STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1/2017

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1 / 2017

January – June

Issue DOI: 10.24193/theol.cath.latina.2017.LXII.1

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-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, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:
János VIK, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:
Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA
László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Liviu JITIANU, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Mózes NÓDA, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany
Korinna ZAMFIR, Babeş-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
James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA
Tobias NICKLAS, Universität Regensburg, Germany
Szabolcs ORBÁN, Babeş-Bolyai University, Romania
Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Ágnes CZIRMAY

YEAR **(LXII) 2017**
MONTH **June**
ISSUE **1**

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1

EDITORIAL OFFICE: B.P. Hasdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Romania, Phone +40 264 405352
office@studia.ubbcluj.ro; http://www.studia.ubbcluj.ro/index_en.php

C O N T E N T S

Iulian Faraoanu: Aspetti simbolici nelle imagini del popolo di Dio in Ap 11,1-2 5

Attila Bodor: Il messaggio del terremoto. Il motivo del terremoto nel libro di Amos 22

László Bakó**:** La *Tuba mirum* del *Requiem* di Mozart (KV 626) e il suono sparso 38

János Vik: Kirche und Reich Gottes in der Ekklesiologie Wolfhart Pannenbergs – eine ökumenische Perspektive 52

Klára A. Csiszár: Mission als Dauerzustand von Kirche-Sein und ihre praktisch-ekklesiologische Konsequenzen 62

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXII, 1, 2017, P. 5–21
DOI: 10.24193/theol.cath.latina.2017.LXII.1.01

ASPETTI SIMBOLICI NELLE IMAGINI DEL POPOLO DI DIO IN AP 11,1-2

Iulian Faraoanu[1]

Abstract. The first verses of Revelation 11 are very important in order to understand the message of the central chapters of the book. The following pages aim to discover the significance of the main concepts in Revelation 11:1-2 and to highlight the symbolical images of God's people. The work has as starting point the decoding of the biblical symbols used by the author. Not only the presence of symbolism, but we have to keep in mind the special use of Old Testament in Revelation. By using the biblical sources, John creates complex and innovative images. Finally, in order to establish the significances, it is important to take in consideration the temporal and topographic indications. The semantically analysis of the text is followed by some theological ideas concerning the people of God and their relationship with the old covenant and the worship.
Key words: Temple, court, God's people, worshippers, ecclesiology.

Introduzione

L'autore del libro dell'Apocalisse si interessa del popolo di Dio. Nei primi capitoli della sua opera indirizza sette messaggi alle sette comunità dell'Asia Minore invitando i fedeli alla fedeltà nei riguardi di Dio e della sua Parola. A partire dal quarto capitolo, Giovanni usa tanti mezzi per esortare il popolo universale di Dio alla resistenza di fronte alla persecuzione e alla fedeltà davanti alla tentazione dell'idolatria.

I primi versetti del capitolo 11 del libro seguono la stessa scia: presentare il popolo di Dio nella storia in cui i pericoli maggiori sono l'idolatria e la persecuzione. Per capire il messaggio del testo è necessario decifrare i simboli utilizzati dall'autore con riferimento all'ecclesiologia. Accanto al simbolismo, è da prendere in considerazione il modo in cui egli si rapporta ai diversi testi dell'Antico Testamento. Mediante tale ricorso alle fonti veterotestamentarie, l'autore costruisce

[1] Facultatea de Teologie Romano Catolica, Universitatea "Alexandru Ioan Cuza", Iași; str. Vascauteanu, 6, 700462 Iași; email: faraoanu@yahoo.com.

spesso delle immagini complesse e innovative. L'analisi sarà seguita da alcune riflessioni teologiche riguardo al popolo di Dio nelle sue varie relazioni, specialmente con l'antica alleanza e il culto.

1. Ap 11,1-2 e il suo contesto

Ap 11 è uno dei capitoli più studiati e importanti dell'Apocalisse e, nello stesso tempo, uno tra i più difficili da interpretare[2]. Da solo può essere visto come un'apocalisse in miniatura[3]. Ap 11 è stato considerato, sin dal passato un corpo estraneo[4] al libro, proveniente da altre fonti, soprattutto giudaiche[5]. Tuttavia, il vocabolario (Tempio, altare, città santa) e alcune costruzioni grammaticali (l'oggetto prima del verbo in Ap 11,2.5.6.9.10) sono tipiche del libro di Giovanni[6]. Inoltre, l'articolo definito riferito ai due testimoni (Ap 11,3) e alla Bestia (Ap 11,7) introduce realtà già conosciute e questo può essere un indizio nel considerare Ap 11 proveniente da fonti di cui si è a conoscenza[7]. Queste considerazioni suggeriscono che Ap 11 non può essere un corpo estraneo, perché fa parte del processo narrativo di Giovanni di Patmos[8] e dello schema dell'Apocalisse.

Per quanto riguarda il contesto remoto, l'intero capitolo 11 è in relazione con la sesta tromba e il secondo "guai". Secondo alcuni commentatori, la sezione della sesta tromba si estende anche in Ap 10,1-11,14, ed è formata da tre episodi: la cavalleria infernale; l'angelo con il piccolo rotolo e l'episodio dei due testimoni.

---

2 A. Feuillet, *Essai d'interpretation du Chapitre XI de l'Apocalypse*, in New Testament Studies 4 (1957-1958), 183; J.S. Considine, *The Two Witnesses: Apoc. 11:3-13*, in The Catholic Biblical Quarterly 8 (1946), 377.

3 G. Biguzzi, *Apocalisse*, Milano 2005, 216.226. Secondo P. Byong-seob Min, *I due testimoni di Apocalisse 11,1-13: storia – interpretazione – teologia*, Roma 1991, 23, si potrebbe parlare di uno specchio in cui si riflettono le vicende di tutta l'Apocalisse.

4 Già M.E. Boismard, *"L'Apocalypse" ou "Les Apocalypses"*, in Revue Biblique 56 (1949), 534, considerava Ap 11 un'interpolazione.

5 D.E. Aune, *Revelation 6-16*, Nashville 1998, 594-595, che si rifà a W. Bousset, *Die Offenbraung Johannis*, Göttingen 1906, 122-145, parla di frammenti (Ap 11,1-2 e 11,3-13), fonti giudaiche riprese e interpretate dal redattore dell'Apocalisse.

6 Considine, 379-381.

7 W. Reader, *The Riddle of the Identification of the Polis in Rev 11:1-13*, in Studia Evangelica 7 (1982), 407-408.

8 Giovanni di Patmos è il nome usato per l'autore del libro dell'Apocalisse.

Il contesto prossimo è costituito da Ap 10,1-11,14. Esso viene considerato da molti studiosi un intermezzo, dopo la sesta tromba, situazione analoga alla pausa di Ap 7 avvenuta dopo il sesto sigillo[9]. Tra gli argomenti a favore di questa tesi c'è prima di tutto l'annotazione di un secondo "guai" in Ap 11,14 da identificare in Ap 11,1-13. Inoltre, in Ap 10,1-11,13 esistono atti simbolici del veggente i quali fermano l'evoluzione degli eventi: la manducazione del rotolo e la misurazione del Tempio. Fra l'altro, Ap 10-11 segna un nuovo inizio e prepara l'apparizione della triade anti idolatrica con la successiva battaglia finale.

Molti studiosi hanno notato il legame stretto tra Ap 11 e Ap 10, soprattutto dalla prospettiva della profezia. Ap 10,1 segna un nuovo inizio con l'investitura profetica di Giovanni di Patmos[10]. Il contenuto del rotolo del libro, dolce e amaro, che Giovanni deve profetizzare si rispecchia nella missione profetica dei due testimoni[11]. Un'altra linea di continuità riguarda il messaggio consegnato al veggente in Ap 10. Questo messaggio è visibile in Ap 11 e si esprime nel giudizio di coloro che rifiutano Cristo[12]. In ambedue i testi è presente il binomio giudizio-salvezza, che ricorre frequentemente nell'Apocalisse.

Il parallelismo tra Ap 10 e 11 è dimostrato poi da diversi elementi in comune nei due testi. In ambedue i capitoli si trovano dei protagonisti umani positivi, i quali devono profetizzare e testimoniare, realizzare la missione sulla terra davanti al mondo, sicuri di vincere e di avere la sorte di Cristo. Un altro elemento di continuità tra Ap 10 e 11, potrebbe essere la funzione attiva del veggente, che

---

9 K.A. Strand, *The Two Witnesses of Rev 11:3-12*, in Andrews University Seminary Studies 19 (1981), 128-129. A parere di C.H. Giblin, *Revelation 11.1-13: Its Form, Function, and Contextual Integration*, in New Testament Studies 30 (1984), 434-435, Ap 10,1-11,13 è un allargamento.

10 G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*. Analisi, storia della ricerca, interpretazione, Bologna 1996, 99.161.232. Secondo P. Prigent, *L'Apocalisse di s. Giovanni*, Roma 1985, 292-293: anche se riguardo alla forma Ap 10-11 sembra una pausa, il contenuto non è secondario. Per Giblin, 454, Ap 11,1-13 non è estraneo alla sezione ampia Ap 4-22, ma è parte del secondo guai e sviluppa l'attività demoniaca introdotta dal primo guai.

11 R.H. Mounce, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1977, 212-213. Secondo Biguzzi, *Apocalisse*, 212.224: Giovanni di Patmos riceve l'incarico per la missione *ad intra*, mentre il popolo rappresentato dai due testimoni ha una missione *ad extra*.

12 G.K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999, 556. A parere di Giblin, 453, Ap 11,1-13 fa vedere il giudizio di Dio sul mondo e la vendetta sui testimoni.

prima riceve il libro e lo manduca, in seguito prende la canna e misura gli spazi del Tempio.

2. La misurazione del Tempio e dei suoi spazi (Ap 11,1-2)

Ap 11,1-2 fa parte della più ampia unità letteraria Ap 11, la quale si divide in due sezioni: 11,1-2 (la misurazione del Tempio) e 11,3-14 (l'episodio dei due testimoni)[13]. I primi due versetti del capitolo 11 descrivono la misurazione del Tempio con l'esclusione del cortile esterno. A Giovanni di Patmos viene data (il passivo divino) una canna mensoria e un duplice comando, espresso con due imperativi. Da una parte, deve misurare il Tempio, l'altare e coloro che vi adorano in esso (v. 1). Dall'altra parte, non deve misurare il cortile esterno del Tempio, che è tralasciato, perché dato alle genti per essere calpestato (v. 2).

In Ap 11,1 il soggetto agente è sempre il veggente che prima aveva inghiottito il libro. Mentre in Ap 21,15 l'angelo deve misurare, in Ap 11,1 il compito della misurazione viene affidato al veggente. Questo personaggio ora deve misurare tre realtà: il Tempio[14] (*naos*), l'altare e gli adoratori. Lo strumento per misurare è una canna a forma di verga, la quale potrebbe ricordare il bastone del re messianico (cf. Sal 2). Si tratterebbe in questo caso di un'azione simbolica specifica dei profeti (cf. Ez 12,1-7; Is 20,2-5). Similmente al testo di Ap 21,15-17, l'azione di misurare non viene descritta, ma solo enunciata. Inoltre, non si dice nemmeno una parola sulla modalità di accesso al Tempio da parte del veggente[15].

Volendo ora identificare la persona che parla[16], questi può essere Dio oppure Cristo (cf. i *miei* testimoni)[17]. Per la presenza dell'espressione "santuario *di Dio*", la voce di Dio si può escludere. Più verosimilmente, la voce e il comando di misurare dovrebbero appartenere all'angelo che sta davanti a Dio (cf. Ap 10,9).

---

[13] Mounce, 211-224. Secondo Reader, 407-410, le due sezioni Ap 11,1-2 e 11,3-13 avrebbero fonti diverse: 11,1-2 un oracolo sull'imprendibilità del Tempio e 11,3-13 una tradizione su due testimoni che prepareranno la fine.

[14] Il termine *naos* ricorre tredici volte nell'Apocalisse. Il punto di partenza potrebbe essere il Tempio di Gerusalemme. In altri testi, però l'autore si riferisce al Tempio celeste: Ap 3,12; 7,15; 11,19; 14,15.17; 15,5.6.8; 16,1.7; 21,22.

[15] Aune, *Revelation 6-16*, 594.603.

[16] Aune, *Revelation 6-16*, 585. Biguzzi, *Apocalisse*, 216, considera che si può tradurre con «fu detto», in armonia con il primo verbo di Ap 11,1.

[17] D. Haugg, *Die zwei Zeugen*. Eine exegetische Studie über Apok 11,1-13, Münster 1936, 3.

Oppure potrebbe richiamare una voce celeste[18], a cui si era fatto riferimento in Ap 10,4.8.11.

Lo scopo della misurazione potrebbe essere la preservazione in vista della distruzione, idea soggiacente nei testi di 2Sam 8,2; 2Re 21,13; Is 34,11; Am 7,7-9; Is 34,11. Il senso della misurazione in Ap 11 sarebbe il decreto divino tramite cui ai protetti si assicura la salvezza[19]. Tale interpretazione della misurazione preferisce il senso letterale, considerandola un'allusione alla preservazione del Tempio di Gerusalemme. Ap 11,1-2 sarebbe ispirato cosi ad un oracolo sull'impossibilità di penetrare l'area sacra del Tempio, da parte dei romani nel 70 d.C.[20] Esisteva infatti una tradizione sull'imprendibilità del Tempio, difeso dagli zeloti. Alcuni argomenti sono a favore di un discorso sul Tempio storico: a) il veggente, che prima aveva ricevuto il libro, si trova sulla terra e si accosta al Tempio materiale; b) gli adoratori non sono celesti, perché in tal caso non avrebbero bisogno di protezione[21].

Ma, fa difficoltà il riferimento al cortile esterno destinato ad essere calpestato[22]. Infatti, solo il cortile esterno è esposto alla distruzione, perché non misurato, mentre il santuario con i due candelabri dovrebbe essere conservato[23]. Un altro argomento è rappresentato dalla mancanza di interesse manifestata da Giovanni di Patmos nei confronti della distruzione del Tempio. In realtà, l'autore non è in polemica con il culto ebraico, ma vuole avvertire i cristiani davanti al pericolo dell'apostasia e infondere speranza nei tempi di crisi[24].

L'interpretazione in direzione del *Tempio* e di Gerusalemme, non deve essere letterale, piuttosto simbolica[25], e riferita all'escatologia[26]. Gli argomenti di questa

---

18 Giblin, 436; Beale, 557.

19 Beale, 559-560.

20 Secondo Charles, 270. 274, Ap 11,1-2 proviene da un oracolo sulla preservazione del Tempio da parte degli zeloti.

21 Aune, *Revelation 6-16*, 596.

22 R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, I, 275.

23 Biguzzi, *Apocalisse*, 216.

24 Considine, 382.

25 E.B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1921, 129; Feuillet, 184; E. Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia,1974, 115.

26 Charles, 274. Per G.B. Caird, *The Revelation of Saint John*, Peabody 1999, 131: la tesi sopra menzionata è «improbable, useless and absurd». Se fosse il senso letterale, i romani non avrebbero aspettato tre tempi e mezzo prima della profanazione dell'area sacra del

tesi sarebbero i seguenti: a) al momento della redazione dell'Apocalisse (dopo 90 d.C.), il Tempio era già distrutto (cf. anche il detto di Gesù sulla distruzione del Tempio, cf. Mc 13); b) l'ispirazione del testo Ap 11,1-2 potrebbe essere da Ez 40-42 dove si parla di un Tempio futuro, non storico; c) la distinzione dell'autore tra Tempio e altare, luoghi sacri in cui abita Dio, e il cortile esterno accessibile ai mortali[27]. Un ulteriore argomento a favore di un'interpretazione figurativa è la mancata distinzione tra giudei e cristiani nell'Apocalisse. Se l'autore pensasse al senso letterale, si dovrebbe intendere la presenza dei giudei nel Tempio, e nel cortile esterno quella dei pagani. Ma, nell'Apocalisse, non c'è la separazione netta tra giudei e gentili e non esistono privilegi per i giudei. Al contrario, essi sono nominati qualche volta "sinagoga di Satana" (cf. Ap 2,9; 3,9).

Tenendo presenti tutti questi aspetti, si può ritenere che nonostante nel testo si partisse dall'immagine del Tempio, tuttavia il simbolismo dovrebbe essere spirituale e universale[28]. Negli altri passi dell'Apocalisse, il Tempio è presentato da un punto di vista spirituale (Ap 3,12) oppure celeste (Ap 7,15; 11,19; 14,15.17; 15,5; 16,1), mentre nella nuova Gerusalemme il Tempio non c'è più. Esiste, in fine un'altra motivazione: l'altare, presso il quale stavano i martiri di Ap 6,9-11 e gli adoratori sono collocati non sulla terra, ma nel cielo (Ap 4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4)[29].

Se l'autore non ha di mira il piano materiale, dovremmo interpretare la misurazione in maniera simbolica[30]. Il fatto viene confermato anche dall'atto di misurare gli adoratori. In questo caso, il senso della misurazione è la preservazione, la protezione[31], come si può dedurre da 2Sam 8,2; Ez 40,1-6; 42,20; Zc 2,5. Essa ha somiglianze

---

Tempio. Inoltre, Giovanni di Patmos non è interessato delle istituzioni della religione ebraica. Tale oracolo si è dimostrato sbagliato, perché il Tempio era caduto.

27 Aune, *Revelation 6-16*, 597.

28 Secondo Considine, 384.390, il Tempio è la Chiesa.

29 Giblin, 438.

30 Per comprendere in un modo più completo il senso della misurazione, si potrebbe guardare il parallelismo con Ap 21,15-17. Le differenze tra i due testi sono molteplici: a) la canna è simile ad una verga in Ap 11, mentre in Ap 21,15 è una canna d'oro; b) in Ap 21,15 l'angelo deve misurare, dal lato opposto la misurazione è compiuta dal veggente in Ap 11; c) in Ap 11 si misurano il Tempio, l'altare e gli adoratori e non si comunicano le misure, mentre in Ap 21,15-17 sono misurate la città e il muro e le dimensioni sono comunicate. Le differenze sono spiegabili dalla prospettiva del compimento escatologico in Ap 21,15-17 in cui la nuova Gerusalemme è tutta preziosa e perfetta.

31 Feuillet, 184; Caird, 130-131; Mounce, 213; Giblin.

con la sigillazione dei 144.000 compiuta in Ap 7 e la protezione della donna nel deserto in Ap 21,6.14. Questa protezione non è contro i mali fisici, ma contro l'assalto dell'Anticristo e garantisce l'ingresso nel regno[32]. La misurazione in Ap 11 non è altro che il decreto divino tramite cui ai protetti si assicura la salvezza. Tale misurazione, sulla linea della sigillazione in Ap 7,2-8, è garanzia di salvezza per alcuni, ma parla implicitamente di giudizio degli infedeli[33]. Dal punto di vista della parenesi, di fronte alla persecuzione, i cristiani sono consolati e incoraggiati a testimoniare.

Dopo aver misurato il Tempio, ora vengono misurati *l'altare* e gli adoratori. L'altare sarebbe quello degli incensi a cui hanno accesso gli adoratori cristiani, costituiti sacerdoti e regno da parte di Cristo. Un primo senso della misurazione dell'altare potrebbe far pensare alla protezione riservata al culto e alla preghiera del popolo di Dio[34]. Ma, l'altare, legato ai sacrifici e ai sacerdoti, ora è in relazione con gli adoratori e ha di conseguenza un'altra connotazione per l'autore. Nell'Apocalisse, l'altare è legato alle preghiere dei santi (cf. Ap 5,8; 6,9-11; 8,3-4) e non viene mai associato ai sacrifici degli animali. Di più, mentre nel caso dell'antico Tempio gli oranti potevano accedere solo nei cortili loro riservati, per Giovanni di Patmos si può adorare Dio all'altare, perché ormai le antiche barriere sono sparite. Questo è un esempio di adattamento delle immagini veterotestamentarie[35].

Un'altra opinione considera che l'autore avrebbe in mente l'altare dei sacrifici menzionato già in Ap 6,9-11. Si tratterebbe in questo caso di una chiamata al sacrificio. Secondo un'altra corrente interpretativa, tenendo presente il contesto cultuale, la vicinanza all'altare rifletterebbe il sacerdozio degli adoratori[36].

Come le altre realtà, anche l'altare deve essere pensato in senso figurato e in stretta relazione con gli adoratori. La menzione degli adoratori mette enfasi non tanto sull'aspetto sacerdotale, ma su quello della relazione con Dio, a cui si deve l'adorazione. Questi adoratori misurati[37] sarebbero gli stessi 144.000 preservati

---

[32] Charles, 273; Mounce, 213. Secondo il parere di Strand, 325, i veri adoratori sono già in sicurezza e forse non hanno bisogno di protezione.

[33] Beale, 558-559.

[34] L.A. Brighton, *Revelation*, Saint Louis 1999, 285.

[35] Biguzzi, *Apocalisse*, 218.

[36] Beale, 563.

[37] In 2Sam 8,2 c'è un'altra scena di misurazione delle persone, segno del mettere in salvo. Secondo Feuillet, 185, la misurazione degli adoratori conferma il simbolismo della scena di Ap 11.

dai flagelli divini contro i nemici[38]. Sempre su questa scia, gli adoratori sono da paragonare forse ai 24 vegliardi, membri della corte celeste che adorano Dio (Ap 4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4). Sono coloro che sulla terra rendono il vero culto a Dio e hanno il privilegio di stare davanti al trono divino nel cielo[39].

Per completare gli elementi dello spazio liturgico di Ap 11,1-2, una parola sul *cortile esterno* riservato ai gentili, un luogo che il veggente non deve misurare[40]. Una prima ipotesi vede nel cortile esterno, escluso dalla preservazione, una rappresentazione simbolica dei giudei che hanno rifiutato Cristo, lasciati in balia dell'Anticristo[41]. Un resto era già convertito, ma gli altri giudei dovrebbero convertirsi a Cristo negli ultimi tempi[42]. Una conferma si trova nei detti di Gesù su quelli gettati fuori (cf. Mt 8,12; Lc 13,28). Si può obiettare, però, che anche il cortile esterno fa parte dell'area del Tempio, quindi non è completamente distinto. Inoltre, il problema della conversione di Israele non presenta grande interesse per Giovanni di Patmos, poiché il suo libro punta di più sulla testimonianza e la vittoria insieme a Cristo[43].

Un'altra ipotesi identifica nell'atrio esterno il gruppo di coloro che hanno fatto compromessi con l'idolatria e il mondo[44]. La tesi sarebbe confermata dalla consapevolezza che esistono anche dei non veri adoratori nelle Chiese (cf. Ap 2,6.14-16.20-23; 3,1-3.16). Un ulteriore argomento è rappresentato dall'esclusione espressa dalla costruzione "ekballo" con "ecso"; (cf. Mt 5,13; Lc 13,28; 14,35; Gv 6,37; 12,31; 15,6)[45]. Tuttavia, in Ap 11 non c'è nessuna menzione di persone che hanno fatto patto con l'idolatria e il mondo ostile.

---

38 Aune, *Revelation 6-16*, 598. Per Feuillet, 187, il Tempio stesso, misurato e preservato è immagine dei 144.000.

39 Beale, 564. Invece secondo Giblin, 438, gli adoratori non sarebbero la Chiesa, ma solo i santi nel cielo.

40 Secondo l'opinione di Biguzzi, *Apocalisse*, 218, il senso sarebbe "abbandonare, lasciare fuori". Invece a parere di Feuillet, 186-187, l'espressione si riferisce a persone escluse (cf. Ap 22,14-15).

41 Charles, 278. Secondo Feuillet, 185, si tratta della punizione dei giudei increduli, come accade in Lc 21,24.

42 Charles, 292.

43 Prigent, 316; Haugg, 117.

44 J. Massyngberde Ford, *Revelation*, Garden City 1980, 176-177.

45 Beale, 558.

Per interpretare correttamente l'immagine del cortile esterno, si dovrebbe accettare che esso non ha un'accezione negativa, perché è una parte del Tempio e perché in questo spazio i pagani potevano adorare il vero Dio. I casi di impossibilità di accesso all'interno del Tempio erano dovuti all'impurità. Di più, nella visione giovannea, i gentili hanno gli stessi diritti con i giudei nell'Apocalisse. Per questo, si può affermare che il cortile esterno non si riferisce necessariamente ai pagani. Tenendo presente tutto questo, si è inclini a considerare che Giovanni di Patmos probabilmente faccia riferimento al Tempio escatologico di Ez 40-48, misurato nei suoi cortili esterni ed interni per non contaminarsi con l'idolatria. L'autore accentua in questo caso la stessa idea della non contaminazione del Tempio spirituale (la Chiesa) con gli idolatri.

Un'altra interpretazione, forse la più pertinente, considera il cortile esterno (in cui i pagani potevano rendere culto a Dio), l'altra faccia della Chiesa, la sua esistenza nel mondo, lasciata alla persecuzione dei nemici. Nella sua natura la Chiesa è protetta, ma all'esterno essa non è misurata, ed è esposta cosi alla tribolazione[46]. Il cortile esterno rappresenta in questo modo il popolo di Dio perseguitato. Uno degli argomenti è la stessa espressione "ekballo" con "ecso", che potrebbe riferirsi al rigetto dei cristiani da parte del mondo che non crede (cf. Mt 21,39; Mc 12,8; Lc 4,29; 20,15; Gv 9,34-35; At 7,58). In sintonia con quest'ultima spiegazione deve essere intesa anche l'azione di calpestare, che ricorre pure in Ap 14,20; 19,15 nell'immagine di pigiare i frutti della vendemmia (parallelismi in Lc 21,24, e in Is 63,18; Dn 8,10-13; Zc 12,3). I pagani calpestano la città santa nel senso di esercitare il loro dominio[47].

Dopo aver esaminato i diversi spazi cultuali, una parola sulla *città santa*[48], il quadro più ampio a cui l'autore fa riferimento. Essa, potrebbe avere sullo sfondo la Gerusalemme terrestre, la città santa del giudaismo[49] (città santa in Is 48,2 e Gerusalemme, città santa in Is 52,1). Alla capitale porterebbe alludere anche l'espressione "la città dove il loro Signore fu crocifisso" (Ap 11,8). Ma nell'Apocalisse, il nome Gerusalemme è usato spesso per parlare della Gerusalemme ce-

---

46 Caird, 131-132; Mounce, 214; Prigent, 321; Brighton, 286.

47 Biguzzi, *Apocalisse*, 218.

48 Reader, 411-414, elenca le cinque proposte per identificare la città in Ap 11: a) Roma; b) Gerusalemme; c) il giudaismo ostinato; d) il mondo non credente; e) la Chiesa apostata. Tutte le proposte non sono convincenti e l'identificazione della città rimane difficile.

49 Lohse, 118-119; Corsini, 208-209.

leste: Ap 21,2.10; 22,19, senso che dovrebbe sussistere anche in Ap 11,2[50]. La città forse non si riferisce alla Gerusalemme storica, perché l'autore non pronuncia il suo nome (Gerusalemme è il nome della città che scende dal cielo, da Dio in Ap 21,2.10). Un secondo motivo che rende difficile sostenere la tesi sopra enunciata è rappresentato dal contesto storico: difatti Gerusalemme è stata distrutta nel 70 d.C. Infine, possiamo adottare l'argomento delle espressioni "gli abitanti della terra" (Ap 11,10) e "popoli, tribù, lingue e nazioni" (Ap 11,9), parole che non fanno allusione a Gerusalemme, ma a tutta l'umanità.

Alcuni studiosi sono d'accordo che la città di Ap 11 alluda alla capitale dell'Impero romano, Roma[51]. Molti commentatori credono che nel caso della città di Ap 11 si tratterebbe di un simbolo. Un punto di partenza può essere il parallelismo tra la città terrestre (Ap 11) e quella celeste (Ap 21-22). Ma l'analisi rivela più contrasti che somiglianze: a) canna semplice in Ap 11,1 e canna d'oro in Ap 21,15; b) le genti calpestano la città (Ap 11,2), mentre in Ap 21,24 le genti camminano nella luce della città; c) nella città di Ap 11,5.7.13 esiste ancora la morte, invece in Ap 21,4 non esiste più; d) la piazza della città terrestre mostra i corpi dei testimoni senza vita (Ap 11,6), mentre la piazza d'oro della città celeste è il luogo del trono di Dio (Ap 22,1); e) la città terrestre ha il nome Sodoma e Egitto (Ap 11,8), mentre il nome della città celeste è Gerusalemme (Ap 21,2.10)[52].

Sulla scia del simbolismo, la città santa potrebbe rappresentare il mondo fuori della Chiesa, in cui Dio è ancora presente[53]. Oppure meglio la città è simbolo della Chiesa, la quale sarà calpestata dai pagani (cf. Dn 8,9-14 la persecuzione di Antioco IV). Ci sarà persecuzione, profanazione, però le forze del male non sconfiggeranno la Chiesa nella storia (cf. Mt 16,18), perché in essa abita Dio[54]. Questa città santa è il popolo di Dio perseguitato, che si identifica con il Tempio di Ap 11,2 (cf. Ez 40-48) e, nell'escatologia con la città santa discendente da Dio, misurata in Ap 21,15-17[55].

---

50 Giblin, 438; Beale, 568.

51 E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Brescia 1994, 99.

52 Reader, 414.

53 Allo, 135.

54 Mounce, 215; Beale, 568.

55 Beale, 568; Reader, 414.

Un'ultima riflessione riguarda il *tempo di persecuzione* rappresentato da 42[56] mesi, uguale alla durata dell'azione blasfema della Bestia in Ap 13,5. Ap 11 contiene tre modi di contare i periodi: 42 mesi in Ap 11,2; 1.260 giorni in Ap 11,3; tre tempi e mezzo in Ap 11,6. Il significato dei tre tempi e mezzo può essere cercato implicitamente nei tre anni e mezzo di siccità a cui si riferiscono 1Re 18,1; Lc 4,25; Gc 5,17. Esistono dei parallelismi anche in altri passi del Nuovo Testamento. In Lc 21,24 è usata l'espressione "i tempi dei pagani"[57], con riferimento al calpestamento della città santa da parte dei pagani[58]. Ma, il periodo si riferisce anche ai 3 anni e mezzo della lotta per la purificazione e restaurazione del Tempio[59]. Tre e mezzo è metà del numero 7, numero della perfezione e riferito alla divinità. In questo senso, ha un'accezione negativa e rappresenta l'imperfezione della prova.

