεσία (4,5b), oltre all'aspetto giuridico, possiamo vedere uno sviluppo antropologico, come un passaggio dalla fanciullezza alla maturità dei figli, capaci di prendere delle decisioni, appunto perché maturi e, di conseguenza, anche liberi.

Diversamente da Drane,⁸⁷ secondo il quale, al posto della Legge Paolo ha messo Cristo, si può dire che la liberazione avvenuta tramite Cristo ha all'origine il progetto del Padre, il quale ha dato sì la Legge al popolo, però ha voluto compiere il suo progetto in Cristo⁸⁸. Ancora di più, il disegno voluto dal Padre di liberare l'uomo, secondo 4,1-7, ha avuto origine nella Santissima Trinità, secondo quanto afferma Buscemi:

⁸² Young, „Who's cursed-and why?“, 88.

⁸³ In questo caso, Buscemi si riferisce piuttosto al termine νήπιος di 4,1: Buscemi, A. M., «Libertà e Huiiothesia. Studio esegetico di Gal 4,1-7», *LA* 30 (1980) 93-136, qui 99.

⁸⁴ Questo è confermato da Amadi-Azougu, secondo il quale, Paolo sta cercando di «dare una definizione antropologica dell'umana esistenza abitante ora in questo nuovo “pianeta” cristiano»: Amadi-Azuogu, *Paul and the Law*, 241.

⁸⁵ La stretta associazione tra la Torà e gli stoicheia non significa identificazione. Pertanto non si può accettare l'opinione di Clinton, secondo la quale la Torà apparterebbe «a un era che è stata dominata da potenze demoniache»: Clinton, «Stoicheia», 68.

⁸⁶ Per il collegamento libertà, elementi del mondo e filiazione vedi Buscemi, «Libertà e Huiiothesia», 99-106, con abbondante bibliografia.

⁸⁷ Drane, J. W., „Tradition, Law and Ethics in Pauline Theology“, *NT* 16 (1974) 167-178, 167-178.

⁸⁸ Amadi-Azuogu, *Paul and the Law*, 309-315; J. M. G. Barclay, *Obeying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edingburgh 1988, 127.

La volontà salvifica del Padre, nel suo eterno disegno di salvezza, si manifesta non solo nell'azione oggettiva della nostra liberazione e adozione, compiuta da Cristo, ma anche nell'azione teologica ed escatologica dello Spirito, che porta a perfezione la nostra libertà di figli⁸⁹.

Qui s'impone una domanda: se la Legge faceva parte del piano di Dio, inserita nell'alleanza con il popolo, perché ora Paolo porta degli argomenti sulla necessità della liberazione dalla Legge? Paolo fa la stessa domanda, in senso retorico: «perché dunque la Legge?» (3,19a), rispondendo già in 3,19b: «Essa fu aggiunta a motivo delle trasgressioni, finché non giungesse il seme oggetto della promessa». Paolo ci fa capire che l'eredità non è dalla Legge (3,18), neppure la promessa di Dio è dalla Legge. Essa è stata data per un periodo intermedio, tra la promessa e la venuta della discendenza.

Tornando a 4,5, possiamo dire che nel termine «nomos», in collegamento con gli «elementi del mondo» di 4,3, la legge assume un significato più vasto della Legge storica dell'economia mosaica, essendo inseriti tutti i «fanciulli» (4,1-3) che erano sotto il regime legalistico, giudei e gentili. Vanhoye, invece, considera che Paolo abbia parlato solo ai giudei in 4,1-7, volendo far loro capire che sottemmersi alla Legge mosaica era come asservire agli «elementi del mondo», cioè chiusi ai valori veri, il che sarebbe stato vergognoso⁹⁰. Però si può considerare che Paolo parli a tutta la comunità, gentili e giudei,⁹¹ rendendoli consapevoli che solo i giudei erano sotto la Legge mosaica, dunque sotto il rischio della maledizione, i gentili invece erano sotto il regime della legge pagana, con le sue prescrizioni.

Paolo è stato molto abile nel far capire ai Galati che erano già stati schiavi della legge del mondo, con le sue debolezze, per cui non era il caso di farsi imporre ora la Legge giudaica, dato che Cristo li ha liberati da tutto ciò che significa stare sotto il «nomos», nel suo doppio significato: Legge giudaica e «elementi del mondo».

Allegoria-tipologia della libertà (4,21-31)

Per meglio spiegare cosa vuol dire essere figli, in contrasto con l'essere schiavi e, nello stesso tempo, preparare il passaggio alla parte esortativa, Paolo fa uso di

⁸⁹ Buscemi, «Libertà e Huiiothesia», 118, ispirandosi a Schlier, *Galater*, 197-200.

⁹⁰ Vanhoye, *Galati*, 138-141.

⁹¹ Buscemi mette insieme giudei e gentili sotto il termine «nomos» e, dunque, sotto la maledizione della Legge, però accetta che il termine «nomos» va oltre la Legge mosaica: Buscemi, «Libertà e Huiiothesia», 128-129.

un *midrash* ebraico, sotto forma di allegoria. Mediante questa tecnica Paolo mette in contrasto due alleanze: una rappresentata da Sara e dal figlio Isacco, immagine della Gerusalemme celeste e della libertà; l'altra rappresentata da Agar e dal figlio Ismaele, immagine della Gerusalemme terrestre e della schiavitù (4,21-31)⁹².

L'allegoria si basa sul verbo ἀλληγορέω (4,24: ἀλληγορούμενα) l'unica ricorrenza nel NT. Paolo usa il termine per spiegare la sua interpretazione, riguardo alle due donne, Agar e Sara, come due alleanze: una della schiavitù e una della libertà.

In un articolo sull'allegoria di 4,21-31 nei Padri della Chiesa, specialmente nei Padri antiocheni, Barker passa in rassegna le loro opinioni, in modo molto accurato, arrivando alla conclusione che la distinzione tra allegoria e tipologia fatta da questi Padri, anche se sostenibile, non sia esatta. In 4,21-31 si dovrebbe accettare l'interpretazione allegorica, così come la definisce Paolo stesso in 4,24. Secondo Barker, mentre la tipologia sarebbe basata sulla comparazione dei fatti, l'allegoria ha a che fare con parole, dalle quali si deduce una dottrina nascosta e utile⁹³. Per Woolcombe, «l'esegesi tipologica è la ricerca di collegamenti tra eventi, persone o cose, all'interno di una struttura di rivelazione, mentre l'allegoria è la ricerca di un significato secondo e nascosto, che sottolinea il significato primario e ovvio di una narrativa»⁹⁴. Comunque sia, Paolo non si preoccupa affatto del passaggio dall'allegoria alla tipologia, né di effettuarne una netta distinzione tra di esse.

Anche Fowl, ispirandosi a Dawson,⁹⁵ sostiene che la divisione tra l'allegoria e la tipologia è avvenuta al tempo della Riforma, quando l'interpretazione allegorica è stata vista come tipica della Chiesa Cattolica, mentre la tipologia sarebbe diventata una via protestante per esporre la continuità tra l'AT e il NT. Secondo Fowl, l'interpretazione tipologica di 4,21-31 va estesa a 3,1-4,31 stando insieme all'allegoria: «in questo libro, la tipologia è intesa come una semplice specie dell'allegoria, la pratica storica di dare ai testi altri significati (allegoria) secondo alcune "regole" (tipologia)»⁹⁶.

⁹² J. Punt, „Revealing Rereading. Part 1-2: Pauline Allegory in Galatians 4,21-5,1”, *Neotestamentica* 40.1 (2006) 87-100.101-118, I, 87-100; Pitta, *Galati*, 275 ss.

⁹³ P. G. Barker, „Allegory and Typology in Galatians 4:21-31”, *St Vladimir's theological Quarterly* 38/2 (1994), 193-209, specialmente 206-208.

⁹⁴ W. H. Lampe – K. J. Woolcombe, *Essays in Typology*, Naperville 1957, 40.

⁹⁵ D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient*, Berkeley 1991, 15-17.

⁹⁶ S. E. Fowl, „Who Can Read Abraham's Story? Allegory and Interpretative Power in Galatians”, *JSNT* 55 (1994) 77-95, 81, n., 8.

Senza estendere l'interpretazione allegorica alla sezione di 3,1–4,31, si può affermare con Fowl che l'argomentazione di Paolo cominciata in 3,1 va fino a 4,31, dove l'Apostolo insiste su argomenti di Scrittura e sull'esperienza dei Galati riguardo al ricevimento dello Spirito, contro la loro tendenza ad accettare la Legge⁹⁷.

In questo senso, l'argomento di Paolo sulla libertà dalla circoncisione e dalla Legge comincia in 3,1, andando fino a 4,31, dove Paolo porta degli argomenti di Scrittura, diversi da quelli degli agitatori, che si basavano su Gen 17,9-14, per imporre la circoncisione ai Galati⁹⁸.

C'è anche qualche voce isolata, secondo la quale Paolo avrebbe fatto uso di un approccio ellenista per le Scritture ebraiche, cercando di dimostrare le due alleanze, rappresentate da Sara, immagine della Gerusalemme celeste e della libertà, e Agar, immagine della Gerusalemme terrestre e della schiavitù⁹⁹.

Senza dare troppo peso all'interpretazione ellenista delle due alleanze, in riferimento alla libertà e alla schiavitù, sembra che l'intervento di Paolo, alla maniera ebraica, si spieghi con la supposizione che nella regione galata esistevano anche delle sinagoghe (At 13,14 e 14,1), che cercavano di fare proseliti della fede giudaica tra i pagani, prima del suo arrivo, per cui possiamo davvero considerare Gal 4,21-31 come una sorta di *midrash* di Gen 21,1-13,¹⁰⁰ utile all'evangelizzazione delle chiese della Galazia.

Secondo Martyn, Paolo omette dalla sua allegoria ogni riferimento alla circoncisione e all'alleanza con Ismaele nella Genesi, per cui non sarebbe completo nell'interpretazione¹⁰¹. Invece, secondo Lindars, l'interpretazione di Paolo in Gal 4 è un'illustrazione allegorica di rilievo, lungo le linee del *midrash* giudaico¹⁰². Certo, Paolo «convenzionalmente ignora la pratica dell'antico mondo, dove i figli

⁹⁷ Fowl, „Who Can Read Abraham's Story?“, 87-88.

⁹⁸ Fowl, „Who Can Read Abraham's Story?“, 83, s'ispira a Hübner il quale afferma: «così gli oppositori avevano in realtà un gioco facile. Essi devono soltanto richiamare Gen 17 e dire: „Così sta scritto nella Scrittura“, che anche Paolo cita»: H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 17.

⁹⁹ Così M. L. Soards, *The life and writings of Paul*, Louisville-Wesminster 1999, 96.

¹⁰⁰ Borghi, *Credere alla libertà dell'amore*, 69; Pitta, *Disposizione*, 148.

¹⁰¹ J. L. Martyn, „The Covenants of Hagar and Sarah“, in *Faith and History*, Fs. P. W. Meyer, Atlanta, 160-192, 186.

¹⁰² B. Lindars, „Use of the Old Testament in the New Testament“, in R. J. Coggins – J. L. Houlden, ed., *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London 1990, 716-719, qui 719.

nati da una madre *schiaiva* e un padre libero erano considerati liberi, come se fossero nati da genitori liberi o liberati, e che tutti e due, Ismaele ed Isacco erano circoncisi»¹⁰³. Paolo mette invece l'accento sulla nascita di Isacco secondo la promessa, per cui interpreta questa nascita avvenuta nella libertà, mentre la nascita di Ismaele sarebbe avvenuta nella schiavitù. In base a questa interpretazione, Paolo invita indirettamente i Galati a non lasciarsi imporre la Legge giudaica, ma a rimanere nella libertà ottenuta in Cristo.

Tenendo conto dell'andamento della presente argomentazione, si nota che la parola *ἐλευθέρα*(ς) appare cinque volte nella presente pericope¹⁰⁴: quattro volte si riferisce alla donna libera, senza chiamarla con il suo nome di Sara (4,22-23.30-31); una volta si riferisce alla Gerusalemme celeste (4,26). Interpretando Gen 21,1-13 in Gal 4,21-31, in modo allegorico, Paolo è convinto che i Galati accetteranno il suo approccio sulla libertà, come un'interpretazione fedele alle Scritture¹⁰⁵.

È opportuno effettuare un richiamo anche alla *παιδίσκη* che significa «serva», «giovane schiava», «serva portinaia»,¹⁰⁶ e si trova quattro volte in *Galati*: 4,22.23.30.31, parola usata anche dalla LXX per designare Agar (cf. Gen 16,1.2.3.5.6.8; 21,10.12.13). Per definire Agar, Paolo ha scelto *παιδίσκη*, un termine meno forte di *δούλη*, mentre Sara è definita con *ἐλευθέρα*, una parola tipicamente paolina¹⁰⁷.

In 4,21-31 Paolo non si limita all'interpretazione allegorico-tipologica delle due alleanze, ma fa riferimento anche alla cultura pagana. Siccome nell'Asia Minore, la Gran Madre deà Cibele era venerata ed identificata con le potenze fertili della natura, veniva spesso invocata come protettrice del tempio e dello Stato, giocando un «ruolo sociale fondamentale nell'amministrazione della giustizia e nel mantenimento dell'ordine sociale»¹⁰⁸. Allo stesso modo, nel culto dell'Impero Romano, l'imperatore era visto come il padre protettore di quelli che appartenevano all'impero, per cui a Paolo viene spontaneo usare sia la metafora paterna sia

¹⁰³ Punt, „Revealing Rereading”, II, 107.

¹⁰⁴ Il riferimento è a 4,21-31, insieme a Barker, „Allegory and Typology”, 193-209; Fowl, „Who Can Read Abraham's Story?”, 78.88-89; Schlier, *Galater*, 215 ss.; Herman Zvonimir, *Liberi in Cristo*, 62-63.

¹⁰⁵ Così Fowl, „Who Can Read Abraham's Story?”, 77-95.

¹⁰⁶ Buzzetti, *Dizionario*, 117.

¹⁰⁷ Pastor Ramos, *Libertad*, 95-96.

¹⁰⁸ J. L. White, *The Apostle of God. Paul and the Promise of Abraham*, Hendrickson 1999, 157-158.

quella materna, quando dice ai Galati: «figlioli miei, che io di nuovo partorisca nel dolore finché non sia formato Cristo in voi» (4,19),¹⁰⁹ volendo orientarli verso la libertà ottenuta in Cristo.

Paolo tiene conto della cultura pagana, nella quale erano inseriti i Galati, proprio per questo usa l'allegoria che lo aiuta a orientare i Galati verso Dio Padre, il cui piano era di liberare i pagani da ogni schiavitù. Mediante Cristo, i Galati cristiani sono stati resi liberi sia dalla tendenza di tornare al passato pagano, sia dalla tendenza di lasciarsi imporre la Legge giudaica. Accettando la proposta di Paolo, i Galati entrano a fare parte della Chiesa, come un corpo civico superiore, identificato con la Gerusalemme celeste, che è libera ed è la nostra madre (4,26),¹¹⁰ in contrasto con la Gerusalemme di quaggiù, identificata con la Legge mosaica e con la schiavitù¹¹¹.

Concludendo l'argomentazione di 4,21-31, si può dire che, mediante l'allegoria-tipologia di Agar e Sara, Paolo parla di due tipi di alleanza. Da una parte quella di Agar, Sinai e la Gerusalemme terrestre, linea d'interpretazione identificata con la schiavitù,¹¹² per cui da non seguire. Dall'altra troviamo la donna libera, identificata con la Gerusalemme di lassù, realtà escatologica verso la quale tendono le nazioni (cf. Is 2; 60-62; Zac 12-14; Ap 21),¹¹³ e alla quale sono invitati a tendere anche i Galati.

Paolo ha insistito tanto sulla libertà ottenuta in dono, sapendo che l'antropologia e la religiosità dei Galati erano fragili, sempre esposte a un ritorno alle schiavitù del passato. Come afferma anche Giuseppe Barbaglio:

La libertà ricevuta per grazia non è possesso inalienabile né condizione di esistenza irreversibile, bensì un bene minacciato, esposto alla tentazione del ritorno al passato servile [...]. Di qui l'esortazione a persistere nella libertà, facendo tacere il richiamo della foresta e resistendo al canto delle sirene¹¹⁴.

Nel caso dei Galati, sembra che la tentazione sia di ritornare alla vita passata pagana, per cui i giudaizzanti si presentano con una proposta di salvezza attraverso la circoncisione e l'osservanza della Legge. Paolo ha dimostrato nei

¹⁰⁹ Punt, „Revealing Rereading”, II, 109-110.

¹¹⁰ Ebeling, *La verità dell'evangelo*, 262.

¹¹¹ White, *The Apostle*, 157-158; Punt, „Revealing Rereading”, II, 111.

¹¹² Betz, *Galatians*, 245.

¹¹³ A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* Cambridge 1981, 18-22, 18-22.

¹¹⁴ G. Barbaglio, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, Bologna 2006, 255.

passaggi analizzati che, per i credenti in Cristo, non c'è più bisogno né di tornare al paganesimo, né di farsi imporre la Legge giudaica, bensì solo di restare nella libertà ottenuta in Cristo.

Alla fine di questo tragitto della libertà sviluppato sotto l'aspetto dell'indicativo di salvezza, si può dire che Paolo continua con insistenza nell'allegoria di Agar e Sara, la quale eventualmente conduce al motivo della libertà, essendo annunciato come il topos degli ultimi due capitoli (5–6, cf. 4,31). La strategia di Paolo è di sviluppare una nuova comprensione di sé nella mente dei suoi lettori¹¹⁵.

In questo senso, l'accento non viene messo tanto sulla precisione scientifica dell'allegoria, quanto sulla provocazione culturale creativa, con risvolti antropologico-etici, per cui esige di assumere un impegno concreto, in un «contesto particolare di conversione e di prassi»¹¹⁶. Paolo non insiste tanto sulle sue abilità accademiche, quanto sul suo carattere di Apostolo delle genti, convinto di aver ricevuto una rivelazione e che Dio sta lavorando in lui¹¹⁷. In altre parole, «le due alleanze di Gal 4,24 non sono l'antica alleanza del Sinai e la nuova alleanza in Cristo. Piuttosto, il contrasto è tra l'antica alleanza del Sinai e la più antica alleanza con Abramo, la quale viene fuori nella lettura di Paolo, trovando il suo vero significato in Cristo»¹¹⁸.

In seguito a questa presentazione sommaria sulla libertà in 1–4 si può affermare che la *Lettera ai Galati* si presta a una tale lettura tematica.

È vero che ci sono anche altri temi importanti nella stessa *Lettera*, come la *giustificazione per mezzo della fede*, tema che appare già in 2,16 ed è sviluppato nella parte dottrinale,¹¹⁹ essendo presente anche nella parte parenetica¹²⁰. Ma

¹¹⁵ B. C. Lategan, „The Argumentative Situation of Galatians”, *Neotest.* 26 (1992) 257-277, 263.

¹¹⁶ M. G. Brett, „The Political Ethics of Postmodern Allegory”, in *The Bible in Human Society*, Fs. J. Rogerson, Sheffield 1995, 86; così anche Punt, „Revealing Rereading”, II, 115.

¹¹⁷ G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, 1984, 149.

¹¹⁸ R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989, 114. Hays va contro Betz, *Galatians*, 243, il quale legge le due alleanze alla luce di 2Cor 3,6.

¹¹⁹ Così Vanhoye, *Galati*, 21-31; E. J. Schnabel «Come ha sviluppato Paolo la sua etica. Motivazioni, norme e criteri dell'etica paolina», in B. S. Rosner, ed., *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*, Grand Rapids, MI 1995, 267-297, 268.

¹²⁰ Pitta preferisce il concetto paraclesi, egli stesso considera che si possa parlare sia di paranesi sia di paraclesi, dunque, la scelta non è determinante nell'andamento dell'argo-

è proprio questo tema che sta alla base della libertà. Difatti, secondo Rudolph Blank, «l'Apostolo non può parlare di liberazione senza parlare allo stesso tempo di giustificazione per mezzo della fede»¹²¹.

Se le due tematiche sono collegate in *Galati*, nel presente studio viene fatta una lettura sulla libertà, che si declina nella liberazione realizzata da Cristo, corrispondente all'indicativo di salvezza. Questo dono va difeso e sviluppato, però non rimane estraneo all'azione richiesta ai Galati, corrispondente all'imperativo etico¹²². Detto in un altro modo la libertà è la finalità della chiamata di Dio ed è mediata dal Vangelo del Crocifisso¹²³. Perché tale libertà sia efficace per i Galati, Paolo ingiunge di rimanere saldi, senza lasciarsi attirare né dalla Legge mosaica né dalla mentalità pagana (5,1), ma di praticare il comandamento dell'amore (5,13-14).

Rimanere nella libertà attraverso l'amore (5,1.13)

Anche se questi versetti saranno analizzati in due capitoli esegetici diversi, il terzo e il quarto, mi preme richiamarli in causa già qui, per notare la continuità del tema. Dopo aver dimostrato che l'azione liberatrice di Cristo riguardava sia la mentalità pagana (1,4) sia la Legge (3,13), ora Paolo vuole far capire ai Galati il dovere perentorio di impegnarsi per rimanere nella libertà ottenuta: «Per la libertà Cristo ci ha liberati, state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (5,1).

mentazione: A. Pitta, «Esortazione morale e kerygma paolino», in A. Vanhoye, ed., *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, Rome 1996, 219-240, qui 221. Al contrario, «a forza di distinguere la paraclesi dalla parenesi, ambedue i concetti hanno perso della loro forza di espressione e di sostanza»: F. Blischke, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*, Leipzig 2007, 15. Preferisce «parenesi» W. Schrage, „Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5,25-6,10”, in A. Vanhoye, ed., *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, Rome 1996, 155-200, qui 160. Alla nota 15 della stessa pagina, Schrage offre una bibliografia sull'argomento.