Il numero 42 è da intendere in maniera figurativa. La chiave di interpretazione è l'espressione "un tempo e tempi e metà tempo" in Ap 12,14, che si rifà a Dn 7,25; 12,7: i tre tempi (anni) e mezzo della persecuzione da parte dei pagani[60]. Questa è l'ultima settimana di anni, in cui per un periodo limitato di tempo, il popolo, benché perseguitato, sperimenterà la protezione di Dio. Lo stesso periodo di tempo è espresso in Ap 11,3 con 1.260 giorni (42 mesi moltiplicati per 30 giorni), il tempo della profezia dei testimoni. In Ap 12,6, gli stessi 1.260 giorni sono il tempo della protezione della donna da parte di Dio nel deserto[61]. Nella storia la comunità degli eletti sperimenta da una parte l'assistenza divina, mentre dall'altra parte deve lottare per arrivare alla vittoria finale.

---

56 Una possibile spiegazione del numero 42 sarebbe il tempo del pellegrinaggio di Israele nel deserto: 2 anni dal Mar Rosso fino a Kadesh e 40 anni da Kadesh fino all'entrata in Canaan. In questo tempo il popolo sperimenta la protezione di Dio.

57 Charles, 279; Mounce, 215. Invece secondo Beale, 570, l'idea della persecuzione e della lotta contro gli idolatri è presa da Daniele.

58 Per Feuillet, 188, Lc 21,24 ha legami stretti con Ap 11,1-2.

59 Barclay, 78.

60 Prigent, 319-320; Aune, *Revelation 6-16*, 609.

61 Secondo l'opinione di Beale, 565: il riferimento al deserto (Ap 11,2; 12,14.16) fa prolungare lo sfondo dell'esodo.

3. Le fonti di ispirazione per le immagini di Ap 11,1-2

Secondo molti studiosi, il testo di ispirazione utilizzato da Giovanni in Ap 11,1-2 potrebbe essere Ez 40-42[62], in cui un angelo misura le diverse parti del Tempio, in vista della sua restaurazione. Sia in Ezechiele, che nell'Apocalisse, c'è la promessa di Dio di abitare per sempre in una comunità purificata e rinnovata nel suo culto.

A livello di analisi testuale, uno dei pochi elementi in comune tra Ap 11 e Ez 40-48, è la canna per misurare[63]. Accanto allo strumento, ci sono somiglianze nell'azione di misurare. Dall'altra parte invece, esistono diverse differenze tra Ez 40-43 e Ap 11:

i) l'autore della misurazione è il veggente in Ap 11, mentre in Ez 40-43 è un personaggio sconosciuto (forse un angelo)[64].

ii) In Ez 40-43 la descrizione è dettagliata (circa trenta misurazioni), mentre in Ap 11 è lapidaria e non si dice nulla sulla sua esecuzione. In Ap 11 con l'aiuto di una canna sono misurati solo il santuario, l'altare e gli adoratori. Dall'altra parte, in Ezechiele si usa una cordicella per misurare tutta l'aria sacra con i diversi spazi e gli edifici, incluso il cortile esterno (Ez 40,17)[65].

iii) In Ez 40-43 la misurazione procede dall'esterno con la misurazione del muro (Ez 40,5), verso l'interno, il santuario (Ez 41,1) e per ultimo, il santo dei santi (Ez 41,4). Si rivela così la prospettiva cultuale. In Ap 11 il percorso è diverso: dal santuario, all'altare e agli adoratori, per mettere in risalto la salvezza.

iv) Lo scopo della misurazione in Ezechiele è di introdurre le leggi del Tempio (Ez 43.12.18) perché la gloria di Dio possa abitare dentro, mentre in Ap 11 la misurazione ha lo scopo di preservare dal potere delle genti. Sempre sulla linea della finalità, Ezechiele parla di un piano di ricostruzione del Tempio e della città, mentre Giovanni di Patmos si riferisce ad una misurazione simbolica, in cui sono inclusi anche gli adoratori[66].

---

62 Charles, 274; Feuillet, 187; Lohse, 114; Mounce, 213; Prigent, 311-314; Aune, *Revelation 6-16*, 603.

63 Strand, 321.323.

64 Prigent, 314.

65 Biguzzi, *Apocalisse*, 217.

66 Strand, 321.

v) A seguito della misurazione in Ezechiele sono offerte le dimensioni del cortile esterno e della città, cosa che non avviene in Ap 11. Ezechiele poi aggiunge elementi diversi (le porte, il fiume) e non dice una parola sulla misurazione degli adoratori. Sempre Ezechiele parla di una città e del trasporto del veggente su un monte alto.

Volendo ora sintetizzare i dati, Ezechiele ha in mente un piano di ricostruzione del Tempio e della città, per cui dedica molto spazio alla misurazione (circa quattro capitoli) proponendo un punto di vista cultuale. Giovanni di Patmos si riferisce ad una misurazione simbolica, accentuando la preservazione e la salvezza del popolo di Dio. Finalmente, si deve notare che una delle più grandi novità introdotte dall'autore dell'Apocalisse è la misurazione degli adoratori.

Oltre il riferimento al libro di Ezechiele, si potrebbe riconoscere l'influenza di un altro testo, Zac 2,1-5[67], che riguardava la misurazione di Gerusalemme, rapportata alla sua restaurazione. Giovanni di Patmos si situa così sulla linea della tradizione profetica. Tuttavia, esistono contraddizioni tra Ap 11 e Zac 2,1-5: nel testo di Zaccaria non c'è la menzione del Tempio, dell'altare e degli adoratori, mentre il personaggio dovrebbe misurare Gerusalemme. In realtà, la città non è misurata perché mancano le mura, Dio stesso essendo considerato il muro che la protegge[68].

Un ultimo testo che avrebbe potuto influire su Ap 11 può essere Lev 16, in cui sono elencati nello stesso ordine i tre elementi presenti in Ap 11,1: il santuario, l'altare e la congregazione (Lev 16,6.11, 16-18). In Ap 11 il tempio e l'altare sono entità celesti e la misurazione degli adoratori è al livello spirituale. Parlando metaforicamente, la stessa cosa si può dire della "misurazione" in senso spirituale presupposta dal Giorno dell'Espiazione, con l'afflizione e la fuga dal peccato.

Sintetizzando i risultati, si può affermare che Giovanni di Patmos usa diversi testi della sacra Scrittura per creare l'immagine della comunità degli adoratori presentata nelle sue relazioni *ad intra* e *ad extra*.

4. La costruzione delle immagini ecclesiologiche

Nel tentativo di individuare alcune riflessioni teologiche, si dovrebbe partire dalle due tesi riguardo l'interpretazione di Ap 11,1-2. La prima tesi è quella giu-

[67] Strand, 317; Aune, *Revelation 6-16*, 604.

[68] Strand, 320.

daica: il Tempio, l'altare e gli adoratori sono simboli dei giudei credenti, mentre il cortile e la città sono l'Israele che non ha creduto[69]. La seconda ipotesi è ecclesiologica e vede nelle immagini del Tempio, dell'altare e degli adoratori la comunità dei cristiani, mentre il cortile e la città santa sarebbero i cristiani non fedeli, gli apostati[70]. Questa tesi pare sia in armonia con il messaggio dell'autore, il quale si riferisce al popolo universale di Dio. Inoltre, egli ha a cuore i problemi dell'idolatria e della persecuzione a cui sono esposti i membri della comunità credente.

Una parola ancora sui vari elementi presentati dall'autore del libro in maniera simbolica e originale. Difatti, la comprensione del senso del Tempio, del cortile esterno, condiziona l'interpretazione globale di Ap 11. L'immagine da cui parte l'autore dell'Apocalisse è con molta probabilità il Tempio di Gerusalemme, con il suo santuario, l'altare e il cortile esterno, riservato ai pagani[71]. Ma, l'autore opera trasformazioni e arricchisce gli elementi anticotestamentari. In primo luogo, apporta dei cambiamenti. Il Tempio non è più quello materiale, ma il Tempio spirituale. Anche negli altri passi dell'Apocalisse, il Tempio è descritto come tempio spirituale (Ap 3,12) o tempio nel cielo (Ap 7,15; 11,19; 14,15.17; 15,5; 16,1), mentre nella nuova Gerusalemme il Tempio non c'è più.

Il Tempio, l'altare, e gli adoratori diventano allora simbolo della Chiesa, nell'aspetto interno della sua fede e del suo culto. In questa nuova ottica, l'altare non è più legato ai sacrifici e ai sacerdoti, ma è luogo di adorazione.

Gli oranti convenuti al Tempio non hanno più barriere, ma sono adoratori vicino all'altare. Infine, il cortile esterno non è più il luogo di culto per i pagani, ma diventa simbolo dell'ostilità che la Chiesa incontra nella sua missione di annuncio e testimonianza[72]. Anche la misurazione del Tempio e l'esclusione del cortile con la conseguente calpestazione da parte delle genti, riceve una nuova interpretazione. La Chiesa è protetta da Dio, perché misurata, ma allo stesso tempo all'esterno, essa è combattuta dai nemici e dalle forze del male.

In secondo luogo, Giovanni sviluppa e arricchisce le immagini ispirate dalla Scrittura. Per quanto riguarda il Tempio, l'autore costruisce un'immagine creativa

---

69 A. Wikenhauser, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 2000, 270-271. Invece secondo Considine, 384, Giovanni di Patmos non scrive per gli ebrei, ma per rafforzare la fede dei cristiani.

70 Haugg, 114-130.

71 Prigent, 318.

72 Allo, 130; Lohse, 114-115; Mounce, 212-213; Prigent, 317.

facendo una distinzione tra storia e escatologia. Nella storia, il Tempio misurato è protetto e le forze del male non possono distruggerlo. Da questo tempio che conserva la testimonianza di Gesù esce la parola che giudica e invita alla conversione (Ap 14,15.17; 16,1.17; 15,5-8). Questo Tempio diventa simbolo della Chiesa, luogo di incontro tra Dio e l'uomo. In seguito, si può dedurre che il Tempio è una realtà celeste e trascendente. I credenti che stanno in esso davanti a Dio sono collocati già nella sfera divina e partecipano fin da adesso alla vittoria (cf. Ap 15,5.6.8). Alla fine, nel compimento escatologico, il Tempio, luogo di mediazione tra Dio e i credenti (Chiesa, tempio spirituale) sparirà, per far posto alla comunione perfetta tra Dio e l'umanità. Infatti, nell'escatologia la presenza del santuario sarà superflua (Ap 21,22), perché nella nuova Gerusalemme, Dio e l'Agnello saranno il Tempio.

Sintetizzando tutti i dati, si deve ribadire che al di là dell'interesse ecclesiologico, l'intero discorso di Giovanni ha una funzione parenetica. L'autore è preoccupato ad avvertire i credenti sul pericolo dell'apostasia e inculcare il motivo della speranza nei tempi di crisi[73].

Conclusione

Il Tempio, l'altare, gli adoratori, il cortile esterno e la città santa, sono tutti aspetti simbolici del nuovo popolo di Dio, sia all'interno (Tempio, altare, adoratori), che all'esterno (il cortile e la città santa). E' il popolo di Dio preservato, sicuro della protezione di Dio, ma nello stesso tempo lasciato in balia ai pagani. Volendo personificare, si può dire che il santuario, l'altare e gli adoratori sono i discepoli di Gesù. Mentre il cortile esterno è simbolo delle genti, collaboratori della Bestia, i non credenti che perseguitano i cristiani e mettono a morte i profeti. La Chiesa è il Tempio preservato, ma anche l'atrio calpestato dai pagani. Alla luce del piano di Dio, la Chiesa è vittoriosa e gloriosa, ma nella storia deve compiere il cammino, in cui c'è sofferenza, sconfitta e morte. Si tratta comunque della medesima Chiesa, trionfante e militante. Nel cammino storico, una consolazione viene dalla prospettiva dell'abitazione di Dio in mezzo al popolo. In questo modo, i membri del popolo chiamati al sacrificio tramite la testimonianza si sentono protetti durante la persecuzione.

Il discorso di Giovanni vale anche ai nostri tempi. La comunità cristiana è il Tempio spirituale in cui abita Dio, un popolo che combatte e alla fine sarà vitto-

[73] Considine, 382.

rioso. I membri di questa comunità hanno un legame stretto con Cristo, il centro del Tempio celeste. Nello stesso tempo, essi hanno un rapporto con Dio Padre il quale li protegge e li accompagna durante il cammino della storia. Anche nei nostri giorni, il popolo che appartiene a Dio e all'Agnello deve far fronte alle provocazioni dell'idolatria e della persecuzione con la certezza della vittoria e della ricompensa finale.

Bibliografia

Allo E.B., *Saint Jean. L'Apocalypse*, J. Gabalda, Paris 1921.

Aune E. D., *Revelation 6-16*, Thomas Nelson, Nashville (TN) 1998.

Bauckham J. R., *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994 (Cambridge 1993).

Beale K. G., *The Book of Revelation.* A Commentary on the Greek Text, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1999.

Beasley-Murray G. R., *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1987[2] (1974[1]).

Biguzzi G., *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*. Analisi, storia della ricerca, interpretazione, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1996.

Biguzzi G., *Apocalisse* (I Libri Biblici), Paoline, Milano 2005.

Black M., The "Two Witnesses" of Rev. 11:3f. in Jewish and Christian Apocalyptic Tradition, in E. Bammel et alii (ed.), *Donum Gentilicum*. New Testament Studies în Honour of David Haube, Clarendon, Oxford 1978, 225-237.

Boismard M.E., *"L'Apocalypse" ou "Les Apocalypses"*, in Revue Biblique 56 (1949), 534-

Brighton L.A., *Revelation*, Concordia, Saint Louis 1999.

Bousset W., *Die Offenbraung Johannis*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1906.

Caird B. G., *The Revelation of Saint John*, Hendrickson, Peabody (MA) 1999[2] (1966[1]).

Charles R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, T. & T. Clark, Edinburgh 1920-1921, voll. I-II.

Considine S. J., *The Two Witnesses: Apoc. 11,3-13,* in The Catholic Biblical Quarterly 8 (1946), 377-392.

Feuillet A., *Essai d'interpretation du chapitre XI de l'Apocalypse,* in New Testament Studies 3 (1957), 183-200.

Giblin C. H., *Revelation 11.1-13: Its Form, Function and Contextual Integration,* in New Testament Studies 30 (1984), 433-459.

Giesen H., *Die Offenbarung des Johannes*, Pustet, Regensburg 1997.

Gnilka J., *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004 (Freiburg im Briesgau 1994).
Haugg D., *Die zwei Zeugen*. Eine exegetische Studie über Apok 11,1-13, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1936.
Lohse E., *L'Apocalisse di Giovanni* (Nuovo Testamento 11), Paideia, Brescia 1974 (Göttingen 1971[3]).
Massyngberde Ford J., *Revelation*, Doubleday, Garden City 1980.
Min Byong-Seob P., *I Due Testimoni di Apocalisse 11,1-13. Storia – interpretazione – teologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991.
Mounce H. R., *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1977.
Prigent P., *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Borla, Roma 1985, (Lausanne – Paris 1981).
Reader W., *The Riddle of the Identification of the Polis in Rev 11:1-13,* in Studia Evangelica 7 (1982), 407-414.
Schwarz J.R.A. O., *Die zwei Zeugen: „Kirche" und „Israel",* in Una-Sancta Hefte 15 (1960), 145-153.
Strand A. K., *The Two Witnesses of Rev. 11:3-12,* in Andrews University Seminary Studies 19 (1981), 127-135.
Swete B. H., *The Apocalypse of St. John*, Macmillan, London 1907[2] (1906[1]).
Vanni U., *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, (Aloisiana 8a), Morcelliana, Brescia 1980[2] (1971[1]).
Wikenhauser A., *L'Apocalisse di Giovanni*, Rizzoli, Milano 2000.
Wong K. D., *The Two Witnesses in Rev. 11,* in Bibliotheca Sacra 154 (1997), 344-354.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXII, 1, 2017, P. 22-37
DOI: 10.24193/theol.cath.latina.2017.LXII.1.02

IL MESSAGGIO DEL TERREMOTO. IL MOTIVO DEL TERREMOTO NEL LIBRO DI AMOS

ATTILA BODOR[1]

Abstract. The Bible describes several natural disasters as a divine punishment. This often raises the question as to whether there is a relationship between great natural catastrophes and the divine will. This paper addresses this issue, examining the motif of the earthquake in the book of Amos. This analysis focuses on two questions. First, it seeks to explore how the various references to the earthquake relate to each other. Second, by means of the close reading of Amos 2:13, it endeavours to discover why Amos made use of the motif of the earthquake in order to describe the punishment of Israel.
Keywords: Amos, Amos 2:13, earthquake, natural disasters, divine punishment

Dopo le grandi catastrofi naturali sorge spesso la domanda: vi è una relazione fra la sciagura naturale e Dio, cioè fra il creatore e il suo creato? Le risposte non mancano. Tuttavia esse, di solito, senza approfondire le rispettive affermazioni bibliche, o semplificano la questione, creando un rapporto diretto fra le catastrofi e Dio,[2] oppure offrono risposte meramente filosofico–teologiche, non affrontando le scomode pagine bibliche.[3]

[1] Pontificio Istituto Biblico, Facoltà Biblica, email: bodor.attila@icloud.com.

[2] Si ricordano due discussioni emblematiche riguardo a questo tema. Recentemente (il 30 ottobre 2016) in una trasmissione nella Radio Maria padre Giovanni Cavalcoli affermava in diretta che il terremoto in Centro Italia sarebbe stato un "castigo divino per le unioni civili". Similmente dopo lo tsunami e il terremoto nel in Giappone, in un intervento presso la Radio Maria (il 16 marzo 2011) il professore Roberto de Mattei, vice–presidente del Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR), riteneva che le calamità naturali in Giappone sarebbero state il castigo di Dio e il segno della sua giustizia. La posizione di entrambi è stata fortemente criticata sia dalla stessa Radio Maria sia dai numerosi interventi dei media.

[3] Vedi per esempio G. MUCCI, La verità e lo scandalo, in *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3862 (2011), 319–424, la risposta all'intervento di de Mattei da parte della Civiltà Cattolica, che affronta la questione solamente dal punto di vista teologico.

Il nostro contributo cerca perciò di affrontare la questione delicata delle sciagure naturali e del ruolo di Dio dal punto di vista esegetico, senza cadere nel fondamentalismo o nel dogmatismo.[4] In seguito metteremo precisamente a fuoco il motivo del terremoto all'interno del libro di Amos. Questa scelta non è causale. Il profeta Amos presenta, infatti, varie catastrofi naturali: tra esse c'è anche il terremoto e, dopo una semplice lettura degli oracoli profetici, esso sembra rappresentare un crudele castigo divino.

Prima di entrare nella questione dobbiamo, comunque, fare una premessa importante. La Sacra Scrittura non è un unico libro, ma l'insieme di molti libri (βιβλία). Facendo una comparazione, possiamo dire che la Bibbia non costituisce una voce singola, ma si presenta come un coro polifonico con molte voci.[5] In questo senso il motivo del terremoto presentato nel libro di Amos non rappresenta tutti gli aspetti biblici riguardo alle sciagure naturali, ma solo una "voce" rappresentativa nella grande sinfonia biblica.

Per poter svelare le caratteristiche della "voce amosiana" riguardo al tema del terremoto, utilizziamo gli strumenti sincronici dell'esegesi che possono aiutarci a dare una panoramica complessa sulla funzione di questa terribile catastrofe naturale. Procediamo come segue: dopo una breve rassegna degli studi previ a proposito, verranno presentati i passi in cui appare il motivo del terremoto, indicando le rispettive connessioni fra essi. Poi analizzeremo da vicino Am 2,13, che costituisce un versetto difficile sia da punto di vista esegetico sia da quello teologico–biblico, e mediante questo passo, cercheremo di approfondire la funzione teologico–letteraria del terremoto nel libro di Amos.

---

[4] Tuttavia, nell'elaborazione del nostro argomento teniamo presente anche i problemi teologici, cerando di non cadere nell'errore ribadito da P. BOVATI – P. BASTA, *Ci ha parlato per mezzo dei profeti. Ermeneutica biblica*, Cinisello Balsamo (Milano), Roma: Edizioni San Paolo, Gregorian & Biblical Press, 2012, 42–43: "gli studi esegetici attuali, nella loro asettica scientificità, pare non interessino più a nessuno, né al credente che vuole essere aiutato nella sua esperienza religiosa..., né al teologo che dovrebbe considerare la Sacra Scrittura 'anima della teologia', e non sa quindi cosa fare delle discussioni e congetture che non aprono a prospettive teologiche".

[5] Quest'esempio è stato preso da J.L. SKA, Cinque passeggiate nei boschi biblici, in *Firmana* 22/2 (2013), 41–54.

Rassegna degli studi precedenti sul tema del terremoto nel libro di Amos

Il motivo del terremoto negli oracoli amosiani costituisce un argomento abbastanza studiato. L'investigazione moderna del tema del terremoto nel libro di Amos ha preso le mosse dagli scavi a Hazor nel 1956, dove si identificarono le tracce di un terremoto, datato verso 760 a.C.[6] In un breve saggio, Soggin (1970) partendo da questo dato archeologico e dalle cronologie fatte da Begrich-Jepsens e dalla scuola di Albright, identifica questo terremoto con quello menzionato in Am 1,1, proponendo l'ipotesi che questo terremoto ebbe luogo negli anni 758–757 o 752–751 a.C.[7]

Successivamente, la maggioranza degli studi incentrati sul tema del terremoto nel libro di Amos apparvero negli anni '90. Nel 1992, anche Ogden parte ancora da alcune considerazioni cronologiche, sebbene la sua preoccupazione non è più quella storica.[8] Egli cerca piuttosto di presentare brevemente tutti i testi amosiani, in cui il motivo del terremoto appare. Dal momento che l'autore si concentrava su tutti i testi, non poteva approfondire nessun passo specifico. Tuttavia, riusciva a mettere in rilievo la modalità con cui Amos colleghi il terremoto con le diverse immagini naturali.

Lo studio di Freedman e Welch (1994) costituisce un interessante contributo nella *Festschrift* di Philip J. King in cui si trovano innanzitutto dei saggi di carattere archeologico.[9] I due autori, infatti, prestano solo poca attenzione ai dati cronologici, ma interpretano il terremoto nel libro di Amos in relazione al profetismo in Israele. A loro avviso, il terremoto funge da legittimazione della pro-

---

6 Y. YADIN et al., *Hazor II. An Account of the Second Season of Excavations*, Jerusalem: Magness Press, 1960, 24.

7 J.A. SOGGIN, Das Erdbeben von Amos 1,1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda, in *ZAW* 82 (1970), 117–121.

8 D.K. OGDEN, The Earthquake Motif in the Book of Amos, in K.-D. SCHUNCK – M. AUGUSTIN (ed.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen. Collected Communications to the XIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leuven 1989* (BEATAJ 20), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992, 69–80.

9 D.N. FREEDMAN – A. WELCH, Amos's Earthquake and Israelite Prophecy, in M.D. COOGAN – J.Ch. EXUM – L.E. STAGER (ed.), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1994, 188–198.

fezia di Amos che, in questo modo, si stacca dai profeti anteriori come Elia ed Eliseo, i quali si legittimarono mediante i miracoli. In questo modo Amos diventa il primo nella serie dei profeti nel cui ministero profetico il terremoto aveva un ruolo centrale.[10]

Jeremias (1994/1996), invece, respinge le speculazioni circa la datazione del terremoto, considerando il terremoto un motivo letterario che costituirebbe un aggancio fra le diverse parti del libro.[11] A suo parere, Am 2,13–16 insieme con 8,8 fungerebbe da un ponte redazionale che lega Am 1,1 e Am 9,1–6.

Infine, notiamo il contributo di Dias da Silva (2013) che esaminava il motivo del terremoto nel insieme del libro dei Dodici profeti.[12] Per quanto riguarda i testi amosiani, egli analizzava Am 1,1–2; 8,8 e 9,5. L'esegeta brasiliano mette in rilievo che tutti questi testi hanno in comune sia il vocabolario che le caratteristiche letterarie e teologiche. Alla fine arriva alla conclusione che il motivo del terremoto è in stretta relazione con il tema del giorno del Signore.

Considerando questi lavori si può costatare un cambiamento importante nell'impostazione dell'argomento. Mentre all'inizio dell'indagine è stato caratteristico piuttosto l'interesse storico, negli studi recenti l'accento si è spostato sugli aspetti letterali–redazionali. Anche il presente studio va in questa direzione, dedicando però particolare attenzione anche agli aspetti teologici che negli studi sopra menzionati sono stati abbastanza trascurati.

Coerenza del motivo del terremoto nel libro di Amos

Gli studi appena presentati mettono in rilievo che il tema del terremoto costituisce un motivo letterario molto rilevante sia nel libro di Amos sia nell'intero *corpus propheticum*. L'importanza accordata al terremoto diventa ancora più

---

10 Vedi Ag 2,6–7; Ger 4,23–26; Ez 38,17–20; Na 1,5; Gio 4,16; Zac 14:5.

11 J. JEREMIAS, "Zwei Jahre vor dem Erdbeben" (Am 1,1), in P. MOMMEL – W. THIEL (ed.), *Altes Testament – Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, 15–31, ristampato in J. JEREMIAS, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* (FAT 13), Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 183–197.

12 C.M. DIAS DA SILVA, I terremoti nel libro dei Dodici Profeti, in E.M. OBARA – G.P.D. SUCCU (ed.), *Uomini e profeti. Scritti in onore di Horacio Simian-Yofre SJ* (AnBib 202), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013, 31–73.

saliente quando facciamo una breve rassegna della sua ricorrenza nell'intero libro di Amos.

Il terremoto appare in Amos cinque volte in modo esplicito (vv. 1,1; 2,13; 8,8; 9,5.9), mentre in modo implicito compare nei vv. 3,14–15 e 6,11. La prima ricorrenza del terremoto (רַעַשׁ) si trova nel cosiddetto titolo del libro (1,1),[13] che colloca il terremoto due anni prima dell'attività profetica di Amos. All'inizio del libro la notizia del terremoto costituisce ancora una pura informazione di cronaca: solo i riferimenti ulteriori al terremoto lo collegano con i peccati di Israele. Nella prima sezione del libro (capitoli 1–2), nell'oracolo contro Israele (2,6–16), Am 2,13 menziona il terremoto paragonandolo a un carro vacillante (כַּאֲשֶׁר תָּעִיק הָעֲגָלָה הַמְלֵאָה לָהּ עָמִיר) dal sovrappeso dei covoni. Poi, quasi come inclusione della parte centrale del libro (capitoli 3–6), compaiono due immagini della rovina che sembrano rispecchiare gli effetti di un sisma: "saranno spezzati (וְנִגְדְּעוּ) i corni dell'altare a cadranno sulla terra. Demolirò (וְהִכֵּיתִי) la casa d'inverno…" (3,14–15) e "il Signore comanda di fare a pezzi (וְהִכָּה) la casa grande" (6,11). Infine nella terza sezione del libro (capitoli 7–9) si trovano altri due chiari riferimenti al terremoto, entrambi collegati con l'azione divina. In Am 8,8 il terremoto è indicato con il verbo רגז (cf. לֹא־תִרְגַּז הָאָרֶץ), che è un termine spesso usato nell'AT, avendo il significato di base "essere agitato", "scosso". Tuttavia con il soggetto אֶרֶץ (terra) il verbo indica chiaramente il terremoto.[14] In Am 9,5 i verbi per il terremoto sono נגע e מוג, fra cui il primo descrive l'azione di Dio che colpisce la terra, il secondo il suo effetto. Anche in Am 9,9 il verbo נגע allude al terremoto come azione di Dio.[15]

Si nota dunque subito che il motivo in questione appare in tutte le tre grandi sezioni del libro di Amos (1–2; 3–6; 7–9), e allo stesso tempo, rispecchia in un certo senso una strutturazione concentrica. Mentre nella prima e nell'ultima se-

---

[13] In Am 1,1 il sostantivo רַעַשׁ rimanda chiaramente all'idea del tremare, vacillare. Qui il termine רַעַשׁ esprime il terremoto, come evento sismico. Cf. H. SCHMOLDT, "רָעַשׁ *rāʿaš*, רַעַשׁ *raʿaš*", in *ThWAT* VII, 612–616. Questo significato è attesto in modo chiaro da Zac 14,4–5, che similmente ad Am 1,1 dà notizia della stessa catastrofe naturale al tempo di Ozia. Il terremoto è un motivo frequente nei Dodici Profeti: vedi Gl 2,10; 4,16; Mi 1,4; Na 1,5; Ab 3,6.10; Ag 2,6.21. Cf. DIAS DA SILVa, I terremoti nel libro dei Dodici Profeti, 33–63.

[14] Vedi per esempio in 1Sam 14,15; Sal 77,19; Prov 30,21.

[15] Per il verbo מוג vedi HALAT, 526; per il verbo נוע vedi HALAT, 643–644.

zione il terremoto appare implicitamente con i suoi termini tecnici, nella seconda sezione, cioè in quella centrale, compaiono solo i suoi effetti.

Prima parte (Am 1–2)	Descrizione del terremoto: רַעַשׁ (1,1); עיק/עוק (2,13)	
Seconda parte (Am 3–6)		Gli effetti del terremoto: גדע *niphal*; נכה *hiphil* (3,14–15); נכה *hiphil* (6,11)
Terza parte (Am 7–9)	Descrizione del terremoto: רגז (8,8); מוג e נגע (9,5); נגע (9,9)	

Questa distribuzione del materiale mette già in rilievo un primo aspetto importante: il motivo del terremoto ha una funzione letteraria che struttura l'oracolo amosiano. Sembra quindi che l'importanza del terremoto nel libro di Amos sia legata alle ragioni letterarie e non quelle storiche.[16]

Inoltre, se consideriamo le ricorrenze del terremoto da un'ottica "dinamica", cioè se cerchiamo di capire come le appena presentate ricorrenze del terremoto s'intrecciano,[17] il fatto che gli aspetti letterali prevalgono sulla vicenda concreta può essere corroborato e allargato con due ulteriori osservazioni.

Per prima cosa, si nota che il terremoto funge da autorizzazione della veracità della profezia.[18] Questo diventa chiaro, leggendo il libro da capo alla fine. In apertura (1,1) si trova, infatti, in maniera cronistica la notizia relativa al terremoto, senza segnalare però chi siano il protagonista e le vittime. Soltanto dopo (vedi per esempio i vv. 2,13; 8,8) il lettore scopre che Dio è colui che vuole punire Israele a causa delle sue trasgressioni. Tuttavia, grazie all'informazione cro-

[16] Come accennato, in questa linea anche JEREMIAS, "Zwei Jahre vor dem Erdbeben" (Am 1,1), 183–197.

[17] Solo questo modo di leggere può, infatti, rilevare l'intenzione originale del libro, come nota giustamente JEREMIAS, "Zwei Jahre vor dem Erdbeben" (Am 1,1), 197: "die Schüler des Amos ... nicht mit Lesern rechneten, die nur den Atem und die Geduld für eine einzelne Perikope des Amosbuches aufbringen würden, sondern mit solchen, die das Amosbuch insgesamt lesen und die einzelnen Teilen aufeinander beziehen konnten".

[18] Così anche FREEDMAN – WELCH, Amos's Earthquake and Israelite Prophecy, 188–198.

nistica sul terremoto in Am 1,1, questi ulteriori riferimenti al terremoto assieme ad altri oracoli non costituiscono annunci vaghi, ma fungono da profezie sicure, già realizzate e perciò totalmente vere e autentiche.

La seconda osservazione riguarda il fatto che il motivo del terremoto ha anche una funzione teologica, cioè fornisce delle informazioni su Dio. Ciò diventa chiaro solo alla fine del libro, ossia nella terza sezione, precisamente nell'ultimo capitolo, dove il motivo del terremoto rivela due caratteristiche importanti di Dio. Da un lato, in Am 9,5–6 si trova una cosiddetta dossologia che mette in risalto l'onnipotenza di Dio sulla natura,[19] evidenziando la sua sovranità anche sul terremoto: "Il Signore, Dio degli eserciti, scuote (*hiphil* נגע) la terra ed essa vacilla" (9,5a). Però dall'altro, in Am 9,9 abbiamo, invece, un'altra immagine su Dio che completa quella di 9,5: "scuoterò (*hiphil* נגע), fra tutti i popoli, la casa d'Israele come si scuote il setaccio e non cade un sassolino per terra". In altri termini, il motivo del terremoto costituisce uno "specchio teologico" che allo stesso tempo ci fa vedere le due facce diverse – però non esclusive – di Dio: quella onnipotente (9,5–6) e quella misericordiosa (9,9).

Concludendo queste brevi considerazioni sulla disposizione del motivo del terremoto all'interno del libro di Amos possiamo quindi affermare che il terremoto non è una qualsiasi sciagura naturale che serve come un flagello nelle mani di Dio per punire Israele: ma esso costituisce un motivo letterario ben organizzato con nessi forti fra le sue diverse ricorrenze. Il senso profondo delle diverse affermazioni sul terremoto si rileva dunque solo gradualmente nell'insieme dell'intero libro, mai separatamente.

Amos 2,13: un versetto paradigmatico

Per approfondire meglio questo senso profondo del motivo del terremoto e gli aspetti appena rilevati, dobbiamo esaminare da vicino almeno un testo riferibile alla nostra questione. Poniamo l'attenzione su Am 2,13 perché, in accordo

[19] Per questi "inni amosiani" vedi W. BERG, *Die sogennanten Hymnenfragmente im Amosbuch* (EHS 45), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1974; K. KOCH, Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amos–Buches, in *ZAW* 86 (1974), 504–537; S. PAAS, Seeing and Singing. Visions and Hymns in the Book of Amos, in *VT* 52 (2002), 253–274.

con Jeremias, attribuiamo a questo passaggio un ruolo particolare.[20] Nella tensione di Am 1,1 (prima ricorrenza del motivo) e di 9,5–6.9 (ultima comparsa del terremoto), Am 2,13 ha una "funzione di ponte", perché da un lato rileva che il terremoto di Am 1,1 non è una pura data cronistica e dall'altro costituisce un riferimento anticipatore del capitolo 9, in cui il terremoto è ormai collegato con la sovranità di Dio.

Ecco il passaggio in questione:

הִנֵּה אָנֹכִי מֵעִיק תַּחְתֵּיכֶם
כַּאֲשֶׁר תָּעִיק הָעֲגָלָה הַמְלֵאָה לָהּ עָמִיר:
Ecco io faccio vacillare sotto di voi,
come vacilla il carro pieno di covoni.

Prima di iniziare l'analisi del versetto, dobbiamo giustificare la nostra traduzione, cioè il senso prestato alle parole, che costituirà la base dell'interpretazione. La traduzione del versetto crea molte difficoltà.[21] Il maggior problema scaturisce dal fatto che il verbo עיק/עוק, che ricorre due volte nello stesso versetto – prima appare in forma *hiphil* participio (מֵעִיק) e poi in forma *qal yiqtol* (תָּעִיק) – compare solo qui nella Bibbia ebraica.[22] Siccome si tratta di un *hapax*, non è facile comprendere il suo significato.[23] Tuttavia, fra le diverse proposte ci sembra che il verbo עיק/עוק esprima più verosimilmente l'immagine dello scuotimento della terra, cioè il terremoto. Questa nostra posizione si basa

[20] JEREMIAS, "Zwei Jahre vor dem Erdbeben" (Am 1,1), 197: "So legt sich die Erdbebenthematik wie eine Klammer um das älteste Amosbuch, wobei Am 2,13 die wesentliche Brückenfunktion ausübt".

[21] Vedi le varie possibilità della traduzione del versetto in P. BOVATI – R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos* (Retorica Biblica 2), Roma: Edizioni Dehoniane, 1995, 91.

[22] Cf. HALAT, 758.

[23] Il verbo fu interpretato in vari modi. Alcuni hanno interpretato alla luce dell'arabo *aqqa* o dell'ugaritico *'qq* con il significato "spaccare". La Vulgata rende Am 2,13a con "*stridebo super vos*" (striderò su di voi). Altri suggeriscono che sia Dio stesso a essere schiacciato dal peso dei peccati del suo popolo. Per un primo sguardo delle varie interpretazioni vedi H.W. WOLFF, *Dodekapropheton II. Joel und Amos* (BK 14/2), Neukirchen-Vluyn, 1969, 208.

sui seguenti argomenti: (1) la LXX traduce Am 2,13a con διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ κυλίω ὑποκάτω ὑμῶν ("perciò ecco io rotolo sotto di voi"), che suggerisce l'idea del terremoto;[24] (2) come visto, il motivo del terremoto non è estraneo al libro, mentre le altri opzioni per tradurre il versetto creerebbero un *novum* difficilmente spiegabile; (3) il senso intransitivo di מֵעִיק (forma *hiphil*, cioè causativo) è improbabile, dunque meglio mantenere il senso transitivo ("faccio vacillare");[25] (4) come vedremo in seguito, l'immagine del carico del carro si sposa perfettamente con l'immagine della vacillazione, cioè del terremoto; (5) infine, anche il contesto prossimo corrobora la traduzione con il senso del terremoto, cioè di una sciagura naturale, poiché così possiamo spiegare Am 2,14–16, in cui i soldati più bravi periscono senza avere un nemico militare. Basandosi su queste osservazioni riteniamo quindi che Am 2,13 descriva una catastrofe naturale, che va più verosimilmente identificata con quella del sisma, cioè della "vacillazione della terra".[26]

Ora cerchiamo di individuare ancora più dettagliatamente il senso del versetto e con ciò la logica del motivo del terremoto. Innanzitutto va notato che il nostro versetto, insieme al motivo del terremoto, si trova in una posizione rilevante nella sequenza di Am 2,6–16 che, a sua volta, costituisce il climax (ultimo oracolo, proprio contro Israele) nella grande sezione degli oracoli contro le nazioni (Am 1,3–2,16). Si nota, infatti, che Am 2,6–8 descrive le colpe di Israele e Am 2,9–12 i benefici di Dio verso Israele, e iniziando con il nostro versetto viene presentata la punizione (Am 2,13–16). La descrizione della punizione di Israele si divide ancora in due parti: il v. 13 costituisce la punizione propriamente detta (il terremoto) e i vv. 14–16 presentano gli effetti di questa punizione (la debolezza, insicurezza dei più forti).

---

[24] Cf. J.A. ARIETI, The Vocabulary of Septuagint Amos, in *JBL* 93 (1974), 338–347 (344–345).

[25] Cf. S.R. DRIVER, *The Books of Joel and Amos*, Cambridge: University Press, 1897, 154.

[26] Per ulteriori argomenti in favore di questa interpretazione del versetto vedi OGDEN, The Earthquake Motif in the Book of Amos, 74. Cf. anche la conclusione di U. DAHMEN – G. FLEISCHER, *Das Buch Joel. Das Buch Amos* (NSK.AT 23/2), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001, 164–165: "Doch egal, ob man von einem 'schwankenden', 'Furchen aufreißender' oder 'krachenden' Erntewagen ausgeht ..., unbestreitbar wird eine Naturkatastrophe angekündigt, die den Betroffenen unentrinnbar den Boden unter den Füßen entzieht".

1,3–2,16: oracoli contro le nazioni	
➢ 1,3–2,5: oracoli contro Damasco, i Filistei, Tiro, Edom, Ammon, Moab, e Giuda	
➢ 2,6–16: oracolo contro Israele	
• 2,6–8: le colpe di Israele	• 2,9–12: i benefici di Dio
• 2,13: la punizione (terremoto)	• 2,14–16: i suoi effetti

Da questa disposizione del versetto scaturiscono tre domande relative alla nostra investigazione: (1) in che relazione sta la punizione di Israele con la punizione delle altre nazioni (ossia con il pre–contesto, Am 1,3–2,5)? (2) qual è il rapporto tra la punizione e il peccato (ossia con il pre–contesto prossimo, Am 2,6–8)? (3) come chiarisce l'effetto della punizione (ossia il post–contesto, Am 2,14–16) la punizione stessa?

La punizione di Israele e la punizione delle altre nazioni

La punizione di Israele differisce in modo sostanziale dal castigo delle altre nazioni. Mentre tutte le nazioni sono colpite dal fuoco (vedi 1,4.7.10.12.14; 2,2), inclusa anche Giuda (vedi 2,5), i palazzi di Israele vengono risparmiate dalle fiamme. Nel castigo di Israele il fuoco non gioca nessun ruolo. Il fuoco in rapporto con Israele appare solo in Am 5,6, in cui però esso non costituisce una punizione, ma solo una minaccia.[27] Notiamo quindi che la punizione di Israele ha un carattere specifico rispetto alla punizione delle altre nazioni. Questa differenza può essere spiegata con lo stato diverso in cui si trova Israele, sia mediante la peculiarità dei suoi peccati (vedi 2,6–8), sia mediante il suo rapporto specifico con Dio (vedi 2,9–12).

Questa osservazione mette in risalto una prima considerazione importante: come abbiamo già sopra ribadito, il terremoto non è una sciagura causale, cioè una catastrofe che può essere intesa come una punizione per qualsiasi popolo, bensì piuttosto un castigo "simbolico" in relazione con un popolo specifico e in un contesto particolare.

[27] Cf. BOVATI – MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, 417.

La relazione fra i peccati di Israele e la sua punizione

I crimini di Israele vengono commessi contro "l'innocente e l'indigente" (vedi 2,6: צַדִּיק e אֶבְיוֹן) e contro "i miseri" (vedi 2,7: דַּלִּים). Il peccato contro queste persone consiste nell'ingiustizia sociale (vedi 2,6b.7a.8) che è speziata ancora con un culto perverso (vedi 2,8). Quindi, nella descrizione dei peccati di Israele si rileva chiaramente il peccato e vengono indicate anche le persone, contro cui questi vengono commessi. Tuttavia, l'identità dei peccatori non è esplicitamente evidenziata. È difficile dire chi siano gli oppressori dei miseri. Se vogliamo definire l'identità dei peccatori in Am 2,6–8, possiamo dire metaforicamente che essi sono quelle persone che sono "sopra". Notiamo, infatti, in questi pochi versetti la ricorrenza eccessiva della particella עַל (ricorre 5x in Am 2,6–8), che due volte viene usato per descrivere l'identità dei peccatori, sempre con il significato "sopra"[28]. Gli oppressori dei miseri sono, quindi, quelli che sono "sopra" sia dei miseri (בְּרֹאשׁ דַּלִּים, v. 2,7a), sia dei suoi beni (בְּגָדִים חֲבֻלִים, v. 2,8a).

A nostro avviso, quest'aspetto riflette la ragione della scelta del motivo del terremoto come punizione speciale di Israele. La punizione, lo scuotimento della terra, avviene "sotto" dei peccatori (vedi תַּחְתֵּיכֶם in 2,13). Il castigo attraverso il terremoto avviene, dunque, da "sotto", dove vi sono "le teste e le vesti presi in pegno dei miseri" come è stato presentato alcuni versetti prima. In altre parole, si cristallizza la cosiddetta "*Tun–Ergehen–Zusammenhang*": dalla colpa, dai crimini malvagi ("*Tun*") scaturisce ("*Zusammenhang*") la punizione, il risultato triste ("*Ergehen*").

Arriviamo così alla seconda osservazione rilevante: la punizione con il terremoto, mettendo in risalto la natura dei crimini di Israele, nel libro di Amos ha un ruolo rivelatore: il terremoto svela in che cosa consiste la malvagità di Israele.[29] Tuttavia, non va trascurato che la punizione non è automatica, cioè non è il crimine che punisce i peccatori, ma Dio stesso. L'Io divino (אָנֹכִי), che appare in Am 2,9–11 come il benefattore supremo di Israele, diventa in Am 2,13 il pu-

---

[28] Vedi Am 2,7a: הַשֹּׁאֲפִים עַל־עֲפַר־אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דַּלִּים; Am 2,8a: וְעַל־בְּגָדִים חֲבֻלִים יַטּוּ אֵצֶל כָּל־מִזְבֵּחַ.

[29] In questa linea notano giustamente BOVATI – MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, 36: "Il terremoto, in quanto cataclisma cosmico, rivela che quanto è ritenuto solido in realtà non lo è. Il terremoto ha dunque una funzione apocalittica, cioè rivelatrice ... Quanto poteva sembrare una protezione e garantire la sicurezza – case, palazzi, o caverne – proprio questo uccide con il suo crollo".

nitore.[30] In tal senso questo versetto preannuncia la sovranità del Dio dell'universo (vedi la dossologia in Am 9,5–6).

Il terremoto e i suoi effetti

Infine si nota che vi è una stretta relazione fra Am 2,13 (la punizione) e Am 2,14–16 (i suoi effetti). I vv. 14–16 espongono l'effetto della punizione su uno sfondo militare, presentando la fuga delle persone particolarmente dotate per la battaglia e addestrate alla guerra. Tuttavia, non c'è nessun nemico militare. I guerrieri valorosi, che in caso di una battaglia sarebbero sul fronte più duro del combattimento, nel giorno del castigo descritto in Am 2,13 fuggono e periscono (vedi la triplice ripetizione di לֹא יְמַלֵּט).

Quest'effetto della punizione evidenzia il terzo aspetto importante per la comprensione del motivo in questione: il terremoto vuole sopprimere la forza, l'autostima degli oppressori, i quali si affidavano probabilmente alla forza militare. I vv. 14–16 mostrano, infatti, che nel caso della punizione di Am 2,13 l'abilità militare e la forza umana non sono di supporto. Questo scenario anticipa in un certo modo la quinta visione in Am 9,1–4, in cui dopo la punizione nel v. 1 (verosimilmente anche qui si tratta dello stesso sisma) la fuga risulta impossibile (cf. vv. 2–4)[31]. Così possiamo dire che il motivo del terremoto ha anche un contributo "sociale": esso reinterpreta la storia umana, le regole solite nella società dove i forti vincono sempre e i miseri periscono, mettendo in risalto che anche i forti possono perire.[32]

---

[30] Va notato il netto rapporto fra il v. 9 e il v. 13. Entrambi cominciano con אָנֹכִי, mettendo in risalto l'importanza dell'Io divino sia come benefattore che come punitore. Nel v. 13 mediante la particella הִנֵּה, la posizione centrale di Dio nell'attuazione della punizione è indubitabile. Cf. J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 27; cf. anche l'Excursus su הִנֵּה in Amos di WOLFF, *Dodekapropheton II*, 173.

[31] Per la giustapposizione del terremoto e la fuga sull'orizzonte di Am 9,1–4 vedi WOLFF, *Dodekapropheton II*, 208; JEREMIAS, "Zwei Jahre vor dem Erdbeben" (Amos 1,1), 191–192.

[32] Per ulteriore approfondimento sull'ambiento storico–sociale di Amos vedi per esempio M.E. POLLEY, *Amos and the Davidic Empire. A Socio–Historical Approach*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Il terremoto e l'immagine del carro pieno di covoni

Fino a questo punto ci siamo concentrati sulla prima parte di Am 2,13. Ora concludiamo il nostro argomento con alcune considerazioni sulla seconda parte del passo analizzato. Am 2,13b costituisce una comparazione (cf. כַּאֲשֶׁר) molto importante per la comprensione del motivo esaminato, perché serve a spiegare la punizione di Dio descritta in Am 2,13a. In Am 2,13b il soggetto non è più l'Io divino, ma il carro (הָעֲגָלָה), che sotto il peso dei covoni "vacilla" (forma *qal*) esattamente così come la terra nel primo stico.[33]

Si pone però la domanda se quest'immagine presa dalla natura serva solo a illustrazione della vacillazione dei peccatori di Israele oppure abbia un significato più profondo. Sembra che si verifichi la seconda opzione. Esaminando l'immagine dei covoni (עָמִיר), possiamo osservare come quest'immagine non sia scelta causalmente, ma rechi in sé un significato escatologico.

Il termine עָמִיר in tutte le altre sue ricorrenze (Ger 9,21; Mi 4,12; Zc 12,6) viene usato, infatti, sempre come comparazione, indicando nazioni o individui puniti da Dio in un contesto giudiziale.[34] Partendo da questo fatto, anche nel nostro versetto è possibile una simile interpretazione del termine עָמִיר. I fasci di spighe si riferiscono ai figli di Israele,[35] che cadono in pezzi (cf. vv. 14–16) a causa della vacillazione del carro sovraccaricato che, a sua volta, esprimerebbe il giudizio escatologico di Dio. In questo senso non tanto le persone, ma piuttosto le malvagità sono fatte vacillare vacillate dalla giustizia divina.

---

[33] Va notato la tecnica stilistica molto ricorrente nel libro di Amos: un fenomeno naturale (qui il terremoto) viene presentato mediante un'altra immagine presa dalla natura (qui il carro pieno di covoni). Per approfondire questa tecnica del libro di Amos vedi H. WEIPPERT, Amos. Seine Bilder und ihr Milieu, in H. WEIPPERT – K. SEYBOLD – M. WEIPPERT (ed.), *Beitrage zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien* (OBO 64), Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 1–29.

[34] Per la sfumatura giudiziale dell'immagine dei covoni in Amos vedi H. GESE, Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches, in *VT* 12 (1962), 417–438 (422).

[35] Quest'interpretazione è confermata anche da BOVATI – MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, 102, i quali ritengono che il carro sovracaricato evoca l'accumulo di ricchezze, mettendo in risalto il desiderio smodato di quest'ultime da parte di Israele, che provoca il giudizio.

Conclusione

Qual è allora il rapporto fra il terremoto e Dio? Qual è la funzione di questa terribile sciagura nel libro di Amos? Avendo analizzato il motivo del terremoto possiamo costatare che il terremoto non è riducibile in un'ottica semplicista a una vicenda catastrofica in relazione con la punizione divina di peccati qualsiasi. Esso – almeno nel libro di Amos – costituisce, dunque, un motivo letterario–teologico molto complesso e con varie funzioni:

(1) funzione letteraria – comporta la struttura del libro;

(2) funzione argomentativa – autorizza il messaggio profetico;

(3) funzione teologica – mette in rilievo la sovranità misericordiosa di Dio;

(4) funzione simbolica – rileva le caratteristiche del rapporto fra Dio e Israele;

(5) funzione rivelatrice – svela i peccati del popolo;

(6) funzione sociale – sconvolge l'ordine sociale che sopprime i miseri;

(7) funzione escatologica – prospetta il giudizio della malvagità.

Quindi, non è mai corretto ridurre il senso di questo – sia letteralmente che teologicamente – ricco motivo a una semplice punizione divina. Dopo una lettura attenta il terremoto nel libro di Amos non è, infatti, una semplice causa di morte, ma piuttosto un'immagine vitale che parla, che ha un "messaggio", anzi molti, che ci aiutano a capire la volontà di Dio e l'essenza dei peccati umani.

Bibliografia

ARIETI, J.A., The Vocabulary of Septuagint Amos, in *JBL* 93 (1974), 338–347.

BERG, W., *Die sogennanten Hymnenfragmente im Amosbuch* (EHS 45), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1974.

BOVATI, P. – BASTA, P., «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*». *Ermeneutica biblica*, Cinisello Balsamo (Milano), Roma: Edizioni San Paolo, Gregorian & Biblical Press, 2012.

BOVATI, P. – MEYNET, R., *Il libro del profeta Amos* (Retorica Biblica 2), Roma: Edizioni Dehoniane, 1995.

DAHMEN, U. – FLEISCHER, G., *Das Buch Joel. Das Buch Amos* (NSK.AT 23/2), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001.

DIAS DA SILVA, C.M., I terremoti nel libro dei Dodici Profeti, in E.M. Obara – G.P.D. Succu (ed.), *Uomini e profeti. Scritti in onore di Horacio Simian-Yofre SJ* (AnBib 202), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013, 31–73.

DRIVER, S.R., *The Books of Joel and Amos*, Cambridge: University Press, 1897.

FREEDMAN, D.N. – WELCH, A., Amos's Earthquake and Israelite Prophecy", in M.D. COOGAN – J.CH. EXUM – L.E. STAGER (ed.), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1994, 188–198.

GESE, H., Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches, in *VT* 12 (1962), 417–438.

JEREMIAS, J., *Der Prophet Amos* (ATD 24/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

JEREMIAS, J., "Zwei Jahre vor dem Erdbeben" (Am 1,1), in P. MOMMEL – W. THIEL (ed.), *Altes Testament – Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, 15–31, ristampato in J. JEREMIAS, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* (FAT 13), Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 183–197.

KOCH, K., Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amos–Buches, in *ZAW* 86 (1974), 504–537.

KOEHLER, L.– BAUMGARTNER, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (= *HALAT*), Leiden: Brill, ^{3}1967–1996.

MUCCI, G., La verità e lo scandalo, in *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3862 (2011), 319–424.

OGDEN, D.K., The Earthquake Motif in the Book of Amos, in K.–D. SCHUNCK – M. AUGUSTIN (ed.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen. Collected Communications to the XIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leuven 1989* (BEATAJ 20), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992, 69–80.

PAAS, S., Seeing and Singing. Visions and Hymns in the Book of Amos, in *VT* 52 (2002), 253–274.

POLLEY, M.E., *Amos and the Davidic Empire. A Socio–Historical Approach*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

SCHMOLDT, H., "רָעַשׁ *rāʿaš*, רַעַשׁ *raʿaš*", in *ThWAT* VII, 612–616.

SKA, J.L., Cinque passeggiate nei boschi biblici, in *Firmana* 22/2 (2013), 41–54.

SOGGIN, J.A., Das Erdbeben von Amos 1,1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda, in *ZAW* 82 (1970), 117–121.

WEIPPERT, H., Amos. Seine Bilder und ihr Milieu, in H. WEIPPERT – K. SEYBOLD – M. WEIPPERT (ed.), *Beitrage zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*

(OBO 64), Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 1–29.

WOLFF, H.W., *Dodekapropheton II. Joel und Amos* (BK 14/2), Neukirchen-Vluyn 1969.

YADIN, Y. et al., *Hazor II. An Account of the Second Season of Excavations*, Jerusalem: Magness Press, 1960.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXII, 1, 2017, P. 38–51
DOI: 10.24193/theol.cath.latina.2017.LXII.1.03

LA *TUBA MIRUM* DEL *REQUIEM* DI MOZART (KV 626) E IL SUONO SPARSO

László Bakó[1]

Abstract: The present article represents a musico-theological investigation into the *Tuba mirum* of Mozart's *Requiem* (KV 626). The research consists of two parts. First, we examine the text in its liturgical context (*Dies irae*), pointing out its theological meaning. Second, we analyse the characteristic features of the music. We aim to show how, through the brilliant musical composition, Mozart has interpreted the text of *Tuba mirum*. It is argued that the various musical components, such as the trombone solo, stress the theology expressed in the text.
Keywords: W.A. Mozart, Requiem, Sequence, Dies irae, Tuba mirum, [Theology of] sacred music.

Introduzione

Quando leggiamo un testo, siamo ricettori di diverse informazioni. Il testo ci comunica un pensiero, un sentimento o un'emozione. Possiamo dire, che l'informazione si trova nel testo così, come se fosse intessuta in un testo, tra – e attraverso – le diverse parole. Possiamo sperimentare questo, per esempio, quando leggiamo un libro: cerchiamo le idee, i concetti principali, che il testo «vuole» trasmetterci. Quando le abbiamo trovate, prendiamo appunti sottolineando le idee principali nel testo. Nello stesso tempo è anche vero, che ogni testo interpreta l'informazione, che trasmette. Per esempio, quando i giornali comunicano diverse notizie danno sempre un'interpretazione, un aspetto individuale all'informazione fornita. E di fatto non solo i giornali, ma ogni testo scritto.

Se è così, allora tutte le informazioni ricevono una certa interpretazione attraverso il testo in cui vengono inserite. Questo vale di più per i testi cantati e i testi che hanno un accompagnamento musicale.[2] Tuttavia la musica non è solo

[1] Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Diritto Canonico (Roma); Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Musica Liturgica (Roma); bakolaszlo@icloud.com

[2] Cf. D. Diósi, «Olivier Messiaen zenébeöntött Credo-ja. Az orgonaművész és zeneszerző mint teológus», *Studia Theologica Transsylvaniensia* 12 (2009), 189-190.

un'aggiunta interpretativa al testo, ma è molto di più: la musica può portare il testo in una dimensione ulteriore, nella trascendenza, mediante la quale il testo riesce a dire di più che senza la musica.[3]

Nel presente lavoro cerchiamo di cogliere il significato profondo di un testo liturgico: la parte *Tuba mirum* dalla Sequenza *Dies irae*. In un primo momento esaminiamo il testo nel suo contesto prossimo-liturgico, provando a coglierne il messaggio che il testo della *Tuba mirum* ci fornisce. Nella seconda parte dell'articolo prendiamo in esame sempre il testo della *Tuba mirum*, ma questa volta nell'interpretazione musicale di Wolfgang Amadeus Mozart. Nel suo celebre *Requiem* (KV 626) attraverso la composizione geniale (per es. il *solo* del trombone tenore) Mozart riesce a dare al testo della *Tuba mirum* un significato intellegibile e anche un importante valore teologico.[4] Proprio perché Mozart (e insieme a lui molti altri compositori) tratta la *Tuba mirum* e tutte le altre parti della sequenza *separatamente*, questa volta abbiamo scelto anche noi di analizzare solo la *Tuba mirum*.[5]

La *Tuba mirum* nel suo contesto

Prima di dare diverse interpretazioni al testo, ci sembra opportuno vedere la *Tuba mirum* nel suo contesto immediato, cioè nella sequenza *Dies irae*. L'indagine sul testo della sequenza ci porterà inevitabilmente ad un altro punto: l'uso del testo della *Tuba mirum* nella liturgia. Questo sarà il primo punto di partenza per l'interpretazione del testo. Tutto questo presuppone però una chiarificazione su eventuali ricorrenze del testo della *Tuba mirum* nella Sacra Scrittura.

---

[3] «Nella musica e nel suo *excessus*, nella percezione estetica che porta al di là dei limiti verbali, possiamo trovare una via di comunicazione della percezione, anche estetica, del mistero di Dio che si rivela in modo empatico e che in fondo può avviare verso una certa grazia». J. Piqué Collado, «L'attimo fuggente/sfuggente: l'universo sacramentale della musica dalla forma estetica all'evento empatico», in Sequeri, P., ed., *Il corpo del «logos»: pensiero estetico e teologia cristiana*, Milano 2009, 195.

[4] «Further evidence of Mozart's intentions regarding the use of trombones appears later in the *Requiem* when a single trombone is given an extended solo passage in the *Tuba mirum*». D.N. Leeson, *Opus Ultimum. The Story of the Mozart Requiem*, New York 2004, 61. Per tutta la problematica della composizione della *Tuba mirum* (in modo generale) vedi le pagine 57-61 dello stesso libro di D.N. Leeson.

[5] Cf. W.A. Mozart, *Requiem KV 626*, Bärenreiter-Verlag, Kassel 1965, 24-27.

La Tuba mirum nella Sequenza (il contesto prossimo)

Il testo della *Tuba Mirum* si trova nella sequenza *Dies irae*. Perciò vale la pena soffermarsi brevemente sul significato tecnico del termine *sequenza*.[6] La sequenza è un prolungamento dell'alleluia, da qui nasce anche il suo nome «*Sequentia*», cioè, quello che segue. Nella sua storia ci sono state diverse fasi di sviluppo: in un primo tempo era uno scritto cantato, così che ad ogni sillaba corrispondeva un tono nella musica, questo si chiamava canto sillabico (*syllabischer Gesang*). Con l'aumento del numero delle sequenze emergono diversi tipi di melodie, che animano i testi liturgici, e la sequenza diventa così una *prosa rimata* e cantata. Alla fine del primo millennio – forse per far imparare in modo più semplice i testi, che venivano cantati – le sequenze cominciano ad avvicinarsi molto alle forme inniche, conosciute anche oggi. A tale riguardo risulta interessante il fatto che ogni verso della sequenza *Dies irae* contiene otto sillabe, come quasi tutti gli inni cantati oggi nel breviario.