¹²¹ Blank, R. H., „Six Theses Concerning Freedom in Christ and Liberation: Liberation in Galatians, Luther, and Liberation Theology”, *Concordia Journal*, July (1994) 236-260, qui 238.

¹²² Bultmann, „Ethik”, 123-140.

¹²³ P. Meagher, „Faith active through Agape” (*Gal. 5,6*): a Study of the Formation of a Christian community of Agape according to the Letter to the Galatians, Roma 1984, 57-59.

Visto come inizio della parenesi, 5,1 «è una sintesi efficace del tema della libertà e dei temi ad essa connessi: Cristo, Autore della nostra libertà; l'azione liberatrice di Cristo; il fine di questa liberazione; i destinatari della libertà cristiana»¹²⁴.

Tuttavia, siccome 5,1 segue l'allegoria-tipologia Sara-Agar, l'imperativo poteva essere considerato con riferimento solo alla Legge giudaica¹²⁵. Proprio per questo, in 5,13 Paolo fa capire chiaramente che c'è un altro campo sgombrato da Cristo, al quale non bisogna più tornare, quello della carne, che è espressione della mentalità pagana: «voi, infatti, siete chiamati alla libertà, fratelli, solo che la libertà non [diventi] un pretesto per la carne»¹²⁶.

Restare nello stato di libertà non coincide con una dimensione statica, bensì con un impegno dinamico nell'amore reciproco (5,13). Questa reciprocità non è esclusiva, anche se privilegia gli appartenenti alla stessa fede, almeno come punto di partenza (6,10). In altre parole, la libertà di cui parla Paolo non è una teoria, bensì un'esperienza concreta e vissuta dell'atto liberatore di Cristo¹²⁷.

Riassunto

Con la presentazione della libertà e del suo opposto, la schiavitù, abbiamo percorso in sintesi tutta la *Lettera*, cercando di comprendere il motivo che ha determinato Paolo ad accingersi a parlare della libertà ai Galati. La ricerca si è basata sulle ricorrenze della radice ἐλευθ – ἡλευθ, che sono presenti in 2,4; 3,28; 4,22.23.26.30.31; 5,1; 5,13, e cioè in tutte le sue parti tematiche: autobiografica, dottrinale e parenetica. Oltre alla radice ἐλευθ, abbiamo incontrato altri due termini che rientrano nel campo semantico della libertà o della liberazione: ἐξέλθει, da ἐξαιρέω, con il significato di «strappare via», «salvare», «liberare dai pericoli» (1,4); ed ἐξηγόρασειν – ἐξαγοράσῃ da ἐξαγοράζω, che significa «liberare», «fare buon uso di» (3,13; 4,5). Questi termini dimostrano che a Paolo sta a cuore una libertà pluridimensionale, condensata nella libertà dal peccato e da questo eone malvagio, come anche dalla Legge.

¹²⁴ Buscemi, *Galati*, 502.

¹²⁵ U. Borse, *Der Brief an die Galater*, Regensburg 1984, 178; Vanhoye, *Galati*, 175-177.

¹²⁶ Diversamente da Schewe che vede anche in 5,13 un rimando alla circoncisione e all'osservanza della Legge: S. Schewe, *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6*, Göttingen 2005, 84-85.

¹²⁷ Betz, *Galatians*, 256; Ebeling, *La verità dell'evangelo*, 271.

Il dono della libertà è presentato mediante l'indicativo di salvezza, ottenuta in Cristo, però è un dono spiato e invidiato da alcuni falsi fratelli, i quali si erano infiltrati nella comunità di Galazia, allo scopo di attirarli nella schiavitù (2,4). In 3,10.13 Paolo mette in evidenza la liberazione avvenuta anche dall'obbligo della Legge, la quale preme con il pericolo della maledizione coloro che assumono la via della salvezza nomista. Per Paolo, lasciarsi imporre la Legge giudaica, con le sue prescrizioni, sarebbe sinonimo del ritorno agli elementi del mondo (4,3.9), e dunque di un ritorno all'essere fanciulli (4,1), cioè incapaci di assumersi delle responsabilità, degne della libertà ottenuta in Cristo. L'intento di Paolo è orientato verso l'invito a diventare cristiani maturi, passando dallo stato di *νήπιος* (4,1) all'*ὑιοθεσία*, (4,5b) rimanendo nella libertà offerta in dono da Cristo. In altre parole, per Paolo, se c'è l'indicativo, segue anche l'imperativo, com'è evidenziato già in 5,1.13.25, cioè il dono diventa responsabilità.

Dal doppio aspetto della schiavitù: sotto la mentalità pagana e sotto la Legge, si è evinto che la libertà in *Galati* può essere analizzata dal punto di vista antropologico-etico.

Bibliografia

- AMADI-AZUOGU, C. A., *Paul and the Law in the Arguments of Galatians. A Rhetorical and Exegetical Analysis in Gal 2,14–6,2*, Bonn 1996.
- ARISTOTELES, *Aristotelis Ars Rhetorica*, Lipsiae 1898, English, tr. J.H. FREESE, *The „Art” of Rhetoric*, Cambridge 1939.
- ARNOLD, C. E., „Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4,3.9”, *NovT* 38 (1996) 55-57.
- BANDSTRA, A. J., *The Law and the Elements of the World: An Exegetical Study in Aspects of Paul's Teaching*, Kampen-Kok 1964.
- BARBAGLIO, G., *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, Bologna 2006.
- BARCLAY, J. M. G., *Obedying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edingburgh 1988.
- BARKER, P. G., „Allegory and Typology in Galatians 4:21-31”, *St Vladimir's theological Quarterly* 38/2 (1994) 193-209.
- BEJENARU, F., *Il gridare „Abba, Padre!”: Spirito Santo e filiazione divina; agire umano e proclamazione liturgica. Studio esegetico-teologico di Gal 4,4-7 e Rm 8,14-17*, Roma 2013.
- BETZ, H. D., *Galatians*, Philadelphia 1979.

- BLANK, R. H., „Six Theses Concerning Freedom in Christ and Liberation: Liberation in Galatians, Luther, and Liberation Theology”, *Concordia Journal*, July (1994) 236-260.
- BLISCHKE, F., *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*, Leipzig 2007.
- BORGHI, E., *Credere alla libertà dell'amore. Per leggere la Lettera ai Galati*, Torino 2009.
- BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, Regensburg 1984.
- BRETT, M. G., „The Political Ethics of Postmodern Allegory”, in *The Bible in Human Society*, Fs. J. Rogerson, Sheffield 1995.
- BRINSMEAD, B. H., *Galatians. Dialogical Response to Opponents*, Chico 1982.
- BULTMANN, R. K., „Das Problem der Ethik bei Paulus”, *ZNW* 23 (1924) 123-140.
- BULTMANN, R. K., *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, Philadelphia 1980.
- BULTMANN, R. K., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984⁹.
- BURTON, E. D. W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburg 1921.
- BUSCEMI, A. M., «'ΕΞΑΙΠΕΟΜΑΙ, Verbo di liberazione», *LA* 29 (1979) 293-314.
- BUSCEMI, A. M., «Gal 1,1-5: Struttura e linea di pensiero», *LA* 40 (1990) 71-103.
- BUSCEMI, A. M., «Libertà e Hiuiothesia. Studio esegetico di Gal 4,1-7», *LA* 30 (1980) 93-136.
- BUSCEMI, A. M., *Libertà e Schiavitù nella Lettera ai Galati*, Jerusalem 1980.
- BUZZETTI, C., *Dizionario base del Nuovo Testamento (con statistica-base) Greco-Italiano*, Roma 1994.
- CLINTON, E. A., „Returning to the Domain of the Powers: *Stoicheia* as Evil Spirits in Galatians 4:3,9”, *NT* 38/1 (1996) 55-76.
- CORSANI, B., *Lettera ai Galati*, Genova 1990.
- CORTESE, E., «Maledetto colui che è appeso al legno (Gal 3,10-14)», in C. DUQUOC – M. ADINOLFI – I. DE LA POTTERIE, ed., *La sapienza della croce nella rivelazione e nell'ecumenismo. Atti del Congresso internazionale di Roma*, Torino 1976, 151-162.
- COUSAR, C., *Galati*, Torino 2003.
- DAWSON, D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient*, Berkeley 1991.
- DELLING, G., «στοιχέω», in *GLNT*, XII, 1217-1224.
- DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1961⁴.
- DIBELIUS, M., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, München 1975.

- DRANE, J. W., „Tradition, Law and Ethics in Pauline Theology”, *NT* 16 (1974) 167-178.
- DUNN, J. D. G., *Galatians*, London 1993.
- EBELING, G., *La verità dell’evangelo. Commento alla lettera ai Galati*, Genova 1989.
- ELLIOTT, S., *Cutting Too Close for Comfort. Paul’s Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*, London – New York 2003.
- FEE, G. D., *Pauline Christology. An exegetical-Theological Study*, Pabody 2007.
- FERGUSON, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 1987.
- FOWL, S. E., „Who Can Read Abraham’s Story? Allegory and Interpretative Power in Galatians”, *JSNT* 55 (1994) 77-95.
- GENCH, F. T., „Galatians 5:1, 13-25”, *Exp*, 46/3 (1992) 290-295.
- GODDARD, A. J. – CUMMINS, S.A., „Ill or Ill-Treated? Conflict and Persecution as the Context of Paul’s Original Ministry in Galatia (Galatians 4.12-20)”, *JSNT* 52 (1993) 93-126.
- GUTBROD, W., *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934.
- HANSEN, G. W., «Galati, lettera ai», in G.F. HAWTHORNE, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano 1999, 657-676.
- HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989.
- HENDRIKSEN, W., *A commentary on Galatians*, London 1968.
- HERMAN ZVONIMIR, I., *Liberi in Cristo: saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella Lettera ai Galati*, Roma 1986.
- HONG, I. G., „Does Paul misrepresent the Jewish Law? Law and Covenant in Gal 3,1-14”, *NT* 36/2 (1994) 166-67.
- HÜBNER, H., *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978.
- JAEGER, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.
- JUNCKER, A., *Die Ethik des Apostels Paulus*, I, Halle 1904.
- KENNEDY, G. A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, 1984.
- LAMPE, W. H. – K. J. WOOLCOMBE, *Essays in Typology*, Naperville 1957.
- LATEGAN, B. C., „The Argumentative Situation of Galatians”, *Neotest.* 26 (1992) 257-277.
- LINCOLN, A. T., *Paradise Now and Not Yet* Cambridge 1981, 18-22.
- LINDARS, B., „Use of the Old Testament in the New Testament”, in R. J. COGGINS – J. L. HOULDEN, ed., *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London 1990, 716-719.
- LIPSIUS, R. A., *Briefe an Galater, Römer, Philipper*, 1982.
- LONGENECKER, R. N., *Galatians*, Dallas – Texas 1990.

- LÓPEZ, R. A., „Paul’s Vice List in Galatians 5:19-21”, *BS* 169 (2012) 48-67.
- LORENZEN, T., *Toward a Culture of Freedom. Reflection on the Ten Commandments*, Cambridge 2008.
- LOUBSER, G. M. H., „Paul’s Ethic of Freedom: No Flash in the Galatian Pan”, *Neotest.* 39/2 (2005) 313-337.
- LYONNET, S., « L’emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de „redimere” est-il attesté dans la littérature grecque? » *Bib* 42 (1961) 85-89.
- MARTIN, T. W., „Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatians Controversy”, *JBL* 114 (1995) 437-461.
- MARTIN, T. W., „Pagan and Judeo-Christian Time-Keeping Schemes in Gal 4.10 and Col 2.16”, *NTS*, 42 (1996) 105-119.
- MARTYN, J. L., *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998.
- MARTYN, J. L., „The Covenants of Hagar and Sarah”, in *Faith and History*, Fs. P.W. Meyer, Atlanta, 160-192.
- MATERA, F. J., *Galatians*, Collegeville 1992.
- MCKNIGHT, S., *Galatians*, Grand Rapids, MI 1995.
- MEAGHER, P., „Faith active through Agape” (*Gal. 5,6*): a Study of the Formation of a Christian community of Agape according to the Letter to the Galatians, Roma 1984.
- MITCHELL, S., *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I-II, Oxford 1993.
- MORTARA, G. B., *Manuale di Retorica*, Milano 2002⁶.
- PANIER, L., « Parcours pour lire l’Épître aux Galates. 4^{ème} série: Gal 5 », *SémBib* 54 (1989) 36-41.
- PASTOR RAMOS, F., *La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico*, Madrid 1977.
- PENNA, R., «Il giusto per fede vivrà: la citazione di Ab 2,4 (TM e LXX) in Gal 3,11 e Rom 1,17», in L. PADOVESE, ed., *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1998, 85-94.
- PITTA, A., *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, AnBib 131, Roma 1992.
- PITTA, A., «Esortazione morale e kerygma paolino», in A. VANHOYE, ed., *La foi agissant par l’amour (Galates 4,12-6,16)*, Rome 1996, 219-240.
- PITTA, A., «L’allegoria di Agar e Sara e la libertà dalla Legge» (*Gal 4,21-5,1*), *RSR* 3 (1989) 15-56.
- PITTA, A., *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996.

- PRAT, F., *La théologie de Saint Paul*, I-II., Paris 1908-1912.
- PUNT, J., „Revealing Rereading. Part 1-2: Pauline Allegory in Galatians 4,21-5,1”, *Neotestamentica* 40.1 (2006) 87-100.101-118.
- ROCCI, L., *Vocabolario Greco Italiano*, Roma 2002⁴⁰.
- ROMANIUK, K., *L'amour du Père et du Fils dans la Sotériologie de Saint Paul*, Roma 1961.
- RUSSELL, W. BO, III, *The Flesh / Spirit Conflict in Galatians*, Lanham – New York – Oxford 1997.
- SCHEWE, S., *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6*, Göttingen 2005.
- SCHNABEL E. J., «Come ha sviluppato Paolo la sua etica. Motivazioni, norme e criteri dell'etica paolina», in B. S. Rosner, ed., *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*, Grand Rapids, MI 1995, 267-297.
- SCHNELLE, U., *The Human Condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John*, Augsburg 1996.
- SCHOEPS, H. J., *PAUL - The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia 1961.
- SCHRAGE, W., „Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5,25–6,10”, in A. VANHOYE, ed., *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12–6,16)*, Rome 1996, 155-200.
- SCOTT, J. M., „For as many as are of Works of the Law are under a Curse (Galatians 3,10)”, *JSNT.S* 83 (1993) 187-221.
- SKA, J.-L., «Creazione e liberazione nel Pentateuco», in D. Y. McCARTHY – G. E. MENDENHALL, – R. SMEND, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Torino, 1972, 13-31.
- SOARDS, M. L., *The life and writings of Paul*, Louisville-Wesminster 1999.
- STANLEY, C. D., *Arguing with Scripture. The rhetoric of quotations in the letters of Paul*, New York 2004.
- VANHOYE, A., *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1985.
- WHITE, J. L., *The Apostle of God. Paul and the Promise of Abraham*, Hendrickson 1999.
- WITHERINGTON, B. III, *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids, MI 1998.
- YOUNG, N. H., „Who's cursed-and why? (Gal 3, 10-14)”, *JBL* 117/1 (1998) 79-92.

LIEBE IST UNSERE MISSION. DAS KATHOLISCHE MISSIONSVERSTÄNDNIS¹

KLARA A. CSISZAR²,
NOÉMI GENG³

Abstract: The understanding of the catholic mission could be summed up in one short sentence: love is our mission! The Church was founded for no other but one reason: to follow the praxis of Jesus, to make God's creating and healing love touchable every day in our world. The Church can realize this mission by stepping out of herself and going into mission, not only geographically, but existentially, to the wounds of the world. To the wounds of personal and global crises she brings the healing balsam of love. Pope Francis brings us closer to the rediscovery that the Church, as a dynamic community of Christ, is nothing else as a community of love. Because of it, she has always to renew her mission in two directions (in a dual sense) of love: love toward God and love toward people.

Keywords: mission, love, Jesus' praxis, going out, to follow, dual orientation.

Im September 2015 hat Papst Franziskus seine Amerika-Reise beendet. Zahlreiche Kommentare und Analysen sind in Folge der Reise erschienen.⁴ Was aber von dieser Reise unbedingt mitgenommen werden muss, ist das Motto der Ame-

¹ Dieser Aufsatz ist die redaktionell überarbeitete Version eines Vortrages, der am 30.09.2015 in Pforzheim, Deutschland beim T-Gespräch der Christlich-Islamischen Gesellschaft zum katholischen Missionsverständnis für islamisch Gläubigen von Klara Csiszar gehalten worden ist.

² Univ.-Prof. Dr. Klara A. Csiszar, Institut für Pastoraltheologie, Katholische Privat-Universität Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, E-mail: k.csiszar@ku-linz.at

³ Drd. Noémi Geng, Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät, Doktoratskolleg „Religion, Kultur, Gesellschaft“, Babeş-Bolyai Universität, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO-400095 Cluj-Napoca, E-Mail: geng_noemi@yahoo.com

⁴ Vgl. *Papst beendet USA-Reise – Familie „Fabrik der Hoffnung“ – Treffen mit Missbrauchsopfern*, Deutsche Mexiko-Zeitung, 28.09.2015., in: <https://deutsche-mexikozeitung.com/de/nachrichten/kultur-gesellschaft/papst-beendet-usa-reise-familie-fabrik-der-hoffnung-treffen-mit-missbrauchsopfern/>, Zugang am: 11.11.2019.

rika-Reise des Papstes. Dieses Motto lautet: *Love is our Mission*.⁵ Liebe ist unsere Mission. Man könnte behaupten, dass hier das Missionsverständnis von Papst Franziskus kurz und klar formuliert wurde. Die Formulierung eignet sich auch sehr gut als Beitragstitel für einen Beitrag wie dieser, in dem es um das katholische Missionsverständnis geht. Mit der Formulierung sind wir gleich beim Thema: Liebe ist unsere Mission. Was kann man mehr noch dazu sagen?

So einfach war es aber nicht immer. Es ist bekanntlich, dass der Missionsbegriff im deutschsprachigen Raum ein belasteter Begriff ist. Man denke dabei an die Kolonialisierung in Lateinamerika oder Afrika; an Eingriff in die Privatsphäre, wo man noch religiöse Gedanken pflegt; an die Verflechtung von Thron und Altar; an die Durchmissionierung von Lateinamerika usw. Wegen dieser historischen Altlast des Begriffes versuchte man in der kirchlichen Praxis den Missionsbegriff durch andere Begriffe zu ersetzen. Praxistauglich waren hier Begriffe, wie Dialog, solidarischer Engagement oder Evangelisierung. Unter dem aktuellen Pontifikat taucht jedoch der Begriff Mission immer wieder auf und Papst Franziskus verbindet damit eindeutig etwas Positives, eine Kirche im Aufbruch. Er spricht von einer Neuausrichtung der Mission, die die Dinge nicht so belassen darf, wie sie sind. Er ruft zum Zustand der permanenten Mission auf, und meint: Mission sei das Paradigma von allem in der Kirche:

„Ich weiß sehr wohl, dass heute die Dokumente nicht dasselbe Interesse wecken wie zu anderen Zeiten und schnell vergessen werden. Trotzdem betone ich, dass das, was ich hier zu sagen beabsichtige, eine programmatische Bedeutung hat und wichtige Konsequenzen beinhaltet. Ich hoffe, dass alle Gemeinschaften dafür sorgen, die nötigen Maßnahmen zu ergreifen, um auf dem Weg einer pastoralen und missionarischen Neuausrichtung voranzuschreiten, der die Dinge nicht so belassen darf wie sie sind. Jetzt dient uns nicht eine »reine Verwaltungsarbeit«. Versetzen wir uns in allen Regionen der Erde in einen »Zustand permanenter Mission«.“ (EG 25)

Die Einladung des Papstes, sich in den Zustand der permanenten Mission zu versetzen, ist auch missionstheologisch interessant zu reflektieren. Ohne An-

⁵ Vgl. *Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Kuba, in die Vereinigten Staaten von Amerika und Besuch der Vereinten Nationen, aus Anlass der Teilnahme am 8. Weltfamilientreffen in Philadelphia*, Vatikan 28.09.2015., in: <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/travels/2015/outside/documents/papa-francesco-cuba-usa-onu-2015.html>, Zugang am: 11.11.2019.

spruch auf Vollständigkeit, werden in diesem Beitrag sechs missionstheologische Aspekte angesichts des Missionsverständnisses von Papst Franziskus behandelt:

1. Der Anfang vom Allem: der Missionsbefehl. Woher eigentlich der Missionsauftrag? Warum versteht sich die katholische Kirche als missionarische Kirche?
2. Die Entwicklung des katholischen Missionsverständnisses.
3. Die Neudefinition der Kirche von der Mission her und der Mission von der Liebe Gottes zu den Menschen her.
4. Das Optimierungsmaß der missionarischen Tätigkeit: die Praxis Jesu.
5. Eine Zusammenfassung: die Praxis der Kirche

1. Der Anfang vom Allem: der Missionsbefehl

„Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ (Mt 28,19f)

Der sogenannte und gut bekannte Missionsbefehl ist ein jesuanischer Auftrag. Diesen Befehl heute zu zitieren ist zwar „out“, doch bleibt er für die Selbstdefinition der Kirche und für ihre Sendung grundlegend. Um diesen Befehl wieder schätzen zu lernen, müsste man die Altlast der Weltmission als Schwertmission wegdenken, und stattdessen über die Bedeutung der weltverwandelnden Kraft der Liebe Gottes zu den Menschen, als Ur-Sinn der Jesusbewegung und als Fundament der Mission meditieren. Worum geht es im Missionsbefehl? Erstens, es geht hier klar, um den Auftrag, Menschen zu taufen, zweitens es geht hier um das Lehren der Menschen, und drittens, es geht hier implizit um den Inhalt der Lehre. Das Wissen und die Verinnerlichung des Inhaltes der jesuanischen Lehre muss selbstverständlich der Lehrpraxis vorausgehen. Die Lehre ist kein Privatunternehmen der Kirchenleitung, der Bischöfe oder des Papstes, sondern sie ist die Lehre (das Beispiel), so wie uns diese im Evangelium überliefert wurde, nicht mehr und nicht weniger als die Praxis Jesu. Diese Praxis hat die Kirche, als Jesusbewegung nachzumachen, sonst ist sie keine Kirche Jesu Christi.