Al punto culminante di questo progresso troviamo le sequenze al tempo di Adamo di San Vittore († 1192), quando le sequenze erano accettate di buon grado e cantate dappertutto. In Italia furono forse un po' respinte, ma il *Missale* in molti paesi ha conservato numerose sequenze.[7] Il Messale di Pio V conteneva ancora cinque sequenze, ma il Messale Romano di oggi ne contiene solo tre (*Victimae paschali laudes*, *Veni Sancte Spiritus* e *Lauda Sion*) e prescrive che, tranne nei giorni di Pasqua e Pentecoste, la sequenza è facoltativa. La sequenza *Dies Irae* oggi non fa parte più della Messa *Requiem* per i morti, è diventata un inno per la 34

---

6 Per uno studio più approfondito della storia delle sequenze e in generale sulle sequenze vedi: B. Fischer – H. Hucke, «Sequenzen und Tropen», in Meyer, H.B. – al., ed., *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, III, Regensburg 1987, 199-203; B. Fischer, «Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral», in Meyer, H.B. – al., ed., *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, IV, Regensburg 1987, 261-264; F.K. Prassl, «Sequenz», in Kasper, W., ed., *LThK*, IX, Freiburg 2000^3, 476-477; J.A. Jungmann, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Solemnia*, Freiburg 1970, 65-73.

7 Due autori parlano del numero delle sequenze, J.A. Jungmann menziona 5000 e L. Eisenhofer 4000. Cf. J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Wien 1962^5, 558; cf. L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Fribourg 1932, 113.

settimana del tempo ordinario.[8] Possiamo comunque affermare che le sequenze hanno un grande valore sia teologico che musicale.[9] Il valore teologico consta nel fatto che le sequenze prendono l'idea principale teologico-liturgica del mistero celebrato. Il valore musicale delle *Sequenze* trova invece chiara attestazione nelle numerose interpretazioni classiche (Johannes Ockeghem, Guillaume Dufay, Michael Haydn, Hector Berlioz, Liszt Ferenc, Giuseppe Verdi, Ligeti György) e gregoriane che si sono succedute lungo la storia della musica».[10]

La sequenza *Dies Irae* contiene venti strofe, ogni strofa è costituita da tre righe di otto sillabe.[11] Ciascuna strofa ha una rima baciata (AAA – BBB), ma non sempre perfetta. Le ultime tre strofe costituiscono un'eccezione rispetto a tutta la sequenza, perché ognuna di esse contiene solo due versetti (strofe binarie) e così non rispettano la costruzione poetica. L'eccezione consta anche nel fatto dell'inclusione, cioè che queste ultime strofe ripetono concetti già elaborati nella sequenza, per esempio: «*dies illa*», «*ex favilla*», «*judicandus*». Sembra, quindi, che queste ultime tre strofe siano state aggiunte in un secondo tempo al testo della sequenza. Secondo L. Eisenhofer la strofa «*Lacrimosa dies illa… homo reus*» è stata tramandata dall'antifonario di *Reichenau* già dal XII secolo. Le ultime tre strofe binarie, inoltre, somigliano tanto ad una predica aggiuntiva, che riporta in poche parole l'essenza della sequenza.[12] Al termine della lettura del testo emerge una curiosità grammaticale. Le prime sei strofe costituiscono una *parte descrittiva*, in cui tutti i verbi sono alla terza persona, sia passivi che attivi «*coget*», «*proferetur*». Dalla strofa 7 fino alla 17 (probabilmente alla fine originale del testo) si cambia lo stile del testo, diventa un tipo di supplica.

---

8 Cf. F.K. Prassl, «Sequenz», 477.

9 «Die Möglichkeit, das Alleluja musikalisch auszubauen, war jener kleine Spalt im Gefüge der Meßliturgie, den das Mittelalter so zu erweitern wußte, daß es hier einen breiten Spielraum für seine liturgische Eigensprache und Eigenschöpfung gewonnen hat. Die Sequenz wurde mit dem Alleluja zusammen zu einem ersten Glanz- und Höhepunkt der Messe». L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 562.

10 Cf. W. Marx, «'Requiem sempiternam'? Death and the musical requiem in the twentieth century», *Morality* 17 (2012), 119-128.

11 Cf. A. Heinz, «Dies irae», in Kasper, W., ed., *LThK*, III, Freiburg 1995^3, 219.

12 Cf. L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 114. Interessante, che nel libro di N. Gihr (1887) le ultime tre strofe binarie sono trasformate in due strofe ternarie, mantenendo così la struttura perfetta, ma perdendo sia la rima che il senso della struttura. Cf. N. Gihr, *Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und ascetsich erklärt*, Freiburg im Breisgau 1887, 426-427.

In questa parte tutti i verbi sono verbi volitivi: «*salva*», «*sum*», «*fac*», trasformando il testo da una descrizione in un *discorso.*

La prima parte rappresenta, quindi, *la situazione futura* (la *dies irae*) e la seconda mostra *l'uomo* davanti al trono del giudice («*coget omnes ante thronum*»).[13] Dato il fatto, che il morto non può parlare più, la seconda parte del brano imbocca le parole del morto a tutti quelli che nella liturgia pregano per lui. Tuttavia non è trascurabile che il popolo cantando la *Dies irae,* attraverso la preghiera per il morto, pensa anche a sé stesso. La preghiera diventa così una *preghiera per sé stessi* e in un certo modo anche *esortativa*.[14]

Attraverso la composizione musicale Mozart divide il testo della *Dies irae* in sei parti: *Dies irae* (strofa 1-2); *Tuba mirum* (strofa 3-7); *Rex tremendae* (strofa 8); *Recordare* (strofa 9-15); *Confutatis* (strofa 16-17) e *Lacrimosa* (strofa 18-20).[15] Se confrontiamo la *posizione della Tuba mirum* (strofa 3-7) con le due parti grammaticalmente differenti della sequenza, risulta chiaro che questo brano fa parte anche della parte descrittiva (strofa 3-6), e mediante la strofa 7 anche della parte discorsiva. A questo punto possiamo porre la domanda: Quale è il significato del suono sparso nella *Tuba mirum*? Mediante la posizione centrale della *Tuba mirum,* il suono sparso (l'informazione fornita) di questo brano si riferisce sia alla *parte descrittiva*, espressa con il futuro *(«quantus tremor est futurus»)* che alla *parte discorsiva*, che presenta l'uomo miserabile davanti al suo giudice *(«quid sum miser tunc dicturus»).* Questo brano della sequenza richiama l'attenzione di tutti noi al *futuro* dove ci aspetterà il giudice giusto. Nello stesso tempo, però, attraverso la parte discorsiva, in cui appare molto spesso l'«*ego*», io stesso, la *Tuba*

---

[13] Senza di analizzare le differenze grammaticali riguardo alla struttura del testo della sequenza N. Gihr trae conseguenze molto simili: «Der ruhige, ernste, feierliche Chrarakter und Gang des trochäischen Versbaues paßt vortrefflich zu dem gewaltigen Gegenstande, der hier behandelt und besungen wird. Während der erste kürzere Theil (Strophe 1-7) durch einfach-großartige plastische Schilderung des Weltendes und Weltgerichtes das Gemüth erschüttert und erschreckt, bringt der zweite längere Theil (Strophe 7-19) in bewegteßter, ergreifender Sprache und Wiese die Gefühle zum Ausdruck, welche durch die Betrachtung des jüngsten Tages in der schuldigen aber reuevollen Seele geweckt werden - und die Gefühle geben sich zunächst kund in den herzinnigsten Bitten um die eigene Rettung (Strophe 7-17)». N. Gihr, *Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und ascetsich erklärt*, 424.

[14] Cf. L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 113-114.

[15] Cf. W.A. Mozart, *Requiem KV 626*, 17-46.

mirum segnala anche l'importanza del *presente*. Davanti al giudice non starà un qualsiasi uomo, ma io, quell'uomo che ora sta cantando la *«Tuba mirum»*.[16]

Riguardo solo al testo del brano, la *Tuba mirum* (3-7 strofa) implica temi di grande interesse teologico: *tuba, morte, natura (mirante), creatura, giudice, libro scritto, patrono, giusto, giustizia*. Questa materia teologica potrebbe essere trattata ampiamente ma ciò costituirebbe un commento a sé, ci limitiamo pertanto a esaminare brevemente *l'immagine del giudice*, che anche nell'interpretazione di Mozart gioca un ruolo rilevante. Il giudice è presentato come un giudice che siede su un trono (Mt 19,28), un giudice che svela tutte le cose nascoste (Rm 2,19). Il giudice (di Dio si parlerà per la prima volta solo nella strofa 9 [*«Jesu pie»*]) viene assomigliato a un re.

Di conseguenza questo re deve essere giusto (*«nil inultum rimanebit»*), sembra che giudichi con una giustizia soprannaturale, che gli uomini non possono mai possedere. Questo re non può essere altro che il *«Rex tremendae majestatis»* della strofa 8, e la sua maestà consta nella giustizia perfetta. Quest'idea è messa in evidenza anche da San Bonaventura: *«Deus tanquam justus judex juste remunerat. Nullum ergo bonum irremuneratum»* (S. Bonaventura, 1. dist. 40 a. q. 2).[17]

La Tuba mirum nella Liturgia e nella Bibbia

Dopo aver visto la *Tuba mirum* nel suo contesto prossimo, nella sequenza, ora diamo uno sguardo al contesto più lato del nostro brano esaminato. Affrontiamo, quindi, la *Tuba mirum* nel suo contesto liturgico, ma per mantenere l'autenticità temporale del *Requiem* di Mozart, esaminiamo la *Tuba mirum* nella *Missa Tridentina*, durante quale fu cantato originariamente il brano. Troviamo la sequenza Dies irae nella Messa del 2 novembre (*In Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum*) e anche nella messa per i defunti (*In die obitus seu depositionis defuncti*).[18]

---

[16] Cf. L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 114.

[17] Cf. J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 561-562. Per il commento di tutto il brano della *Tuba mirum* cf. N. Gihr, *Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und ascetsich erklärt*, 486-493.

[18] Cf. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V. Pontificis Maximi jussu editum, Clementis VIII, et Urbani VIII auctoritate recognitum*, Mechliniae 1862.

La *Tuba mirum* si inserisce perfettamente in queste due Messe, perché nelle loro letture ci sono rimandi chiari alla *Tuba* (corno). Nella Messa del 2 novembre abbiamo la lettura di 1Cor 15,51-57 e al versetto 52 leggiamo: «*In momento, in ictu oculi, in novissima tuba: canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti: et nos immutabimur*». Nella Messa di suffragio per i defunti la lettura del giorno è dalla 1Ts 4,13-18. Qui, al versetto 15 troviamo di nuovo la *Tuba*: «*Quoniam ipse Dominus in jussu, et in voce archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo: et mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi*». Vediamo, quindi, che attraverso queste due Messe la *Tuba mirum* riceve un'interpretazione nuova ma nello stesso tempo autentica. Cantando la *Tuba mirum* durante la liturgia non si pensa solo al futuro come giudizio, ma anche come risurrezione. Il contesto più lato, la Messa/liturgia, fornisce un'interpretazione (un suono sparso) indispensabile, nella quale il giudice è giusto, perché lui è Gesù Cristo. L'uomo miserabile davanti al giudice non aspetta solo un proscioglimento (un atto giudiziale), ma la risurrezione (un atto esistenziale).[19]

Rimanendo sempre alla parola *Tuba,* possiamo costatare una ricorrenza frequente del termine nella *Sacra Scrittura*. La parola *Tuba* si trova 110 volte in tutta la Bibbia.[20]

Nell'AT si trova come corno (רָפָשׁ [šōpār]) e ha diverse variazione nel significato. Nel *Pentateuco* significa un tipo di segno (Es 19,3), è un segno teofanico (Es 19,19), e anche un segno liturgico per l'assemblea (Lv 23,24). Nei *libri storici* si figura come un segno in una guerra (Gs 6,20; 2Sm 2,28; 1Mac 16,8), nella festa (2Re 11,14; 1Cr 13,8), con l'arca dell'alleanza (1Cr 16,6). Nei *libri profetici* è invece un segno previo di un avvenimento importante che accadrà: guerra (Am 2,2), presenza di Dio (Zac 9,14), segno della rovina futura (Ger 4,5). Nei libri poetici (Salmi) significa la presenza di Dio (Sal 46,6), festa (Sal 80,4; 97,6), lode di Dio (Sal 150,3).

Sulla base del contesto, in cui ricorre questo termine, si può costatare che nell'AT l'uso del corno (che in greco viene tradotto con la tromba) era molto ampio. Tuttavia, va notato che esso non ha mai una funzione quotidiana. Il corno

---

[19] Cf. L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 113-114.

[20] Non si dimentichi, che la parola «tromba» viene usata anche furori della letteratura cristiana, per esempio da Omero (VIII secolo a.C.), dal commediografo Aristofane (V secolo a.C.) e anche dal poeta Trifiodoro (V secolo d.C.). Cf. S.N. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle Lettere paoline*, Roma 2010, 141-146.

è il segno di un *avvenimento straordinario*. Inoltre, va osservato che la funzione principale del corno (nella maggioranza delle ricorrenze) è quella militare e festiva, e piuttosto nei libri posteriori (Zac, Sal 150) viene collegata con la presenza divina.

Nel NT troviamo solo 11 ricorrenze. Il più delle volte troviamo questo termine nel contesto escatologico: Mt 24,31; 1Cor 15,52; 1Ts 4,16; Ap 8, 2.6.13; 9,11. Si figura anche come Teofania: Eb 12,19; Ap 1,10; 4,1; e infine si trova anche in un contesto militare: 1Cor 14,8. Come si vede la funzione della tromba nei libri dell'NT è più specifica. La tromba nel NT ha una forte connotazione escatologica. La tromba segnala la presenza divina e in alcuni casi (1Cor 15,52 e 1 Ts 4,16) anche la risurrezione dei morti. Si nota, inoltre, che nella maggioranza dei casi il suonare della tromba spetta gli angeli di Dio (cf. Mt 24,31; 1Ts 4,16; Ap 8).[21]

La *Tuba mirum* nella musica – KV 626 (*spargens sonum*)

In questa ultima parte del lavoro analizziamo musicalmente il brano della *Tuba mirum* nel *Requiem* di Mozart (KV 626). Cerchiamo di cogliere gli stessi temi teologici, che abbiamo visto nelle prime due parti del lavoro, ora però attraverso un contesto musicale. Questo contesto è il più ampio, ma attraverso la composizione eminente di Mozart, riesce a far capire forse al meglio il significato del testo, riesce a far spargere veramente il suono della *Tuba mirum*.

Possiamo affermare senza dubbi, che la composizione di Mozart è una composizione ben ragionata ed espressiva. Tutti i brani che furono composti da lui, testimoniano, che Mozart voleva far uscire dal testo il significato più profondo, l'informazione più importante.[22] Naturalmente questo vale anche

---

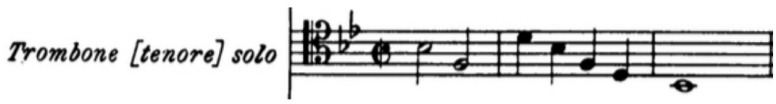
[21] Per la genesi biblica della parola vedi: σάλπιγξ – (radice: ksulp = fischiare; gr. σαλπ; accad. šalāpu, ara. šlp; ebr. šlap = emettere, espellere + accad. Ikku = intonazione, voce, suono) = tromba, suono di tromba. Cf. C. Rusconi, *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, Bologna 1996, 352. Per altre ricorrenze dalla letteratura cristiana cf. N. Gihr, *Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und ascetsich erklärt*, 423-500.

[22] «Mozart ist reine Inspiration – so berührt er mich jedenfalls. Jeder Ton ist richtig und könnte nicht anders sein. *Die Botschaft ist einfach da. Und darin ist nichts Banales, nichts bloß Spielerisches*» (il corsivo è nostro). Papst Benedikt XVI., «Liturgie und Kirchenmusik. Mein Mozart», in Keller, P. – Kircher, A., ed., *Zwischen Himmel und Erde. Mozarts geistliche Musik*, Salzburg 2006, 83; cf. D. Heartz, «Le lezioni di

per il suo *Requiem* e anche per la *Tuba mirum*[23]. Mozart usa tecniche quasi pittoresche, mediante le quali tutta la scena della *Tuba mirum* diventa un brano molto descrittivo e per poco non visivo.

Sappiamo bene che la storia del *Requiem* di Mozart non è una storia semplice. Quando morì, il 5 dicembre 1791, Mozart lasciò a sua moglie Constanze due bambini, molti debiti, la partitura del *Requiem* incompiuta (già in parte pagata) e una gran massa di autografi musicali. Constanze si curò anche che il *Requiem* venisse completato da Franz Süssmayr, allievo ed amico di Mozart, e poi consegnato al conte Walsegg, l'anonimo committente. Ora non entriamo nelle diverse questioni della storia, tralasciamo questa problematica indicando solo alcune opere[24] che trattano questa questione. A questo riguardo ci fidiamo dell'opera di Christoph Wolff, musicologo e grande studioso di Mozart, e, in seguito, usiamo la partitura *speciale* dal suo libro, in cui riporta solo le note musicali composte da Mozart (senza il completamento di Süssmayr).[25]

Vediamo come rileva Mozart con un *solo* di trombone il ruolo della *Tuba,* e nello stesso tempo, attraverso la musica descrive quello che il solista comincerà a cantare:



La voce sonante del trombone nella tonalità di Si bemolle maggiore di fatto non ha bisogno delle parole, perché il testo viene sonato in modo che si capisca chiaramente che la *«Tuba mirum […] coget omnes ante thronum»*.

composizione di Thomas Attwood con Mozart», in Durante, S., ed., *Mozart*, Bologna 1991, 260-269.

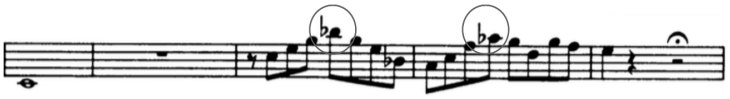
[23] Cf. U. Leisinger, «Requiem (KV 626)», in Keller, P. – Kircher, A., ed., *Zwischen Himmel und Erde. Mozarts geistliche Musik*, Salzburg 2006, 155-156.

[24] Cf. C. Wolff, *Mozarts Requiem. Geschichte, Musik, Dokumente, Partitur des Fragments*, München – Kassel – New York 1991, 15-98; cf. D.N. Leeson, *Opus Ultimum. The Story of the Mozart Requiem*, 12-73; cf. E. Hertzmann, «Il processo creativo di Mozart», in Durante, S., ed., *Mozart*, Bologna 1991, 27-30; cf. U. Leisinger, «Requiem (KV 626)», 154-156; cf. H. Gärtner, *Constanze Mozart after the Requiem*, Portland 1991, 11-56.

[25] Vedi, quindi, la partitura *speciale* nel libro di C. Wolff, *Mozarts Requiem*.

Dopo il solo del trombone il solista basso riprende il tema del trombone e allunga per 2 battute interne la sillaba *so*(num) in modo seguente:

Sembra, quindi, che Mozart abbia voluto dare una certa importanza a questo suono, il suono deve essere una notizia/informazione indispensabile. Questo viene confermato anche dalla voce del trombone, che attraverso il settimo poi il sesto grado dimostra che il suono (qui musicalmente) può essere sparso così:

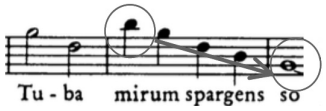


Se facciamo la domanda: dove viene sparso questo suono? Da un lato ci risponde il testo con le seguenti parole: «*per sepulchra regionum, coget omnes ante thronum*». Il testo sparge, dunque, questo suono attraverso i sepolcri e raduna proprio tutti (*omnes*) davanti al trono del giudice.[26]

Ma anche la musica dà una risposta piuttosto simbolica, quando nel tema della *Tuba mirum* abbraccia l'intervallo della decima (della 3ª composta).

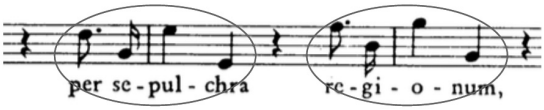
---

[26] Prima di andare avanti con l'interpretazione della *Tuba mirum*, ci sembra opportuno indicare quello che Christoph Wolff scrive nella sua opera sul nostro brano: «Tuba mirum (Strophen 3-7): Die 1 Textzeile der 3. Strophe ("tuba mirum spargens sonum") nutzt Mozart zum bildhaften unbegleiteten Einsetzen der Solo-Posaune am Satzbeginn und zu ihrer obligaten Verwendung während der gesamten 3. Strophe. Das charakteristische Eingangsmotiv übernimmt Mozart jedoch auch noch für den vokalen Beginn der 4. Strophe in einer von B-Dur nach F-moll umgedeuteten Version, die der Textausdeutung des Erschauderns im Angesicht des Todes („mors stupebit...") dient. Nicht weniger eindrucksvoll erscheint die mehrfach abgestufte Seufzerfigur der „suspiratio" als Ausdruck des Verzagens (Schlußzeile der 7. Strophe: „Cum vix justus...") – zunächst im Solo-Sopran einsetzend (T. 45), dann chorisch anfangs „sotto voce" ohne Synkopierung (T. 51), schließlich dynamisch kontrastierend und in Synkopen (T. 57)». C. Wolff, *Mozarts Requiem*, 110; cf. Papst Benedikt XVI., «Liturgie und Kirchenmusik. Mein Mozart», 83; cf. M.H. Schmid, «Mozarts Kirchenmusik», in Keller, P. – Kircher, A., ed., *Zwischen Himmel und Erde. Mozarts geistliche Musik*, Salzburg, 9-23.

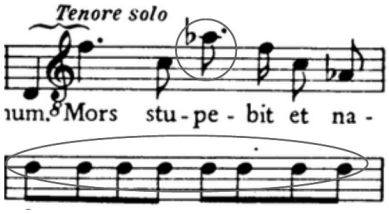


Il numero 10 indica simbolicamente una perfezione, una totalità, ma anche il compimento, la realizzazione finale. Questo simbolo della perfezione e del compimento coincide molto con il giudizio finale e in genere con la fine della vita e di tutto il mondo.

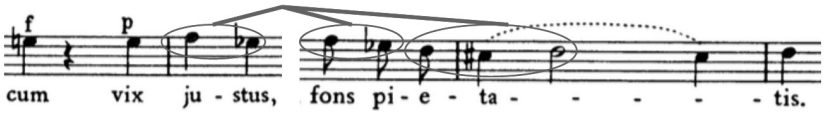
Dopo che all'inizio del brano il suono viene sparso, la *Tuba mirum* suona e accompagna in modo descrittivo, il solista canta usando intervalli abbastanza grandi e caratteristici, come se fossero passi umani, che vanno davanti al trono del giudice.



La quarta strofa della Sequenza «*Mors stupebit et natura*» parla da sé. Si capisce già dopo le prime parole che si tratta di stupore. Il testo ci dice anche perché: la creatura risorgerà. Questo è la causa per il stupore della morte e della natura. Mozart riesce a descrivere perfettamente questo stupore, quando alla battuta 18 cambia il ritmo del basso e il tenore attacca cambiando la tonalità dal Si bemolle maggiore al Fa minore.[27] Questo cambiamento musicale produce senz'altro stupore.



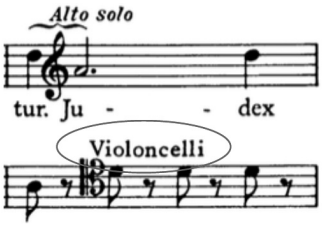
Lo stesso effetto ottiene Mozart alla fine della settima strofa (*Cum vix justus*). Attraverso il solo del soprano e la parte corale (prima senza e poi con sincope) fa parlare veramente un uomo miserabile. Sembra interessante anche il gioco con gli intervalli secondi minori e aumentati che produce una somiglianza tra la situazione dell'uomo miserabile e la sua supplica alla fonte della pietà (*salva me, fons pietatis*) nel brano *Rex tremendae majestatis*. La somiglianza può indicare che la supplica viene ascoltata dalla Fonte della pietà, che salva *gratuitamente*.



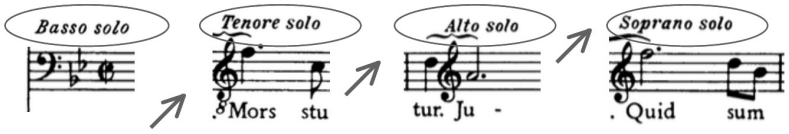
Qualcosa interessante e molto espressivo succede ancora all'inizio della strofa sesta (battuta 34) quando appare la figura del giudice. Lo sappiamo dal testo,

[27] Cf. C. Wolff, *Mozarts Requiem*, 10.

che il giudice è un personaggio autoritario: è giusto, siede su un trono e conosce tutti i segreti. Appena quando il giudice giusto appare, Mozart dà la voce del basso ai violoncelli. Sembra essere un passaggio molto significativo, come se dicesse: «Ora basta la voce del giudice».



Abbiamo visto che il contesto più lato (il «*Sitz im Leben*») dà un'interpretazione cristiana alla *Tuba mirum*. Mediante la Liturgia e la Sacra Scrittura il giudice giusto diventa Gesù Cristo e il giudizio la risurrezione. Tutto questo pensiero porta con se una dinamica/mozione in alto. Mediante la composizione della *Tuba mirum*, Mozart usa anche una mozione (musicalmente) saliente: alla battuta terza comincia il basso, poi il tenore, dopo l'alto e infine il soprano.



Naturalmente questa composizione graduale potrebbe essere anche solo una struttura musicale quotidiana, ma conoscendo un po' la genialità di Mozart e la sua affezione alla musica liturgica[28], a questo punto forse non è una scelta casuale la composizione musicale (tr)ascendente.

Conclusione

Il testo della *Tuba mirum* è un testo molto ricco. Abbiamo visto che nei diversi contesti (letterario, liturgico, musicologico) la *Tuba mirum* funge come una fonte, da cui possono essere ricavati diversi temi teologici molto profondi. Forse il tema più importante nel nostro brano esaminato è il rimando al giudizio finale, il giudizio che alla fine dei tempi tutti noi sperimenteremo, il giudizio che porterà

[28] «Mozarts liebste Unterhaltung war Musik; wenn ihm daher seine Gemahlin eine recht angenehme Überraschung an einem Familienfest machen wollte, so veranstaltete sie im Geheim die Aufführung einer neuen Kirchen-Composition von Michael oder Joseph Haydn». M.H. Schmid, «Mozarts Kirchenmusik», 9; cf. E. Hertzmann, «Il processo creativo di Mozart», 27-30.

con sé la risurrezione dell'umanità. Questo è il messaggio, cioè il *suono sparso* della *Tuba mirum*.

Questa composizione musicale di Mozart è *l'esempio di eccellenza* per dimostrare, che la musica è uno strumento perfetto di interpretazione dei testi liturgici. Mozart è riuscito di rilevare i punti più importanti e significativi in questo brano, forse a causa della sua fede (fragile)[29] o della sua genialità[30]…

Quello che importa: la *Tuba mirum* di Mozart ci porta al significato originale del testo: all'*incontro con Dio nella trascendenza*.

Bibliografia

Brodeur, S.N., *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle Lettere paoline*, Roma 2010.

Diósi, D., «Olivier Messiaen zenébeöntött Credo-ja. Az orgonaművész és zeneszerző mint teológus», *Studia Theologica Transsylvaniensia* 12 (2009), 183-193.

Eisenhofer, L., *Handbuch der katholischen Liturgik*, Fribourg 1932.

Fischer, B., «Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral», in H.B. Meyer – al., ed., *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, IV, Regensburg 1987, 261-263.

Fischer, B. – Hucke, H., «Sequenzen und Tropen», in H.B. Meyer – al., ed., *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, III, Regensburg 1987, 199-203.

Gärtner, H., *Constanze Mozart after the Requiem*, Portland 1991.

Gihr, N., *Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und ascetsich erklärt*, Freiburg im Breisgau 1887.

Heartz, D., «Le lezioni di composizione di Thomas Attwood con Mozart», in S. Durante, ed., *Mozart, Polifonie: musica e spettacolo nella storia*, Bologna 1991, 259-269.

Heinz, A., «Dies irae», in Kasper, W., ed., *LThK*, III, Freiburg 1995[3], 219.

Hertzmann, E., «Il processo creativo di Mozart», in S. Durante, ed., *Mozart, Polifonie: musica e spettacolo nella storia*, Bologna 1991, 27-41.

[29] Cf. P.P. Kaspar, «Mozart und der Liebe Gott. Theophilus - Amadeus - Gottlieb», in Keller, P. – Kircher, A., ed., *Zwischen Himmel und Erde. Mozarts geistliche Musik*, Salzburg 2006, 25-26.

[30] Cf. Papst Benedikt XVI., «Liturgie und Kirchenmusik. Mein Mozart», 83.

Jungmann, J.A., *Messe im Gottesvolk: ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Solemnia*, Freiburg 1970.

––––, *Missarum sollemnia: eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Wien 1962[5].

Kaspar, P.P., «Mozart und der Liebe Gott. Theophilus – Amadeus – Gottlieb», in P. Keller – A. Kircher, ed., *Zwischen Himmel und Erde. Mozarts geistliche Musik*, Salzburg, 24-27.

Leeson, D.N., *Opus Ultimum. The Story of the Mozart Requiem*, New York 2004.

Leisinger, U., «Requiem (KV 626)», in P. Keller – A. Kircher, ed., *Zwischen Himmel und Erde. Mozarts geistliche Musik*, Salzburg, 154-156.

Marx, W., «'Requiem sempiternam'? Death and the musical requiem in the twentieth century», *Morality* 17 (2012), 119-129.

Papst Benedikt XVI., «Liturgie und Kirchenmusik. Mein Mozart», in P. Keller – A. Kircher, ed., *Zwischen Himmel und Erde. Mozarts geistliche Musik*, Salzburg, 83.

Piqué Collado, J., «L'attimo fuggente/sfuggente: l'universo sacramentale della musica dalla forma estetica all'evento empatico», in P. Sequeri, ed., *Il corpo del «logos»: pensiero estetico e teologia cristiana*, Milano 2009, 179-195.

––––, *Teología y música: una contribución dialéctico-trascendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del Misterio (Agustín, Balthasar, Sequeri, Victoria, Schönberg, Messiaen)*, Roma 2006.

Prassl, F.K., «Sequenz», in W. Kasper, ed., *LThK*, IX, Freiburg 2000[3], 476-477.

Rushton, J., *Mozart*, Oxford 2006.

Schmid, M.H., «Mozarts Kirchenmusik», in P. Keller – A. Kircher, ed., *Zwischen Himmel und Erde. Mozarts geistliche Musik*, Salzburg, 9-23.

Wolff, C., *Mozarts Requiem: Geschichte, Musik, Dokumente, Partitur des Fragments*, München – Kassel – New York 1991.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXII, 1, 2017, P. 52–61
DOI: 10.24193/theol.cath.latina.2017.LXII.1.04

KIRCHE UND REICH GOTTES IN DER EKKLESIOLOGIE WOLFHART PANNENBERGS – EINE ÖKUMENISCHE PERSPEKTIVE

János Vik[1]

Zusammenfassung: Trotz aller offensichtlichen Widersprüche in der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirchen kann die am Beispiel der Ekklesiologie W. Pannenbergs aufgewiesene konstitutive Beziehung der Kirche und ihrer vier Wesensattribute zum eschatologischen Reich Gottes als vielversprechender Ausgangspunkt dazu dienen, die Wahrheitsfrage und damit auch die angestrebte sichtbare Einheit der Kirche als *Koinonia* in die Perspektive der eschatologischen Spannung zwischen dem „Schon-jetzt" und dem „Noch-nicht" zu stellen. Diese für das ökumenische Bemühen wichtige Perspektive relativiert nämlich ihrerseits, wenn sie ernst genug beachtet wird, jedes kirchliche Selbstverständnis, jedes Handeln, jede Institution und jedes Amt unter dem positiven Vorbehalt der eigenen Vorläufigkeit.
Schlüsselwörter: Ekklesiologie, Wolfhart Pannenberg, Reich Gottes, Heiligkeit, Apostolizität, Katholizität, Zeichenhaftigkeit, Vorläufigkeit.

1. Einleitung

In seinen Überlegungen zur Ekklesiologie betont W. Pannenberg, dass von einer Gründung der Kirche durch Jesus keine Rede sein kann.[2] Denn das Wirken und die Sendung des irdischen Jesus war ganz und gar durch die an das ganze Bundesvolk gerichtete Verkündigung der nahen Gottesherrschaft bestimmt: „Die Lehre von der Kirche beginnt nicht mit der Kirche, sondern mit dem Reich

[1] Dr. theol. János Vik, Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät, Babeș-Bolyai Universität, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO–400095 Cluj-Napoca, vik@startmail.com, www.dialogus.ro.

[2] Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie,* Bd. 3, Göttingen 1993, 41. Pannenberg fügt hinzu: „Nur durch die Beziehung auf die anbrechende Gottesherrschaft hängt die Bildung der nachösterlichen Gemeinde auch mit Jesus und seinem irdischen Wirken zusammen." (Pannenberg, *Systematische Theologie,* 41).

Gottes."[3] Die Kirche steht also „in einer für ihr Dasein konstitutiven Beziehung zum Reich Gottes".[4] Die Klärung dieses Verhältnisses ist notwendig, damit man die Frage, worin denn der konstituierende Grund der Kirche bestehe, beantworten kann.[5] Dabei ist zunächst einmal auf den eschatologischen Charakter des Pfingstereignisses, der in der eschatologischen Erfüllung der verheißenen Ausgießung des Gottesgeistes vorliegt, und auf den damit verbundenen bzw. auf dieses Ereignis zurückzuführenden Schritt zur Verkündigung der Auferweckung und Erhöhung Jesu hinzuweisen. Denn gerade dieser Schritt ist zum Ursprung der Kirche geworden.[6] Die in der Auferweckung Jesu Wirklichkeit gewordene eschatologische Totenauferstehung, die für die Endzeit erwartete Geistausgießung und die Bildung der Urgemeinde werden als „Teilaspekt(e) des im Anbruch befindlichen Gottesreiches"[7] erfahren.

2. Die antizipatorische Zeichenhaftigkeit der Kirche für die vollendete Gottesherrschaft

Die Kirche darf dabei mit dem angebrochenen Reich Gottes nicht einfach identifiziert werden. Sie ist vielmehr „vorlaufendes Zeichen für die künftige Gemeinschaft der Menschen in der Gottesherrschaft"[8] in der Weise, dass sie als Zeichen auf die künftige Gemeinschaft nicht nur hinweist, sondern diese, wenn auch noch nicht in ihrer Vollgestalt, so doch wirklich antizipiert:

---

3 W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes,* Gütersloh 1971, 36.

4 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 42.

5 Vgl. dazu des Weiteren: Th. Söding, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?,* Freiburg–Basel–Wien 2007, 54-88.

6 Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie,* 40.

7 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 41.

8 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 44. In diesem Zusammenhang schreibt Pannenberg in Übereinstimmung mit der Lehre des II. Vatikanums über die Zeichenhaftigkeit der Kirche (vgl. LG 1: Die Kirche ist „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit"): „Die auf die Vereinigung mit Gott begründete und durch sie ermöglichte Einheit der ganzen Menschheit (...) ist der Sache nach eine Umschreibung des Begriffs Reich Gottes." (Pannenberg, *Systematische Theologie,* 51). Demnach kann Pannenberg in Anschluss an O. Semmelroth von der Kirche als dem „sakramentale(n) Zeichen der Gottesherrschaft" (Pannenberg, *Systematische Theologie,* 51, Anm. 124) sprechen.

> „Die Kirche muss sich selbst unterscheiden von der künftigen Gemeinschaft der Menschen im Reiche Gottes, um als Zeichen des Gottesreiches erkennbar zu sein, durch das seine Heilszukunft den Menschen in ihrer jeweiligen Zeit schon gegenwärtig wird. Unterlässt es die Kirche, diesen Unterschied deutlich zu machen, dann maßt sie sich selber die Endgültigkeit und Herrlichkeit des Gottesreiches an und macht umgekehrt durch die Erbärmlichkeit und das allzu Menschliche in ihrem eigenen Daseinsvollzug die christliche Hoffnung unglaubwürdig."[9]

Der Begriff des Sakraments, bezogen auf die Kirche, bietet sich an – folgt man H. Döring – als „gewissermaßen der Inbegriff für die »Spannungseinheit« zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Geheimnisvollem und Fassbarem".[10] Durch den Sakramentsbegriff kann man sowohl die Zeichen- als auch die Ausdrucksfunktion der Kirche in ihrer in den Blick nehmen: „In seiner Zeichenfunktion hat somit das Sakrament etwas *Negatives* an sich: es muss von sich weg verweisen auf etwas anderes hin. Das *Positive* des Sakramentsbegriffs liegt mehr in seiner *Ausdrucksfunktion*, denn durch das Sakrament werden Gott und Christus *heilswirkend* präsent."[11]

Diese antizipatorische Zeichenhaftigkeit der Kirche für die künftige Gemeinschaft der Menschen in der vollendeten Gottesherrschaft kommt besonders in ihrem gottesdienstlichen Leben, näher in dessen Zentrum, der Feier des Herrenmahls, zum Ausdruck: „In diesem zeichenhaften Vollzug ist (...), wie schon in den Mahlfeiern Jesu selbst, die bezeichnete Sache bereits gegenwärtig wirksam, – also die Heilszukunft des Gottesreiches, bei der Feier des Herrenmahls vermittelt durch die Gemeinschaft mit dem im Mahl gegenwärtigen Herrn Jesus Christus."[12] Ihre Zeichenfunktion hat also die Kirche nicht von sich aus, „weder in ihrer gesellschaftlichen Verfassung, noch in ihrer jeweiligen geschichtlichen Gestalt"[13], sondern diese ist durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus vermittelt:

---

9 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 45.

10 H. Döring, *Dialogische Sendung. Die Mission der Kirche im Kontext der Religionen,* Neuried 2006, 29.

11 Döring, *Dialogische Sendung,* 29.

12 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 44.

13 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 55.

> „Als Leib Christi ist die Kirche das eschatologische Gottesvolk aus allen Völkern und so Zeichen der Versöhnung auf die künftige Einheit einer erneuerten Menschheit im Reiche Gottes hin. Jesus Christus ist die Offenbarung des göttlichen Heilsmysteriums, weil von seinem Tode und seiner Auferstehung die Versöhnung der Menschheit auf das Reich Gottes hin ausgeht. Die Kirche aber wird zum Zeichen der Zukunft der Menschheit im Reiche Gottes durch ihre Beteiligung an dem in Jesus Christus offenbarten Heilsplan Gottes, und an ihm wird sie beteiligt, indem sie als Leib Christi existiert."[14]

Dennoch vermag die Kirche nicht, die Welt in das Reich Gottes zu verwandeln, wie man dies aufgrund einer einseitigen Betonung der Werkzeugfunktion der Kirche im Zusammenhang mit der durch sie erfolgenden zeichenhaften Darstellung der eschatologischen Zukunft der Gottesherrschaft erwarten könnte. Das Reich Gottes kommt nämlich allein von Gott her: „Seine Zukunft (die des Gottesreiches) wird allein im Glauben und für den Glauben schon jetzt befreiende Gegenwart, daher auch nur für die einzelnen, die sich vom Glauben ergreifen lassen."[15] Die Kirche als Leib Christi und Gemeinschaft der Glaubenden ist also Zeichen der künftigen Gemeinschaft im Reich Gottes und gerade durch diese ihre Zeichenfunktion Werkzeug für die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander, nicht aber im Sinne der Verwirklichung des Reiches Gottes. Von der Kirche kann also nicht gesagt werden – folgt man J. Werbick – „sie sei als sie selbst eschatologische Vollendungswirklichkeit." Für sie gilt vielmehr „der *eschatologische Vorbehalt:* der Vorbehalt, der ernst nimmt, dass Gott alle Wirklichkeit – auch die der Kirche – am Ende in eine große, das Menschliche zu seinem Heil durchdringende Verwandlung hineinführt, deren »Ausgang« auch in der Kirche nicht vorweggenommen werden kann".[16]

3. Die Wesensattribute der Kirche in ihrer Hinordnung zum Reich Gottes

W. Pannenberg verliert in seinen Überlegungen nicht aus dem Blick, dass die Zeichenhaftigkeit der Kirche als „Sakrament der Einheit"[17] in ihrer geschichtlichen Gestalt nur schwer erkennbar ist. Das Versagen der Christen hat nämlich

---

[14] Pannenberg, *Systematische Theologie,* 57.

[15] Pannenberg, *Systematische Theologie,* 61.

[16] J. Werbick, *Grundfragen der Ekklesiologie,* Freiburg–Basel–Wien 2009, 202.

[17] Pannenberg, *Systematische Theologie,* 55.

dazu geführt, dass die vorweggenommene Darstellung der künftigen Einheit der Menschen im Reich Gottes und die geschichtliche Wirksamkeit der Kirche für die Versöhnung der Menschen entstellt wurde. Durch die in diesem Kontext aufgetretenen Spaltungen ist die mit der einen Gottesherrschaft gegebene Einheit der Kirche als deren geschichtliche Antizipation offensichtlich nicht bewahrt worden. Trotz allem ist aber die Einheit der Christenheit nicht ganz verlorengegangen. Denn „sie hat ihren Grund in Jesus Christus selbst und besteht durch den Glauben an den einen Herrn auch in der gespaltenen Christenheit weiter."[18] Die zum Wesen der Kirche als „Zeichen des Reiches Gottes" gehörende Einheit ist also einerseits „vorgegeben", insofern die Einheit des Leibes Christi die einzelnen Glaubenden untereinander zur Gemeinschaft der Kirche verbindet. Andererseits ist sie aber auch „aufgegeben", insofern die in Jesus Christus begründete Einheit bewahrt und erneuert werden muss.[19]

Auf diese „aufgegebene" Einheit bezieht sich der Dienst an der „Einheit der Kirche im Glauben des Evangeliums", der den Trägern des kirchlichen Leitungsamtes übertragen ist.[20] Wenn aber das Fundament der Kirche und ihrer Einheit allein Jesus Christus ist, dann können die Amtsträger der Kirche nur Zeichen und Repräsentanten der Einheit der ganzen Kirche sein und nicht deren Grund. Im Anschluss an die Limaerklärung betrachtet Pannenberg den Amtsträger als den „Bezugspunkt für die Einheit des Lebens und Zeugnisses der Gemeinschaft".[21] Insofern der Amtsträger am jeweiligen Ort die ganze Kirche und ihre von Christus ausgehende Sendung repräsentiert, muss das Handeln jedes Amtsträgers immer auch auf die Einheit der Gesamtkirche bezogen sein.[22] Angesichts des heutigen tatsächlichen Zustands der Christenheit in Bezug auf die Einheit der Kirche sollte allerdings die Einheit nach Pannenberg nicht „mit dem Ziel einer neuen Uniformität in Lehre und Kirchenverfassung"[23] angestrebt werden:

---

18 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 441.

19 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 441f.

20 Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie,* 404f., hier 428. Siehe auch: Pannenberg, *Systematische Theologie,* 452ff.

21 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 427.

22 Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie,* 426f.

23 W. Pannenberg, *Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit,* in: W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 316-333, hier 321.

> „Würde die Gesamtchristenheit heute eine Einheitskirche mit streng einheitlicher Lehre, uniformer hierarchischer Verfassung und Einheitsliturgie bilden, dann würde sie zum Trauma aller nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen werden. Sie würde nach außen hin im gleichen Maße exklusiv sein, wie sie nach innen uniform wäre. Das bedeutet, dass eine solche Kirche ebensowenig wie die des Mittelalters zum Zeichen für die Einheit der Menschheit werden könnte. Die repressiven Begleiterscheinungen würden das Bild der Kirche von neuem entstellen."[24]

Die Einheit als konstitutives Wesensmerkmal der Kirche, die „unmittelbar mit dem Sein der Kirche gegeben"[25] ist, wird von Pannenberg mit den Eigenschaften der Heiligkeit, der Apostolizität und der Katholizität verbunden, die sich in ihrer Hinordnung zum eschatologischen Reich Gottes als „Implikationen der Einheit der Kirche als in Jesus Christus begründeter Einheit"[26] verstehen lassen. Demnach basiert auf dem Gedanken des Reiches Gottes und der Einheit des Gottesvolkes, dass die Kirche *heilig* ist. Pannenberg begreift Heiligkeit als „Verbundenheit mit Gott und seiner Sache in der Welt. Heilig bedeutet ja nicht »moralisch einwandfrei«, sondern »abgesondert« (...) Die Kirche ist heilig, weil sie ausgesondert ist aus der bestehenden Welt, der Zukunft Gottes und seines Reiches verbunden".[27] Sie wurde aber nicht nur anfänglich von dem erhöhten Christus begründet, „geheiligt" und so zu seinem Leib gemacht, sondern sie ist, wie die Erfahrung der Geschichte zeigt, ständig auch der Heiligung bedürftig, und zwar im Sinne einer immer neuen „Abkehr von der Sünde der Welt, hin zur Vertiefung ihrer Gemeinschaft mit Jesus Christus".[28] Zur vollkommenen Gemeinschaft wird die Kirche jedoch erst in der eschatologischen Vollendung gelangen. Die Heiligkeit der Kirche kann in diesem Kontext und angesichts der Heiligkeit des biblischen Gottes dennoch nicht einfach Absonderung von der Welt bedeuten; „denn der biblische Gott ist heilig in seiner Liebe, im Kommen seines Reiches in diese Welt und für die Welt".[29] Die Verbundenheit mit Gott

---

[24] Pannenberg, *Einheit der Kirche,* 321.

[25] Pannenberg, *Systematische Theologie,* 442.

[26] Pannenberg, *Systematische Theologie,* 442.

[27] W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart,* Hamburg 1972, 153.

[28] Pannenberg, *Systematische Theologie,* 443.

[29] Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis,* 153.

durch Jesus Christus bedeutet folgerichtig nicht nur Aussonderung aus der Welt, sondern auch Sendung in die Welt hinein.[30]

Diese Sendung in die Welt hinein besteht darin, die Sendung Jesu Christi als Zeugnis für das Reich Gottes fortzuführen. Dadurch ist diese Sendung mit der ursprünglich apostolischen Sendung identisch.[31] *Apostolisch* ist also die Kirche nicht, insofern sie ihre Lehre, ihre Lebensweise und ihr Amt an der Urgemeinde bzw. am apostolischen Zeitalter orientiert und so Zustände und Gedanken der frühen Kirche zu konservieren versucht. Vielmehr bedeutet Apostolizität der Kirche für Pannenberg zuallererst, dass die Sendung der Apostel zur ganzen Menschheit von der Kirche fortgeführt wird. In diesem Zusammenhang will Pannenberg festgehalten wissen, dass die Sendung der Apostel durch den auferstandenen Herrn begründet wurde. Die Auferstehung Jesu bedeutet „die göttliche Bestätigung der (...) eschatologischen Vollmacht, die der vorösterliche Jesus für sich in Anspruch nahm. Und darum bedeutet das Erscheinen Jesu (...) die Erneuerung der Sendung, der er selbst sein Leben gewidmet hatte, für seine Jünger. Die Botschaft von der nahen Gottesherrschaft gewann dabei notwendig die neue Gestalt der Verkündigung des Anbruchs der Gottesherrschaft in Jesus selbst, in seinem Leben und Geschick, vor allem durch seine Auferstehung von den Toten".[32] Für die Apostolizität der Kirche ist also nach Pannenberg entscheidend, dass die Kirche die Verkündigung des in Jesus angebrochenen Reiches Gottes fortführt und an ihr festhält.[33] Diese Treue zur apostolischen Sendung als einem weiteren Wesensmerkmal der Kirche weist über den Anbruch des Reiches

---

30 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 443.

31 Pannenberg, *Systematische Theologie,* 406f.

32 W. Pannenberg, *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche,* in: W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 219-240, hier 235.

33 „Es handelt sich (bei der Apostolizität der Kirche) um die bleibende Verbundenheit mit einer Sendung, die weitergehen muss in neue Horizonte geschichtlicher Erfahrung hinein. Im authentischen Sinne apostolisch ist die Kirche nur dann, wenn sie als missionarische Kirche die Bereitschaft zur Veränderung hergebrachter Denk- und Lebensformen bewahrt und sich immer wieder von ihrem Ursprung her erneuert, nicht um der Anpassung an den jeweiligen Zeitgeist willen, sondern um die eschatologische Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus für jedes neue Zeitalter und in jeder neuen Weltsituation sowohl kritisch als auch befreiend explizieren zu können." (Pannenberg, *Systematische Theologie,* 443).

Gottes in der Welt hinaus auf die eschatologische Vollendung der Welt, die sich als „Versöhnung der Menschheit mit Gott durch Verwandlung in das »Bild« des Sohnes zur Teilhabe an dessen Beziehung zum Vater“[34] vollzieht.

Mit dem Gedanken vom eschatologischen Reich Gottes hängt auch die *Katholizität* als ein weiteres Wesensmerkmal der Kirche zusammen. Das griechische Wort *katholiké* bedeutet Universalität, allerdings nicht begrenzt auf die allgemeine Verbreitung der Kirche über die ganze Erde. Katholisch ist eine Kirche vielmehr, wenn sie im Bewusstsein der Vorläufigkeit des eigenen Erkenntnisstandes und ihrer Lebensform immer auf die eschatologische Erfüllung der Kirche bezogen bleibt. Denn – so Pannenberg – „(d)er Gedanke der Katholizität ist (...) qualitativ von der Fülle der eschatologischen Vollendung der Kirche her zu verstehen (Eph 1,23), die sich in jeder geschichtlichen Gegenwart manifestiert durch die Offenheit konkreter kirchlicher Gemeinschaft über die eigene Besonderheit hinaus auf die erst im Eschaton voll einzuholende Fülle Christi hin”.[35] Die Katholizität der Kirche ist also „im strengen Sinne ein eschatologischer Begriff“.[36] In der Gegenwart kann eine Kirche nur dann als „katholisch“ bezeichnet werden, wenn die Katholizität der Kirche im gottesdienstlichen Leben einer konkreten Gemeinde bzw. durch die eucharistische Gegenwart Christi schon jetzt erkennbar wird:

> „Die universale Kirche tritt in jeder zum Gottesdienst versammelten Gemeinde dadurch in Erscheinung, dass in ihr dasselbe Evangelium verkündet und dieselbe Eucharistie gefeiert wird, so dass sie über die Grenzen ihrer eigenen Partikularität hinaus in einer Gemeinschaft (koinonia) mit allen übrigen Ortskirchen steht. Die katholische Kirche besteht also nicht primär in der Einheit einer weltweiten Organisation und Verwaltungsstruktur, die alle Ortskirchen umfasst, sondern tritt in den einzelnen Ortskirchen und durch deren Gemeinschaft miteinander in Erscheinung.“[37]

---

[34] Pannenberg, *Systematische Theologie,* 444.

[35] Pannenberg, *Systematische Theologie,* 444. Pannenberg fügt erläuternd hinzu: „Als Perversion wahrer Katholizität muss daher betrachtet werden, wenn eine Kirche die eigene – in Wahrheit immer auch partikulare – kirchliche Verfassung und Tradition exklusiv, in Abgrenzung gegen andere Kirchen, als allein katholisch behauptet.“ (Pannenberg, *Systematische Theologie,* 444).

[36] Pannenberg, *Die Bedeutung der Eschatologie,* 235.

[37] Pannenberg, *Systematische Theologie,* 445.

4. Fazit

Zusammenfassend kann im Sinne W. Pannenbergs und im Kontext dieser Arbeit festgehalten werden, dass die oben in den Blick genommenen vier Attribute – Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität – zwar Wesensmerkmale, aber keine äußeren Erkennungszeichen der wahren Kirche sind, so wie die katholische Kontroverstheologie sie nach der Reformation zu deuten pflegte.[38] Sie gehören zu ihrem wahren Wesen, lassen sich aber bei einer bestimmten Kirche empirisch nicht ohne weiteres feststellen. Ja, man kann sogar sagen, dass die tatsächliche geschichtliche Wirklichkeit der christlichen Kirchen oft im Widerspruch zu ihren geglaubten Wesensmerkmalen der Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität gestanden hat.[39] Trotz aller offensichtlichen Widersprüche in der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirchen kann die weiter oben aufgewiesene konstitutive Beziehung der Kirche und ihrer vier Wesensattribute zum eschatologischen Reich Gottes als vielversprechender Ausgangspunkt dazu dienen, die Wahrheitsfrage und damit auch die angestrebte sichtbare Einheit der Kirche als *Koinonia* in die Perspektive der eschatologischen Spannung zwischen dem „Schon-jetzt" und dem „Noch-nicht" zu stellen. Diese für das ökumenische Bemühen wichtige Perspektive relativiert nämlich ihrerseits, wenn sie ernst genug beachtet wird, jedes kirchliche Selbstverständnis (mit der nicht seltenen Angst vor dem Verlust der eigenen Identität), jedes Handeln, jede Institution und jedes Amt unter dem positiven Vorbehalt der eigenen Vorläufigkeit. In dieser eschatologischen Spannbreite bleibt also das „Noch-nicht" – so wie H. Döring formuliert – „die radikale Grenze für jedes menschliche und kirchliche Handeln".[40]

---

[38] Vgl. dazu: H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz,* Darmstadt 1986, 167f.: Y. Congar, *Wesenseigenschaften der Kirche,* in: J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.) Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. IV/1, Einsiedeln 1972, 357-599, hier 357f.

[39] Folgerichtig bezeichnet Pannenberg die vier Kirchenattribute des ökumenischen Symbols von Nicäa-Konstantinopel im Anschluss an G. Ebeling als „Glaubensattribute", die „mit der unbeschönigten und unverstellten Erfahrung von Kirche zusammengedacht werden" müssen (vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie,* 445, Anm. 935).

[40] H. Döring, *Auf der Suche nach der Einheit: Von der Konziliarität zur Koinonia,* in: Cath(M) 48 (1994), 27-61.

Literaturverzeichnis

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

Döring, H., *Auf der Suche nach der Einheit: Von der Konziliarität zur Koinonia,* in: Cath(M) 48 (1994), 27-61.

Döring, H., *Dialogische Sendung. Die Mission der Kirche im Kontext der Religionen,* Neuried 2006.

Döring, H., *Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz,* Darmstadt 1986.

Pannenberg, W., *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart,* Hamburg 1972.

Pannenberg, W., *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche,* in: W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 219-240.

Pannenberg, W., *Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit,* in: W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 316-333.

Pannenberg, W., *Systematische Theologie,* Bd. 3, Göttingen 1993.

Pannenberg, W., *Theologie und Reich Gottes,* Gütersloh 1971.

Söding, Th., *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?,* Freiburg–Basel–Wien 2007.

Werbick, J., *Grundfragen der Ekklesiologie,* Freiburg–Basel–Wien 2009.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXII, 1, 2017, P. 62–101
DOI: 10.24193/theol.cath.latina.2017.LXII.1.05

MISSION ALS DAUERZUSTAND VON KIRCHE-SEIN UND IHRE PRAKTISCH-EKKLESIOLOGISCHE KONSEQUENZEN

Klára A. Csiszár[1]

Zusammenfassung: Was versteht das kirchliche Lehramt unter Mission? Um auf diese Frage zu antworten, werden in diesem Beitrag die wichtigsten Missionsdokumente des Lehramtes seit dem II. Vatikanum mit besonderer Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Verkündigung und Dialog analysiert. Die wichtigsten theologischen Ergebnisse werden in 14 Thesen gebündelt. Sie konkretisieren das Missionsverständnis des jeweiligen lehramtlichen Dokumentes. Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Forschungsprojektes „Entwicklung eines integralen Missionsbegriffs", das zwischen 2014 und 2019 am Institut für Weltkirche und Mission an der Philosophisch Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main durchgeführt wird. Ziel des Projektes ist die Dichotomisierungstendenz zwischen Verkündigung und Dialog zu erforschen, und sie als komplementäre Teile des Missionsbegriffs zu definieren. Eine kurze und bearbeitete Fassung dieses Beitrags erschien in Verbum SVD, 57 (2016) 3-4, S. 292-309 unter dem Titel: „Den Missionsbegriff mit dem Lehramt integral (neu) denken".
Schlüsselwörter: Mission, Verkündigung, Dialog, Evangelisierung, missionarische Tätigkeit, Reich Gottes, Dialog, Wort Gottes, Inkarnation.

Einführung

Zu einer Zeit, in der im deutschsprachigen Raum „Mission" als kirchlicher Begriff weiterhin als belasteter Begriff gelte[2], und demzufolge durch Begriffe wie

[1] Dr. theol. habil. Klára A. Csiszár, Institut für Weltkirche und Mission, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D–60599 Frankfurt am Main, csiszar@iwm.sankt-georgen.de, www.iwm.sankt-georgen.de.

[2] 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 Ländern. Vgl. Zulehner, Paul Michael: *Auslaufmodell. Wohin steuert Papst Franziskus die Kirche,* Ostfildern 2015, 6.

Dialog, Evangelisierung, karitative Tätigkeit ersetzt wird, ruft Papst Franziskus in seinem Apostolische Schreiben, Evangelii Gaudium (2013) für einen „Zustand permanenter Mission" auf (EG 25) und ermutigt seine Kirche, den Übergang von einer „rein bewahrenden Pastoral zu einer entscheidenden missionarischen Pastoral" (EG 15) zu wagen. Missionarisch sein heißt für Franziskus ganz einfach „hinaus[zu]gehen": aus eigener Bequemlichkeit (EG 20), „um allen an allen Orten und bei allen Gelegenheiten ohne Zögern, ohne Widerstreben und ohne Angst das Evangelium zu verkünden" (EG 23). Er ist der Meinung, dass die missionarische Kirche eine Kirche im Aufbruch sei, weil siestets an die Randgebiete desmenschlichen Lebens gelangt. Seine Hoffnung ist eine Kirche, die wie Gott im Alten Testament, Aug und Ohr ist (vgl. Ex 3,7): „um dem anderen in die Augen zu sehen und zuzuhören" (EG 46). Es ist die Kirchenvision von Papst Franziskus, wonach er das Missionsverständnis der Kirche (neu) ausrichtet.

Problemaufriss

Offensichtlich ist es im deutschsprachigen Raum nicht selbstverständlich mit dem Missionsbegriff – so wie der Papst es tut – für eine Kirche im Aufbruch zu plädieren. Deutschsprachige Theologen und Theologinnen bemühen sich zwar den Begriff praxistauglich wieder aufzubauen, im Alltaggeht man jedoch damit weiterhin vorsichtig um. Unbehagen löst hier nicht nur der belastete Begriff an sich aus; insbesondere die Frage nach dem Verhältnis zwischen Dialog und Verkündigung im Kontext des Missionsbegriffssorgt für Misstrauen. Hinter einer Dichotomisierung zwischen Dialog und Verkündigung positionieren sich gerne die zwei klassischen „Kirchenlager": die Reformoffenen plädieren für einen Vorrang des Dialogs und die Reformskeptischen stehen für ein Primat der Verkündigung. Kann man aber diese beiden ureigenen Begriffe der Gemeinschaft Jesu trennen, oder bedingen sie sich eher gegenseitig als Basis-Komponente der jesuanischen Sendung? Die folgende Analyse versucht die Entwicklung des Missionsverständnisses nach dem II. Vatikanischen Konzil darzustellen, so wie das aus den prägenden Texten des Lehramtes (Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi, Redemptoris Missio und Evangelii Gaudium)[3] zum Thema Mission hervorgeht. Ziel

[3] Diese Dokumente erweisen sich in der missionswissenschaftlichen Literatur als wichtigste Referenzen, was den Entwicklungsweg des nachkonziliaren Missionsverständnisses angeht. (vgl. u.a. Bünker, Arnd: *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswis-*

der Analyse ist es, theologische Meilensteine auf dem Entwicklungsweg des Missionsverständnisses zu erforschen, die zugleich zu einer theologischen Verhältnisbestimmung zwischen Dialog und Verkündigung beitragen können.