2. Die Entwicklung des Missionsverständnisses

Wie hat die Kirche diesen Sendungsauftrag, als den Missionsbefehl in ihrer Praxis rezipiert? Anstatt jetzt auf die Geschichte zu schauen, lohnt es sich den engen Zusammenhang der Missionspraxis und dem Heilsverständnis der Kirche darzustellen und wie sich das Heilsverständnis und in Folge darauf auch die Missionspraxis sich geändert hat.

In der Nachfolge Christi ist und war die Kirche stets um das ewige Leben des Menschen bemüht. Die Lehre, dass es kein Heil außerhalb der Kirche ist, war eine heilspessimistisch-exklusive Antwort auf die Frage: wer wird gerettet?⁶ In dieser heilspessimistischen Vorstellung hat die Kirche exklusiv gedacht. Gerettet wurden diejenigen, die katholisch oder mindestens christlich getauft waren. Die Kirche, damals also die Mitglieder der Klerus waren wie Verwalter der göttlichen Gnade. Die „Portionierung der Gnade“ erfolgte durch die sieben Sakramente, und wenn man die vorgesehene ekklesiale Prozedur nicht durchgemacht hat, hatte man keine Chance, gerettet zu werden, oder das ewige Heil zu erlangen. Alle, die nicht getauft waren, hatten keine Heilchance gehabt.

„Eine exklusive Kirche, deren Grundannahme war, dass es außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen kein Heil gäbe, war eine Kirche des Erfassens, und das notfalls mit gewaltförmigen Mitteln und den Strategien der Angst und einer entsprechend angstbesetzten Moral.“⁷

Das Verantwortungsbewusstsein der Kirche zeigte sich der Menschen gegenüber in einer überdimensionalen Weltmission, in einem grandiosen Heilseinsatz, oft mit blutigen Schattenseiten. Man kann vermuten, dass heute mit ein Grund für die Kirchenkrise gerade darin besteht, dass die Praxis noch nicht so richtig ihren Weg aus der heilspessimistischen Kirchenpraxis gefunden hat und weiterhin mit der Altlast der Panik und der Angst anstatt mit Freude und Hoffnung lebt.

Heute stellt sich die Frage des Heils immer noch. Die Antwort der Kirche darauf hat sich aber wesentlich geändert. Das 2. Vatikanische Konzil hat vor 60

⁶ NEUNER, Peter – ZULEHNER, Paul Michael: *Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche*, Ostfildern 2013, 38.

⁷ ZULEHNER, Paul Michael: *Absolute Wahrheit in postmodernen Kultur*, 2. Medienkongress in Schwäbisch-Gmünd, in: <http://www.zulehner.org/content/site/zeitworte/index2.html>, Zugang am: 11.01.2020.

Jahren ein optimistisches Heilsverständnis formuliert. Alle haben die Chance gerettet zu werden, nicht nur die Getauften. Das, was nach dem Konzil bleibt, ist – so einer der berühmtesten Theologen des 20. Jahrhunderts, Karl Rahner –, „dass wir fragen dürfen, ob wir hoffen dürfen, dass Gott am Ende alle rettet“⁸. In dieser Konstellation stellt sich erneut die Frage:

„Wenn es also für einen universellen Heilsoptimismus derart gewichtige Hoffungsgründe gibt, warum sollen dann Menschen für das Christentum gewonnen werden? Genügt es dann nicht, dass es im Leben von Atheisten Wahres und Gutes gibt, was allein als heilmächtige Gabe Gottes gedeutet werden kann?“⁹

3. Neudefinition der Kirche von der Mission her und der Mission von der Liebe Gottes her

Im Auftrag Jesu verkündet die Kirche das umfassende Heil in Christus. Dieses Prinzip der Mission, das auch als Hauptmotiv kirchlicher Praxis gilt, widerspiegelt sich gleichermaßen in allen Grunddimensionen der Kirche (martyria, diakonia und leiturgia) und es kann als unbedingte Voraussetzung kirchliches Selbstvollzugs verstanden werden.

Der Selbstvollzug der Kirche ereignet sich durch ihr Wirken. Wege dafür sind das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung und die Sakramente. Diese können als Mittelungsweisen der Gnade und der Liebe Gottes zu allen Menschen verstanden werden. Das Ziel des Wirkens besteht einzig und allein darin, den Weg zum Christusgeheimnis zu öffnen. Selbstvollzug ereignet sich also dort und dann, wo Kirche ganz konkret am Werk ist, das heißt die Liebe Gottes zu den Menschen erfahrbar macht: durch die Werke der Barmherzigkeit, durch die Verkündigung und durch die Sakramente.¹⁰

Die Kirche selbst, als Gemeinschaft der Getauften, ist als Gesandte im Auftrag Christi unterwegs. Der Auftrag, dem sich das Volk Gottes anschließt, lau-

⁸ Karl Rahner zitiert nach Zulehner in: NEUNER, P. – ZULEHNER, P. M.: *Dein Reich komme*, 57.

⁹ ZULEHNER, Paul Michael: *Kirche umbauen, nicht totsparen*, Ostfildern 2009, 63.

¹⁰ Vgl. CSISZAR, Klara: *Kirche in Liebedynamik. Integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie*, in: *Studia UBB Theologica Catholica Latina*, LXIII (2017) 2, 52–64, hier 54.

tet: Wege zu öffnen, damit Menschen am Christusgeheimnis teilhaben. Mission heißt also Türe der Hoffnung, des Glaubens und der Liebe zu öffnen, denn das Christusgeheimnis lässt sich wie folgt kurz zusammenfassen: die Liebe ist stärker als der Tod.

Die Sendung, also die Mission, hebt die Armen als Adressaten der Sendung hervor. Die Armen alleine haben für die Mission höchste Priorität. Der Kirche geht es also immer um die Armen um die Kleingemachten. Arm sind die Unterdrückten, vor denen – aus welchen Gründen auch immer – der Lebenssinn verhüllt bleibt.¹¹

Die Frage von Paul Zulehner kann an dieser Stelle wieder aufgegriffen werden, nämlich, ob aus einem missionsbegünstigten Heilspessimismus ein missionshemmender Heilsoptimismus geworden ist? Wenn wir konkret auf Papst Franziskus schauen, dann werden uns praktische Missionsbeispiele vor Augen geführt, wie heute Missionspraxis trotz oder gerade wegen eines optimistischen Heilsverständnisses geht. Was er macht, ist theologisch korrekt: er definiert die Kirche von der Mission her und die Mission von der Liebe Gottes her.¹²

In dieser missionsbedingten Definition von Kirche-Sein und in der liebesbedingten Definition der Mission stellt sich die Frage, woran wir die Liebe Gottes zu den Menschen erkennen können, die durch die missionarische Praxis der Kirche erfahrbar gemacht werden soll? Die Schultheologie nennt zwei Wege, die zu der Erkenntnis der Liebe Gottes zu den Menschen führen: die Schöpfung¹³ und die Inkarnation, genannt auch als zweite Schöpfung. Auf diesen Wegen können die Menschen die Liebe Gottes in ihrer tiefsten Form erkennen (1 Joh 4,9). Die Schöpfung und die Menschwerdung waren selbst die deutlichsten Ausdrucksweisen dieser göttlichen Liebe.¹⁴ Der Mensch als Ebenbild Gottes trägt den Keim der Liebe seines Schöpfers in sich, und demzufolge ist er ständig danach aus, diese Liebe zu entfalten, sie zum Ausdruck zu bringen. Denn es gilt: Wer mehr lieben kann, kommt auch an Gott näher heran (1 Joh 4,8). Die Kirche wird ihrem jesuanischen Auftrag also dann gerecht, wenn sie den Menschen dabei hilft, immer mehr lieben zu können, was gleichzeitig heißt, dass der Mensch durch die

¹¹ ZULEHNER, P. M.: *Kirche umbauen, nicht totsparen*, 57.

¹² CSISZAR, Klara: *Mission mit dem Lehramt integral (neu) denken*, in: *Verbum SVD*, 57 (2016) 3–4, 292–308, hier 306.

¹³ Vgl. DH 3004.

¹⁴ CSISZAR, K.: *Mission mit dem Lehramt integral (neu) denken*, 296.

Liebe auch immer gottförmig(er) wird. Untrennbar sind also die Liebe Gottes zu den Menschen und die Liebe des Menschen zu seinen Nächsten:

„Es geht darum, das, was der Herr uns geboten hat, als Antwort auf seine Liebe zu »befolgen«, womit zusammen mit allen Tugenden jenes neue Gebot hervorgehoben wird, das das erste und größte ist und das uns am meisten als Jünger erkennbar macht: »Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe« (Joh 15,12). Es ist offensichtlich: Wenn die Verfasser des Neuen Testaments die sittliche Botschaft des Christentums in einer letzten Synthese auf seinen Wesenskern reduzieren wollen, dann verweisen sie uns auf die unausweichliche Forderung der Liebe zum Nächsten: »Wer den *anderen* liebt, hat das Gesetz erfüllt [...] Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes« (Röm 13,8.10). So sagt der heilige Paulus, für den das Liebesgebot nicht nur das Gesetz zusammenfasst, sondern auch sein Herz und seine Daseinsberechtigung ausmacht: »Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefasst: Du sollst *deinen Nächsten* lieben wie dich selbst!« (Gal 5,14). Und er stellt seinen Gemeinden das Leben der Christen als einen Weg des Wachstums in der Liebe vor: »Euch aber lasse der Herr wachsen und reich werden in der Liebe zueinander und zu allen, wie auch wir euch lieben« (1 Thess 3,12). Auch der heilige Jakobus ermahnt die Christen, »nach dem Wort der Schrift: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!* das königliche Gesetz« (2,8) zu erfüllen, um nicht in irgendeinem der Gebote zu versagen.« (EG 161)

Papst Franziskus führt uns zur Erkenntnis näher, dass die Kirche als die Gemeinschaft Christi, die unterwegs ist, nichts Weiteres als eine Gemeinschaft der Liebe ist, und als solche steht sie für das Wachstum der Nächstenliebe als „Erfüllung des Gesetzes“. Wer den Nächsten liebt, antwortet auf die schöpferische und rettende Liebe Gottes zu den Menschen. Wo die Nächstenliebe immer größer wird, werden auch die Lebenschancen der Menschen größer. Wenn und wo die Kirche daran arbeitet, ist sie politisch, wie sie es aus der Praxis Jesu ausbuchstabiert. Wer in Gott eintaucht, Gott immer besser kennenlernt, taucht bei den Mitmenschen in der Nächstenliebe auf.¹⁵ Das Liebeskonzept, das man an der Praxis Jesu ablesen kann, heißt umformuliert mit Paul Zulehner: Wer in die Liebe Gottes eintaucht, taucht in der Nächstenliebe auf.

¹⁵ ZULEHNER, Paul Michael: *Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen auf*, in: <http://www.zulehner.org/site/zeitworte/article/66.html>, Zugang am: 22.04.2020.

Die Mission der Kirche muss also in dieser Doppelbewegung der Liebe (zu Gott und zu dem Nächsten) neu definiert werden. Diese Neudefinition der Kirche lässt auch die bekannte Metapher der Kirchenkonstitution, Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1,1) aus diesem Hintergrund heraus zu deuten. Als Kirche, Gemeinschaft in der Nachfolge Christi zu sein, bedeutet, dass sie als Zeichen das Christusgeheimnis vor den Menschen enthüllt, also die Art und Weise wie sehr Gott den Menschen liebt (so wie sie das aus der Offenbarung kennt). Als Werkzeug ist die Kirche in der Nachfolgerschaft Jesu den Menschen durch die Werke der Barmherzigkeit nahe (so, wie sie das aus der Praxis Jesu kennt). Die spirituelle Theologie fasst diese jesuanische Doppelbewegung der Liebe in Wortpaaren zusammenfasst: Mystik und Politik (Dorothee Sölle, Johann B. Metz, Paul M. Zulehner), Kontemplation und Kampf (Roger Schütz), Spiritualität und Solidarität, Kontemplation und Aktion. Papst Franziskus nennt sie, angelehnt an die Bergpredigt „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ als Urauftrag der Jünger Christi:

„Dort liegt die wahre Heilung, da die wirklich gesund und nicht krank machende Weise, mit anderen in Beziehung zu treten, eine mystische, kontemplative Brüderlichkeit ist, die die heilige Größe des Nächsten zu sehen weiß; die in jedem Menschen Gott zu entdecken weiß; die die Lästigkeiten des Zusammenlebens zu ertragen weiß, indem sie sich an die Liebe Gottes klammert; die das Herz für die göttliche Liebe zu öffnen versteht, um das Glück der anderen zu suchen, wie es ihr guter himmlischer Vater sucht. Gerade in dieser Zeit und auch dort, wo sie eine »kleine Herde« sind (Lk 12,32), sind die Jünger des Herrn berufen, als eine Gemeinschaft zu leben, die Salz der Erde und Licht der Welt ist (vgl. Mt 5,13-16).“ (EG 92)

Es mag zwar überraschend klingen, aber eine Begriffsanalyse der lehramtlichen Missionschriften (Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi, Redemptoris Missio, Evangelii Gaudium) die meisten Begriffsüberschneidungen (93 Mal)¹⁶ im Falle von Verkündigung und Liebe nachweist. Das deutet darauf hin, dass das Lehramt die Verkündigung – ganz jesuanisch – als Mitteilungsweg der schöpferischen und rettenden Liebe Gottes zu den Menschen versteht:

¹⁶ Die Analyse wurde im Rahmen des drittmittelfinanzierten Projektes Entwicklung eines integralen Missionsbegriffes am Institut für Weltkirche und Mission an der Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen von Klara Csiszar 2016 durchgeführt.

„Der Missionar ist der Mensch der Liebe: um jedem Bruder zu verkünden, dass er von Gott geliebt wird und selbst lieben kann, muss er seine Liebe zu allen dadurch bezeugen, dass er sein Leben für den Nächsten hingibt.“ (RM 89)

Hier wird das Ziel der Mission in der Nachfolge Christi formuliert: den Menschen erkennen zu lassen, „dass er von Gott geliebt wird“ und ihn dazu zu ermutigen, dass er als Geschöpf des liebenden Gottes, als „ad imaginem Dei“-Geschaffene andere immer mehr „lieben kann“, ganz im Sinne von AG 10: „Die Kirche ist von Christus gesandt, die Liebe Gottes allen Menschen und Völkern zu verkünden und mitzuteilen (...).“ *Redemptoris Missio* (1990) sieht ebenfalls die Liebe als wichtigste „Beweggrund der Mission“, die zugleich das „einzige Kriterium, nach dem zu handeln oder zu unterlassen, zu ändern oder zu bewahren ist. Was mit Blick auf die Liebe, oder inspiriert von ihr geschieht, ist nie zu gering und immer gut.“ (RM 60).

Die Liebe Gottes zu den Menschen will durch die Kirche erfahrbar werden, weil alleine diese den Menschen „das Leben in Fülle“ (Joh 10,10) verspricht. Leben in Fülle ist zunächst Heil im irdischen Modus. Der Missionsauftrag der Kirche ist, den Heilswillen Gottes auf Erde bekannt zu machen, damit das ewige Heil hier auf Erden schon einen Anfang hat:

„Mission ringt nicht mehr nur um das Heil als solches, sondern vor allem um das Ausreifen des ansatzhaft im Menschen anzutreffenden Heils hin auf seine christliche Vollgestalt. (...) Kirche lehrt in ihrer missionarischen Pastoral die Menschen, vor Gott zu geraten und die Frage stellen zu lernen, was er ihnen in ihrem ureigenen Leben zumutet. Dabei wird sie den Menschen aufzeigen, dass die vollendete Gestalt des Menschen dann aufblüht, wenn sie aus der Kraft Gottes erblüht. Der Mensch schlechthin aber ist Christus, der wie keiner von uns gottvoll war. Die Kirche wird deshalb die Menschen dabei begleiten, von Gottes innerlich wirkender Gnade getragen christusförmig zu werden.“¹⁷

4. Das Optimierungsmaß der missionarischen Tätigkeit: die Praxis Jesu

Was kann die Missionspraxis aus der jesuanischen Praxis lernen? Zahlreich sind die heilenden Gesten Jesu in den Evangelien. Arme, Kranke, Aussätzigen,

¹⁷ ZULEHNER, P. M.: *Kirche umbauen, nicht totsparen*, 41.

Marginalisierte, Diskriminierte werden von ihm geheilt. In der Nachfolge des heilenden Christi ist der Auftrag der Kirche „Anwältin des bedrückten und beschädigten Lebens“¹⁸ zu sein:

„Wie also Christus durch die Städte und Dörfer zog, jederlei Krankheit und Gebrechen heilend zum Zeichen der kommenden Gottesherrschaft (...) so ist auch die Kirche durch ihre Kinder mit Menschen jeden Standes verbunden, besonders aber mit den Armen und Leidenden (...).“ (AG 12)

In der Heilung wird die Liebe Gottes zu den Menschen sichtbar. Die Hinwendung der Kirche zu den Armen und Unterdrückten (Beängstigten) enthüllt die Liebe Gottes zu den Menschen. In der Diakonie (Werken der Barmherzigkeit) bemüht sich die Kirche stets darum, dass dem Menschen der Sinn seines Lebens (wieder) aufgedeckt wird. Angst ist immer ein Begleitphänomen marginalisierten Lebens, die Freude, Frieden und Liebe verhüllt. Angst lahmt den Menschen und macht unmöglich „das Leben in Fülle“ zu erfahren. Angst entsolidarisiert und ist – etwas weitergedacht – die Urquelle persönlicher aber auch globalen Krisen. Sören Kierkegaard, Eugen Drewermann, Eugen Biser und Benedikt XVI. „sehen in der heillosen Angst die Quelle des Bösen, von Gewalt, Gier und Lüge. (...) Nur die Heilung von der Angst mache den Menschen frei, das zu werden, was er von Natur aus ist: ein liebender Mensch.“¹⁹ Die Werke der Barmherzigkeit (Mt 25) gehören also *per intentionem* zwar zu den heilenden Gesten der Kirche, *per effectum* tragen sie jedoch dazu bei, dass der Mensch, indem er geheilter ist, mehr lieben kann, also näher am Christuseignis dran ist. Es gilt also: es gibt keine Verkündigung Christi ohne einen diakonischen Charakter und es gibt keine diakonische Praxis der Kirche in der Nachfolge Jesu ohne einen proklamierenden Charakter.

„Die Evangelisierung [Verkündigung – Anm. d. V.] versucht, auch mit diesem befreienden Wirken des Geistes zusammenzuarbeiten. Das Geheimnis der Trinität selbst erinnert uns daran, dass wir nach dem Bild der göttlichen Gemeinschaft erschaffen sind, weshalb wir uns nicht selber verwirklichen, noch von uns aus retten. Vom Kern des Evangeliums her erkennen wir die enge Verbindung zwischen Evangelisierung [Verkündigung – Anm. d. V.] und menschlicher Förderung, die sich notwendig in allem

¹⁸ ZULEHNER, P. M.: *Kirche – Anwalt des Menschen. Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen*, Herder 1980.

¹⁹ NEUNER, P. – ZULEHNER, P. M.: *Dein Reich komme*, 38.

missionarischen Handeln ausdrücken und entfalten muss. Die Annahme der Erstverkündigung, die dazu einlädt, sich von Gott lieben zu lassen und ihn mit der Liebe zu lieben, die er selbst uns mitteilt, verursacht im Leben des Menschen und in seinem Tun eine erste und grundlegende Reaktion: dass er das Wohl der anderen wünscht und anstrebt als etwas, das ihm am Herzen liegt.“ (EG 178)

Die Neudefinition der Kirche von der Mission her führt uns zu der Neudefinition der Mission von der Liebe Gottes zu den Menschen hin. Als Paradebeispiel dafür, wie die Kirche diesen missionarischen Auftrag in der Spurtreue Christi zu meistern hat nimmt Paul M. Zulehner oft die Bibelstelle zur Heilung des Aussätzigen aus dem Evangelium nach Matthäus und ihre mittelalterliche Darstellung aus der Reichenauer Malerschule.²⁰

Schauen wir daher uns schon mal an, was die Praxis Jesu ausmacht. Wie sich diese Praxis, was ja die Kirche nachmachen muss, erschließen lässt. Woran nimmt unsere Kirche heute „Maß“, welches sind die Ziele unserer „Praxis“, unserer „Pastoral“? Wie kann die Kirche in der Spurtreue Christi die Missionspraxis meistern?²¹



Abb. Heilung des Aussätzigen, Echternacher Evangeliar, um 1040

²⁰ ZULEHNER, Paul Michael: *Pastoraltheologie, Bd. 1. Fundamentalpastoral*, Ostfildern 1989, 24.

²¹ Die hier folgende Bildmeditation wird mit kleinen Änderungen von P. M. Zulehner übernommen. Vgl. ZULEHNER, P. M.: *Pastoraltheologie, Bd. 1. Fundamentalpastoral*, 24-30.

Die Heilung des Aussätzigen aus dem Matthäusevangelium (Mt 8, 1-4) hat die Mönche auf Insel Reichenau inspiriert. Ihre buchmalerische Darstellung auf der Insel Reichenau stellt vier Personen-Gruppen dar: den Aussätzigen, die zentrale Figur Jesu, die beiden Personen hinter Jesus, und ganz hinten die Nachfolgenden – also die Kirche als Gemeinschaft in der Spurtreue Christi.