Methodologie

Um den nachkonziliaren Entwicklungsweg des Missionsverständnisses darzustellen, wurde eine computerunterstützte Begriffsanalyse durchgeführt. Mit Hilfe der Software für qualitative Forschung Max QDA11 wurden in den oben genannten lehramtlichen Dokumenten folgende Begriffe auf die benannte Fragestellung hin analysiert: „Mission", „Evangelisierung", „Dialog" und „Verkündigung".[4] Die Verwendung der Begriffe wird textgebunden dargestellt und diskutiert, jedoch ohne den Anspruch in allen diesen Dokumenten alle genannten Begriffe aufzugreifen. Entscheidend sind die dokumentspezifischen Begriffsverwendungen, dieeinen wichtigen Beitrag zum neuen Missionsverständnis des Konzils leisten.

senschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland, Münster 2004; Bevans, Stephen, Schroeder, Roger: *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today,* New York 2011; Müller, Karl: *Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung,* in: Horst Bürkle [Hg.]: Die Mission der Kirche [AMATECA 13], Paderborn 2002, 43-167.) Die Konzilstexte wurden aus der CD-ROM Ausgabe von Rahner, Karl, Vorgrimmler, Herbert: *Kleines Konzilskompendium,* Freiburg 1996 entnommen. Markante Textstellen wurden mit der neueren lateinisch-deutschen Herder-Ausgabe (2009) verglichen: Hünermann, Peter, Hilberath, Jochen (Hg): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil I (HThKIIVat.I), Freiburg 2009.

4 Berechtigt stellt sich die Frage, warum gerade der Begriff Evangelisierung in die Analyse miteinbezogen wurde. Grund dafür ist ihre scheinbar bewährte Konsensfähigkeit, das Glaubenszeugnis in der Welt auszudrücken. Evangelisierung ist ein gern verwendeter Begriff in Lehramtlichen Texten (besonders nach dem Apostolischen Schreiben Evangelii Nuntiandi, 1975), mit Vorliebe wird er aber auch in den pastoralen Leitlinien von Rom bis Lateinamerika verwendet. Vgl. Zulehner, Paul Michael: *Pastoraltheologie I. Fundamentalpastoral,* Düsseldorf ^{2}1991, 56-57.

Neues Missionsverständnis im Modus des kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses: Ad Gentes[5]

Das Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzilsbemüht sich nicht darum, den Missionsbegriff explizit zu definieren. Infolge der begriffszentrierten Analyse des Textes erschließt sich jedoch eine dreifache Definition von „Mission", mit der der Text operiert und die für das Missionsverständnis nach dem Konzil grundlegend ist:

a) Missionarisch als Wesensbestimmung der Kirche (vgl. AG 2)
b) Missionarische Tätigkeit als Aufgabe einer weltumfassenden Verantwortung des Kirchenvolkes (vgl. AG 7)
c) Mission, Missionen als geografisch definierbare Orte kirchlicher Praxis unter den Nichtchristen (vgl. AG 6)

Von der Wesensbestimmung der Kirche zu den Randgebieten

a) Missionarisch als Wesensbestimmung der Kirche

Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch. Das Dokument stellt mit dieser Wesensbestimmung der Kirche eine trinitarische und heilsökonomische Verankerung der Mission und dadurch ihre ekklesiologische Verortung dar (vgl. AG 2). Sie ist das Herzstück der Missionstheologie geworden, denn diese fundamentale Wesensbestimmung der Kirche bestimmt nicht nur die explizite Missionspraxis, sondern auch ihre pastorale Praxis neu, was wiederum – wie hier folgt – entscheidende Konsequenzen für das Missionsverständnis hat. AG 2 bindet die Mission, durch ihre trinitarische und heilsökonomische Festigung, an die „quellhafte Liebe Gottes" und an seine „übergroße Barmherzigkeit", verortet sie schöpfungstheologisch („hat uns [...] geschaffen", „gnadenweise gerufen") und richtet sie soteriologisch „in eine Gemeinschaft mit ihm in Leben und Herrlichkeit" aus.

[5] Um eine Verwirrung zu vermeiden: mit *Ad Gentes* wird im Verlauf dieser Analyse das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes" des II. Vatikanischen Konzil gemeint; mit *Mission „ad gentes"* wird im Folgenden die Mission zu den Völkern (zu den Nicht-Christen) gemeint, im klassischen Sinne, jedoch auf der Grundlage der Konzilstheologie.

Aus dieser Korrespondenz der Schöpfungstheologie und der Soteriologie geht das Ziel und zugleich das Motivder Mission hervor: das Heil des Menschen.

Diese dreifache (trinitarisch-ökonomische, schöpfungstheologische und soteriologische) Konturierung des missionarischen Wesens der Kirche, stellt ein ekklesiologisches Fundament dar, das die Mission (=Sendung) der Kirche an das kommunikationstheoretische Offenbarungsverständnis bindet und sie definitiv von den instruktionstheoretischen Offenbarungsvorstellungen abkoppelt. In der Selbstmitteilung Gottes, die sich vor aller erst in der Schöpfung offenbart, sich in der Inkarnation des Wortes kulminiert und sich in der Auferstehung vollzieht, geht es um die schöpferische undrettende Liebe Gottes zu den Menschen. Die Kirche, als Gemeinschaft der Gläubigen, versteht sich als Zeichen und Werkzeug dieses ereignishaften und fortdauernden Liebesgeschehens zwischen Gott und den Menschen. Als solche definiert die Kirche ihre Sendung in der Logik der Offenbarung und sieht sich aus ihrem Wesen heraus dazu verpflichtet, die schöpferische und rettende Liebe Gottes in der Welt, als Selbstoffenbarung Gottes,erfahrbar zu machen. Somit ist der erste Wortverwendungskontext des Missionsbegriffs ein ekklesiologisches Sosein Definition der Kirche, als Gemeinschaft der Gläubigen, was zugleichauch entscheidende Konsequenzen für ihre Praxis und für ihre kontextuelle Selbstwahrnehmung mitten der verschiedensten Kulturen hat. Auch wenn im weiteren Verlauf des Dekretes diese Konsequenzen direkt in Bezug auf die explizite „ad gentes" Missionspraxis der Kirche erschlossen werden, kann man behaupten, dass die missionarische Wesensbestimmung der Kirche jedem kirchlichen Handeln einen missionarischen Charakter verleiht.

b) Missionarische Tätigkeit[6] als Aufgabe einer weltumfassenden Verantwortung des Kirchenvolkes (AG 6)

Missionarische Tätigkeit versus pastorale Tätigkeit

Die missionarische Tätigkeit bedeutet im Dekret die explizite Missionspraxis „ad gentes". Das Dekret unterscheidet sie von der pastoralen Tätigkeit: die letztere steht für eine *ecclesiaad intra* gegenüber einer *ecclesiaad extra* (zu den „Heiden", zu den Nichtchristen, vgl. AG 6,6). Man könnte dabei denken, es seien hier noch Spuren des traditionellen Missionsverständnisses vorfindbar, das ei-

[6] Vgl. auch Missionsarbeit, oder Missionstätigkeit.

nerseits in seinem methodischen Vorgehen der Glaubensverbreitung gedient hat, aber andererseits auch wegen der Etablierung eines Kulturchristentums heute oft kritisiert wird. Doch diese Vorurteile werden im Laufe des Dekretes ausgeräumt. Das Dekret definiert zwar als Ziel der missionarischen Tätigkeit „ad gentes" die *plantatio ecclesiae* (vgl. AG 6,3; 15; 19,1) stellt zugleich aber auch klar, dass alle missionarischen Tätigkeiten der *plantatio ecclesiae* auf die Förderung der Menschenwürde abzielen (vgl. AG 12,4), wonach sich auch die Methoden der konkreten Missionspraxis richten müssen: In der Verkündigung muss verständlich vermittelt werden, dass der Mensch befreit ist und was es heißt, der Gemeinschaft der Liebe anzugehören (vgl. AG 13,2); wichtiger ist es, die Lehre von der Liebe Gottes zu den Menschen zu leben als sie theoretisch zu wissen, weil nur durch die praktische Anwendung der Lehre ein christusgemäßer Lebenswandel zu erhoffen ist (vgl. AG 14).

Obwohl die Konzilsväter im Dekret den Unterschied zwischen pastoralen (auch ökumenischen) und missionarischen Tätigkeiten betonen, stellen sie zugleich ihre enge Verbindung fest (vgl. AG 6,6), die aus der Berufung und Sendung aller Gläubigen resultiert, von Christus Zeugnis abzulegen. In der Pastoral werden die Gläubigen für die Partizipation an der missionarischen Tätigkeit der Kirche sensibilisiert und dafür motiviert, dass sie die missionarischen Tätigkeiten durch Zeugnis unterstützen (vgl. AG 6,6 sowie 36,2).

Partizipation

Wo das Dekret von missionarischer Tätigkeit redet, merkt man eine grundlegende Differenzierung zwischen Funktionsträgern, den Missionaren (Ordensangehörige, Laien oder Priester), die von der Hierarchie beauftragt wurden, und zwischen den Gläubigen, die ohne einen speziellen Auftrag aufgrund der Taufe und Firmung ihre Sendung in der Welt wahrnehmen. Unterschiedlich werden nämlich (in AG 6,5 und AG 36,3) die Prioritäten ihrer Tätigkeiten dargestellt: Die Missionare müssen die „Predigt des Evangeliums Jesu Christi" als Hauptmittel der *plantatio ecclesiae* betrachten (AG 6,3). Nur wenn den Umständen zufolge „die Möglichkeit fehlt, die Verkündigung des Evangeliums direkt und sofort vorzulegen", sollten die Missionare „klug und zugleich mit großem Vertrauen wenigstens Zeugnis für die Liebe und Wohltätigkeit Christi ablegen" (AG 6,5). Diese Priorität wird in AG 36,3 umgestellt und das Zeugnis des christlichen Lebens als primäre Aufgabe aller Getauften definiert.

Ganz im Sinne der Konzilstheologie ist für die missionarische Tätigkeit die situationsgerechte Praxis entscheidend, und nicht dievorausbestimmteund kontextlose Verkündigung der Lehre. Umständen, Lebenssituationen werden berücksichtigt und dürfen mitentscheiden, auf welchem Weg die Missionspraxis erfolgt. Nicht nur die Adressaten, sondern auch die „Missionare" werden so als Mitgestalter in die Sendung der Kirche miteinbezogen. Entscheidend ist die subjektive Wirklichkeit (hier) der „Missionaren" und der Getauften. Normativ gilt wiederum das Motiv jeder Art von Missionspraxis: die Liebe Gottes zu den Menschen, so wie sie in der Schöpfung und in der Menschwerdung offenbart wurde, erfahrbar zu machen.

Ganzheitliche Wahrnehmung der Wirklichkeit

Voraussetzung für die zeit- und situationsgerechte missionarische Tätigkeitunter den Nichtchristen ist die Wahrnehmung der Komplexität ihrer Lebensumstände. Hier korrespondiert das Missionsdekret eindeutig mit der Pastoralkonstitution. Die Tendenz zu einer ganzheitlichen Wahrnehmung der Weltverantwortung lässt sich so im Kontext der „ad gentes" Mission erschließen (vgl. AG 11-12). Das Interesse der Kirche für die Welt und für das Schicksal der ganzen Menschheit widerspiegelt sich in ihrem Selbstverständnis, als „Zeichen und Werkzeug" (LG 1) die Gnade und die Liebe Gottes zu allen Menschen „durch das Beispiel des Lebens und die Predigt, durch die Sakramente" (AG 5, 1-2) zu bezeugen. Die missionarische Tätigkeit der Kirche wird an diesem Punkt grenzenlos und ganzheitlich: Es geht nicht um die Kirche und um ihre Selbstrekrutierung, sondern um die eine Menschheit und um die Geschichte des Menschen mit Gott. Der Selbstvollzug der Kirche ereignet sich in ihrem missionarischen Wirken und nicht in sich selbst. Als Wege dafür werden die klassischen Mitteilungsformen der Gnade Gottes bestimmt: Martyria, Diakonia und Liturgia. Diese drei Wege gelten im Dekret als Mitteilungsweisen der Gnade und der Liebe Gottes zu allen Menschen. Demzufolge besteht das Ziel kirchlichen Wirkens einzig und allein darin, den Weg zum Christusgeheimnis, als Kulmination der Liebesgeschichte zwischen Gott und Mensch zu öffnen. Selbstvollzug ereignet sich also dort und dann, wo Kirche ganz konkret in der Welt am Werk ist, also indem sie die rettende und schöpferische Liebe Gottes zu den Menschen (unter den Nichtchristen) in der Welt erfahrbar macht. Die Kirche ist in ihrem Wirken zwar zeit- und raumbedingt, aber sie entfaltet sich und vollzieht sich in der Wegöffnung zum Christusgeheimnis durch die missionarische Tätigkeit (vgl. AG 7).

Diese zwei wesentlichen Aspekte im Kontext der missionarischen Tätigkeit – einerseits die Bedeutung der Weltverantwortung, andererseits ihre Rolle als Vermittler der Liebe Gottes zu den Menschen – setzen einen Kontrapunkt gegenüber einem reduzierten und oft mit Indoktrination der Nichtchristen verbundenen „ad gentes"-Verständnis der missionarischen Tätigkeit. Im Mittelpunkt steht demzufolge nicht die Kirche als Institution und ihre Rekrutierung, sondern der Mensch und seine Geschichte mit seinem Schöpfer, der selbst die Liebe ist. Demzufolge könnte man behaupten, dass dort wo die Kirche missionarisch tätig ist – durch Verkündigung, Taten der Barmherzigkeit und Liturgie –, öffnet sie Räume, wo der Mensch die Liebe seines Schöpfers immer mehr erfahren kann. In der Erfahrung der Liebe Gottes zu den Menschen wächst zugleich die Nächstenliebe und dadurch die Kirche als Communio, die wiederum im Auftrag der Weltverantwortung in der Geschichte unterwegs ist, oder als zukünftige Gemeinschaft Christi unterwegs sein wird.

c) Mission, Missionen als geografisch definierbare Orte kirchlicher Praxis unter den Nichtchristen

Das klassische Verständnis von der missionarischen Tätigkeit[7] – wie bereits dargestellt – im Sinne des Hinausgehens in die Welt, um den Glauben vor allem unter Nichtchristen zu verbreiten, wird im AG 6 durch ihre Definition als „spezielle Unternehmungen der Kirche" weitergeführt. In diesem Zusammenhang, wird ein weiterer Begriff von Mission verwendet, der pluralfähig ist und geografisch definierbare Orte kirchlicher Praxis bedeutet. Eine Verkoppelung von Ort und Praxis steckt unter dem Begriff Missionen. Diese Gebiete der Missionspraxis werden strukturell der Hierarchie untergeordnet (vgl. AG 6,1; 19,4; AG 29,1; 30; 38) und sie verstehen sich zugleich als Tätigkeitsorte der Missionare und Missionarinnen. Missionen sind unter ihrer optimalen Entwicklung Orte, in denen die Respektierung der Menschenwürde gefördert und durch die Mitteilungswege der Gnade, die Liebe Gottes zu den Menschen erfahrbar gemacht wird.

[7] Näheres zum „traditionellen (oder klassischen) Missionsverständnis" vgl. Rzepkowski, Horst: *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie,* Graz–Wien–Köln 1992, 300: Artikel »Missionsgeschichte«.

Dementsprechend bemüht sich das Konzil, den Ausbildungsweg der Missionare sorgfältig und zielsicher zu beschrieben. Neben der theologischen und spirituellen Ausbildung (vgl. AG 29,2) sollten ihnen auch Kenntnisse in Volkskunde, Ethnologie, Sprachkunde, Religionsgeschichte, Religionswissenschaft, Soziologie und Pastoralwissenschaft vermittelt werden, denn dies fördere den Dialog mit nichtchristlichen Religionen und Kulturen und dadurch die brüderliche Zusammenarbeit in den Missionen (vgl. AG 34).

Fazit und Thesen

Neu wirkt im Dekret die ekklesiologische Fundierung der Mission, denn dadurch verleiht das Dekret allen kirchlichen Tätigkeiten impliziteinen missionarischen Charakter und betont die universale Gültigkeit der Sendung. Keine kirchliche Praxis ist demzufolge ohne diesen Sendecharakter: Die Theologie des Konzils erschließt den Heilsplan Gottes für den Menschen als grundlegend für die Sendung der Kirche, woran Teilhabe und Teilnahme aller Menschen möglich ist. Diese Sendung wurzelt im Geheimnis der Trinität, enthüllt auf den verschiedensten Wegen die schöpferische und rettende Liebe Gottes zu den Menschen. Aus der weltumfassenden Geltung des Heilsplanes heraus bestimmt sie zugleich das Verhältnis der Kirche zu der Welt und zu der ganzen Menschheit.[8]

Weder die Mission(en) noch die missionarische Tätigkeit „ad gentes" sieht in der *plantatio ecclesiae* ihr letztes Ziel und damit wird die Tendenz zu Selbstrekrutierung der Kirche ausgeschlossen. Mit der Gründung neuer Ortskirchen wird nämlich eine wirksamere Verkündigung der Liebe Gottes zu den Menschen erhofft. Neue Ortskirchen sollen als Zeichen und Werkzeuge dieser Liebe intensiver wahrgenommen werden, die effizienter daran arbeiten, damit der Mensch immer besser erfahren kann, wofür er geschaffen wurde.

Entscheidend ist weiterhin, für die Entwicklung des Missionsverständnisses im AG, die definitive Abwendung von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis und die Betonung der bleibenden Bedeutung der Mission (auch

[8] Vgl. Német László: *Ad gentes. Határozat az egyház missziós tevékenységéről (1965). Kommentár a zsinati missziós határozathoz,* in: Kránitz Mihály (Hg.): A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002, Budapest 2002, 393–418, hier 396.

im Sinne der „ad gentes“ Mission) im Kontext deskommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses. In dieser Konstellation versteht sich die ganzheitliche Wahrnehmung der Komplexität der Wirklichkeit als wichtige Voraussetzung der missionarischen Tätigkeit „ad gentes“, die auch in der Ausbildung der Missionare und Missionarinnen von Bedeutung ist. Demzufolge stellt das Dekret in den Fokus der missionarischen Tätigkeit die Förderung der Menschenwürde, was aber nicht heißt, dass es damit für einen Vorrang der Entwicklungshilfen plädiert wird. Entscheidend ist, dass missionarische Tätigkeiten Mitteilungswege der schöpferischen und rettenden Liebe Gottes zu den Menschen sind. Der Mensch wird vor allem als Geschöpf Gottes wahrgenommen, das die Liebe seines Schöpfers erfahren kann. Durch die Mission öffnet die Kirche Türe für diese Erfahrung. Trotz der Differenzierung zwischen einer expliziten missionarischen Tätigkeit (in den Missionen) und einer impliziten missionarischen Tätigkeit in der Pastoral verbindet das Dekret zugleich, auf Grund des missionarischen Wesens der Kirche, diese beide konkrete Formen kirchlicher Praxis, und plädiert somit für eine missionarische Kirche, die ihrer Weltverantwortung bewusst ist.

These 1: Mit der missionarischen Wesensbestimmung der Kirche wendet sich das Konzil von einem instruktionstheoretischen Missionsverständnis definitiv ab und definiert es als einen kommunikativen Akt, der aus dem inneren Leben der Trinität hervorgeht, und der gebunden an dem Heilsplan Gottes eine Verantwortung für die ganze Menschheit impliziert. Sie ist eine Sosein-Definition der Kirche.

These 2: Die missionarische Tätigkeit der Kirche macht die Liebe Gottes zu den Menschen erfahrbar. Wege dafür sind: Zeugnis des Lebens, die Predigt und die Sakramente. Hier gibt es keine Vorrangigkeit, sondern wichtig ist die situationsgerechte Mitteilung: die Komplexität der Wirklichkeit, die kulturell-gesellschaftliche Situation der Adressaten und die Möglichkeiten der Akteure der Verkündigung werden hier mitberücksichtigt. Gute Verkündigung bewirkt Lebenswandel der Adressaten.

These 3: Im Zentrum der missionarischen Tätigkeit steht die Förderung der Menschenwürde, als das Innigste im Menschen als Geschöpf Gottes.

These 4: Die *plantatio ecclesiae* als Ziel der missionarischen Tätigkeit ist kein Selbstzweck und dementsprechend auch keine Selbstrekrutierung der Kirche, sondern durch die Gründung neuer Ortskirchen kann die Kirche ihre Weltverantwortung und ihre Sendung – die Liebe Gottes zu den Menschen erfahrbar zu machen – intensiver wahrnehmen und effizienter daran arbeiten, dass der Mensch immer mehr erfährt, wofür er geschaffen wurde.

Für die Gesamtentfaltung des Menschen: Evangelii Nuntiandi

Zweifelslos rückt mit Evangelii Nuntiandi (1975) der Begriff „Evangelisierung" als neuer Begriff in den kirchlichen Sprachgebrauch vor. War er beim Konzil unauffällig verwendet worden,[9] kann man ihn nach Paul VI. aus dem Wortschatz der Theologie und der kirchlichen Alltagspraxis nicht mehr wegdenken.

Evangelisierung als neuer Schlüsselbegriff der kirchlichen Praxis

Die durchaus positive südamerikanischeRezeption dieses Begriffes ist den Theologen gut bekannt. Puebla 1979 greift den Begriff auf, um „die Durchdringung der Kultur [...] mit dem Evangelium" auszudrücken, so wie dies auch das Apostolische Schreiben vorsieht (vgl. EN 20).[10] Den eigentlichen Umbruch hat der Begriff „Evangelisierung" durch sein ganzheitliches Verständnis kirchlicher Praxis erreicht, was seine schnelle Rezeption,zugleich aber auch seine beliebige Interpretation bewirkt hat. Aber welchen Ertrag hat eigentlich die Etablierung des Begriffes „Evangelisierung" für die Entwicklung des nachkonziliaren Missionsverständnisses, und welchen Beitragleistet das Apostolische Schreiben zu einer Verhältnisbestimmung zwischen Verkündigung und Dialog als kirchlicher Praxis? In diesem Sinne werden im Folgenden das Evangelisierungsverständnis und das Verkündigungsverständnis im Evangelii Nuntiandi dargestellt und im Hinblick auf das neue Missionsverständnis der Kirche diskutiert.

Evangelisierungsverständnis nach Evangelii Nuntiandi

a) Evangelisierung als Identitätsbestimmung der Kirche

Was Evangelisierung bedeutet, erschließen EN 14–31. Das Dokument bestimmt hier die Evangelisierung zunächst als die tiefste Identität der Kirche, „sie ist da um zu evangelisieren" (EN 14), d. h. die Frohe Botschaft zu verkünden. Definierte AG 2 das Wesen der Kirche als missionarisch, so definiert an dieser

[9] Vgl. AG 6 im Kontext der Einpflanzung der Kirche; und vgl. AA 2 und 6 im Kontext der Laien als Akteure der Evangelisierung.

[10] Vgl. Zulehner, Paul Michael: *Pastoraltheologie I. Fundamentalpastoral,* Düsseldorf ^{2}1991, 58.

Stelle Paul VI. die Identität der Kirche durchden Begriff Evangelisierung. Diese Definition bedeutet Dynamik, ein aktives Dasein in der Welt durch Verkündigung, Taten der Barmherzigkeit, und die Feier der Auferstehung (vgl. EN 14). An dieser Stelle wird ein Unterschied zweier Kirchendefinitionen greifbar: AG 2 bot eine dogmatisch-ekklesiologische Sosein-Definition der Kirche an, was EN 14 durch eine praktisch-ekklesiologische Definition ihres Daseins ergänzt. Sosein und Dasein bedingen sich gegenseitig, denndas missionarische Sosein (= Wesen)muss sich ereignen, was in der Evangelisierung, also im Dasein (= Identität) geschieht. Aus der Evangelisierung müsste man demzufolge das missionarische Wesen der Kirche als ihr tiefstes heilsökonomisches und trinitarisches Motiv erschließen können, wie man auch im missionarischen Wesen der Kirche die grundlegende Orientierung auf ein zielsicheres Dasein (in der Welt sein) der Kirchemüsste gefunden werden können.

b) Evangelisierung am Beispiel der jesuanischen Praxis und im Sinne des Christusgeheimnisses

Die praktisch-ekklesiologische Erläuterung von Evangelisierung vertieft im Weiteren EN 15. Den bibeltheologischen Rahmen bildet hier „die Evangelisierung durch Jesu und die Zwölf" (EN 15,2). Sie wird als Ursprung und identitätsstiftenden Auftrag der Kirche (als Gemeinschaft der Christen) bezeichnet. Das Dokument spricht hier von der Sendung der Kirche, den Dienst der Evangelisierung im Sinne der Praxis Jesu fortzusetzen. Auch wenn an dieser Stelle die Aussagen traditionsverdächtig und verwirrend wirken,[11] wird der Sinn der Evangelisierung klar: Sie ist die ureigene Praxis Jesu, dievon der Kirche als Gemeinschaft der Christen in der Liturgie, in der Werke der Nächstenliebe und in der Verkündigung fortgesetzt wird. Daran beteiligt sich die Gemeinschaft der Christen, die darum bemüht ist, Offenheit gegenüber der Welt zu pflegen und in der Evangelisierung in das Christusereignis nach innen einzutauchen und es nach außen zu verkünden (vgl. EN 15,3-4). Obwohl an dieser Stelle die Konturen einer *ecclesia ad intra* und einer *ecclesia ad extra* zu erkennen sind, ist eindeutig, dass das Innenleben der Kirche zu einer Mitteilung der Frohen Botschaft nach außen motiviert (vgl. EN 15,5) und das Eine dem Anderen nicht gegenübersteht.

[11] Vgl. Umschreibungen: Hören auf die Unterweisungen der Apostel und Umkehr als Aspekte der Gemeinschaft der Christen (EN 15,3).

Evangelisierung ist also immer eine konkrete Praxis am Beispiel Jesu, eine Konkretisierung der Mission (= Sendung der Kirche). Evangelisierung geschieht durch die Werke der Barmherzigkeit, in der Wort-Verkündigung und in der Liturgie. Wobei all diese als gleichrangige Mitteilungswege der Liebe Gottes zu den Menschen und zugleich als verschiedene Formen der Verkündigung des Evangeliums verstanden werden. Evangelisierung ist immer eine missionarische Praxis, ein Hineinwirken in die Welt, damit die Liebe des Schöpfers auf irgendeiner Art und Weise *ad situationem* und *ad personam* erfahrbar werden kann. In das Hineinwirken bezeugt die Kirche den Grund ihrer Sendung als Werkzeug und Zeichen für die innigste Vereinigung der Menschheit mit Gott und trägt dazu bei, dass durch ihr Wirken das Logos, als die vollständigste Form der Selbstmitteilung Gottes, in die Welt sich immer wieder inkarniert.

Ungeachtet der Art und Weise der Evangelisierung liegt es dem Apostolischen Schreiben am Herzen, „den wesentlichen Inhalt, die lebendige Substanz" der Evangelisierung zu konkretisieren (vgl. EN 25-31). An diesem Punkt macht sich das päpstliche Dokument für die Verbindung zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe stark. Als *conditio sine qua non* der Evangelisierung (jeglicher Art des Zeugnisses) betont Paul VI. die Liebe Gottes zu den Menschen, die als objektive Bedingung des menschlichen Daseins gegeben ist, auch wenn diese von der Person noch nicht erkannt wird (unbekannter Gott).[12] Die größte Offenbarung dieser Liebe geschah in der Menschwerdung Jesu, durch seinen Tod und Auferstehung. Der Plan Gottes für den Menschen ist das Heil, das schon in diesem Leben einen Anfang hat, aber sich erst in der Ewigkeit vollendet (vgl. EN 27). Das Leben Jesu, sein Tod und seine Auferstehung zeigen die Liebe Gottes zu den Menschen, seine Barmherzigkeit und die Wandlungsperspektiven (vom Tod ins Leben, vom Gewalt in Liebe)[13], die durch die Evangelisierung stets in der Welt vergegenwärtigt werden soll. Sobald dieser tiefe Inhalt der christlichen Botschaft als Lehre zur lebendigen Erfahrung wird, führt sie zum Zeugnis (vgl. EN 28). In diesem Sinne hat die Mystik als (Lebens)Erfahrung der Liebe Gottes zu den

[12] Vgl. dazu Knobloch, Stefan: *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral,* Freiburg-Basel-Wien 1996, 329.

[13] Vgl. Papst Benedikt XVI.: *Abschlusspredig am Marienfeld zum WJT in Köln 2005,* in: http://www.papstbenediktxvi.ch/index.php?m=1&s=9 (2015.07.16).

Menschen zugleich eine politische Dimension, denn das Zeugnis von der Liebe Gottes zu den Menschen konkretisiert sich in der Nächstenliebe (vgl. EN 31).[14]

c) Evangelisierung als Weg zur inneren Wandlung und zur Erneuerung

Nach der Darstellung der vielen Aspekte und Wegeder Evangelisierung (EN 16-18) gelangt EN 19 zur Erkenntnis, dass sich jene am besten von ihrem Ziel her umfangreich definieren lassen. Es geht nicht darum, Landstrecken zu christianisieren, sondern eine „innere Umwandlung" (EN 18) zu bewirken, indem Evangelisierung die menschlichen Wirklichkeiten durchdringt. Deshalb plädiert Paul VI. hier, statt für eine Kirche des Erfassens, für eine Kirche, die den Menschen erreicht. Evangelisierung bietet für alle Bereiche des menschlichen Lebens einen Sinn und ist sensibel für unterschiedliche Kulturen (EN 19). Für die „innere Umwandlung" setzt die Evangelisierung oft bei ganz elementaren Fragen des Lebens an, um die Menschen in einer konkreten Situation immer besser zu verstehen und ihnen so beizustehen, damit sie das werden, wofür sie im Grunde genommen geschaffen sind: liebende Menschen. Das Zuhören bestimmt das Dokument also als Anfangsstufe der Evangelisierung und plädiert damit indirekt für den Vorrang einer hörenden Kirche, die die lehrende und tätige Kirche mitbestimmt (vgl. EN 21,1).