Der Aussätzige wird vom Künstler an den Rand des Bildes gezeichnet. Er steht am Rand des Lebens, am Rand der Gesellschaft. Er geht gleichsam „in die Knie“. Sein Leben war kein gutes Leben mehr. Alles, was Leben intensiv und lebenswert macht, fehlte ihm: Ansehen, Macht und Heimat.

- Er hatte buchstäblich kein Ansehen. Näherte sich ihm jemand, musste er schon von Weitem rufen, er solle fernbleiben und sich ihm nicht nähern. Ein Leben ohne Ansehen und damit ohne Begegnung ist kein gutes Leben.
- Der Aussätzige konnte nichts mehr machen. Er hat keine Macht. Sein Leben war vorgeprägt und vorhersehbar: elender Tod mit seinem Sterben auf Raten. Gestalten konnte er nichts mehr. Ein Leben ohne Gestaltungsmacht, ist kein gutes Leben.
- Schließlich gehörte er nicht mehr dazu. Das deutsche Wort „Aussatz“ für seine Krankheit, bezieht sich auf den sozialen Status des Kranken. Er war hinausgesetzt aus der Gemeinschaft der Lebenden und lebte in der Isolation des Vereinsamten. Ein Leben ohne Heimat und Gemeinschaft ist kein gutes Leben.

So überrascht es nicht, dass die rabbinischen Gelehrten in der Zeit Jesu die Aussätzigen zu den Toten zählten. Es ereignete sich eine Art Tod vor dem Tod, ein sozialer Tod Mitten im Leben. Auf dem Bild wird aber eine Begegnung dieses Aussätzigen dargestellt. Der Aussätzige hört vom Wunderheiler Jesus und hier müssen alle Regeln zurücktreten. Der Aussätzige nähert sich Jesus an und streckt ihm voll von Hoffnung seine lebensleeren Hände entgegen.

Jesus enttäuscht nicht. Auch er hält sich nicht an die Vorschriften, sobald es um das Leben und Überleben eines Menschen geht. Jesus trägt nicht zufällig in seiner linken Hand die Gesetzesrolle. Er bringt von Gott her – also vom Berg herab – das neue Gesetz, wie einst Moses die steinernen Gesetztafeln vom Berg Sinai gebracht hatte. Was Jesus tut, so die Auskunft der Rolle, ist die Veröffentlichung jenes Gesetzes Gottes, das allemal höher steht als das, welches Menschen gemacht haben. Selbst die heiligsten Gesetze, wie die Heilung des Sabbats muss zurücktreten, wenn es um den Menschen geht. Jesus bricht das Gesetz und geht

auf den Aussätzigen zu. In der Begegnung gibt Jesus dem Aussätzigen all das, was dieser zum Leben braucht:

- Er sieht ihn mit offenen und wachen Augen an. Dem Unansehnlichen gibt Jesus Ansehen. Das schafft Leben. Denn alles wirkliche Leben entstammt aus der Begegnung.²² Niemand von uns kann sich selbst ins Gesicht schauen. Wir brauchen dazu immer einen Spiegel. Der beste Spiegel für den Menschen ist der Mitmensch.
- Dann streckt Jesus seine Hand aus und berührt den Toten. So kommt Leben auf, denn er wird von der schöpferischen Hand Gottes berührt. Es ist eine heilende Berührung mit Gott. Die heilende Berührung ermächtigt den Toten zu neuem Leben. Er erhält neuerlich die Gestaltungsmacht eines gesunden Menschen.
- All das, was da in der Begegnung passiert, ist wie eine kleine Auferweckung, vor dem Tod inmitten des Lebens. Die einfühlsamen Bibelleser haben das auch immer so verstanden. So werden Sie, wenn Sie auf die Insel Reichenau fahren in der mittelalterlichen Kirche St. Georg zu Obernzell diese Szene als Freske unter den Totenerweckungen durch Jesus finden. Indem Jesus einen Aussätzigen heilt, betreibt er reine Praxis der Auferweckung. Wo keine Lebenschancen mehr sichtbar waren, kam einer zur Heilung.

Die Männer hinter Jesus sind Petrus und Johannes, die zwei Apostel. Sie sind die tragenden Säulen der Kirche. Petrus steht für das Recht, Johannes steht für die Liebe. Die Kleidung Jesu ist farblich auf beiden von ihnen verteilt. Und wieder zeigt uns der Künstler mit einfühlsamer Aufmerksamkeit die Füße der Beiden. Auch sie gehen. Und das in einer integrierten Doppelbewegung: Sie gehen zunächst hinter Jesus her. Das alte spirituelle Wort dafür heißt „Nachfolge Christi“. In der Spur Jesu gehen. Die ordinierten Amtsträger sind beauftragt, diese Spurtreue der ihnen anvertrauten kirchlichen Gemeinschaft zu sichern. Aber die beiden gehen nicht nur hinter Jesus her, sondern dadurch auch in Richtung des Aussätzigen. Der Berg steht symbolisch für die Nähe zu Gott, zum Himmel. Christen sind stets – wie Jesus selbst – zugleich Gott und Menschen nahe. Sie können Gottesliebe und Nächstenliebe nie voneinander trennen.

Dann zeigt uns der Buchmaler das, was die Kirche zur Kirche macht. Petrus schaut seine rechte Hand an. Zuvor sah er, wie Jesus den Aussätzigen be-hand-

²² BUBER, Martin: *Ich und Du*, Gerlingen ³1997.

elt hat. Petrus hat die Lektion verstanden. Missionarisch Kirche sein, heißt, den Menschen in der Art Jesu zu behandeln. Also: auf diesen zugehen, vor allem zu denen am Rand, zu jenen, die ganz unten sind, dann sie ansehen, berühren, ermächtigen, beheimaten und damit ins Leben zurückführen.

5. Eine Zusammenfassung: die Praxis der Kirche

Welche Konsequenzen hat dieses bereits dargestellte Missionsverständnis für die kirchliche Innenarchitektur? Das bringt Papst Franziskus mit dem folgenden Satz auf den Punkt: Es ist ein Missverständnis des Evangeliums, wenn in der Kirche „mehr vom Gesetz als von der Gnade, mehr von der Kirche als von Jesus Christus, mehr vom Papst als vom Wort Gottes gesprochen wird.“ (EG 38) Das Wort Gottes ist ein lebendiges Wort, eine Liebeserklärung Gottes an die Menschen und an die Menschheit. Diese Erklärung ist eine Gabe, sie ist eine Gnadengabe, die zugleich auch immer eine missionarische Aufgabe ist: die erfahrene Liebe Gottes in die Welt hinein zu buchstabieren. Mit Papst Franziskus kann gesagt werden:

„Die Evangelisierung versucht, auch mit diesem befreienden Wirken des Geistes zusammenzuarbeiten. Das Geheimnis der Trinität selbst erinnert uns daran, dass wir nach dem Bild der göttlichen Gemeinschaft erschaffen sind, weshalb wir uns nicht selber verwirklichen, noch von uns aus retten. Vom Kern des Evangeliums her erkennen wir die enge Verbindung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung, die sich notwendig in allem missionarischen Handeln ausdrücken und entfalten muss. Die Annahme der Erstverkündigung, die dazu einlädt, sich von Gott lieben zu lassen und ihn mit der Liebe zu lieben, die er selbst uns mitteilt, verursacht im Leben des Menschen und in seinem Tun eine erste und grundlegende Reaktion: dass er das Wohl der anderen wünscht und anstrebt als etwas, das ihm am Herzen liegt.“ (EG 178)

Wenn die Kirche missionarisch tätig ist, arbeitet sie daran, die Liebe Gottes zu den Menschen in der Welt erfahrbar zu machen. Mit dem Motto der Amerika Reise kann es in diesem Sinne heißen: Love is our Mission.

Bibliografie

- Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Kuba, in die Vereinigten Staaten von Amerika und Vereinten Nationen, aus Anlass der Teilnahme am 8. Weltfamilientreffen in Philadelphia*, Vatikan 28.09.2015, in: <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/travels/2015/outside/documents/papa-francesco-cuba-usa-onu-2015.html>, Zugang am: 11.11.2019.
- BUBER, Martin: *Ich und Du*, Gerlingen ³1997.
- CSISZAR, Klara: *Kirche in Liebedynamik. Integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie*, in: *Studia UBB Theologica Catholica Latina*, LXIII (2017) 2, 52–64.
- CSISZAR, Klara: *Mission mit dem Lehramt integral (neu) denken*, in: *Verbum SVD*, 57 (2016) 3–4, 292–308.
- NEUNER, Peter – ZULEHNER, Paul Michael: *Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche*, Ostfildern 2013.
- Papst beendet USA-Reise – Familie „Fabrik der Hoffnung“ – Treffen mit Missbrauchsopfern*, Deutsche Mexiko-Zeitung, 28.09.2015., in: <https://deutsche-mexikozeitung.com/de/nachrichten/kultur-gesellschaft/papst-beendet-usa-reise-familie-fabrik-der-hoffnung-treffen-mit-missbrauchsopfern/>, Zugang am: 11.11.2019.
- ZULEHNER, Paul Michael: *Absolute Wahrheit in postmodernen Kultur*, 2. Medienkongress in Schwäbisch-Gmünd, in: <http://www.zulehner.org/content/site/zeitworte/index2.html>, Zugang am: 11.11.2019.
- ZULEHNER, Paul Michael: *Kirche – Anwalt des Menschen. Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen*, Herder 1980.
- ZULEHNER, Paul Michael: *Kirche umbauen, nicht totsparen*, Ostfildern 2009.
- ZULEHNER, Paul Michael: *Pastoraltheologie, Bd. 1. Fundamentalpastoral*, Ostfildern 1989.
- ZULEHNER, Paul Michael: *Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen auf*, in: <http://www.zulehner.org/site/zeitworte/article/66.html>, Zugang am: 22.04.2020.

DAS NACHSYNODALE APOSTOLISCHE SCHREIBEN „CHRISTUS VIVIT“ ALS EINE GEGENWÄRTIGE VERWIRKLICHUNG DER DIALOGISCHEN ZIELE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

NOÉMI GENG¹

Abstract: The so called „Christus Vivit“ apostolic exhortation of Pope Francis linking to the updating objective (actualizing goal) of the Second Vatican Council marks in such way the path of pastoral care for young people, that although it is based on tradition, it is outlined to be adaptive to new situations. Therefore, illuminated by the signs of the times, it shows the way of the outreaching pastoral care. Based on this recognition, in the present study we attempt to illuminate the church’s teaching to youth in the documents of The Second Vatican Council, in the speeches of Pope Francis to them, and in the apostolic exhortation in question.

Keywords: youth, pastoral care, apostolic exhortation, church teaching, actualization.

Eines der bekanntlich verwirklichten Ziele des Zweiten Vatikanischen Konzils war der Dialog der Kirche mit der heutigen Welt und das Vorgehen in der Erfüllung seiner Mission, indem es auf aktuelle Fragen mutige Antworten formuliert, die durch das Licht des Glaubens beleuchtet werden. Im Geiste dieser Aktualisierungstendenz richtet sich das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Christus Vivit“ (im Folgenden: CV) an eine in vielerlei Hinsicht belastete Altersgruppe, die jungen Menschen, und wirft die Frage auf: „Aber die Zeiten ändern sich, und es stellt sich die Frage: Wie sind die jungen Menschen heute, in welcher Situation befinden sie sich?“² Das Apostolische Schreiben CV versucht, diese Frage zu beantworten, indem es neue Perspektiven dadurch eröffnet, dass es am Glauben und an der Tradition der Kirche mit dem klaren Ziel festhält, diejenigen zu unterstützen, die ihren eigenen Weg suchen und wichtige Lebens-

¹ Babeş-Bolyai Universität, Doktorandin im Doktoratskolleg „Religion, Kultur, Gesellschaft“, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO–400095 Cluj-Napoca, geng_noemi@yahoo.com.

² CV 64. Zu den deutschsprachigen Zitaten aus CV siehe: PAPST FRANZISKUS: „Christus Vivit“. *Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die jungen Menschen und an das ganze Volk Gottes*, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html, 01.04.2020.

entscheidungen zu treffen haben.³ In diesem Schreiben erläutert Papst Franziskus die Rahmen der Unterstützung und der Begleitung junger Menschen auf die Art und Weise, dass er sie den neuen Situationen angepasst aufbaut, während er sie jedoch weiterhin auf der Tradition gründet. Basierend auf dieser Erkenntnis versuchen wir in dieser Studie, die Lehre der Kirche für junge Menschen in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den Ansprachen von Papst Franziskus und im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Christus Vivit“ unter die Lupe zu nehmen. Auf dieser Weise werden die neuen Perspektiven im CV für den kirchlichen Dialog mit jungen Menschen erkannt werden können.

1. Die jungen Menschen in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils halten es für wichtig, die hohe Belastung junger Menschen hervorzuheben. Außer mit dem Gewicht ihrer Lebensaufgaben müssen sie auch mit den sich schnell verändernden wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen unserer Zeit zurechtkommen. Über ihre verschärfte Belastung hinaus müssen sie mit einer großen Verantwortung rechnen, die sich auf ihren maßgeblichen Einfluss auf die gegenwärtige Zeit bezieht. Gleichwohl sind bei ihnen auch die natürlichen positiven Aspekte ihrer Altersgruppe zu erkennen, wie die Lebensfreude und der sich steigernde Tatendrang. Aufgrund ihrer herausragenden gesellschaftlichen Rolle sollte ihre apostolische Tätigkeit in der Kirche beträchtlich ins Gewicht fallen. Ihr jugendhafte Eifer und ihre Begeisterung sollte vom Geist Christi durchdrungen sein, damit sie auch den Hirten der Kirche in Liebe und mit offenen Herzen begegnen können. So können sie sicher sein, dass sie als immer reifer werdende Persönlichkeiten selbstbewusst Verantwortung in der Welt übernehmen und reichlich Früchte hervorbringen können.

In Bezug auf ihren Apostolat betont das Konzilsdekret „*Apostolicam Actuositatem*“, dass junge Menschen eine Berufung zu ihrer eigenen Altersgruppe haben, da sie die Gleichaltrigen am besten erreichen und ansprechen können.

³ BISCHOFSSYNODE: XV. *Ordentliche Generalversammlung. Die Jugendlichen, der Glaube und die Erkenntnis der Berufung. Vorbereitungsdokument*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_ge.html, 10.01.2020.

Diese apostolische Mission der Jugend muss jederzeit an die gesellschaftlichen Parameter angepasst werden, mit denen sie sich in ihrem Leben auch ansonsten konfrontieren müssen. Die ihnen vorausgehende Generation soll für sie ihrerseits ein Vorbild sein, und sie soll sich ihnen freundlich nähern, damit die jungen Menschen ermutigt werden, im apostolischen Dienst an den Menschen tätig zu sein. Die jungen Menschen sollten ihrerseits für die Unterstützung seitens der älteren Generation dankbar sein, indem sie die ältere Generation mit Respekt und Vertrauen behandeln, und indem sie die Traditionen respektieren.⁴

Das Konzil weist mehrfach – wie zum Beispiel im Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad Gentes“ – darauf hin, dass die jungen Menschen in der Kirche und in einer sich dynamisch verändernden Gesellschaft eine Schlüsselrolle spielen, und deshalb sollte deren Bildung und Erziehung die erste Priorität des Christentums sein. In der Tat ist die Erziehung der Jugend ein hervorragendes Mittel zur Förderung menschenwürdiger Lebensbedingungen und zur Stärkung der Menschenwürde.⁵ Ein wichtiger Teil dieser Erziehung ist – wie darauf auch im Konzilsdekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus“ Bezug genommen wird – der Religionsunterricht, dessen Sinn darin besteht, dass der lebendige, bewusste und tatkräftige Glaube vertieft wird.⁶ Um den eifrigen Glauben wecken zu können, ist es wichtig, die tatsächliche Situation der Kirche aufzuzeigen, damit die Jugend dessen bewusst werden kann, dass die Evangelisierung dringend erforderlich ist.⁷

Die Erziehung liegt nicht nur in der Verantwortung aller Christen gegenüber den jungen Menschen, sondern sie haben auch ein allgemein gültiges Recht auf die Vorteile der Bildung: „Die Kinder und Heranwachsenden haben ein Recht darauf, angeleitet zu werden, die sittlichen Werte mit richtigem Gewissen zu schätzen und sie in personaler Bindung zu erfassen und Gott immer vollkommener zu erkennen und zu lieben.“⁸ Es ist auch wichtig, dass die Konzilserklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum educationis“ die junge Menschen ermutigt, den Lehrerberuf zu wählen, nachdem sie die Wichtigkeit der Erziehungsarbeit in ihrem eigenen Leben erfahren haben.⁹

⁴ AA 12.

⁵ AG 12.

⁶ CD 6.

⁷ AG 39.

⁸ GE 1.

⁹ GE 12.

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ erklärt in Bezug auf die psychologischen, moralischen und religiösen Veränderungen unseres Zeitalters, dass junge Menschen die traditionellen Werte aufgrund dieser strukturellen Veränderungen in Frage stellen, und dass sie gleichzeitig Ungeduld und Unsicherheit erleben. Die von unseren Vorfahren geerbten Handlungsnormen sind in der heutigen Situation nicht mehr zufriedenstellend, und dies führt zu ernsthaften Störungen auf dem Gebiet der Verhaltensnormen. Diese Schwierigkeiten betreffen nicht nur die jüngere Generation, sondern stellen eine ernsthafte Herausforderung auch für diejenigen dar, die sie erziehen.¹⁰

Der schnelle und ungeordnete Wandel der Dinge führt zur Feindseligkeit zwischen den Generationen, und generiert Konflikte in der Familie.¹¹ Hinter diesen vielen Konflikten steht jedoch der menschliche Wunsch nach Freiheit und einem menschenwürdigen Leben.¹² Um diese universelle Bestrebung aller Menschen zu erfüllen, und gleichzeitig Verantwortung für sich und ihre Gemeinschaft zu übernehmen, muss man sich um die spirituelle Entwicklung des einzelnen Menschen bemühen. Das wichtigste Mittel dazu besteht darin, dass junge Menschen aus allen gesellschaftlichen Schichten zu gebildeten und großzügigen Menschen herangebildet werden. Das dringendste Bedürfnis unseres Zeitalters ist gerade eine solche jungerwachsene Generation.¹³ Die Entwicklung der Gesellschaft hängt nämlich von der menschlichen Vervollkommnung auf der Ebene des Einzelnen ab. So wie mit der Vervollkommnung des Einzelnen die Gemeinschaft aufgebaut wird, ist das soziale Leben ebenso für den einzelnen Menschen wichtig.¹⁴ In der Entwicklung dieser sozialen Beziehungen sollte sich die Berufung des Menschen entfalten. Man muss auf die Eingebungen des Heiligen Geistes hören, damit der göttliche Plan bezüglich der eigenen Berufung durch den Glauben offenbart wird.¹⁵ Es ist wichtig, dass die berufliche und soziale Tätigkeit niemals im Widerspruch zum religiösen Leben stehen darf, denn die Laienchristen sind

¹⁰ GS 7.

¹¹ GS 8.

¹² GS 9.

¹³ GS 31.

¹⁴ GS 25.

¹⁵ GS 11.

auch dazu aufgerufen, in ihrem Umfeld und in allen Lebenssituationen Zeugen von Christus zu sein.¹⁶

Außer mit der von Gott bestimmten Berufung ist das „Wohl der Person sowie der menschlichen und christlichen Gesellschaft (...) zuinnerst mit einem Wohlergehen der Ehe- und Familiengemeinschaft verbunden.“¹⁷ Die Berufswahl und die Familienbildung junger Menschen sind ebenfalls eng miteinander verbunden. Das familiäre Umfeld sollte darauf abzielen, verantwortungsbewusste junge Menschen zu erziehen, die einen Beruf wählen können, der es ihnen möglich macht, ihre Familie in einem günstigen moralischen, wirtschaftlichen und sozialen Umfeld aufbauen zu können. Die Eltern sind auch dafür verantwortlich, jungen Menschen kluge Ratschläge bei der Gründung einer Familie zu geben. Sie müssen jedoch darauf achten, dass sie die Partnerwahl ihres Kindes weder direkt noch indirekt beeinflussen. Neben der ursprünglichen Familie hat auch das breitere soziale Umfeld die Aufgabe, junge Menschen, insbesondere die Neuvermählten, zu unterrichten und sie auf das Familienleben vorzubereiten.¹⁸

Zum Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils richtet sich Papst Paul VI. direkt an die jungen Menschen als Garanten der Zukunft der Kirche:

„Liebe junge Leute, ihr lebt in einem Zeitalter, in dem sich die ganze Welt verändert. Ihr seid der größte Schatz unserer Zeit, ihr seid die Gesellschaft der Zukunft, ihr seid die Zukunft der Kirche. Das immer junge Antlitz Christi scheint auf Euren Gesichtern. Das Konzil hat besonders die Menschenwürde betont, auf dass Ihr alle als Erwachsene in Freiheit lebt, und Wertschätzung erfährt. Achtet darauf, eure Seele nicht mit dem Geist der Selbstsucht zu vergiften. Stellt eure jugendhafte Energien in den Dienst Christi! Seid mutig, idealistisch, rein, ehrlich und baut eine neue Welt auf, in der Christus das Zentrum ist!“¹⁹

¹⁶ GS 43.

¹⁷ GS 47.

¹⁸ GS 52.

¹⁹ *A II. Vatikáni Zsinat záró üzenete a fiatalokhoz (Die Schlussbotschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils an die jungen Menschen)*, in: Magyar Kurir/Kitekintő 08.12.2005, <https://www.magyarkurir.hu/hirek/ii-vatikani-zsinat-zaro-uezenete-fiatalokhoz>, 2019.06.20.

2. Die Lehre von Papst Franziskus in seinen Ansprachen an die jungen Menschen

Indem wir die Worte des Heiligen Vaters untersuchen, können wir uns in den pastoralen Kontext stellen, der im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben ebenfalls dargestellt wird. Viele Predigten und Ansprachen von Papst Franziskus werden regelmäßig im Text des apostolischen Schreibens erwähnt. In den Ansprachen des Papstes ist nämlich immer wieder von den Engagements zu hören, mit denen sich junge Menschen beschäftigen, und von ihren Meinungen und Erkenntnissen, die damit einhergehen.

Aus den Ansprachen von Papst Franziskus geht hervor, dass er die jungen Menschen als eine soziale Gruppe in der Gesellschaft ansieht, die besonderer Aufmerksamkeit verdient, denn sie stellen die Hoffnung in der Kirche und in der Gesellschaft dar. Diese besondere Aufmerksamkeit sollte allerdings aktiv sein. In diesem Sinne besteht der erste Schritt auf dem Weg in die Richtung der jungen Menschen darin, sie mit der verständnisvollen Stimme der Zuwendung in einer Sprache anzusprechen, die sie verstehen. Sie brauchen nämlich das verständnisvolle Zuhören und die Wertschätzung am dringendsten. So bemüht sich Papst Franziskus in seinen Reden an die jungen Menschen, Hoffnung, Mut und die Freude des Glaubens im Herzen der Jugend zu stärken, damit sie die Herausforderungen ihrer vielfältigen Lebensaufgaben bewältigen können. Er ermutigt diese Zielgruppe, an hohen Idealen festzuhalten, und ihre Stimmen für sie zu erheben. Er ruft sie aber vor allem dazu auf, eine enge und unterstützende Freundschaft mit Jesus zu pflegen. Er lädt sie zu einem christlichen Leben voller Barmherzigkeit und Liebe ein, für das er sich selbst als attraktives Beispiel setzt.²⁰

Die Welt braucht das jugenhafte Herz, das vor Freude im Glauben strahlt, und das uns daran erinnert, dass unsere Herzen in Christus für immer lebendig bleiben werden. Wegen dieser ihrer vorbildlichen Rolle sollten die jungen Menschen von daher niemals die Freude aufgeben, die ihre neue Quelle in Jesus Christus immer wieder finden kann. Junge Menschen sollen wissen, dass sie niemals allein sind, selbst wenn sie auf Hindernisse stoßen, die zu Beginn ihres Lebens als unüberwindbar erscheinen. Jesus verstand das ganze Elend des menschlichen Schicksals, er wandte sich den Menschen zu, um ihre Körper und

²⁰ Vgl. Ferenc pápa: *Öllelek benneteket! Beszédek fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tózsér Endre (ed.)], Budapest 2014, 11-14.

Seelen zu heilen, und zeigte ihnen das göttliche Gesicht der Barmherzigkeit. Papst Franziskus ermutigt die Jugend, das Kreuz Christi in ihren eigenen persönlichen Leiden in Liebe anzunehmen. Denn Jesus, der am Kreuz gestorben ist, hat durch seine Auferstehung und die Kraft der Liebe Gottes bereits alles Böse in der Welt besiegt. Wenn man also das Kreuz Christi mit Liebe umarmt, wird es niemals zu Traurigkeit führen, sondern zu Freude. Auch die jungen Menschen sind dazu aufgerufen, ihre eigenen Kreuze zu tragen, damit sie allen Menschen den freudigen Trost des Glaubens an Jesus Christus aufzeigen können.²¹

Wenn sie es versuchen, Christus ähnlich zu werden, können sie ihre unerschöpfliche Freude in der Hingabe finden. Selbsthingabe muss sich durch Gesten zeigen, in denen sich die gegenseitige Unterstützung zum Ausdruck kommt. Das heißt, im Sinne von Papst Franziskus hat die Jugend in erster Linie die Aufgabe, einander gegenseitig so zu dienen, wie Jesus ihnen ein Beispiel gegeben hat.²²

Sie sind also weder in den Bedrängnissen des Lebens, noch in dieser tätigen Liebe allein. Die Schwierigkeiten sind Teil ihres Weges, auf dem Gott sie führt, aber Papst Franziskus ermutigt sein Publikum, die Jugend, niemals den Mut zu verlieren, denn unter allen Umständen können sie sich der Unterstützung des Heiligen Geistes sicher sein, und jede Not überwinden. Wenn sie vom Heiligen Geist geleitet werden, wird der Heilige Geist sie ständig erneuern und verändern, und so kann er gerade zusammen mit ihnen und durch ihren jugendlichen Schwung hindurch die ganze Welt gestalten. Als Antwort auf die Prüfungen und Herausforderungen des Lebens lädt der Heilige Vater sie ein, sich auf den Herrn zu verlassen, Gottes innovative, transformative Kraft in ihr Leben hereinzulassen, die eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Freude für sie sein wird.²³

²¹ Ferenc pápa: *Az önátadásban találjuk meg igazi örömminket. Szentbeszéd a virágvasárnap-i szentmisén, a XXVIII. Ifjúsági Világnapon*, Vatikán, Szent Péter tér 2013. március 24., in: Ferenc pápa: *Öllelek benneteket! Beszédek fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tözsér Endre (ed.)], Budapest 2014, 15-20.

²² Ferenc pápa: *Nyújtsatok segítő kezet egymásnak. Szentbeszéd a nagycsütörtök esti szentmisén, a Casal del Marmo fiatakorúak büntetés-végrehajtási intézetében*, Róma 2013. március 28., in: Ferenc pápa: *Öllelek benneteket! Beszédek fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tözsér Endre (ed.)], Budapest 2014, 21-23.

²³ Ferenc pápa: *Isten lelke átalakít minket. Szentbeszéd húsvét 5. vasárnapján, a bérmálási szentmisén, Vatikán, Szent Péter tér 2013. április 28.*, in: Ferenc pápa: *Öllelek benneteket! Beszédek fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tözsér Endre (ed.)], Budapest 2014, 25-28.

Die Erfahrung dieser trostvollen Freude kann die Jugend ermutigen, diese frohe Botschaft mit anderen zu teilen. Den eigenen Talenten entsprechend können alle ohne Angst Gottes tröstende Gnade verkünden.²⁴ Eine der bezeichnenden Eigenschaften junger Menschen besteht darin, dass sie nicht in sich selbst geschlossen sind, sondern den Mut haben, ihre Stimme zu erheben, für Werte zu kämpfen und ihre Erfahrung mit der frohen Botschaft mitzuteilen. Papst Franziskus wünscht diese Tatbereitschaft auch den angesprochenen Jugendlichen.²⁵ Dadurch, dass wir den Ruf Gottes und die frohe Botschaft hören, und sie in uns Wurzel schlagen lassen, werden wir Christus in unser Leben hereinlassen. Und dieses Hereinlassen verwandelt uns und beleuchtet den Weg in die Zukunft. Mit Christus kann das Leben der jungen Menschen sinnvoll und glücklich sein, was sich berechtigterweise alle jungen Menschen ersehnen. Sie müssen ihr Vertrauen in Gott setzen und sich selbst nicht in den Mittelpunkt stellen, sie brauchen also ihr Leben nicht allein aufzubauen.²⁶ Die wichtigste Unterstützung für junge Menschen bei der Erfüllung ihrer Berufung besteht deshalb darin, ihr Kreuz nicht allein tragen zu müssen.

So spricht Papst Franziskus die junge Generation in den Themenbereichen von Familie, Berufung und Arbeit an, wie wir das schon in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils gesehen haben, und es auch im CV feststellen werden. Jedes Thema ist mit der Ermutigung verwoben, dass junge Menschen den Mut haben müssen, gerade heutzutage weitreichende Schritte zu tun und entschlossen zu handeln. Denn Traditionen bieten heute oft keinen festen Grund mehr für das Leben. All das gilt für die Ehe, für die Verpflichtung zu einem hei-

²⁴ Ferenc pápa: *Továbbadni Isten vigasztalásának örömét. Szentbeszéd a papnövendékekkel, novíciusokkal és novíciákkal bemutatott szentmisén, Évközi 14. vasárnap*, Vatikán, Szent Péter-bazilika 2013. július 7., in: Ferenc pápa: *Öllemek benneteket! Beszéd a fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tózsér Endre (ed.)], Budapest 2014, 29-34.

²⁵ Ferenc pápa: *Hallassátok a hangotokat!, Beszéd az argentin fiatalokhoz a Szent Sebestyén-székesegyházban, a XXVIII. Ifjúsági Világtalálkozó keretében*, Rio de Janeiro 2013. július 25., in: Ferenc pápa: *Öllemek benneteket! Beszéd a fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tózsér Endre (ed.)], Budapest 2014, 35-40.

²⁶ Ferenc pápa: *Add hozzá Krisztust életedhez!, Szentbeszéd az esti fogadási ünnepségen a Copacabana tengerparton, a XXVIII. Ifjúsági Világtalálkozó keretében*, Rio de Janeiro 2013. július 25., in: Ferenc pápa: *Öllemek benneteket! Beszéd a fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tózsér Endre (ed.)], Budapest 2014, 47-51.

ligen Leben, für die eigene Berufung, für die Arbeit, für andere soziale Verpflichtungen und auch dafür, die frohe Botschaft von Jesus Christus allen Menschen zu verkünden. Niemand wird auf diesen Lebensfeldern alleingelassen, betont der Heilige Vater in seinen Ansprachen oft. Unter allen Umständen wird der Heilige Geist mit der entsprechenden Unterstützung zu Hilfe kommen.²⁷

Junge Menschen, die sich auf eine Ehe vorbereiten, werden vom Heiligen Vater immer ganz besonders ermutigt. Er möchte ihnen helfen, ihre Ängste vor einem endgültigen Sich-Binden-Lassen zu überwinden, und das Bewusstsein für den außerordentlichen Wert der Ehe in sich zu stärken. Er erklärt, dass es wirklich jeden Tag eine Menge fein abgestimmter Arbeit in der Ehe erfordert, damit sie in ihrer gegenseitigen Hingabe und Akzeptanz als Persönlichkeit reifer werden. Dabei werden sie durch Papst Franziskus an das Reichtum der Gesten des Liebeserweises erinnert. Der Papst ermutigt die Ehepartner, den Segen des Herrn auf ihr gemeinsames Leben herabzurufen.²⁸

3. Die Botschaft an die jungen Menschen in dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Christus Vivit“

Wenn wir uns die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die jungen Menschen ansehen, können wir zum Beispiel sagen, dass das Konzil unsere Aufmerksamkeit auf die Ungewissheiten lenkt, die mit dem Wandel der traditionellen Werte einhergehen.²⁹ Das apostolische Schreiben CV bringt die gleiche Erkenntnis zum Ausdruck und nimmt einige der sozialen Kontexte in den Blick, die junge Menschen betreffen.³⁰ Es bietet keine vollständige Analyse der Gesellschaft unseres Zeitalters an, da es große Unterschiede zwischen den spe-

²⁷ Ferenc pápa: *Egyedül nem boldogulunk. Beszéd az umbriai fiatalokhoz az assisi lelkipásztori látogatás keretében*, Assisi, az Angyalos Boldogasszony-bazilika előtti tér 2013. október 4., in: Ferenc pápa: *Öllemek benneteket! Beszédek fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tózsér Endre (ed.)], Budapest 2014, 101-110.

²⁸ Ferenc pápa: *A tartós házasság titka, Beszéd házasságra készülő fiatalok, jegyesekhez*, Vatikán, Szent Péter tér 2014. február 14., in: Ferenc pápa: *Öllemek benneteket! Beszédek fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tózsér Endre (ed.)], Budapest 2014, 119-128.

²⁹ GS 7.

³⁰ Vgl. CV 72-102.

zifischen Bedingungen einer jeden Region geben können.³¹ Es werden nur einige allgemeine Trends aufgegriffen, um das Bewusstsein für die Situation der jungen Menschen auf den neuesten Stand zu bringen, und es weiter zu schärfen. Wie wir es in den Ansprachen von Papst Franziskus an die Jugend gesehen haben, ist das mutige Übernehmen von Verpflichtung und Verantwortung im Leben das Heilmittel gegen die unsicheren Perspektiven unseres Zeitalters.³² Auch das apostolische Schreiben berücksichtigt also die sozialen und kulturellen Prozesse, in denen junge Menschen standhalten, Entscheidungen treffen und auch die möglichen Antworten auf diese Situationen im Lichte des Glaubens finden müssen.³³

Das apostolische Schreiben bringt es zum Ausdruck, dass die traditionellen Standpunkte oft unzeitgemäß sind, befasst sich gleichwohl mit jenen Themen, die für das Zweite Vatikanische Konzil in Bezug auf die junge Menschen wichtig waren: mit der Verantwortung der jungen Menschen im Apostolat; mit der Schlüsselrolle, die junge Menschen in der Gesellschaft und in der Kirche spielen; mit der Frage der richtigen Beziehungen zwischen den Generationen; mit den gesellschaftlichen Bezugspunkten und dem Wirken des Heiligen Geistes, die bei der Suche nach der eigenen Berufung zu berücksichtigen sind.

Wir können dementsprechend daraus den Schluss ziehen, dass das Nachsynodale Apostolische Schreiben CV sich auf der Tradition der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils stützt, aber bei allen behandelten Themen einen Schritt weiter geht. Wie wir es zum Beispiel in der Botschaft von Papst Paul VI. an die Jugend am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils gesehen haben, dass junge Menschen als die Zukunft der Kirche und der Welt angesehen werden, geht das CV in dieser Hinsicht weiter und bringt es zum Ausdruck, dass „wir nicht nur sagen, dass die jungen Menschen die Zukunft der Welt sind. Sie sind die Gegenwart und bereichern sie mit ihrem Beitrag“.³⁴

Das apostolische Schreiben an die jungen Menschen trägt als Ganzes die Botschaft des Konzils weiter, aktualisiert sie aber, und zeigt auch neue Wege auf, die durch die Zeichen der Zeit beleuchtet werden. Es fordert, dass die jungen

³¹ BISCHOFFSSYNODE: XV. *Ordentliche Generalversammlung. Die Jugendlichen, der Glaube und die Erkenntnis der Berufung. Vorbereitungsdokument*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_ge.html, 10.01.2020.

³² CV 140.

³³ CV 137-178.

³⁴ CV 64.

Menschen selbst im Zentrum der Jugendseelsorge stehen.³⁵ Im Kapitel 7 des apostolischen Schreibens werden konkrete Einzelheiten der Seelsorge erläutert.³⁶ Es öffnet die Tür für eine Jugendpastoral, die nicht nur für eine bestimmte Jugendelite gilt, denn es ist „auch nicht notwendig, dass jemand alle Lehren der Kirche vollständig annimmt, um an einigen unserer Räume für junge Menschen teilnehmen zu dürfen. Es genügt eine offene Haltung gegenüber allen, die den Wunsch und die Bereitschaft haben, dass die von Gott geoffenbarte Wahrheit ihnen begegnet“.³⁷ Es soll jungen Menschen als Leitfaden für das Gewissen und als Kompass dienen und so einen Überblick über die grundlegenden Schritte des Entscheidungsprozesses geben, ein Schlüsselinstrument der Kirche also, um ihnen zu helfen, ihre eigene Berufung zu finden.³⁸

Im CV wird es keine Diskussion mit Anspruch auf Vollständigkeit angestrebt, sondern es werden nur Richtlinien aufgelistet, die den spezifischen Erfahrungen der einzelnen Ortskirchen entsprechend ergänzt werden müssen. Es wird daran erinnert, dass die Jugend keine menschliche Kategorie ist, sondern eine Lebensperiode, die von jeder Generation auf eine einzigartige neue Art und Weise interpretiert wird, wobei hier das Erkennen der Zeichen der Zeit als Aufgabe immer eine wichtige Rolle spielt. Zwei dieser Zeichen der Zeit sind das Phänomen des Multikulturalität und der Multireligiosität, die uns die Kunst des Dialogs, des Zuhörens und des gegenseitigen Respekts lehren.³⁹ Es geht hier um eine Sprache, die nicht nur für den inneren Kreis der Gläubigen verständlich ist, sondern die Seelen aller berühren kann. Diese leidenschaftliche Art, zu sprechen, wird auch im apostolischen Schreiben CV gut geübt, sie ist jedoch ebenfalls das herausragende und attraktive Merkmal der Ansprachen von Papst Franziskus an die jungen Menschen. Auf die Notwendigkeit einer direkten und beeindruckenden

³⁵ CV 203.

³⁶ CV 248-277.

³⁷ CV 234.

³⁸ BISCHOFSSYNODE: XV. *Ordentliche Generalversammlung. Die Jugendlichen, der Glaube und die Erkenntnis der Berufung. Vorbereitungsdokument*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_ge.html, 10.01.2020.

³⁹ BISCHOFSSYNODE: XV. *Ordentliche Generalversammlung. Die Jugendlichen, der Glaube und die Erkenntnis der Berufung. Vorbereitungsdokument*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_ge.html, 10.01.2020.

Sprache im Dialog mit jungen Menschen wird bereits vom Konzil hingewiesen, und im Apostolischen Schreiben CV selbst heißt es, dass die Jugendseelsorge die Sprache der Liebe sprechen muss.⁴⁰ Zusammenfassend lässt sich über das Dokument sagen, dass es ihre Ressourcen auf dem Weg einer synodalen Jugendpastoral aus dem Zuhören und der sich zuwendenden Aufmerksamkeit bezieht, und dadurch zu einer konkreten Verwirklichung des Dialogs mit der Jugend unserer Zeit geworden ist.⁴¹

Bibliographie

- A II. Vatikáni Zsinat záró üzenete a fiatalokhoz (Die Schlussbotschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils an junge Menschen), in: Magyar Kurír/Kitekintő 2005. december 08., <https://www.magyarKurir.hu/hirek/ii-vatikani-zsinat-zarouezenete-fiatalokhoz>, 15.12.2019.
- BISCHOFSSYNODE: XV. Ordentliche Generalversammlung. Die Jugendlichen, der Glaube und die Erkenntnis der Berufung. Vorbereitungsdokument, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_ge.html, 10.01.2020.
- Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_ge.htm, 10.01.2020.
- FERENC PÁPA: *Christus Vivit* (Papst Franziskus: *Christus Vivit*), Budapest 2019.
- FERENC PÁPA: *Öllelek benneteket! Beszédék fiatalokhoz* [Papst Franziskus: *Ich umarme Euch! Ansprachen an die Jugend*, Tözsér Endre (ed.)], Budapest 2014.
- LAMB, Christopher: *Analysis: Pope Francis' new exhortation "Christus Vivit"*, The Tablet. 02. 04. 2019, in: <https://www.thetablet.co.uk/news/11546/analysis-pope-francis-new-exhortation-christus-vivit->, 10.01.2020.
- PAPST FRANZISKUS: „*Christus Vivit*“. *Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die jungen Menschen und an das ganze Volk Gottes*, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html, 01.04.2020.

⁴⁰ CV 211.

⁴¹ LAMB, Christopher: *Analysis: Pope Francis' new exhortation "Christus Vivit"*, The Tablet. 02. 04. 2019, in: <https://www.thetablet.co.uk/news/11546/analysis-pope-francis-new-exhortation-christus-vivit->, 10.01.2020.

DAS SUBJEKTSEIN DER KIRCHEN IM KONTEXT EINER TRINITARISCHEN COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE

JÁNOS VIK¹

Abstract: Since the Second Vatican Council, the local Church is no longer regarded as an imperfect part of the universal Church. Rather, the one Church of God is present in every liturgical act of the local Church. The communion of the local Churches (*communio ecclesiarum*), legitimately marked by their respective traditions and cultures, means unity in diversity and difference. The realization of the program of „*participatio actiosa*“, i.e. the subject becoming of all in the Church, is in mutual relation to the realization of the *communio ecclesiology*.

Keywords: Second Vatican Council, *communio*, *koinonia*, *ecclesiology*, church, liturgy, Holy Trinity, being a subject, *participatio actiosa*, *communio ecclesiarum*.

1. Die Wiederentdeckung der Ortskirche auf dem II. Vatikanischen Konzil

Mit der vor allem in *Lumen gentium* vorgezeichneten trinitarischen und sakramentalen *Communio*-Ekklesiology wurde auch eine der entscheidendsten Neuorientierungen dieses Konzils entwickelt bzw. wiederentdeckt, und zwar in Bezug auf die Grundstruktur, die konkrete Verwirklichung der einen Kirche: Schon in der Liturgiekonstitution, dem ersten feierlich verkündeten Dokument des II. Vatikanums, wird von der Ortskirche ausgesagt, dass die Gesamtkirche „auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt“.² Durch diese Sichtweise hat sich in der für eine christomonistisch geprägte Ekklesiology typischen Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche – wie H. J. Pottmeyer formuliert – „eine kopernikanische

¹ Assoz. Prof. dr. theol. János Vik, Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät, Babeş-Bolyai Universität, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO-400095 Cluj-Napoca, vik@startmail.com, www.dialogus.ro. This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CCCDI - UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.2-PC-CDI-2017-0326 /49 PCCDI, within PNCDI III.