Auch wenn EN 21–23 noch um den Vorrang des Zeugnisses und um eineumfassende Dimension der Verkündigung ringen, löst EN 24,3-4 diese Debatte und plädiertfür eine ganzheitliche Sicht der Evangelisierung: Erneuerung der Menschheit, Zeugnis, ausführliche Verkündigung, Zustimmung des Herzens, Eintritt in die Gemeinschaft, Empfang der Zeichen und Einsatz im Apostolat ergänzen und bereichern sich gegenseitig. Die integrierende Funktion dieser Facetten führt zu „einem vollen Verständnis der Evangelisierung" (EN 24,3-4).[15]

---

[14] Vgl. Zulehner, Paul Michael: *Mitgift. Autobiografie anderer Art,* Freiburg-Basel-Wien 2014, eBook 535.

[15] Das erinnert an die Würzburger Synode, wo sich die Synodalien im Schlussdokument ebenfalls für das integrale Verständnis von Verkündigung als Martyria, Diakonia und Liturgia aussprechen. Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: *Beschlüsse der Vollversammlung,* Freiburg–Basel–Wien 1976, 825.

d) Partizipation an der Evangelisierung

Diebishergenannten kriteriologischen Paradigmender kirchlichen Praxis werden im Kontext der Sendung der Kirche angesichts ihrer Akteureweiter ergänzt. Dazu bieten EN 60–73 Anhaltspunkte. Im Sinne des Konzils öffnet das Dokument die Partizipationsmöglichkeit von Gläubigen an der Evangelisierung. Trotz vorgenommener Differenzierungen hinsichtlich der Mitwirkung fallen hier nicht zuerst die Einschränkungen auf, sondern die Vielfalt der Evangelisierung und ihre Universalitätwerden deutlich. EN 59 wiederholt zwar, dass die ganze Kirche missionarisch ist, und das Werk der Evangelisierung eine Grundpflicht des Gottesvolkes ist (AG 2), geht aber einen Schritt weiter und bestimmt die partizipative Teilnahme der Gläubigen an der Evangelisierung als normative Basis des Kirche-Seins. Daraus erschließt das Dokument weiterhin, dass Evangelisierung niemals ein individuelles Tun ist, weilsie immer die Gemeinschaft der Gläubigen voraussetzt unddie Kirche als Volk Gottes die Trägerin der Evangelisierung ist (EN 60). Da nicht konkreter definiert und ausdifferenziert wird, wer die Evangelisierung im Auftrag der Kirche (der Gemeinschaft der Gläubigen) durchführt, wird vermutet, dass dieser Auftrag nicht explizit mit der Weihe verbunden ist, sondern der Gemeinschaft der Gläubigen zukommt. In diesem Sinne bestimmt das Dokument auch weitere Rahmenbedingungen, die die Akteure der Evangelisierung (vor allem wenn sie im Auftrag der Kirche Aufgaben erfüllen) zu beachten haben: die Perspektive der Gesamtkirche (EN 61), die Perspektive der Teilkirche (EN 62), Zeit- und Situationsgerechtigkeit der Evangelisierung (EN 63), Perspektive der Universalkirche (EN 64) und die Bedeutung der Hierarchie (EN 65).[16] Durch die Wahrnehmung der Gemeinschaft der Gläubigen als Träger und Akteur der Evangelisierung wird nochmals das Entscheidende daran zum Ausdruck gebracht: Evangelisierung ist ein andauerndes, kommunikatives und konkretes Geschehen in der Geschichte zwischen Gott und seinem Geschöpf. Dieses Ereignis, das zugleich die Kirche als „aktive" Gemeinschaft in der Spurtreue Christi qualifiziert, ist normativ für das missionarische Kirche-Sein, geschieht immer kontextuell, zeit und raumgebunden, aber aus der Unendlichkeit und Maßlosigkeit der Liebe Gottes zu den Menschen heraus. Demzufolge bemüht sich die Kirche gerade durch die Evangelisierung alle Bereiche des mensch-

[16] Eine detaillierte Abhandlung zu diesen Dienstsaufgaben würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, deshalb wird davon hier abgesehen (vgl. EN 67–73).

lichen Lebens zu erreichen, nicht um sie zu beherrschen, sondern um in ihrem Dienst zu stehen, damit diese immer mehr– ihrer Ordnung gemäß – zum Wohl der Menschheit beitragen können. Das zu sichern und zu ermöglichen steht in der Verantwortung der Hierarchie.

Verkündigungsverständnis nach Evangelii Nuntiandi

Evangelisierung und Verkündigung sind in Evangelii Nuntiandi schwer voneinander zu trennen. Oft erwecken sie den Eindruck, dass die eine durch die andere leichter zu ersetzen sei, als das im Falle von Evangelisierung und Mission geschehen könnte.

Genau wie bei der Evangelisierung gewinnt man aus der Praxis Jesu die Kriteriologie für die Verkündigung. Am Beispiel seiner zeichenhaften Taten formuliert EN 12 ein ganzheitliches Verkündigungsverständnis, das sich gegen ein reduziertes Verständnis von Verkündigung als Wort-Verkündigung verwehrt. In der Praxis Jesu geht es darum die Liebe Gottes zu den Menschen in der Welt konkret, durch Worte und Werke, Zeichen und Wunder, bis hin zum Tode und zur Auferstehung, zu bezeugen. Wenn die Kirche in der Spurtreue Christi den Dienst der Evangelisierung wahrnehmen möchte, hat sie eine Sendung: diese Liebe Gottes zu den Menschen, die die Kirche am Christusereignis ausbuchstabiert, erfahrbar zu machen. In diesem Sinne geschieht das Erfahrbar-Machen in einer harmonischen Einheit von Worten und Taten in der Verkündigung (vgl. EN 12).

Die Verkündigung des Evangeliums kennt also unterschiedliche Wege, so wie die Evangelisierung. Wird die Verkündigung alleine auf die Wort-Verkündigung reduziert, entsteht der Verdacht der Rückkehr zum instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis, das sofort mit der Indoktrination assoziiert wird. Auch wenn die kirchliche Alltagssprache sich von dieser Einengung des Verkündigungsverständnissesnoch nicht erholt hat, sollte man zumindest in dem theologischen Sprachgebrauch die Grenzen eines reduktionistischen Verkündigungsverständnisses überspringen. Fraglich ist im Kontext einer Reduktion auch das Wort-Verständnis als theologischer Grundbegriff, eine Erläuterung dieses Sachverhaltes würde jedoch an dieser Stelle den Rahmen dieser Analyse sprengen.

Die bleibende Bedeutung des Missionsbegriffs

Evangelii Nuntiandi schafft die Missionsbegriffe nach dem Konzilsdekret Ad Gentes nicht ab. Das Dokument greift immer wieder zu verschiedenen Formen des Begriffes (missionarische Tätigkeit, Mission, Missionen, usw.) und meint damit ähnlich wie Ad Gentes die universelle Sendung der Kirche zu denen, die Jesus Christus noch nicht kennen (EN 50; 58; 59; 73,3). Was an dieser Stelle neu wirkt, ist EN 76,3, wo „Mission" zusammen mit Caritas und Befreiung als Lebenszeugnis aufgezählt und ihre Glaubensrelevanz auf ihre Wirksamkeit in der Welt hin befragt wird (EN 76,3).

Evangelisierung – Verkündigung – Mission

Mit Hilfe des Begriffes „Evangelisierung" versucht Paul VI. den Inhalt der christlichen Botschaft zu erschließen und demzufolge kriteriologische Paradigmen der kirchlichen Praxis gerade im Kontext dieser Inhalte darzustellen. Theologen gehen zwar davon aus, dass der Begriff „Evangelisierung" den historisch belasteten Begriff „Mission" ersetzen sollte, denn „Evangelisierung" wirkt in einem ehemals christlichen Milieu aussagekräftiger als „Mission", die mit der Erstverkündigung fast Synonym verwendet wird.[17] In Folge der Analyse lässt sich jedoch diese Behauptung nicht bestätigen: Mission und Evangelisierung sind keine Synonyme. Evangelisierung bedeutet immer eine konkrete Gestalt der Mission (=Sendung der Kirche). Die explizite Mission „ad gentes" soweit diese als kirchliche Praxis in den Missionsgebieten geschieht, ist an sich eine konkrete Form des missionarischen Kirche-Seins und somit ist sie ein Modus von Evangelisierung. Vielmehr kann der Begriff Evangelisierung mit dem Begriff Verkündigung als Synonym betrachtet werden, wenn man die Verkündigung nicht auf die Wort-Verkündigung reduziert, sondern diese als ganzheitliche Praxis, als Aufgabe versteht, die Liebe Gottes zu den Menschen in der Welt erfahrbar zu machen. Wege

[17] Vgl. Polak, Regina: *Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko,* Innsbruck–Wien 2012, 58. Sowie Mitterhöfer, Jakob: *Der Missionsbegriff: Werden und Wandel,* in: Wilhelm Ernst,Konrad Feiereis, Siegfried Hübner: Theologisches Jahrbuch 1987, Leipzig, 422-436, hier 433. Diese Bedeutung kommt dem Wunsch von Papst Franziskus nach einem Aufbruch, der nichts so belassen darf, wie es ist, ganz nahe. Diesen Aufbruch erhofft er von einem Zustand der permanenten Mission (EG 25).

dafür sind: Martyria, Diakonia und Liturgia, ohne eine bestimmte Vorrangigkeit.

Gegenüber den geläufigen Interpretationen deutet die begriffszentrierte Analyse darauf hin, dass Paul VI. „Evangelisierung" als Schlüsselbegriff seines Apostolischen Schreibens einführt, weil er für die Komplexität der Sendung der Kirche sensibilisieren und dadurch zugleich die Aufmerksamkeit auf ein zeitgemäßes Verständnis des Evangeliums, als Inhalt der christlichen Botschaft, lenken will. Darauf verweist er bereits in der Motivfrage des Dokumentes: „Ist die Kirche – ja oder nein – nach dem Konzil und dank des Konzils, das für sie in dieser geschichtlichen Wende eine Stunde Gottes gewesen ist, fähiger geworden, das Evangelium zu verkünden und es überzeugend, im Geiste der Freiheit und wirksam in das Herz des Menschen einzusenken?" (EN 4) Um diese Frage zu beantworten, stellt Paul VI. rund um den Begriff „Evangelisierung" eine Kriteriologie für die kirchliche Praxis auf, die sich an der Wirksamkeit des Evangeliums ausrichten sollte.[18] Evangelisierung kann vom wirksamen Wort Gottes (als Frohe Botschaft) nicht getrennt betrachtet werden, diewiederum durch das Wort (Logos) auf ihre Wirksamkeit hin qualifiziert wird.

Fazit und Thesen

Mit Evangelii Nuntiandi etabliert das Lehramt den biblischen Begriff Evangelisierung zum Schlüsselbegriff der Theologie und der kirchlichen Alltagspraxis.[19] Dass das Lehramt durch diesen Begriff tatsächlich den belasteten Missionsbegriff ersetzen wollte, kann im Sinne der Analyse nicht bestätigt werden. In Folge der Analyse kann Evangelisierung als Werkzeug der Sendung (= Mission) verstanden werden, das heilend und befreiend in die Welt hineinwirkt. Die Kriteriologie zum Begriff „Evangelisierung" lässt sich demzufolge kurz zusammenfassen: Die

[18] Vgl. Damit ist er ganz nahe an dem Charakteristikum des biblischen *euangelion* und *euangelizare*, das ein *nomen actionis* und ein *verbum efficax* ist: Das Wort wirkt, was es sagt, und indem es gesagt wird. Mit der Substantivierung des Verbes verschwindet diese etymologische Eigenschaft des Begriffes nicht, und Paul VI. spitzt seine Aussagen gerade auf die Wirkkraft des Begriffes zu. Vgl. Polak, Regina: *Mission in Europa?,* 57.

[19] Vgl. Polak, Regina: *Mission in Europa?,* 58.

Liebe Gottes zu den Menschen wird durch die Evangelisierung wirksam und erfahrbar.

Gemäß dieser Kriteriologie versucht das Apostolische Schreiben Evangelii Nuntiandidie kirchlichen Grundvollzüge (Verkündigung, Diakonie und Liturgie) gerade auf ihre Wirksamkeit hin zu prüfen; wonach eigentlich die weltverwandelnde Kraft des Wortes Gottes in der Welt erfahrbar werden soll. Als Beispiel und Quelle dieser Kriteriologie bestimmt das Dokument die Person und die Praxis Jesu, um dadurch immer wieder die Wandlungskraft des inkarnierten Wortes zu betonen.[20] Evangelisierung bewirkt so die Erneuerung der Menschheit (EN 24,3), die Erneuerung der Kirche (EN 15,4) und die Erneuerung des Menschen (EN 18). Durch Evangelisierung ereignet sich Kirche, und so lässt sich Evangelisierung als identitätsstiftendes Dasein der Kirche, als ereignishafte Wirklichkeit definieren.

Durch Evangelii Nuntiandi ist es Papst Paul VI. gelungen, die Kirche von der Wirksamkeit ihrer Grundvollzüge her (neu) zu definieren, indem er sie grundsätzlich voneinander nicht getrennt, sondern unter dem Begriff Evangelisierung sammelt, bestimmt, für die Partizipation öffnet und in den Dienst der Menschheit stellt.

These 5: Evangelisierung ist das identitätsstiftende Dasein der Kirche. Sie ist die wirksame Konkretisierung ihres missionarischen Wesens. Sosein und Dasein bedingen sich gegenseitig: Aus der Evangelisierung müsste man das missionarische Wesen der Kirche als ihr tiefstes heilsökonomisches und trinitarisches Motiv erschließen können, wie man auch im missionarischen Wesen der Kirche die grundlegende Orientierung auf ein zielsicheres Dasein (in der Welt sein) der Kirche müsste gefunden werden können.

These 6: Mit der Einführung des Begriffes „Evangelisierung" definiert das Dokument die Kirche von der Wirksamkeit der Grundvollzüge her, indem sie diese grundsätzlich voneinander nicht trennt, sondern unter diesem Begriff sammelt, bestimmt, für die Partizipation öffnet und in den Dienst der Menschheit stellt.

These 7: Das Verkündigungsverständnis des Dokumentes führt die komplexe Bedeutung von Verkündigung weiter und lässt es nicht auf eine Wort-Verkündigung reduzieren. Demzufolge gewinnt man den Eindruck, dass sich Verkündigung und Evangelisierung als Synonyme leichter austauschbar sind, als das sich im Falle der Begriffe „Evangelisierung" und „Mission" bestätigen lässt.

[20] Vgl. EN 10; 12; 18.

Redemptoris Missio: Ein Rückgang?

Das Schreiben vom Papst Johannes Paul II.wurde im deutschsprachigen Raum zumeist kritisch rezipiert, da es eine Einschränkung der Evangelisierung auf jene Bereiche bedeutet habe, in denen das Christentum neu zu beleben sei: „Evangelisierung beschreibt ein kirchliches Restaurationsprogramm."[21] Gleichwohl ist das Dokument für den missionswissenschaftlichen, aber auch pastoraltheologischen Diskurs aufschlussreich, da hier Papst Johannes Paul II. mit einem Missionsbegriff operiert, der vor allem die Offenheit der Kirche der Kulturen gegenüber voraussetzt und bewirkt.

Systematisierung des Missionsverständnisses

Trotz der kritisierten Einschränkungdes Evangelisierungsbegriffes kann das Dokument in RM 33alsein Systematisierungsversuch verstanden werden, der drei Bereiche der Evangelisierung darstellt. Diese Systematisierung leitet der Papst induktiv aus der Wahrnehmung der kirchlichen Praxis, aus ihren ortsgebundenen Herausforderungen und nicht primär aus den dogmatischen Normen der Kirche ab.Die explizite Wahrnehmung der Wirklichkeit und der Missionen als pastorale Orte zeigen eine hohe kairologische Sensibilität des Dokumentes.[22] Angesichts seiner Wahrnehmungunterscheidet der Papst folgende Situationen, in denendie Kirche missionarisch tätig ist:

a. Explizit *ad gentes* zu Völkern, Kulturen, die Christus noch nicht kennen, oder wo der Glaube noch nicht reif genug ist (vgl. RM 33,2).

b. *Seelsorgetätigkeit*, wodurch die Verantwortung für die Weltmission wahrgenommen wird (vgl. RM 33,3).

c. *Neue-Evangelisierung* oder Wieder-Evangelisierung der Getauften, die sich von der Kirche entfernt haben (vgl. RM 33,4).

---

21 Polak, Regina: *Mission in Europa?,* 59.

22 Johannes Paul II. macht hier eine praktisch-theologische Momentaufnahme der Mission und versucht die Bemühungen der Kirche zu erfassen und auf den Punkt zu bringen. Trotz Unterschiede betont der Papst auch die enge Verflechtung und die gegenseitige Abhängigkeit der unterschiedlichen Tätigkeiten in der Kirche, und bemerkt: „die Missionsbereitschaft nach innen ist ein glaubwürdiges Zeichen und Anreiz für jene nach außen und umgekehrt" (RM 34,3).

a) Die Mission „ad gentes"[23]

Sie ist eigentlich das Hauptthema des Dokumentes. Anlass des Schreibens ist das 25-jährige Entstehungsjubiläum des Konzilsdekrets über die missionarische Tätigkeit der Kirche Ad Gentes. Angesichts der Herausforderungen erschließt das Dokument die zentralen Themen der „ad gentes" Mission. Sie sind zugleich auch „Megathemen", wofür das ganze Christusereignis steht: Friede, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und die Sorge für die Kleinen (vgl. RM 3,3). Wo und wie auch immer die Kirche missionarisch tätig ist, muss sie sich direkt oder indirekt auch für diese Werte einsetzen, weil sie nicht von dem Heilsplan Gottes für die ganze Menschheit getrennt werden können, sondern sie den Menschen zur Hinwendung zu Gott führen (vgl. RM 20,3). Nicht nur die Komplexität der getragenen Werte, sondern auch Orte der „ad gentes" Mission werden definiert, und zwar von ihren Adressaten und angesichts ihrer konkreten Lebenssituation her. So plädiert das Dokument implizit wiederum für die kairologische Betrachtung der Realität, die die Missionspraxis der Kirche bestimmen soll: Beachtung finden demzufolge die gebietsbezogenen Verhältnisse (vgl. RM 37a), Migration und Urbanisierung (vgl. RM 37b), Medienwelt (vgl. RM 37c, 1-3), Menschenrechte (vgl. RM 37c, 4), wissenschaftliche Forschung und internationale Beziehungen (vgl. RM 37c, 5-6).

Die Strukturen und Ämter stehen im Dienste der Missionen. Für die situationsgerechte Koordinierung der Mission „ad gentes" ist die Kongregation für die Evangelisierung der Völker zuständig. Die Kongregation leistet nicht nur eine logistische Koordinierungsarbeit, sondern arbeitet auch stark situationsorientiert: „[E]s ist ihre Aufgabe, sich um Missionare zu bemühen um sie entsprechend der Vordringlichkeit der Bedürfnisse zu verteilen" (RM 75,3). In der bischöflichen Verantwortung für die Mission „ad gentes" betont Redemptoris Missio die Sensi-

[23] Da an dieser Stelle die detaillierte Darstellung des „ad gentes" Missionsverständnisses aus dem Dokument die Rahmen dieses Beitrags sprengen würde, werden hier nur die wesentlichen Aussagen zum „ad gentes" Missionsverständnis thematisiert, die im Sinne der starken kairologischen Akzent des Dokumentes und seiner Bedeutung dieser für die Entwicklung des nachkonziliaren Missionsverständnisses als relevant beachtet werden können.

bilität der Ortsbischöfe für regionsspezifische Herausforderungen und bittet sie, auf die Unterschiede der verschiedenen Regionen besonders zu achten (RM 76,1).

Die Mission „ad gentes" wird im Dokument als eine wichtige Komponente der Evangelisierung betrachtet. Evangelisierung erschöpft sich aber nicht darin, sondern zielt in allen weiteren Bereichen darauf ab (vgl. Seelsorgetätigkeit). Das Dokument spricht konsequent von der Evangelisierung im Sinne von Evangelii Nuntiandi und macht sich – sowie auch das Apostolische Schrieben vom 1975 – für die Wirksamkeit der Evangelisierung stark, wenngleich sie nicht das Hauptthema des Dokumentes ist. Johannes Paul II. widmet sich einer kairologischen Betrachtung der Mission „ad gentes", weil er den Eindruck hat, dass dieser Tätigkeitsbereich der Kirche nicht immer situationsgerecht in der Theologie betrachtet und behandelt wurde (vgl. RM 32,3). Das Anliegen des Papstes ist also nicht die Reduktion der Evangelisierung auf die explizite „ad gentes" Mission, sondern es geht ihm um die situationsgerechte Betrachtung eines ihrer Bereiche, und ihrer theologischen Deutung aufgrund ihres weltumfassenden Auftrages.

b) Seelsorgetätigkeit

Ähnlich wie das Missionsdekret Ad Gentes unterscheidet auch Redemptoris Missio die Seelsorgetätigkeit (pastorale Tätigkeit) von der „ausgesprochen missionarischen Tätigkeit" der Kirche (vgl. RM 33,3; 34,2). Das Dokument betont erneut ihre enge Verflechtung, weil beide Komponenten der Evangelisierung sind, die sich gegenseitig bedingen (vgl. RM 34,3). Im Kontext der Seelsorgetätigkeit betont Johannes Paul II. immer wieder ihre „ad gentes" Ausrichtung: sei es im Kontext der modernen kirchlichen Bewegungen, sei esinnerhalb neuer Initiativen und Projekte für die nichtchristliche Jugend (vgl. RM 34b,2), sei es im Kontext der Medien, die immer mehr für die Kommunikation der Frohen Botschaft eine wichtige Rolle spielen. Er empfiehlt daher, bei der pastoralen Planung auf die missionarische Seelsorgetätigkeit zu achten (vgl. RM 34c,2). Ganz konkret wird die Verflechtung der Pastoral und Mission (= ad gentes), indem die Hinführung zur Mission (=ad gentes) als wesentliches Element der Gemeindearbeit vorgesehen wird (RM 83,1).

Mit der Betonung einer engen Verflechtung der expliziten „ad gentes" Mission und der pastoralen Tätigkeit impliziert Johannes Paul II. die Relativierung

der Trennung einer Kirche *ad intra* von einer Kirche *ad extra*. Die Seelsorgetätigkeit bemüht sich nicht darum, die Gemeinschaft der Getauften von der Welt abzukoppeln, sondern im Gegenteil: die Gemeinschaft der Getauften hat ihren Blick über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus und bemüht sich gerade durch die Seelsorgetätigkeit um einen effizienten Einsatz, die Liebe Gottes zu den Menschen auch in den Missionsgebieten erfahrbar zu machen. Angesichts dieser engen Verflechtung der expliziten Mission „ad gentes" und der Seelsorgetätigkeit – beide als Bereiche der Evangelisierung – etabliert sich ein erweitertes Verständnis von „missionarischer Tätigkeit" als Ausdruck der Weltverantwortung, die einerseits aus dem missionarischen Wesen der Kirche hervorgeht, andererseits sich an der weltumfassenden Bedeutung des Christusereignisses buchstabieren lässt. Sowohl das missionarische Wesen der Kirche als auch das Christusereignis lassen sich inihrem ganzheitlichen Anspruch angesichts des göttlichen Heilsplanes erschließen. Solange die Kirche behauptet, in ihren missionarischen Tätigkeiten aus diesem ekklesiologischen Fundament heraus und im Auftrag, das Christusereignisin der Welt zu bezeugen, unterwegs zu sein, muss sie den ganzheitlichen Anspruch ihres Wesens und des Auftrags in ihren Tätigkeiten wiederspiegeln.

c) Neue-Evangelisierung oder Wieder-Evangelisierung der Getauften

Der Begriff „Neue-Evangelisierung" oder „Wiederevangelisierung" wird im Dokument ausschließlich im Kontext der Getauften, die sich von der Kirche entfernt haben, verwendet. „Neue-Evangelisierung" ist weder mit „Evangelisierung" noch mit dem Ausdruck „neue Evangelisierung" gleichzusetzen und in dieser Hinsicht bleibt das Dokument konsequent.[24]

Kontinuität

Im Missionsvokabular von Redemptoris Missio erkennt man die Kontinuität zu Ad Gentes und Evangelii Nuntiandi. Johannes Paul II. verwendet – abgesehen

[24] An dieser Stelle soll angemerkt werden, dass es einen Unterschied ausmacht, wenn Johannes Paul II. von „neue Evangelisierung" und von „Neu(e)-Evangelisierung" redet. Die „neue Evangelisierung" bedeutet für ihn kirchliches Handeln, im Sinne des Konzils, Evangelisierung im Sinne von Evangelii Nuntiandi. Das „neu" versteht er als Kirche-Sein in der Welt und für die Welt im Sinne der Neudefinition der Kirche am Konzil.

von wenigen unklaren Stellen – konsequent die Begriffe „Mission", „Mission ad gentes", um die Tätigkeiten der Kirche zu bestimmen, die meistens geographisch bestimmt sind und in erster Linie die Nichtchristen als ihre Adressaten wahrnehmen; der Begriff „Evangelisierung" wird ganz im Sinne von Evangelii Nuntiandi verwendet, die als wirksames Mittel der Sendung der Kirche verstanden wird, und durch die sich Kirche in den verschiedenen Bereichen ereignet: in der „ad gentes" Mission, in der Pastoral und in der Neu(en)-Evangelisierung.

Erweiterung statt Reduktion

Die Sendung der Kirche kann nicht nur auf die Mission „ad gentes" reduziert werden, jedoch alle weiterenBereiche der Evangelisierung haben eine „ad gentes" Mission-Ausrichtung. Die Kirche *ad intra* vollzieht sich in der Kirche *ad extra*. Die Kirche in all ihren Tätigkeiten ist dafür da, die Selbstoffenbarung Gottes nach innen immer intensiver zu erfahren (Mystik) und sie nach außen zu leben (zu verkünden). Damit die Tätigkeiten der Kirche in ihrer Ausrichtung zur Mission „ad gentes"nicht als Mittel für eine Selbstrekrutierung der Kirche missverstanden werden, ist es wichtig, über zwei weitere Schlüsselbegriffe aus Redemptoris Missio zu reflektieren:

a) Reich Gottes

b) Dialog

Blendet man nämlich diese Begriffe aus, sind die Mission „ad gentes" und die Seelsorgetätigkeitenin ihrer Ausrichtung danach, und damit faktischalle Tätigkeitsbereiche der evangelisierenden Kirche dem Verdacht der Selbstrekrutierung der Kirche ausgesetzt.

a) Reich Gottes

Johannes Paul II. widmet ein ganzes Kapitel dem Reich Gottes (RM 12-21). Dieser Teil kann als Kriteriologie der ganzheitlichen missionarischen Tätigkeit der Kirche (=Evangelisierung) verstanden werden. Die Theologie hinter diesem Begriff ist klar (vgl. RM 12,1): Das Reich Gottes bricht durch Jesus Christus in die Welt ein, er macht die Liebe des Vaters in dieser Welt sichtbar. Die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen nimmt Teil an der Sendung Jesu, indem sie selbst die Liebe Gottes erfahrbar macht, d.h. sie „der ganzen verwundeten und geschun-

denen Schöpfung (...) vermittelt“[25]. Das Reich Gottes ist der Kirche nicht gleichgestellt, sondern sie steht im Dienstdes Heils als Werkzeug und Zeichen. Wobei Heil nicht mehr und nicht weniger bedeutet alsdie innigste Vereinigung mit Gott und der Einheit der ganzen Menschheit (LG 1).

Diese kurze Fassung der Reich-Gottes-Theologie stellt klar, dass die Liebe Gottes zu den Menschen *Mission*, *Verkündigung* und *Reich Gottes* im Sinne des universellen Heils untrennbar verbindet. Das bezeugen auch weitere Abhandlungen in Redemptoris Missio zu der biblischen Fundierung des Reiches Gottes bis hin zu der Person Jesu als Heiland. Das Dokument betont durchgehend die rettende Liebe Gottes, die durch die Praxis Jesu deutlich wurde (vgl. RM 13) und die den ganzen Menschen im Blick hatte: sowohl seine physische als auch seine geistige Dimension. Demzufolge werden im Dokument sowohl die befreienden als auch die heilenden Taten Jesu hervorgehoben (vgl. RM 14,3) und sie können als Kriterien für die missionarische Tätigkeit der Kirche gedeutet werden.

Mit der Reich-Gottes-Theologie stellt Johannes Paul II. das oberste Gesetz der Liebe, die alleine die Person und ihre Beziehungen wandelt, ins Zentrum jeder Art missionarischer Tätigkeit. Es ist ein Ausdruck der universellen Heilsabsicht Gottes, die in ihrer ganzen Fülle global ist, auf der Liebe Gottes zu den Menschen fundiert und sich (im irdischen Modus) in der Nächstenliebe realisiert.