² SC 41

Wende“ vollzogen. Die Ortskirche wird nicht mehr nur als ein unvollkommener Teil der Gesamtkirche betrachtet. Vielmehr ist die eine Kirche Gottes in jedem liturgischen Akt der Ortskirche gegenwärtig.³ Y. Congar meint zudem, die Gesamtkirche sei in der Teilkirche zugegen, weil sich in ihr das gleiche Mysterium verwirkliche, und die Teilkirche in der Gesamtkirche, weil sie ihre Eigenwerte in diese einbringen solle.⁴

In diesem Zusammenhang wird im Neuen Testament und im Urchristentum die Wahrheit betont, dass es nur eine Kirche gibt, die an keinen Ort gebunden ist und in die alle unabhängig von ihrer Herkunft kraft der Taufe eingegliedert werden. Somit ist die Kirche „virtuell und wesensgemäß“⁵ eine universale Wirklichkeit. Auch kennen das Neue Testament und das Urchristentum den Begriff „Kirche“ als Bezeichnung der Ortsgemeinde der Gläubigen:⁶ In den Ortsgemeinden realisiert sich die einzige, „der Potenzialität nach universale“ Kirche Gottes. Da jedoch die Ortskirchen in der Feier der Eucharistie, in den Dienstämtern und in den übrigen kirchlichen Vollzügen ihre ortskirchliche Struktur haben, gibt es zwischen der „virtuell universalen“ einen Kirche und den vielen Ortskirchen nicht nur eine Einheit, sondern auch eine Verschiedenheit.⁷ Somit existiert bzw. vollzieht sich Kirche zugleich als eine und als plurale, vor allem aber als eine plurale Wirklichkeit, als „Kirche in bestimmten Orten und Landschaften, sogar

³ H. J. POTTMEYER, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: PThI 18 (1985), 253–284, hier 273. Das eigentümliche Verhältnis zwischen der Gesamt- und Ortskirche, wonach die eine und einzige katholische Kirche in und aus den Ortskirchen (Teilkirchen) besteht (LG 23), wird pneumatologisch begründet: Die Ortskirchen sind „je an ihrem Ort im Heiligen Geist (...) das von Gott gerufene neue Volk“ (LG 26). In diesem Sinne heißt es in LG 13: „Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geist in Gemeinschaft.“

⁴ Vgl. Y. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.) *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV/1, Einsiedeln 1972, 357-599, hier 403.

⁵ CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 398.

⁶ Vgl. 1Thess 2,14; 2Thess 1,4; 1Kor 16,1,19; 2Kor 8,1; Apg 15,41; 16,5; 18,22; 20,37f.

⁷ CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 398.

in einem bestimmten Haus“. Daraus kann man die klare Folgerung ziehen, dass „die universale Kirche ihre Konkretion an einem bestimmten Ort hat“.⁸

Die Verschiedenheit der vielen lokalen Kirchen bringt natürlich eine gewisse Spannung in die Einheit der einen universalen Kirche. Die Urkirche scheint jedoch in ihrer *Communio*-Struktur zu einer gelungenen Synthese der in ihr zugleich bestehenden Einheit und Verschiedenheit gefunden zu haben. Für die frühe Kirche gilt: „Das Regime der *Communio* (...) befasst sich zunächst mit den Ortskirchen und sodann mit den verbindenden Elementen, die sie zu einer Einheit zusammenfügen.“⁹ Die pneumatologisch und eschatologisch geprägte Ortskirche begriff sich im Sinne dieser *Communio*-Struktur der Alten Kirche von der Eucharistiefeyer her, die in ihrem Vollzug ortsgebunden war, als selbstständig; sie suchte aber gleichzeitig die Einheit mit den anderen Ortskirchen, damit die *Communio* der Ortskirchen untereinander verwirklicht bzw. bewahrt bleiben konnte.¹⁰ „Einen besonderen Schwerpunkt“ hatte die *Communio*-Struktur der Alten Kirche im Bischof, dem Haupt der örtlichen *Communio*. So war die Ortskirche „entscheidend eine eucharistische *Communio*, die ihren Grund im trinitarischen Leben und ihrer Einheit“ hatte, „konkret sichtbar jedoch unter der Führung ihres Bischofs stand (...) Da der Bischof immer (...) Bischof als das Mitglied der größeren *Communio* der Bischöfe war, hat man in ihm auch das konkrete Zeichen der universalen Kirche zu sehen (...) Sakramental begriffen darf man den Bischof deshalb, eben weil er sich in der *successio apostolica* befand, als Garanten der Einheit und der Katholizität der Kirche begreifen“.¹¹

⁸ H. DÖRING, *Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie*, *Orthodoxes Forum* 2 (1988), 239-257, hier 240.

⁹ CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 399. Congar fügt im weiteren hinzu, dass dieses „Regime der *Communio*“ in der ostkirchlichen Ekklesiologie ihr vorherrschendes Gewicht behalten hat, wobei in der lateinischen katholischen Ekklesiologie eine andere Entwicklung einsetzte und bis heute zur primären Lehrmeinung erhoben wurde: Das Regime der Einheitsorganisation, d. h. einer zentralistischen Kirche, „die ein einziges Volk mit einer sogar sichtbaren Struktur als einziges Volk bildet“. (CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 399).

¹⁰ DÖRING, *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 240f. Zu den vielgestaltigen Ausdrucksformen der *Communio* von Ortskirchen vgl. DÖRING, *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 241; auch P. J. CORDES, *Communio – Utopie oder Programm?*, in: QD 148, Freiburg 1993, 50ff.

¹¹ DÖRING, *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 241.

Der altkirchliche Gedanke, dass die *Communio* der Ortskirchen (*communio ecclesiarum*), die legitim durch ihre jeweilige Tradition und Kultur geprägt sind, eine Einheit in Vielfalt und Verschiedenheit bedeutet, wird von *Lumen gentium* auf folgende Weise aktualisiert:

„Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geist in Gemeinschaft (...) Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so dass das Ganze und die einzelne Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken. So kommt es, dass das Gottesvolk nicht nur aus den verschiedenen Völkern sich sammelt, sondern auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen gebildet wird.“¹²

Von dieser, aus der *Communio*-Ekklesiologie abgeleiteten theologischen Sichtweise der Ortskirche geht eine doppelte ekklesiologische Dynamik aus: Einerseits besteht die Ortskirche an sich aus aktiven Gruppen von Subjekten; andererseits ist sie Subjekt des In-Erscheinung-Tretens der Gesamtkirche an einem bestimmten Ort. Das bedeutet, dass die Ortskirche dazu berufen ist, „eine Kirche von Subjekten (...) und zugleich in ihrer Verbindung mit den anderen Kirchen als Kirche selbst Subjekt (...) zu sein“.¹³

¹² LG 13. Vgl. weiter LG 23; SC 37-40.123; OE 2.5; UR 14.16-19; AG 8-11.16.22-23; GS 53-55.58.61.91.

¹³ H. M. LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Eine Anfrage an das II. Vatikanum*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 141-174, hier 141. Mit diesen beiden Gesichtspunkten und dem sie bezeichnenden Terminus „Kirchen als Subjekte“ will Legrand nicht für die Subjektivität des modernen westlichen Menschen plädieren und sich auch nicht mit der Selbstreflexion der Kirche beschäftigen, die zum Bewusstwerden bzw. zu einer Vertiefung ihres Subjekt-Status in der Heilsgeschichte geführt hat. Mit der Übernahme dieser Begrifflichkeit will er sich vielmehr von der Darstellung der Kirche als Gemeinschaft abheben, die als Modell sehr oft absolut gesetzt wird. Dieses bringt seinerseits die Gefahr mit sich, dass sich die Kirche in wenigen sozialen Schichten entfaltet und dadurch bestimmte Leute der heutigen komplexen Gesellschaft aus sozialen Gründen ausgeschlossen werden. Durch das absolut gesetzte Gemeinschafts-Modell werden auch die vielfältigen Möglichkeiten der Vermittlung des kirchlichen Lebens verlorengehen. Das Modell von Kirchen als Subjekten ist in

2. „Participatio actiosa“ – der Weg zur Subjektwerdung aller in der Kirche

Wenn die Liturgie als „Quelle und Höhepunkt“¹⁴ kirchlichen Selbstvollzugs¹⁵ gilt, dann muss sie als Ausdruck des Selbstverständnisses der Kirche betrachtet werden. Demzufolge ist die konziliare Erneuerung und Förderung der Liturgie getragen von der erneuerten Ekklesiologie des Konzils und umgekehrt.¹⁶ Als Leitbegriff der erneuerten Ekklesiologie des Konzils kann der Begriff *Communio* betrachtet werden, auch wenn diese ekklesiologische Perspektive nicht eindeutig die Kirchenkonstitution bestimmt.¹⁷ Die Leitidee der liturgischen Erneuerung bzw. der Liturgiekonstitution kann dabei mit dem Begriff „participatio actiosa“

diesem Zusammenhang mit seiner Vielfalt von Gruppen und Personen viel geeigneter für die Bezeugung des Evangeliums in einer pluralen Gesellschaft. (Vgl. LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen*, 142f.).

¹⁴ SC 10.

¹⁵ In der Kirchenkonstitution wird von der Eucharistie als von „der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 10) gesprochen.

¹⁶ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Erneuerung der Liturgie schon vor dem Konzil so gut vorbereitet war, dass die Konzilsväter sich zuerst diesem Thema widmen konnten; erst später wurde dann (teilweise parallel) auch an der Kirchenkonstitution gearbeitet. Vgl. B. J. HILBERATH, „*Participatio actiosa*“. *Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Themas*, in: H. Becker (Hrsg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft: interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*, St. Ottilien 1991, 319-338, hier 324. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution vgl. J. A. JUNGSMANN, *Kommentar zur Liturgiekonstitution*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. I, Freiburg 1966, 10-109, hier 10-13.

¹⁷ Neben der nachkonziliaren Theologie hat sich auch die außerordentliche römische Bischofssynode 1985 in ihrem Schlussbericht ebenfalls zur *Communio*-Ekklesiologie bekannt: „Die »*Communio*«-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. Die *Koinonia/Communio*, die in der Heiligen Schrift gründet, genoss in der Alten Kirche und in den Ostkirchen bis heute hohes Ansehen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschah viel, damit die Kirche als »*Communio*« klarer verstanden und konkreter ins Leben umgesetzt wurde.“ (W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg 1986, 33). Dazu vgl. weiter auch B. J. HILBERATH (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerbild von Kommunikation?*, QD 176, Freiburg i. Br. 1999; J. RAHNER, *Communio – communio ecclesiarum – communio hierarchica. Anmerkungen*

zusammengefasst werden,¹⁸ der seinerseits von der Erneuerung der *Communio-Ekklesiologie* getragen wird.¹⁹

Die Liturgiekonstitution spricht von der „bewussten, tätigen und leicht zu vollziehenden Teilnahme der Gläubigen“ als dem „obersten Grundsatz“.²⁰ J. A. Jungmann betrachtet „*participatio actuosa*“ in seinem Kommentar²¹ als einen „Kehrraum“ der Liturgiekonstitution. Auch der Aufbau von *Sacrosanctum concilium* weist auf die zentrale Bedeutung dieses Begriffs hin: Nachdem sich das erste Kapitel „Allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie“ zunächst mit dem „Wesen der heiligen Liturgie und ihre(r) Bedeutung für das Leben der Kirche“ beschäftigt hat,²² widmet es sich dem Thema: „Liturgische Ausbildung und tätige Teilnahme“ („*De liturgica institutione et de actuosa participatione prosequendis*“).²³ So heißt es in einem programmatischen Abschnitt dieser Konstitution: „Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, »das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk« (1Petr 2,9; vgl. 2,4-5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist.“²⁴

Die konziliare Idee der „*participatio actuosa*“ (tätige Teilnahme) darf allerdings nicht als eine rein äußerliche Anteilnahme missverstanden werden, als wäre die kirchliche Hierarchie das eigentliche Subjekt der Liturgie und als sollten

zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des *Communio*-Begriffs, in: IKaZ 39 (2010), 665–679.

¹⁸ HILBERATH, „*Participatio actuosa*“, 328f.

¹⁹ Der enge Zusammenhang von „*communio*“ und „*participatio*“ wird von der Wortstatistik bestätigt: In der Kirchenkonstitution stehen beide Begriffe an fünf Stellen (LG 7.11.28.41.51) beieinander. Vgl. HILBERATH, „*Participatio actuosa*“, 324.

²⁰ SC 79.

²¹ Vgl. JUNGSMANN, *Kommentar zur Liturgiekonstitution*, 28, im Anschluss an H. Schmidt.

²² Vgl. SC 5-13.

²³ Vgl. SC 14-20. (Hervorhebung von mir). B. J. Hilberath macht in diesem Zusammenhang die schlüssige Bemerkung, dass die Kirchenkonstitution einen der Liturgiekonstitution ähnlichen Aufbau aufweist: Im ersten Kapitel von „*Lumen gentium*“ wird das Wesen der Kirche behandelt („*De ecclesiae mysterio*“) und im zweiten Kapitel die Berufung und Sendung aller in der Kirche („*De populo Dei*“). Vgl. HILBERATH, „*Participatio actuosa*“, 328.

²⁴ SC 14.

die Gläubigen bloß „den Liturgen nicht allein handeln lassen“.²⁵ Wenn man dieser Idee gerecht werden will, muss die äußere Anteilnahme notwendigerweise in einem engen Zusammenhang mit der inneren Anteilnahme betrachtet werden, die ihrerseits theologisch in der *Communio*-Ekklesiologie des Konzils grundgelegt ist: „Grundlegend für das *participare* an der Liturgie und dem Heilswerk der Kirche (...) ist die Teilhabe an der Sendung bzw. den Ämtern Christi (...), welche in der *Communio*-Kirche durch die Teilhabe am Leib Christi (LG 7) vermittelt wird. Aus dieser Teilgabe durch Jesus Christus resultiert die Teilhabe, welche eine aktive, volle Teilnahme bedingt wie erfordert und sich in der Teilnahme am Dienst der Kirche *in der Welt* (...) missionarisch realisiert.“²⁶

Damit wird also wiederum deutlich, dass die Realisierung des Programms der „*participatio actuosa*“, der Subjektwerdung aller in der Kirche, in wechselseitiger Beziehung zur Verwirklichung der *Communio*-Ekklesiologie steht. Diesbezüglich wird die Basis jeglicher *Communio*-Ekklesiologie von W. Kasper mit den folgenden, teilweise bereits zitierten Worten beschrieben:

„Wir müssen nun zu der in der Schrift und in der Tradition vorherrschenden Bedeutung von *communio* übergehen, welche in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils ein kräftiges Echo gefunden hat. Auch hier geht es noch nicht um die Gemeinschaft der Christen oder der Ortskirchen untereinander. *Koinonia/communio* bedeutet ursprünglich nämlich nicht Gemeinschaft, sondern *participatio/Teilhabe*, näherhin Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heils: Teilhabe am Heiligen Geist, am neuen Leben, an der Liebe, am Evangelium, vor allem aber an der Eucharistie.“²⁷

²⁵ HILBERATH, „*Participatio actuosa*“, 329. Im Zusammenhang mit der Liturgiereform und ihrem nachkonziliaren Verständnis stellt H. Vorgrimler eine gegensätzliche Behauptung auf: „Diese Reform wollte und konnte nicht dazu führen, dass diese Liturgie aufhörte, Liturgie der Hierarchie zu sein, und stattdessen Sache des ganzen »Volkes« geworden wäre. Es wäre m. E. verfehlt, wenn immer neue Versuche der Reform in dieser Richtung einer gutgemeinten Popularisierung unternommen würden. Sondern im Gegenteil: Die amtliche Liturgie sollte immer *das* vornehmste Zeugnis einer reichen kirchlichen Tradition sein. – Daneben aber müsste es dem „Volk“ erlaubt sein, in seiner Spontaneität und Kreativität seine jeweils eigene Liturgie hervorzubringen.“ (H. VORGRIMLER, *Liturgie als Thema der Dogmatik*, in: K. Richter, *Liturgie ein vergessenes Thema der Theologie*, QD 107, Freiburg 1986, 125f.; zitiert nach HILBERATH, „*Participatio actuosa*“, 326.

²⁶ HILBERATH, „*Participatio actuosa*“, 331f.

²⁷ W. KASPER, *Kirche als communio*, in: F. König (Hrsg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62–84, hier 69.

Darüber hinaus hat „*participatio actuosa*“ ihre konkreten Auswirkungen auf den strukturellen Aufbau der Kirche als *Communio* und führt dadurch zur Verwirklichung der *Communio*-Ekklesiologie. Konsequenzen für die Struktur der Kirche ergeben sich vor allem in Bezug auf das Amtsverständnis und das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde:

„Auf der einen Seite heißt es, dass die Amtsträger die Salbung des Heiligen Geistes erhalten, um in *persona Christi capitis* handeln zu können (PO 2). Andererseits werden alle Getauften durch die Taufe und die Salbung mit dem Heiligen Geist zu einem geistlichen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht (LG 10). Wie einerseits das Lehramt der Hirten unter der Führung des Geistes steht, wird andererseits auch dem ganzen Volk Gottes die Führung des Geistes zugesprochen, das in seiner Gesamtheit die Salbung des Heiligen Geistes empfangen hat und deshalb im Glauben nicht irren kann (LG 12). Auch wenn der Priester in der Liturgie in *persona Christi* handelt, ist doch das integrale Subjekt der *actio liturgica* die ganze Gemeinde.“²⁸

Dem integralen Subjekt-Sein der ganzen Gemeinde entspricht wiederum, dass die Autorität der Amtsträger in der Kirche und nicht über ihr liegt.²⁹ Eine grundlegend trinitarische Sicht der Kirche als *Communio* zeigt nämlich, dass es in der Kirche keine unmittelbare Repräsentation Christi gibt. Wenn der Amtsträger in *persona Christi* handelt, handelt er zugleich in *persona ecclesiae*.³⁰ Das wird in der heutigen Liturgie durch das vom Zelebranten ständig gebrauchte „Wir“ angezeigt, das „das *Wir* der *ekklesia*, die er repräsentiert, und kein pluralis

²⁸ POTTMEYER, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt*, 276f.

²⁹ LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 161f.

³⁰ Vgl. LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 161; auch POTTMEYER, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt*, 277f. Über das Thema der Stellvertretung Christi im Allgemeinen, siehe P. J. CORDES, *Sacerdos alter Christus? Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*, in: *Cath(M)* 26, 1972, 38-49; zum Thema: Repräsentationsgedanke und das II. Vatikanum siehe P. J. CORDES, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst der Priester“*, *Frankfurter Theologische Studien* 9, Frankfurt 1972, 176-208. Außerdem vgl. zur Sicht des kirchlichen Amtes als Christus-„Repräsentation“: G. GRESHAKE, *Priestersein*, Freiburg ⁴1985, 31ff. Auf alle Fälle bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass sich das II. Vatikanum geweigert hat, den früher geläufigen Titel „alter Christus“ für die Priester in seinen Dokumenten zur Geltung zu bringen.

maiestatis“³¹ ist. In der traditionellen Ekklesiologie ist allerdings das „In persona ecclesiae“-Sein die Voraussetzung dafür, dass man in persona Christi ist und handelt. „In persona ecclesiae“ ist bzw. bleibt aber der Amtsträger nur, insofern er aufgrund des vom Heiligen Geist empfangenen Charismas seine Funktion, als Diener des Glaubens und der Gemeinschaft der Kirche Diener Christi zu sein, erfüllt.³² Die Autorität des Amtsträgers kann also nicht für sich selbst genügen,³³ sondern ist der Gesamtheit der Gaben (Charismen) zugeordnet, die der Geist der Kirche schenkt und die sich nicht vom geweihten Amt ableiten.

Gerade aufgrund der Mannigfaltigkeit der geistgeschenkten und in der Kirche wirkenden Charismen³⁴ sind alle Christen aufgerufen, entsprechend ihrer persönlichen Fähigkeiten (Charismen) am Aufbau der Kirche mitzuwirken, d. h. ihr Subjektsein in der Kirche (Gemeinde) wahrzunehmen. Als aktiven Subjekten der Gemeinde bzw. ihrer liturgischen Feier kommen den Gläubigen nicht mehr nur das Charisma des Gehorsams zu, sondern alle jene Geistesgaben, „die sie zu einer aktiven Rolle nicht nur hinsichtlich des Weltzeugnisses, sondern auch innerhalb der Gemeinde befähigen, ja ohne die die Amtsträger ihr Amt

³¹ LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 161.

³² LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 158. H. M. Legrand macht dies auf folgende Weise noch deutlicher: „Die Vermittlung des apostolischen Glaubens und der aktuellen Gemeinschaft der Kirche ist die Bedingung für jede Stellvertretung Christi. Das lässt sich auch am Fall jenes Priesters verdeutlichen, der laisiert wurde und einem Sterbenden die Absolution erteilt: In diesem Augenblick erkennt ihn die Kirche als Diener Christi an.“ (LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 158).

³³ Denn – so H. M. Legrand an einer anderen Stelle: „Gewiss kann eine solche Autorität, die formal durch die Weihe und durch die Gabe des Geistes legitimiert ist, nicht verdient, aber in Wirklichkeit muss sie gewonnen werden durch die Qualität des geleisteten Dienstes und Zeugnisses.“ (LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 161f.).

³⁴ Ausgehend vom neutestamentlichen Verständnis kann man – mit M. Kehl – den „in der nachkonziliaren Theologie stark erweiterten Charisma-Begriff“ im Sinne des Konzils folgendermaßen definieren: „Charisma ist innerhalb der neutestamentlichen Heilsordnung eine aus freiem Wohlwollen von Gott, dem Heiligen Geist, ungeschuldet, ereignishaft, je individuell jedem Gläubigen geschenkte Befähigung zu solchem Handeln in der Gemeinschaft der Glaubenden, das ausgerichtet ist auf das Heil in Kirche und Welt.“ (M. KEHL, *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 110f.). Vgl. dazu weiter: N. BAUMERT, „Charisma“ – Versuch einer Sprachregelung, in: ThPh 66 (1991), 21-48.

nicht sachgerecht ausüben können“.³⁵ Theologisch grundgelegt in der konziliaren Lehre von der „*communio fidelium*“³⁶ und der „*participatio actuosa*“ hat die aktive Rolle aller in der Kirche im Entstehen von „Gremien der Gemeinsamen Verantwortung“³⁷ (Pfarrgemeinderäte, Diözesanräte, Diözesansynoden, Bischofssynoden) ihren nachkonziliaren strukturellen Ausdruck gefunden. W. Kasper ist dabei der wohlbegründeten Meinung: „Das Interesse der Laien und ihre Bereitschaft, Mitverantwortung zu übernehmen, ist vielleicht der wertvollste und wichtigste Beitrag der nachkonziliaren Epoche (...) Die *communio*-Ekklesiologie meint ja, dass es in der Kirche keine aktiven neben passiven Gliedern geben darf; *communio*-Ekklesiologie macht Schluss mit dem Modell einer Betreuung- und Versorgungspastoral. Sie tendiert auf die Subjektivität der Kirche und aller in der Kirche.“³⁸

Zusammenfassend kann man also feststellen, dass sich das Subjektsein der Kirche aus der Sicht des II. Vatikanums als *Communio* von Subjekten verwirklicht. Diese *Communio* findet ihren strukturellen Niederschlag in der nachkonziliaren Lehre von der „*participatio actuosa*“ des ganzen Gottesvolkes, welche

³⁵ POTTMEYER, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt*, 278. Pottmeyer betont ausdrücklich, dass es eine aus der Mitverantwortung und aus der „*participatio actuosa*“ aller in der Kirche gezogene falsche Konsequenz wäre, würde man das Amt nur als Charisma unter Charismen betrachten. Alle Charismen haben zwar gemeinsam, dass sie zu einem konkreten Dienst in der Kirche gegeben werden. Das Besondere des amtlichen Hirtendienstes liegt jedoch darin, dass ihm die Leitung der Gemeinde anvertraut ist, damit diese dem Evangelium treu bleibt und ihre Einheit nicht verliert. Die „Vollmacht“ des Hirtendienstes ist aber nicht mit den anderen Diensten verbunden. Sie ist vielmehr – so fügt Pottmeyer hinzu – „in der apostolischen Sendung und Beauftragung begründet, da der Dienst der Leitung nur im Auftrag des eigentlichen Hirten der Gemeinde, Jesus Christus, ausgeübt werden kann und darf (...) Das Wächteramt des Hirtendienstes gegenüber den anderen Diensten ist darin begründet, dass der Geist Christus erinnert und die Charismen ihre Geistgewirktheit am Evangelium ausrichten und bewähren müssen. Trotz seines besonderen Auftrags und seiner dadurch bedingten Stellung in der Öffentlichkeit der Kirche ist der Hirtendienst dennoch nicht von höherem Rang als die Vielfalt der anderen Dienste. Einheit und Vielfalt sind grundsätzlich gleichrangig.“ (POTTMEYER, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt*, 278f.).

³⁶ Vgl. LG 13; UR 2; AA 18.

³⁷ KASPER, *Kirche als communio*, 80.

³⁸ KASPER, *Kirche als communio*, 80.

sich nicht nur auf die Liturgie, sondern auf das ganze Leben der Kirche bezieht. In diesem Sinne wird neben dem Papst, der in einer christomonistisch geprägten Ekklesiologie als das einzig konkrete und allein handelnde Subjekt der Kirche gegolten hatte, auch den Bischöfen, Priestern und Laien eine aktive Rolle zugesprochen. Mit Subjekten der Kirche sind aber nicht nur ihre einzelnen Glieder gemeint. Vielmehr gehören zum Subjektsein in der Kirche auch die kirchlichen Strukturelemente, die es neben dem Papstamt gibt: Das Bischofskollegium und die Teil- und Ortskirchen. Das bedeutet: „Die *communio* der Subjekte realisiert sich in der *communio ecclesiarum*.“³⁹

3. „*Communio ecclesiarum*“ – der Weg der Subjektwerdung der Ortskirche in ihrer Verbindung mit den anderen Kirchen

Das konziliare Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* bekennt sich ebenfalls ausdrücklich zur ekklesiologischen „Wiederentdeckung“ der Ortskirche: „Indem sie [die Diözese] ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist.“⁴⁰ Das bedeutet, dass die Ortskirchen ihre Existenz – um mit Y Congar zu sprechen – „nicht einfach ihrer Aufteilung einer einförmigen Fläche in übersichtlichere Parzellen“ verdanken, sondern „ihr Dasein gründet in der örtlichen Verwirklichung des Mysteriums der Kirche durch den Einsatz dessen, was sie konstituiert, vor allem der Eucharistie.“⁴¹

Diese Positiven Aussagen über die Ortskirche als eucharistische Gemeinde dürfen allerdings nicht im Sinne einer von Nikolaus Afanasieff entwickelten und von einer großen Anzahl orthodoxer Theologen übernommenen, der Ekklesiologie der Gesamtkirche entgegengesetzten „eucharistischen Ekklesiologie“ missverstanden werden.⁴² Wenn man sich nämlich die Vielzahl und die Pluralität der

³⁹ H. J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89–110, hier 107.

⁴⁰ CD 11.

⁴¹ CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 400.

⁴² Vgl. dazu CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 400f. Zu den Einwänden gegen eine rein eucharistische Ekklesiologie sei ebenfalls auf Y. Congar verwiesen: Vgl. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 401f.

Ortskirchen bzw. den universalen Charakter der Eucharistie und der christlichen Liebe⁴³ vor Augen hält und die Einheit der Kirche im Sinne der altkirchlichen *Communio*-Struktur betrachtet, muss eine eucharistische Ekklesiologie als eine Ekklesiologie der Ortskirchen mit einer Theologie ihrer Gemeinschaft, der „*communio ecclesiarum*“, ergänzt werden.⁴⁴

Literaturverzeichnis

- BAUMERT, N., „Charisma“ – Versuch einer Sprachregelung, in: ThPh 66 (1991), 21-48.
- CONGAR, Y., *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.) *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV/1, Einsiedeln 1972, 357-599.
- CORDES, P. J., *Communio – Utopie oder Programm?*, in: QD 148, Freiburg 1993.
- CORDES, P. J., *Sacerdos alter Christus? Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*, in: Cath(M) 26, 1972, 38-49.
- CORDES, P. J., *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst der Priester“*, Frankfurter Theologische Studien 9, Frankfurt 1972.
- DÖRING, H., *Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie*, Orthodoxes Forum 2 (1988), 239-257.
- GRESHAKE, G., *Priestersein*, Freiburg ⁴1985.
- HILBERATH, B. J., „*Participatio actuosa*“. *Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Themas*, in: H. Becker (Hrsg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft: interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*, St. Ottilien 1991, 319-338.
- HILBERATH, B. J. (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerbild von Kommunikation?*, QD 176, Freiburg i. Br. 1999.
- JUNGMANN, J. A., *Kommentar zur Liturgiekonstitution*, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I, Freiburg 1966, 10-109.

⁴³ Vgl. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 401.

⁴⁴ Denn – so Y. Congar – wollte „man an der eucharistischen Ekklesiologie unter Ausschluss der Ekklesiologie der Gesamtkirche festhalten, so stellte dies für die Ekklesiologie einen Rückschritt dar, wie es auch eine Verarmung wäre, wenn man umgekehrt nur die Gesamtkirche beachten und die Ortskirche gänzlich übersehen würde“. (CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 401).

- KASPER, W., *Kirche als communio*, in: F. König (Hrsg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62–84.
- KASPER, W., *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg 1986.
- KEHL, M., *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- LEGRAND, H. M., *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Eine Anfrage an das II. Vatikanum*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 141-174.
- POTTMAYER, H. J., *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: PThI 18 (1985), 253–284.
- POTTMAYER, H. J., *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89–110.
- RAHNER, J., *Communio – communio ecclesiarum – communio hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs*, in: IKaZ 39 (2010), 665–679.

ANNÄHERUNGEN AN DAS GEHEIMNIS DER MUSIK – DURCH DAS WORT UND DURCH DAS HÖREN

DR. OTTO ZSOK¹

Abstract: The unmistakably occidental or the European-occidental identity forming basic force – besides Greek philosophy, Roman law, Jewish monotheism and the high ethos of Jesus of Nazareth – is the very great, inspired occidental music. We come into contact with the spiritual dimension of reality when we devote ourselves to some works of musical art. Music is the relationship between sound and silence. It is precisely in this interaction that music takes on a metaphysical dimension. It can be said that, for example, Johann Sebastian Bach composed music with therapeutic effects.

Keywords: occidental music, truth, poliphony, Mozart, Bach, Daniel Barenboim, sound, silence, Sir Yehudi Menuhin, spiritus creator.

*Motto: Musik drückt das aus, worüber man nicht sprechen
kann, worüber aber zu schweigen unmöglich ist.*
(Victor Hugo)

1. Das einzigartige Phänomen der abendländischen Musik

Der Begriff »Abendland« ist nicht bloß ein geographischer Abgrenzungsbe-
griff. Er bezeichnet eine von der Platonischen Akademie herkommende »Norm«
und einen »Anspruch«, nämlich: eine bestimmte, zutiefst humane und philo-
sophische Weltbetrachtung und Weltdeutung sowie eine sich daraus ergebende
Praxis. Gemeint ist damit primär eine aufrichtige und unbefangene Bemühung
um die Erkenntnis von *Wahrheit* [Singular] und *Wahrheiten* [Plural]. Gemeint ist
sekundär aber auch das Erwerben eines praktischen Wissens, um verschiedene
Zwecke zu realisieren. Lange Rede, kurzer Sinn: Das Wort »Abendland« ist in
einem tieferen Sinne vielschichtig und doch zentriert auf ein Menschen- und

¹ Dozent und Logotherapeut am Süddeutschen Institut für Logotherapie und Existenz-
analyse, Hauptstr. 9 in D – 82256 Fürstenfeldbruck. E-Mail: si@logotherapie.de

Weltbild, in deren Verhältnis die Offenheit auf die Transzendenz *a priori* mitgedacht und mitempfunden wird.²

Unverwechselbar abendländisch bzw. die europäisch-abendländische Identität mitformende Grundkraft stellt [neben der griechischen Philosophie, dem römischen Recht, dem jüdischen Monotheismus und dem hohen Ethos des Jesus von Nazareth] die ganz große, inspirierte abendländische Musik dar, wie sie in den Werken von der Gregorianik über Palestrina, Orlando die Lasso, Monteverdi, Vivaldi, Bach, Händel, Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Mendelssohn-Bartholdy, Chopin, Tschaikowsky, Brahms, Bruckner, Rossini, Verdi, Mahler und Dvořák hörbar wird. Und was ist das Herausragende innerhalb und in der großen europäischen Musik? Es ist, in Anlehnung an Hans Erik Deckert gesagt, die *in Harmonien erklingende Poliphonie*, das Wunder der Mehrstimmigkeit. Dieses musikalische Phänomen ist europäischen Ursprungs. In der musikalischen Mehrstimmigkeit kommunizieren wir auf einer höheren Ebene. Wir wirken zusammen in *symphonischem Konsens*. Wir vertiefen unsere Fähigkeit, einander zuzuhören und dabei uns selbst unvergleichlich intensiv wahrzunehmen. Musikverständnis, im eigentlichen Sinne dieses Wortes, schließt Machtstreben und die Tendenz, andere unterdrücken zu wollen, aus. Musik in diesem Sinne zu verstehen und zu empfinden, fördert Eintracht unter den Menschen, die durch sie mit dem Ur-Quell der Musik, aber auch mit dem ureigenen Lebensgrund verbunden werden. Dies ist das Wunder der mehrstimmigen Musik, die als ein christlich-abendländischer Impuls aus dem Ewig-Einen jedem Menschen in Freiheit geschenkt wird, der ge-

² »Transzendenz« meint hier: Das Urewig-Eine, das sich aber in unendlich vielen Formen offenbart, so auch im Klang, in der großen inspirierten Musik des Abendlandes. Oder auch: Die letzte (oder erste) Wahrheit von der einen ewigen Wirklichkeit: **Lao-Tse** nannte es „Tao“, **Jesus** nannte es „das Reich der Himmel“. Dieses kann in den verschiedensten Glaubensformeln zum Ausdruck kommen, denn diese ewige eine Erste Wirklichkeit ist nicht nur selbst unendlichfältig, sondern lässt sich auch aus zahllosen Aspekten und Perspektiven betrachten, erfüllen, vernehmen und empfinden. So auch in der großen Musik. Transzendenz meint aber auch dasjenige Urseiende, das mit dem Wort »Gott« bezeichnet wird. Und unter diesem Namen »Gott« soll erfüllt und verstanden werden: das allem Übergeordnete, aus sich selbst seiende ewige, in *absolutem* Sinne allumfassende, schöpferisch Erhaltende aller physischen und geistigen Welten (vgl. BÔ YIN RÂ, *Über die Gottlosigkeit*, Bern 1939, 14). Diese Ewige Wirklichkeit ist Ur-Quell aller Kräfte und Gewalten; ist Ur-Grund alles Seins und das Ur-Licht selbst, dessen innerstes Zentrum unaufhörliche, pausenlos wirkende Ewige Liebe ist.

willt ist, ihn aufzunehmen.³ Dieses Wunder wird hörbar in den Werken der großen Komponisten des Abendlandes. – Hörbeispiel: Kyrie eleison, aus der Missa Papae Marcelli von Giovanni Pierluigi da Palestrina (1529–1591).

2. Schöpfergeist und Musik

Es ist mir sehr, sehr wichtig, zu betonen: Wir kommen in Berührung mit der geistigen Dimension der Wirklichkeit, wenn wir uns einigen Werken der Tonkunst widmen. Geheimnisvoll ist und bleibt am helllichten Tag, was in einem hohen Werk der Kunst [auch in der bildenden Kunst, wie Malerei] auf *die Seele* einwirkt und sie beglückt, erfüllt, erschüttert, reinigt und erhöht. Die wesentlichen Welten des reinen Geistes – der substanziell geistigen Welt, die unsere irdische Realität transzendiert und doch in ihr erfahrbar wird – können unserem Bewusstsein im Medium des inspirierten Kunstwerkes, hervorgebracht durch einen schöpferischen Künstler, nahe gebracht werden.⁴

Der wirklich Schaffende – z. B. Dante, Raffael, Michelangelo, Goethe, dann aber Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, um hier einige zu nennen – empfängt aus Urtiefen des Geistes, Anregungen, Antrieb und Kraft zu seiner Schöpfung, die einmal als Bild, ein anderes Mal als Dichtung oder eben als eine Symphonie hörbar bzw. sichtbar und wahrnehmbar wird.

Die bleibenden künstlerischen Werte einer Zeit erzeugen nur die wenigen echten *Schaffenden*, denen es gegeben ist, Ewiges in irdisch wahrnehmbare Form zu gießen. Alle menschliche Gestaltungskraft ist *apriori*, von Anfang an, „ewiger Schöpferkraft einbezogen“, besonders bei dem großen Künstler, und der Betrachtende oder Hörende ist eingeladen, diese ewige Kraft in sich zu erfühlen, welche sich in einem großen Kunstwerk durch zeitliche Elemente hindurch offenbart.⁵ Es kommt darauf an, das Göttliche in einem Kunstwerk zu erfühlen. Das Göttliche aber ist der Ewige Geist, der Geist des Lebens, der alles erneuernde Schöpfergeist, der *spiritus creator*, hell leuchtend, harmonisch und voller liebevollen Überraschungen. Die in einem Werk der Tonkunst eingefangenen Fun-

³ Vgl. Hans Erik DECKERT, *Mensch und Musik*, Steinbergkirche-Neukirchen: Novalis Verlag 2016, 32.

⁴ Im Folgenden stütze ich mich auf: BÔ YIN RÂ, *Das Reich der Kunst. Ein Vademekum für Kunstfreunde und bildende Künstler*, Bern: Kober Verlag 1989. Die Seitenangaben der Zitate, wörtlich oder nur sinngemäß wiedergegeben, sind im Text.

⁵ BÔ YIN RÂ, *Das Reich der Kunst*, 16–19.

ken des Göttlichen können nicht durch Erklärung, sondern nur *durch das tiefste Erfühlen* dem eigenen Erfassen nähergebracht werden. Deshalb wird es immer wieder auf das Hören, Hinhören und Vernehmen ankommen.

3. Meine Hörerfahrung in Kürze

Oft stand und stehe ich immer noch „als Staunender vor der Wirklichkeit und Macht der Töne“, wenn ich klassische Musik – und besonders Mozart – höre. Schon sein Name berührt meine Seele im Innersten. Obzwar ich 8 Jahre Geige gespielt, und 5 Jahre im Chor mitgesungen habe, spreche ich hier vom Standpunkt des Hörers, des Liebhabers der großen abendländischen Musik. Sechs oder sieben Jahre alt war ich, als mich das erste Mal die geheimnisvolle Kraft der klassischen Musik berührt hat. Es war bei uns zu Hause, in Deva (Rumänien, wo ich bis 1981 lebte). Im Rundfunk erklang die G-Dur Serenade, *Eine kleine Nachtmusik*, KV 525. Nach wenigen Takten sprang ich hoch, fühlte eine kindliche, reine Freude und eine wohltuende, warme, harmonische Energiewelle breitete sich aus in meinem Körper. Mein Vater sagte: „Das ist Mozart. Eine kleine Nachtmusik. Schön, nicht wahr?“

In jenem ersten Erlebnis mit der Mozartischen Musik erspürte ich zum allerersten Mal bewusst eine Kraft, die ich später als die „Bekundung der Lichtwelt im Ton“ nannte. Später meldete sich dieselbe Kraft in anderen musikalischen Formen durch den Gregorianischen Choral, dann durch Bach, Händel, Beethoven, Joseph Haydn, Schubert, Rossini, Berlioz, Tschaikowski, Dvořák, und ich als ein lauschender Hörer, oft gebannt und fasziniert vom namenlos Schönen des jeweiligen Werkes, merkte, wie mein Seelenraum sich weitert und hell wird. Ich wurde gewahr, wie in meinem ganzen Leib heilende Ströme sich ausbreiten; wie ich manchmal vor Glück zu zittern und zu weinen begann.

All diese hohen Meister der Tonkunst haben mich in *meinem* ureigensten Ich angesprochen, ermutigt, erschüttert, getröstet, erhellt und erfreut. In den Jahren 1970 bis 1975 war ich etwa 8 Mal im Jahr im Konzertsaal in Deva und hörte den Philharmoniker von Cluj (Klausenburg) gebannt zu. Mein Onkel war dort Fagottist und er nahm sich öfters Zeit, um mir mancherlei Feinheiten seines Instrumentes oder der gespielten Werke zu erklären. In jenen Jahren wurden, Gott sei Dank, die Wiener Klassiker – also Haydn, Mozart und Beethoven – gespielt und so hatte ich gar oft die Erfahrung mit dem lebendigen Klang eines Orchesters gemacht. Darauf folgte die Erfahrung mit der Gregorianischen Musik (1976 –

1979). Drei Jahre sang ich im Chor mit während meiner Studien der Philosophie und der Theologie in Alba Iulia (Karlsburg), und auch da, während des Singens, berührten mich Kräfte und Mächte, die ich nicht beschreiben kann. Doch etwas Ergreifendes kann ich beschreiben.

Ende Januar 1977, zu meinem 20. Geburtstag [ich bin am selben Tag geboren wie Mozart], schenkte ich mir selbst eine Schalplatte. Diesmal erlebte ich viel klarer und bewusster, – ja: was erlebte ich? – eine musikalische Offenbarung mit und durch Mozart. Es war das Klavierkonzert Nr. 9 in Es-Dur KV 271. (KV = Köchelverzeichnis). Gleich bei den ersten Takten, in der sogenannten Introduction, noch bevor das Klavier erklingt, fühlte ich mich innerlich mitgenommen und in eine Wirklichkeitssphäre versetzt, die ganz anders, aber nicht weniger real war als alles Physische und Gegenständliche um mich herum. All meine Gefühls- und Seelenkräfte empfand ich vereinigt und vereint. In meinem ganzen Leib spürte ich die Harmonien – die Leichtigkeit und die Strahlgewalt – dieser Musik. Ich kam in ein Staunen hinein und bis heute bin ich aus diesem Staunen nicht mehr herausgekommen. Gott sei Dank! Was ich da, damals und dort als 20-Jähriger erlebte, lässt sich in mageren Worten so ausdrücken: Es ist so! Oder: So ist es harmonisch, so ist es gut, so ist es schöngut, so ist es sinnvoll! ... (Man höre, wenn man will, den ersten Satz: KV 271).

Und aus diesem innersten Erleben und aus dieser reinen Seelenempfindung heraus, scheint es mir angemessen, zu sagen: Bevor jemand den Namen Mozart ausspricht, sollte sich zuvor mit Weihwasser seine Lippen gereinigt haben, denn das Heiligste und Höchste, was in diesem Musikus in der physisch-sinnlichen Welt als musikalisch-geistiges Phänomen für das eigene Hören in Erscheinung tritt, ist himmelhoch erhaben über allem Hohen, was der rein verstandesmäßig begreifende und analytisch alles zerlegen wollende Mensch naturwissenschaftlich zu erfassen wähnt. Noch etwas möchte ich an dieser Stelle anmerken. Kein Wort der Zungensprache, keine Philosophie, keine Dichtung und schon gar keine naturwissenschaftliche Reflexion über die Gehirnvorgänge kann die lebendige Klang- und Musikerfahrung eines Menschen ersetzen. Was ich hier nur indirekt zu sagen bemüht bin, setzt das Hörerlebnis voraus, bezieht sich darauf und lebt aus ihm.

4. Musik ist die Beziehung zwischen Klang und Stille

Der namhafte Dirigent und Pianist Daniel Barenboim sprach einmal darüber, was wir von der großen Musik lernen können. Er sagte: Die Welt könne lernen von der Musik. Die Herren Beethoven oder Bach seien nicht nur Experten in Kontrapunkt, Rhythmus und schönen Tönen. „Nein, sie haben eine wichtige *inhaltliche* Aussage. Deshalb hören Millionen von Menschen ihnen seit Jahrhunderten zu. (...) Was ist Musik? Die Beziehung zwischen Klang und Stille. Genau in dieser Wechselwirkung bekommt Musik eine *metaphysische* Dimension.“ Und dann sagte Barenboim weiter, seine persönliche Erfahrung erzählend:

„Im April (2007) war ich zusammen mit dem Orchester und dem Chor der Mailänder Scala zum ersten Mal in Ghana. Die rund 1500 Menschen, die in Accra im Konzertsaal saßen, dazu die Millionen von Fernsehzuschauern, haben bei dieser Gelegenheit nicht nur die neunte Sinfonie von Beethoven zum ersten Mal gehört, sondern klassische Musik überhaupt. Die Leute wussten nicht, was zu erwarten war. Was sie wussten: Es muss etwas Wichtiges sein, etwas menschlich Wichtiges. Schon nach den ersten Takten hatte ich das Gefühl, die hören wirklich genau zu. (...) Man spürt es in der Stille des Raumes, welches Publikum man im Rücken hat. In Accra herrschte eine absolute, eine totale Stille. Die neunte Sinfonie, stellen Sie sich einmal vor, so etwas zum ersten Mal zu hören, den langsamen Satz! Die Leute schienen den Atem anzuhalten. Der Abend hat mich wahnsinnig bewegt. (...) Ja: Musik und Leben gehören zusammen, wir können von der Musik sehr viel lernen.“ Und dann sagte Barenboim wiederum etwas sehr Wichtiges:

„Dirigenten entwickeln im Laufe der Zeit ihre Ohren unterschiedlich. Das eine, ich nenne es das physische Ohr, hört, was gespielt wird. Das *innere Ohr* hört natürlich nicht nur, was wir hören wollen, was wir in der Partitur gelesen haben, sondern wir hören auch immer ein bisschen von dem davor, denn ich muss ja den ersten Klang hören, bevor ich ihn spiele. Das *innere Ohr* ist also immer ein bisschen voraus. (...) Im Übrigen ich gestehe freimütig:

Am liebsten würde ich 24 Stunden mit Mozart verbringen. Ich bin mir sicher, dass ich an einem solchen Tag bestimmt mehrere sehr hübsche Mädchen treffen würde. Eine unglaubliche Vorstellung, im Jahr 1786 mit Wolfgang Amadeus Mozart und seinen Opernlibrettisten Lorenzo da Ponte für eine Stunde an *Figaros Hochzeit* oder *Don Giovanni* zu arbeiten. Natürlich würde ich nichts fragen, sondern nur beobachten.

Auch Bruckner würde ich gerne zusehen, dessen Musik ich über alles liebe. Er ist einer der Hauptgründe, warum ich zu dirigieren begonnen habe. (...)

Es gibt nichts Wunderbareres auf der Welt als klassische Musik. Das Problem ist nur: Wir verlernen zu hören! Und das hat sehr viel damit zu tun, dass dies in den Schulen nicht mehr unterrichtet wird. Man muss den Kindern das beibringen.⁶ [Hörbeispiel: KV 265, W. A. Mozart. Es sind 12 Variationen für Klavier in C-Dur über ein Thema „*Ah vous dirai-je maman*“, Ach würde ich dir Mutter sagen].

Nun, ich hatte das Glück, durch meinen Vater, der Horn gespielt hat, und durch meinen Onkel, der Fagott gespielt hat, relativ früh das Hören auf die große Musik zu erlernen. Zunächst war es Beethoven, [die 3., 5., 6. und 7. Symphonie habe ich dutzende Male gehört], dann Bach, dann Haydn und Mozart. Sie wurden die „musikalischen Begleiter“ meines Lebens. Die wildesten, wohl auch primitivsten Gedanken des marxistischen Materialismus, mit denen ich in meiner Gymnasialzeit, durch einen ideologisierten Lehrplan, konfrontiert wurde, konnten meine tiefste Empfindung nicht in Frage stellen, dass ein Orgelkonzert von Bach nicht bloß aus der physischen Materie entsteht und in ihrem Gehalt nicht allein aus der Physik erklärt werden kann. Da habe ich immer schon mehr empfunden als bloße physikalische Schwingungen. Und die Stille danach, nachdem das musikalische Werk erklingen ist, erachte ich bis heute als „unbezahlbar“ wertvoll.

Daniel Barenboim ist überzeugt, dass wir mit Hilfe der Musik etwas über uns selbst als Menschen erfahren können. Die Musik ist jedenfalls in der Lage, sagte schon Aristoteles, der Seele eine ganz bestimmte Wesensart zu verleihen. Er dachte hier allerdings noch an eine harmonisch klingende Musik, die den Menschen mit dem Schönen und dem Schönguten in Verbindung bringt. Und

⁶ Vgl. »Klang ist Leben, Stille ist Tod«. Ein Gespräch mit Daniel Barenboim über Dirigieren und Boxen, über Israel und Richard Wagner und über seinen Wunsch, einmal einen ganzen Tag mit Mozart zu verbringen, in: DIE ZEIT, Nr. 43, 18. Oktober 2007, 17 – 19. Das Gespräch führten Hanns-Bruno Kammertöns und Stephan Lebert. – Daniel Barenboim, Sohn jüdischer Eltern, wurde 1942 in Buenos Aires geboren. Im Alter von fünf Jahren erhielt er die ersten Klavierstunden von seiner Mutter. Später unterrichtete ihn sein Vater, der sein einziger Klavierlehrer blieb. Seit 1992 ist Barenboim Generalmusikdirektor der Staatsoper Unter den Linden in Berlin. 1999 gründete er den West-Eastern-Diván-Workshop, der junge Musiker aus Israel, den arabischen Ländern und der ganzen Welt zusammenbringt. Barenboim ist in zweiter Ehe mit der russischen Pianistin Jelena Baschkirowa verheiratet, mit der er zwei Söhne hat. Die Familie hat ihren Hauptwohnsitz in Berlin.

das kann die große abendländische Musik ermöglichen, sofern sich der Hörende in die innere Stille begibt. Wie sagte doch Barenboim?

„*Musik drückt sich durch Klang aus*, doch Klang an sich ist noch keine Musik – er ist lediglich das Medium, durch das die Botschaft der Musik, oder ihr Inhalt, vermittelt wird. (...) Klänge haben Eigenschaften, die nicht einer subjektiven Wahrnehmung unterworfen sind. Jeder Klang ist eine physikalische Realität, die objektiv [nach Gesetzen der Physik] analysiert werden kann. Doch der Klang verschwindet spurlos, sobald er aufhört: Er ist ephemeral, kein Objekt, wie ein Stuhl zum Beispiel, den man in einem leeren Zimmer zurücklassen kann und der, wenn man später zurückkehrt, immer noch da ist, ganz genauso wie vorher. Klang hat keinen Bestand in dieser Welt – er verflüchtigt sich zu Stille.“⁷

Klang steht in einer unlösbaren Beziehung zur Stille. „Aus diesem Grund ist die erste Note nie der Anfang einer Komposition: Sie entspringt der Stille, die ihr vorangeht“.⁸ Das bestätigen alle großen Komponisten. Und alle authentischen spirituellen Schulen lehren ausdrücklich, dass Gott den Lärm der laut fragenden Menschen scheut, die Gottes Sprache nur dann hören lernen können, wenn sie aufhören zu fragen und sich in der Stille aufhalten, denn alles Schaffende bleibt in der Stille und jeder schöpferische Komponist befand sich geistig, innerlich in einer großen Stille, aus der heraus er die Inspiration vernehmen konnte. Darum müssen auch wir, die Hörer der Musik, in der Stille sein.

Studiert man das Verhältnis zwischen Klang und Stille, entdeckt man, so Daniel Barenboim, dass dieses Verhältnis dem „zwischen *einem physischen Objekt*, einem Körper, und *der Schwerkraft* entspricht. Wenn man einen Gegenstand vom Boden hebt, ist eine gewisse Menge Energie nötig, um ihn in der Höhe zu halten. Wenn man nicht zusätzliche Energie aufbringt, wird der Gegenstand, da er den Gesetzen der Schwerkraft unterworfen ist, wieder zu Boden fallen. Ganz ähnlich wird ein Klang, falls er nicht ‚gehalten‘ wird, wieder in Stille zurücksinken. Der Musiker, der einen Klang hervorbringt, holt ihn im wahrsten Sinne des Wortes in die physische Welt herein. Wenn er nicht weitere Energie einsetzt, wird der Klang wieder vergehen – ‚verklingen‘. So steht es um die Lebensspanne eines einzelnen Tones, sie ist begrenzt. Ein Ausdruck, den wir oft verwenden, trifft es genau: Der Klang erstirbt. Und hier haben wir vielleicht einen ersten Hinweis

⁷ Daniel BARENBOIM, *Klang ist Leben. Die Macht der Musik*, München: Siedler Verlag 2008, 13.

⁸ BARENBOIM, *Klang ist Leben. Die Macht der Musik*, 14.

darauf, dass Musik etwas über unser Dasein aussagt: Vergehen durch Umwandlung in Stille, damit ist das zeitlich begrenzte Dasein des Klanges beschrieben.“⁹

Vergehen heißt aber nicht, der Vernichtung anheimfallen und sich ins „Nichts“ auflösen. Vergehen ist keine „anihilatio“, sondern Umwandlung, Verwandlung in die Stille hinein. Dort aber ist und wirkt Leben, Freude, Licht, Harmonie und Liebe, weswegen zur geistigen Schulung gehört, *in sich selbst der Stille eine Stätte* zu bereiten. Zur großen Stille will uns letztlich die inspirierte Musik erziehen, in der die erfüllende Seele sich selbst erfassen, empfinden und sich der unvergänglichen Freude hingeben kann – und sei es nur für einige Minuten.

Unser Fühlen, Erfühlen und Empfinden lässt sich zu weit größerer Schärfe der Einstellung und zu weit höherer Sicherheit emporentwickeln, als das Denken. Wir brauchen dazu allerdings *die Mithilfe des Körpers*, denn das eigentlich Wesentliche in aller Kunst erfassen wir mehr mit dem Körper, mit dem ganzen Leib. Denn, so schreibt der Kunstmaler Bô Yin Râ:

„Die *künstlerische Ausdrucksform* kann *nur dann* zu einer *Sprache der Seele* werden, wenn bewusst oder unbewusst *Rhythmen* in ihr und durch sie zum Schwingen gebracht werden, die irgendwo im Körper *analoge* Rhythmen zum *Mitschwingen* bringen. (...)“

Wohl wird *Musik* primär durch das *Ohr* empfangen, aber der Prozeß des *Bewußtwerdens* ist komplizierter als mancher Hörende ahnt! – Das Ohr ist nur *Aufnahmeapparat* für die Schallwellen. Um diese aber zu *deuten*, ist es genötigt, den empfangenen rhythmischen und klanglichen Anstoß *durch den ganzen Körper* zu leiten, bis er jeweils *jene* Stellen im Körper erreicht, die ihm *analog* sind: – die gleiche Beziehungsintervalle, gleiche Schwingungseinheiten, gleiche Rhythmen aufweisen, und so wie ein Echo *die Antwort* zurücksendet zum Mechanismus des Ohres, das die Antwort sogleich dem *Gehirn* vermittelt, in dem sie allein sich zu *jener Sprache* verdichten kann, die *der Seele faßbar* ist.¹⁰

Geheimnisvoll bleibt dieser Vorgang am hell-lichten Tag! Und geheimnisvoll bleibt die Ankunft des „klingenden Lichtes“ in der Seele, die dann, später, auf die Hörerfahrung reflektierend sagen kann: »MOZART? Das bedeutet, dass das Leben einen Sinn hat« (Hermann Hesse).

⁹ BARENBOIM, *Klang ist Leben. Die Macht der Musik*, 14.

¹⁰ BÔ YIN RÂ, *Mehr Licht*, Bern: Kober Verlag 1989, 206–208.

5. Kurze Hinweise zur Musik von Johann Sebastian Bach

Hier fügt es sich organisch, zu erwähnen, dass die Musikwissenschaftlerin Hertha Thöne vor einigen Jahren in der *g-moll* Violinsonate von Bach folgende Doppelcodierung entdeckte: „Wenn man ein bestimmtes, von der Kabbala beeinflusstes formales Schema von Buchstaben und Zahlen zugrundelegt – das Verfahren nannte sich ›Gemantia‹ –, dann tritt einem plötzlich der alte Rosenkreuzerspruch entgegen: *Ex Deo nascimur, in Christo morimur, per spiritum sanctum reviviscimus*. Die Sonate ist eine wundervolle Musik. Die Musikalität ihrer Konfiguration von Noten reicht vollkommen, um zu der Gewissheit zu gelangen, man habe verstanden, [weil empfunden], warum Bach sie so und nicht anders niederschrieb. Wer aber, einem Gerücht folgend, vermutet, dass hier noch etwas verborgen sein könnte, und den Versuch macht, nach einer weiteren Botschaft zu suchen, dem tritt auf einmal eine neue, ungeahnte Dimension dieser Musik vor Augen.“¹¹

Und wohl erschließt sich die verborgene, neue und ungeahnte Dimension dieser Musik der eigenen Seelenempfindung, die ein *höheres Sein* und *mehr Licht* bewusstseinsnahe bringen kann, als das bloße verstandesmäßige Begreifen.

Sir Yehudi Menuhin (1916–1999), der berühmte Geiger und Dirigent äußerte, für die echten Kenner und Musiker sei Bach „unser eigenes Fleisch und Blut, in der gleichen Bedeutungstiefe wie die Sakramente für die Christen (...) Vielleicht kann man sagen, dass Beethoven, Schumann und die anderen Romantiker ihr eigenes Fleisch und Blut ausdrückten. Bach steht eine Stufe über dieser Art von Ausdruck, und in diesem Maße ist er ebenso ein *Symbol des Göttlichen* wie sein Gott.“¹² Solche Aussagen kommen freilich nicht aus dem Gehirndenken, sondern aus der lebendigen Seelenempfindung und nur daraus lässt sich die Aussage nachvollziehen: Die Musik von Johann Sebastian Bach stellt das fünfte Evangelium dar.

Als Mozart einmal, in seinen mittleren Jahren in Wien Johann Sebastian Bach zum zweiten Mal entdeckte und Orgelwerke von ihm spielte, rief er erstaunt aus: Bach habe nicht für andere komponiert, er habe kein Publikum gebraucht, nein, er hat für seinen Gott komponiert und gespielt. In dem großen Kunstwerk ist al-

¹¹ Robert SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 2007, 63f.

¹² Yehudi MENUHIN, *Variationen. Betrachtungen zu Musik und Zeit*, München: Piper Verlag 1979, 77.

lein der Grad des inneren organischen Lebens entscheidend, „als Ausdruck und Widerschein jenes ursprünglichen schöpferischen Lebens, das der wesenhafte, auch den höchsten Intellekt hoch überragende *Geist*, allein in der Seele des wahren Künstlers sich entfalten lässt, damit es eingehen könne in das reife Werk“.¹³ Von diesem Geist heißt es in der Bibel, dass er „über den Wassern“ des Chaos schwebte [und weiterhin schwebt], um aus ihnen immer neues Leben zu zeugen.

Johann Sebastian Bach (1685–1750), über den auch der Schöpfergeist schwebte, ihn inspirierend, war vermutlich der erste herausragend große neuzeitliche Komponist, der eine Musik mit therapeutischer Wirkung komponiert hat. Sagen wir es gleich mit Beethoven dazu: Meer sollte er heißen und nicht Bach. Und Goethe, der sich intensiv mit Bach auseinandergesetzt hatte, [dabei standen ihm bei: der Organist Johann Heinrich Friedrich Schütz in Bad Berka bei Weimar, Carl Friedrich Zelter und der Komponist Felix Mendelssohn-Bartholdy], fand würdige Worte für die Musik von Bach. Am 21. Juni 1827 schrieb Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) an Zelter:

„Wohl erinnere ich mich bei dieser Gelegenheit an den guten Organisten von Berka; denn dort war mir zuerst, bei vollkommener Gemütsruhe und ohne äußere Zerstreuung, ein Begriff von eurem Großmeister geworden. Ich sprach’s mir aus: *als wenn die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte*, wie sich’ etwa in Gottes Busen, kurz vor der Welterschöpfung möchte zugetragen haben, so bewegte sich’s auch in meinem Inneren, und es war mir, als wenn ich weder Ohren, am wenigsten Augen und weiter keine übrigen Sinne besäße noch brauchte.“¹⁴

Nun, was die therapeutische Wirkung der Bachschen Musik anbelangt, finden wir bei ihm Meisterwerke zur Linderung von Depressionen. Seine Goldberg-Variationen sind ein Beispiel dafür. Diese Komposition brachte ihm viel Geld ein, in heutiger Währung ausgedrückt, genau 24.000 Euro. Wie aber kam es dazu? Laut Johann Nikolaus Forkel, seinem ersten Biographen, soll der ehemalige russische Gesandte am Kursächsischen Hofe in Leipzig, Graf Keyserlingk, das Werk für

¹³ BÔ YIN RÂ, *Das Reich der Kunst*, Bern: Kober Verlag 1983, 46.

¹⁴ Hedwig WALWEI-WIEGELMANN (Hrsg.), *Goethes Gedanken über Musik. Eine Sammlung aus seinen Werken, Briefen, Gesprächen und Tagebüchern*, Frankfurt/Main 1985, 181.

seinen erst vierzehn Jahre alten Hofcembalisten, Johann Gottlieb Goldberg, in Auftrag gegeben haben. Forkel schreibt:

„Der Graf kränkelte viel und hatte dann schlaflose Nächte. Goldberg, der bei ihm zu Hause wohnte, musste in solchen Zeiten in einem Nebenzimmer die Nacht zubringen, um ihm während der Schlaflosigkeit etwas vorzuspielen. Einst äußerte der Graf gegen Bach, dass er gern einige Klavierstücke für seinen Goldberg haben möchte, die so sanften und etwas munteren Charakters wären, dass er dadurch in seinen schlaflosen Nächten ein wenig aufgeheitert werden könnte. Bach glaubte, diesen Wunsch am besten durch Variationen erfüllen zu können. (...) Der Graf konnte sich nicht satt daran hören, und lange Zeit hieß es nun, wenn schlaflose Nächte kamen: Lieber Goldberg, spiele mir doch eine von meinen Variationen.“¹⁵

Wer mag, möge an dieser Stelle zumindest die ersten drei „musikalischen Perlen“ aus den Goldberg-Variationen, BWV 988, anhören. Die 30 Goldberg-Variationen sind wie ein *exertitium spirituale*, geistliche Übungen, die im Inneren des Hörers alle emotionalen Knoten und Verwirrungen entwirren und ihm das Geheimnis der Harmonien erlebbar machen können.

Die geistigen Ströme, die Bach, wie ebenso die anderen großen Meister der abendländischen Musik, in ihrer Tonsprache eingefangen und gebündelt nach einer hohen und harmonischen Ordnung hörbar gemacht haben, sind in erster Linie *Empfindungs-Träger*, *Empfindungs-Vermittler* und *Empfindungs-Erwecker*, um hier mit dem Kunstmaler Bô Yin Râ zu sprechen. Sie laden ein, so lange hinzuhören und hinzufühlen, bis das Vernommene Eigenbesitz und *eigenes Empfindungsgut* wird. Dann aber entwirrt sich in uns das Verworrene, zumindest für einige Minuten, und in der unvergänglichen Seele kann sich das „Ich im Licht“ manifestieren: – das darf als die Formel für die Ur-Identität des Menschseins bezeichnet werden. Geheimnisvoll ist das alles am hell-lichten Tag, aber immer wieder erlebbar, erspürbar und erfahrbar.

In den Goldberg-Variationen, welche die Seele berühren und beglücken, „spricht“ Bach in Tönen zum Homo humanus und für das Zeitlose in ihm. Kunst ist keine Verstandessache, denn niemals wird sich ein echtes Kunstwerk, sei es musikalisch oder malerisch, dem verstandesmäßigen Erfassen offenbaren. Musik kann man *er-*

¹⁵ Eckart ALTENMÜLLER, *Vom Neandertal in die Philharmonie. Warum der Mensch ohne Musik nicht leben kann*, Springer Verlag 2018, 403f.

fühlen und *empfinden*, aber nicht mit dem Verstande erfassen. Der ganze Leib, alle Gefühls- und Empfindungskräfte müssen bereit sein, um das Wunder des musikalischen Geschehens erleben, empfangen und aufnehmen zu können.

Und dieses Geöffnet-Sein ist innere Haltung, höchste Präsenz, Dabei-Sein und Konzentration auf das Eine, das sich da, in dem gerade erklingenden musikalischen Werk, offenbaren will. Hören, Hören und nochmal Hören, nur geleitet durch das Bestreben, offenen Ohren und mit allen Kräften des Einfühlungsvermögens das lebendige Wesen des musikalischen Werkes entdecken und erleben zu wollen, – darauf kommt es an und das ist die einzige wichtige Voraussetzung, damit uns die Musik innerlich berühren kann. Was dann geschieht erlebt jeder einzelne für sich selbst.

Literaturverzeichnis

- ALTENMÜLLER, Eckart, *Vom Neandertal in die Philharmonie. Warum der Mensch ohne Musik nicht leben kann*, Berlin: Springer Verlag 2018.
- BARENBOIM, Daniel, *Klang ist Leben. Die Macht der Musik*, München: Siedler Verlag 2008.
- BÔ YIN RÂ, *Über die Gottlosigkeit*, Bern: Kober Verlag 1939.
- BÔ YIN RÂ, *Das Reich der Kunst*, Bern: Kober Verlag 1983.
- BÔ YIN RÂ, *Das Reich der Kunst. Ein Vademekum für Kunstfreunde und bildende Künstler*, Bern: Kober Verlag 1989.
- BÔ YIN RÂ, *Mehr Licht*, Bern: Kober Verlag 1989.
- DECKERT, Hans Erik, *Mensch und Musik*, Steinbergkirche-Neukirchen: Novalis Verlag 2016.
- MENUHIN, Yehudi, *Variationen. Betrachtungen zu Musik und Zeit*, München: Piper Verlag 1979.
- SPAEMANN, Robert, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 2007.
- WALWEI-WIEGELMANN, Hedwig (Hrsg.), *Goethes Gedanken über Musik. Eine Sammlung aus seinen Werken, Briefen, Gesprächen und Tagebüchern*, Frankfurt/Main: Insel Verlag 1985.