Redemptoris Missio will von der *plantatio ecclesie* gerade in Bezug auf das Reich Gottes nicht absehen. Der eigentliche Sinn der Plantatio wird in der engen Verflechtung zwischen *Reich Gottes*, *Kirche* und die *Person Christi* nachvollziehbar. Auch wenn die Abhandlungslogik der engen Verflechtung auf Polaritäten baut und nicht ganz kohärent bleibt, wird hier ein ganz wichtiger Punkt für das Kirchenverständnis (und damit auch das Plantatio-Verständnis) klargestellt, der gerade aus der Verbindung zwischen Christus, Kirche und Reich Gottes resultiert, und mit den Worten von Paul VI. formuliert wird: „[die Kirche ist] sich nicht selbst Ziel (...), sie (...) [bemüht sich] aber eifrig (...), ganz Christus zu gehören, in ihm und für ihn zu sein, und ganz auf der Seite der Menschen zu stehen, unter ihnen und für sie dazusein“ (RM 19). Das ist dieZielvoraussetzung bei jeder Absicht vonKirchen- und Gemeindegründung. Zugleich ist ein solches Kirchen-

[25] Kehl, Medard: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie,* Würzburg 1994, 84.

verständnis, das primär für eine Kirche bei den Menschen steht, Garant dafür, dass die Kirche ihre Mission immer wenigergeografisch definiert, sondern sie immer mehr von der existenziellen Ausgrenzung her versteht.[26]

b) Dialog

Dialog ist ein zweites kriteriologisches Schlüsselwort für die Sendung (= Mission) der Kirche, das aus dem Redemptoris Missio hervorgeht. Es ist nicht nur bemerkenswert, wie häufig das Dokument den Begriff Dialog verwendet (= 27x)[27], sondern es hat auch eine tiefe Bedeutung für das Missionsverständnis der Kirche (ähnlich wie im Gaudium et Spes und in der Antrittsenzyklika von Paul VI. Ecclesiam suam). Das Dokument qualifiziert den Dialog als Lebensform der Kirche, die zu ihrem Wesen und Sendungsauftrag gehört (vgl. RM 2,1 und 55,1) und die sich in den verschiedenen Bereichen der missionarischen Tätigkeit unterschiedlich zeigt:

- als Frucht des Konzils für die Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen (vgl. RM 2,1);
- als Zeichen des Heilsplanes Gottes, das durch Zeugnis in der Welt erfahrbar wird (vgl. RM 20,3);
- als Weg, um das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt zu enthüllen, den Menschen dabei zu helfen, Gaben zu entdecken, sie zu fördern und sie zu entfalten (vgl. RM 29,3);
- als Ausdruck der Brüderlichkeit, und Weg zum kulturellen Austausch (im Kontext der Migranten, die in Länder mit alter christlichen Tradition kommen; vgl. RM 37b,4; und dazu noch 82,4);
- als Weg, der zu neuen Projekten führt, die das Leben fördern (vgl. RM 37c,4);
- als Form, neue sozio-kulturelle Welten kennenzulernen (Voraussetzung der Inkulturation; vgl. RM 53,1);

[26] Dieses Missionsverständnis entwickelt dann Papst Franziskus im Evangelii Gaudium weiter (vgl. EG 15).

[27] Vgl. den Begriff „Dialog" in weiteren lehramtlichen Texten: AG 4x; DH 1x; GS 15x; NE 0x; EN 0x.

– als Mittel und Methode des interreligiösen Austausches, als Ausdruck von Mission„ad gentes“(vgl. RM 55,1)[28];
– als ein vielfältiger Begriff, der durch reiche Ausdrucksweisen auf unterschiedlichsten Ebenen der menschlichen Existenz, im Sinne einer gerechteren und brüderlicheren Gesellschaft viele Chancen hat (vgl. RM 57,1);
– als Zeugnis für Christus und als Weg zum Reich Gottes (vgl. RM 57,3).

Die starke Kairologie des Dokumentes verlangt nach einem kriteriologischen Schlüsselwort, das aus dem missionarischen Wesen der Kirche hervorgeht. Dialog hat sich so zum Schlüsselwort von Kirche-Sein in der Welt von heute etabliert, wofür sich auch Redemtoris Missio stark macht. Die Grundlage und Ziel des Dialogs, als eines theologischen Begriffs, definierte bereits die Pastoralkonstitution am Konzil (GS 92). Redemptoris Missio sucht nach konkreten Lebensorten weiter, wo dringend der Dialog als wesenseigene Lebensform der Kirche notwendig ist, damit sich der Mensch, dem Plan Gottes gemäß, sich in der Liebe entfalten kann. Dialog ersetzt nicht den Begriff Mission (= ad gentes), sondern qualifiziert sie im Sinne des Christusereignisses.

Würdigung des Dokumentes

Die enge Verflechtung der Pastoral und der Mission „ad gentes“, die das Dokument betont, deutet auf einen theologisch wichtigen Sachverhalt hin: Redemptoris Missio erwähnt ausdrücklich im Kontext der Pastoral, wie wichtig es ist, den Einsatz der Kirche in der Mission „ad gentes“ in den verschiedenen pastoralen Tätigkeiten zu betonen, und die Gläubigen dafür zu sensibilisieren. Plakativ könnte man formulieren, dass die Pastoral die Schule Jesu ist, wo man lernt und erlernt, was es bedeutet, sich an der Ereignishaftigkeit der Kirche zu beteiligen,

[28] Der amerikanische Missionswissenschaftler, Stephen Bevans weist darauf hin, dass es im RM 55,1 zum ersten Mal geschieht, dass eine päpstliche Enzyklika den interreligiösen Dialog als Teil der Mission definiert: „This is the first time, however, that the activity of interreligious dialogue appears a spart of mission in a papal encyclical. «Inter-reigious dialogue», the pope writes, «i spart oft he church´s evangelizing mission».“ Bevans, Stephen: *Church teaching on Mission: Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi, Redemptoris Missio and Dialog and Proclamation,* 11, in: http://www.maryknollvocations.com/mission.pdf (Zugang am 03.07.2015).

die immer *ad extra* geschieht. In diesem Sinne kann man die Mission „ad gentes" als Paradigma der Selbsttranszendenz der Kirche bezeichnen, die sie nicht nur vor einer Selbstbezogenheit beschützt, sondern sie auch zum permanenten Hinausgehen motiviert.

Die starke Betonung der Mission „ad gentes" kann in diesem Dokument zwar als eine Rückentwicklung aufgefasst werden, die ausgefeilte Ekklesiologie (u.a. vgl. RM 28) und die starke Kairologie des Dokumentes (u.a. vgl. RM 37) bereichern jedoch das Missionsverständnis im Sinne des Konzils, und erweitern die rein geografisch definierte Mission „ad gentes". Durch die kairologische Sensibilität des Dokumentes rückt immer mehr der Mensch mit seinen Kränkungen und mit seinem Wunsch nach Befreiung in den Mittelpunkt der Mission „ad gentes". Als Adressat bestimmt er die Methoden und die Prioritäten der Mission „ad gentes", die einem grundlegenden Ziel folgt: auf der Seite der Menschen zu stehen und für sie da zu sein, denn genau dieses tätige Dasein lernt die Kirche aus ihrer Zugehörigkeit zu Christus (vgl. RM 19 und RM 60,3).

Zum Verhältnis von Dialog und Verkündigung

Das Dokument knüpft sein Verkündigungs- und Missionsverständnis konsequent an die SelbstoffenbarungGottes und demzufolge an das Christusereignis. Alles was die Kirche in ihrer Sendung zu vermitteln hat, buchstabiert sie daran (vgl. RM 5,4; 7,1; 8,3; 13,1-2; 18; 19). Demzufolge die Worte und die Taten Jesu, sowie seine Person haben ihre Konsequenzen für die Verkündigungspraxis der Kirche, die sich im Dokument wie folgt erschließen lassen:

1. Verkündigung muss ein Dienst der Kirche an jedem Menschen und an der ganzen Menschheit sein (vgl. RM 2,4).
2. Verkündigung ist ein Ausdruck der Heilsabsicht Gottes, die aus seiner Liebe zu den Menschen entspringt und die ganze Menschheit dorthin führt (vgl. RM 7).
3. Jene, die diese Liebe Gottes erfahren, können sie nicht für sie behalten, denn sie drängt weiter zum Dienst an dem Menschen und an der ganzen Menschheit (vgl. RM 7).
4. (Wort)Verkündigung und Zeugnis für Christus vermitteln keine Instruktionen, sondern sie machen das Christusgeheimnis, indem sich die Liebe Gottes des Menschen vervollständigt, als Wahrheit erfahrbar (vgl. RM 8,3).

5. Im Dienst der Menschheit muss der Kirche sowohl die Förderung der menschlichen Güter als auch die Verkündigung der Frohen Botschaft am Herzen liegen. Man darf dabei keine Angst vor Ekklesiozentrik haben, denn die Kirche darf nie zum Selbstzweck werden, sondern die ist immer (auch durch die Gründung neuer Gemeinden) an der Seite des Menschen, für ihre Befreiung in Christus da (vgl. RM 19).

Wie bereits dargestellt, kann „Dialog" als Schlüsselwort im Dokument, als eine kriteriologische Orientierung für die Missionspraxis verstanden werden. Er ist die Lebensform der Kirche, die aus der Lebensform der Trinität entspringt und die in der Praxis der Kirche eine konkrete Gestalt nimmt: Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen, Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung und die Wahrung der religiösen Werte, Mitteilen der spirituellen Erfahrungen, Bezeugen der religiösen Werte, Hilfe der Nächsten, Beitrag zu einer gerechteren Gesellschaft, sowie Zusammenarbeit in Forschung und Wissenschaft zum Wohl der Menschheit (vgl. RM 57). Offensichtlich wird es durch das Dialogverständnis des Dokumentes, damit Dialog geknüpft an die Mission nicht als Diskurs (vgl. Jürgen Habermas), sondern primär als kommunikatives Handeln verstanden wird. Ziel ist es, der Verkündigung gleich, das Wohl der Menschen auf ein Leben in Fülle hin zu bewirken.

Dieses gemeinsame Ziel, und die trinitarische und heilsökonomische Verankerung verbindet Dialog und Verkündigung. Aus diesem Grund heraus behauptet das Dokument sogar im Falle des interreligiösen Dialogs, dass dieser nicht der Verkündigung gegenübersteht, sondern beide als komplementäre Teile der Sendung der Kirche zu betrachten sind (vgl. RM 55). Sowohl Dialog als auch Verkündigung, als Praxis der Kirche, entspringen aus der Liebe Gottes, sie ereignen sich, indem sie diese Liebe unter den Menschen erfahrbar machen, nicht um eine Lehre oder eine Doktrin zu propagieren, sondern um den Menschen und der Menschheit zu dienen. Diese Ausrichtung verleiht beiden Komponenten der Sendung einen Dienstcharakter, der sie zu lebensnahen Kriterien (missionarischer) Praxis qualifiziert.

Fazit und Thesen

Redemptoris Missio erschließt den Reichtum der missionarischen Tätigkeit (= Evangelisierung) aus der Erfahrung konkreter Praxis der Kirche. Dem Anlass entsprechend (25 Jahre Ad Gentes) bietet das Dokument eine ausführliche Abhandlung zur Mission „ad gentes", als zentraler Bereich des kirchlichen Sendungsauftrags. Darüber hinaus unterscheidet das Schreiben weitere zwei Bereiche, in denen die Kirche am Werk ist: die Pastoral (= Seelsorgetätigkeit) und die Neu(e)-Evangelisierung (≠ Evangelisierung). Alle verstehen sich als Bereiche der Evangelisierung, sie unterscheiden sich voneinander, zugleich bedingen sie sich gegenseitig aufgrund ihres gemeinsamen Ursprungs, des missionarischen Wesens der Kirche und ihres Zieles, des Heils der Seele.

Johannes Paul II. führt das Evangelisierungsverständnis Pauls VI. weiter, indem er „Evangelisierung" als wirksamen und aussagekräftigen Sammelbegriff für Martyria, Diakonia und Liturgia versteht. Evangelisierung wird nicht durch den Begriff Neu-Evangelisierung eingeschränkt oder ersetzt, denn unter Neu-Evangelisierung versteht das Dokument ausschließlich die speziellen Tätigkeit der Kirche unter Getauften, die sich von der Kirche entfernt haben.

Die Sendung der Kirche wird im Dokument nicht auf die Mission „ad gentes" reduziert, jedoch wird klargestellt, dass alle weiteren Bereiche der Evangelisierung eine „ad gentes" Mission-Ausrichtung haben. Dadurch relativiert sich die Grenze zwischen einer „*ad intra Kirche*" und einer „*ad extra Kirche*". Die Kirche *ad intra* vollzieht sich nämlich – so könnte man im Sinne des Missionsverständnisses nach Redemptoris Mission deuten – in der Kirche *ad extra*. Die Kirche in all ihren Tätigkeiten ist dafür da, die Selbstoffenbarung Gottes nach innen immer intensiver zu erfahren (Mystik) und sie nach außen zu leben (zu verkünden/zu vermitteln).

Die hohe kairologische Sensibilität des Dokumentes greift immer wieder zu kriteriologischen Komponenten für eine zielsichere Missionspraxis der Kirche. Demzufolge bindet sie Redemtoris Missio an die Reich-Gottes-Theologie und darin an das Christusereignis. Mit der Reich-Gottes-Theologie räumt das Dokument den Verdacht eines Selbstzwecks des Kirche-Seins aus und bestimmt Dialog und Verkündigung als komplementäre Teile der einen Sendung der Kirche.

Gebunden an die Person Jesu, hat sie in ihrer Praxis nicht sich selbst im Blick, sondern den Menschen in ihrer konkreten Situation. Demzufolge haben sowohl Verkündigung als auch Dialog einen dienenden Charakter, können nicht gegeneinander ausgespielt werden und sind aber auch nicht austauschbar.

These 8: Das Hauptthema von Redemtoris Missio ist die explizite „ad gentes" Mission als Bereich der Evangelisierung. Evangelisierung erschöpft sich aber nicht darin, sondern sie zielt in all ihren weiteren Bereichen (Seelsorgetätigkeit, Neu(e)-Evangelisierung) darauf ab.

These 9: Die Mission „ad gentes" kann im Kontext von Redemptoris Missio als Paradigma der Selbsttranszendenz der Kirche bezeichnet werden, die sie nicht nur vor einer Selbstbezogenheit beschützt, sondern sie auch zum permanenten Hinausgehen motiviert. Sowohl Verkündigung als auch Dialog hat in diesem Kontext einen Dienstcharakter: Die Hinführung der Menschen zu einem Leben in Fülle.

These 10: Verkündigung und Dialog stehen einander nicht gegenüber, sondern verstehen sich als komplementäre Teile der Mission (= Sendung) der Kirche, entspringen – ihrem missionarischen Wesen entsprechend – aus der Liebe Gottes zu den Menschen und durch sie wird diese Liebe in der Welt erfahrbar.

Permanente Mission: Evangelii Gaudium

Papst Franziskus bezeichnet sein Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium selbst als ein Dokument mit programmatischer Bedeutung, das wichtige Konsequenzen für die Pastoralim Sinne einermissionarischen Neuausrichtung der Kirche beinhaltet. Er kündigt dadurch den „Zustand permanenter Mission" an (EG 25). Doch was meint er genau, wenn er von „Mission", „Evangelisierung"und „Verkündigung"spricht, die sich als Schlüsselworte des Dokumentes erkennen lassen und die dahinterstehende Missionstheologie des Papstes erschließen?

Evangelisierung als ganzheitliche Förderung jedes Menschen

a) Die Wirkkraft der Evangelisierung

Die Evangelisierung definiert Papst Franziskus als Aufgabe der Kirche (vgl. EG 111). Die Kirche ist durch die Evangelisierung selbst „Werkzeug der göttli-

chen Gnade, die unaufhörlich und jenseits des möglichen Einflusses wirkt" (EG 112). Diese göttliche Gnade setzt die Liebe Gottes zu den Menschen voraus, die schon jeder evangelisierenden Initiative der Kirche zugrunde liegt (vgl. EG 24). Quelle der Evangelisierung ist die Heilige Schrift, denn „im Mittelpunk allen kirchlichen Handelns" (EG 174) steht das inkarnierte Wort Gottes, das versucht, sich immer wieder in die Welt zu inkarnieren (vgl. EG 233)[29], die schöpferische und rettende Liebe Gottes in der Welt zur Erfahrung zu bringen (vgl. EG 120). Das Wort Gottes, das sich durch die Werke der Evangelisierung lebendig wird, bedeutet Wandlungspotenzial, denn durch die Evangelisierung kann eine Erneuerung der Person (vgl. EG 112; 262), der Gesellschaft (vgl. EG 102), der Welt (vgl. EG 132) und der Kirche (vgl. EG 24; 26; 29) bewirkt werden. Darin besteht die „Dynamik der Evangelisierung" (EG 131). Demzufolge kann man erschließen, dass Franziskus – ähnlich wie seine Vorgänger – mit dem Evangelisierungswerk der Kirche in erster Linie eine dynamische Wirkkraft verbindet, dass in die Welt hineinwirkt, indem sie dadurch die zuvorkommende Liebe Gottes zu den Menschen enthüllt (vgl. EG 24; 112).

b) Bereiche der Evangelisierung und ihre Adressaten

Ganz im Sinne von RM 33 bestimmt Papst Franziskus drei Bereiche der Evangelisierung: 1. den Bereich der Pastoral; 2. den Bereich der Getauften, die jedoch keine innere Zugehörigkeit zur Kirche empfinden; 3. den Bereich von Menschen, die Christus nicht kennen, oder ihn abgelehnt haben (vgl. EG 14). In all diesen Bereichen ist die Kirche aus ihrem missionarischen Wesen (vgl. EG 137; 179) durch ihre evangelisierenden Tätigkeiten am Werk.

Die ersten Adressaten des Evangeliums sind die Armen, an die sich auch die Evangelisierung richten soll (vgl. EG 21; 48). Was unter „arm" zu verstehen ist, kann man implizit aus der Beschreibung erschließen, was die Evangelisierung bewirkt: „Die Verkündigung des Evangeliums wird eine Grundlage sein, um [...] die Würde des menschlichen Lebens wiederherzustellen, denn Jesus möchte [...] Leben in Fülle verbreiten (vgl. Joh 10,10). Der einmalige und volle Sinn des menschlichen Lebens, den das Evangelium aufstellt, ist das beste Heilsmittel gegen die Übel [...]." (EG 75) Arm sind also die, vor denen der Lebenssinn aus

[29] Sowie weitere Stellen: EG 110; 112; 164-165; 173; 178.

welchen Gründen auch immer, verhüllt bleibt. Aus dem Kontext ergeben sich weiterführende Anhaltspunkte, um Franziskus' Vorstellung des evangeliumsgemäßen Sinnes des Lebens und des Lebens in Fülle zu verstehen, worauf sich die Kirche in der Evangelisierung abzielt:

- Das Leben in Fülle ist für Franziskus ein Leben in Frieden; ein solches Leben setzt die Freiheit, die Gerechtigkeit und die Wahrheit voraus (vgl. EG 201).[30] Es impliziert die Möglichkeit, in der sich die Fülle der menschlichen Existenz entfalten kann und dementsprechend ein sinnvolles Leben geführt werden kann (vgl. EG 224).
- Der Sinn des Lebens ist in der Liebe Gottes zu den Menschen präexistent (vgl. EG 8), er kann erkannt werden, indem man von sich hinaustritt, und kann erfüllt werden, indem man sich jemandem oder einem Werk in der Liebe hingibt, sich für etwas oder jemanden einsetzt (vgl. EG 121; 160; 178).

Angesichts dieser Perspektive der Evangelisierung erschließen sich zahlreiche Themen (vgl. EG 16), die angesichts der verschiedensten Lebenssituationen der Adressaten miteinander verbunden sind, und die zugleich die Evangelisierung stets herausfordern müssen um die angepeilte ganzheitliche Förderung jedes Menschen bewirken zu können (vgl. EG 182). Demzufolge muss die Kirche die verschiedenen Lebenssituationen als Orte des kirchlichen Handels erkennen und sie erforschen (vgl. EG 17; 20; 61; 73; 133), aber auch die Nöte und Wünsche, die Sehnsüchte der Menschen sollte ihr nicht fremd sein (vgl. EG 17; 178).

Als Konklusion kann man festhalten, dass Evangelisierung für Papst Franziskus vor allem„Wirksamkeit" bedeutet (ähnlich wie für Paul VI. und für Johannes Paul II.). Durch die Evangelisierung bewirkt die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen die Inkarnation des göttlichen Wortes in der Welt. Ursprung der Evangelisierung ist das missionarische Wesen der Kirche; dementsprechend ist sie zugleich immer missionarisch ausgerichtet und zielt auf ein Aus-Sich-Herausgehen der Kirche ab (s.u.).[31] Der Beweggrund, der die Kirche durch die Evangelisierung hinausführt, ist die Liebe Gottes zu den Menschen (vgl. EG 8).[32] Sie lässt

[30] Vgl. dazu auch LS 99.

[31] Vgl. noch EG 21; 29; 97; 124; 261.

[32] Eine Code-Relation-Browser Analyse ergab 17 Mal Überschneidungen der Begriffe Liebe und Evangelisierung, d.h. das Wort Liebe kommt im Dokument 17 Mal im Kontext der

die Kirche nicht ruhen, sondern sendet sie stets an die Rande der menschlichen Existenz (EG 29) und steht in den Werken der Evangelisierung für eine ganzheitliche Förderung des Menschen (vgl. EG 182).

Mission als Hinausgehen

Bereits am Beginn des Apostolischen Schreibens definiert Papst Franziskus, was er alles unter „Mission" versteht: In EG 10 bestimmt er sie von der Auswirkung der Verkündigung her;in einer weiteren Definition schließt er sich Johannes Paul II. an, wenn er Mission als die erste Aufgabe der Kirche und somit als „Paradigma für alles Wirken der Kirche" bestimmt (vgl. EG 15); weiterhin bedeute Mission ein „Hinausgehen" (vgl. EG 97).

Zentrale Bedeutung kommt im Kontext der Mission dem Begriff „Aufbruch" zu: die Dynamik des Aufbruchs im Wort Gottes (vgl. EG 20); Berufung der gläubigen Gemeinschaft zum missionarischen Aufbruch (vgl. EG 20); Freude als Dynamik des Aufbruchs und Frucht der Evangelisierung (vgl. EG 21); Kirche im Aufbruch, als Gemeinschaft der missionarischen Jünger (vgl. EG 24); eine ständige Haltung des Aufbruchs in der Seelsorge (vgl. EG 27); Aufbruch zu den Peripherien, zu neuen soziokulturellen Umfeldern (vgl. EG 30); Kirche im Aufbruch, die an existenzielle Randgebiete geht (vgl. EG 46). Aufbruch und Mission sind bei Franziskus miteinander eng verbunden. Mit dem Begriff „Aufbruch" sensibilisiert erfür eine permanente Ausrichtung der Kirche hin zu den Rändern der Existenz. Mission ist in diesem Sinne eine Revolution der Liebe, eine Erneuerung der Menschheit, und (wie bei der Verwendung des Aufbruchsterminus deutlich wird) Frucht der Evangelisierung (vgl. EG 21).

Mit seiner erweiterten Definition von Mission sprengt Papst Franziskus endgültig den Rahmen einer geografisch definierten Mission. Mission wird von den Randgebieten der menschlichen Existenz her definiert, sie bieten der Kirche neue Handlungsräume an und setzen eine hörende und sehende Kirche voraus, die

Evangelisierung vor. Damit stellt die Überschneidungshäufigkeit dieser beiden Begriffe an der dritten Stelle im Evangelii Gaudium (nach den Kombinationen von Verkündigung und Evangelisierung [Überschneidungen 28 x] sowie von Liebe und Verkündigung [Überschneidungen 23 x].

hinschaut, wenn alle wegschauen und hinhört, wenn alle weghören (vgl. EG 46). Eine Kirche, die stets um die Mission bemüht ist, kann nicht krank werden und kann nichts falsch machen (vgl. EG 49), im Gegenteil: Mission schützt die Kirche vor Introversion, vor Selbstbezogenheit und vor der Vorstellung, in der Mission eine Selbstrekrutierung zu sehen (vgl. EG 27). In diesem Sinne kann man Mission nicht nur als Paradigma der Kirche im Aufbruch verstehen, sondern Mission lässt sich noch aussagekräftiger wiederum als Paradigma der Selbsttranszendenz der Kirche, ganz im Sinne ihres Wesens, ausbuchstabieren.

Primat des Wortes

Das Wort Gottes stellt Franziskus mit den Worten von Johannes Paul II. in den Mittelpunkt der Evangelisierung (vgl. EG 110).[33] Mit der konsequenten Hervorhebung des Wortes erinnert er an die feste Bindung der Kirche zum Christusereignis, das stets das höchste Kriterium der Evangelisierung bleibt: „Dieses Kriterium ist verbunden mit der Inkarnation des Wortes und seiner Umsetzung in die Praxis [...]." (EG 233) Evangelisierung bedeutet immer die Verkündigung des Wortes, das „in einer konkreten Situation Gestalt annimmt und Früchte neuen Lebens trägt, auch wenn diese scheinbar unvollkommen und unvollendet sind" (EG 24).

Das Wort Gottes ist kein lebensfremdes Wort, sondern das Wort, welches das Leben wirklich anspricht (EG 128) und den Menschen mit einer transzendentalen Dimension des Lebens konfrontiert. Diese transzendentale Dimension führt den Menschen von sich selbst hinaus zu seinen Mitmenschen. Das fleischgewordene Wort Gottes ist Jesus Christus, und dieses Wort zu verkünden bedeutet die schöpferische und rettende Liebe Gottes zu den Menschen in der Welt erfahrbar zu machen (vgl. EG 128). Nach Franziskus lässt sich die Verkündigung – gerade im Kontext des Wortes – nicht einschränken und es kann nicht in festen Formeln übermittelt werden. Er sieht viele Möglichkeiten, wie das Volk Gottes die persönliche Liebe des einen Schöpfers verkündigen kann: in einem Gespräch, auf direkter Weise, durch persönliches Zeugnis, durch Erzählung, mit Gesten (vgl.

[33] Vgl. auch EG 174.

EG 128). Entscheidend sind immer die Nöte des konkreten Mitmenschen (vgl. EG 128).[34]

Im Kontext der sozialen Dimension der Evangelisierung (vgl. EG 176-258) baut Papst Franziskus erneut ausdrücklich auf die Verkündigung.[35] Er geht vom sozialen Inhalt des Kerygmas[36] aus und betont die verpflichtende Verantwortung für das nähere soziale Umfeld und für die ganze Menschheit (vgl. EG 178). Mit dem Auftrag aus Mk 16,15 und mit dem Appell nach Röm 8,19 – wonach das Evangelium an allen Geschöpfen und an die ganze Schöpfung zu verkünden sei – bekräftigt Papst Franziskus ebenfalls die soziale Tragweite der Verkündigung und formuliert mit den Worten der lateinamerikanischen Bischöfe einen wichtigen Ansatz für die Entwicklung eines integralen Missionsbegriffs: „Der Missionsauftrag, die Gute Nachricht von Jesus Christus zu verkünden, bezieht sich auf die ganze Welt. Jesu Liebesgebot schließt alle Dimensionen des Daseins ein, alle Menschen, alle Milieus und alle Völker. Nichts Menschliches ist ihm fremd." (EG 181)[37]

Mit dem Primat des Wortes plädiert Franziskus nicht um das Primat der Lehre, sondern um die zentrale Bedeutung des Christusereignisses in der missionarischen Neuausrichtung der Kirche. Durch die Evangelisierung (Martyria, Diakonia und Liturgia) geht es nicht um den „Zwang der zusammenhangslosen Vermittlung einer Vielzahl von Lehren" (EG 35) sondern um die Inkarnation des Wortes in der Erfahrung der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Erfahrung, in der sich der Mensch als Geschöpf Gottes entfalten kann, kommt die Doppelbewegung der missionarischen Kirche zum Ausdruck: wenn der Mensch in

---

[34] Vgl. dazu auch EG 129.

[35] Im Kontext der sozialen Dimension der Verkündigung fällt die Häufigkeit des Wortes Dialog auf. Das Dokument verwendet 47 Mal diesen Begriff und 32 Mal davon im Kontext der sozialen Dimension der Evangelisierung (EG 176-277). Dialog wird dadurch u.a. als konstitutiver Ausdrucksform der Kirche-Welt-Relation akzentuiert.

[36] Das Kerygma bedeutet für Papst Franziskus eine mystagogische Vertiefung des Christusereignisses. Vgl. EG 160-175.

[37] An dieser Stelle bezieht sich Papst Franziskus auf die V. Generalversammlung der Bischöfe von Lateinamerika und der Karibik, *Dokument von Aparecida (29. Juni 2007)*, 380.

der Liebe Gottes eintaucht, taucht in der Nächstenliebe auf und umgekehrt: Wo Nächstenliebe gelebt wird, dort wird die Liebe Gottes zu den Menschen erfahrbar. Diese Dynamik ist ein permanentes Geschehen, ein Zustand der Permanenten Mission, der Selbsttranszendenz der Kirche.

Die neue Definition der Kirche von der Mission her

Papst Franziskus schafft mit seiner Missionstheologie eine Definition der Kirche vom Amt her definitiv ab. Er greift im Sinne des Konzils die Ereignishaftigkeit der Kirche im Kontext des Christusereignisses auf, und definiert die Kirche von ihrem missionarischen Vollzug her. Weder die Gemeinschaft, noch die Person, noch die Kirche als Volk Gottes vollzieht sich in sich selbst, sondern der Vollzug erfolgt nur im Hinausgehen, in der Mission als Paradigma der Selbsttranszendenz und als Raum für die Inkarnation des Gottes Wortes. Welche Konsequenzen dieser Missionsbegriff für die kirchliche Innenarchitektur hat, bringt Papst Franziskus mit 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." (vgl. EG 38)

Fazit und Thesen

Papst Franziskus kündigt mit seinem Apostolischen Schreiben den Zustand der Permanenten Mission an. In seinem programmatischen Schreiben schafft er mit seiner Missionstheologie eine Definition der Kirche vom Amt her definitiv ab und definiert die Kirche von ihrem missionarischen Vollzug her. Er greift im Sinne des Konzils die Ereignishaftigkeit der Kirche im Kontext des Christusereignisses auf, und lässt erschließen, dass weder die Gemeinschaft noch die Person noch die Kirche als Volk Gottes sich in sich selbst vollziehen kann, denn das würde dem missionarischen Wesen der Kirche widersprechen. Ein Vollzug erfolgt nur im Hinausgehen, in der Mission als Paradigma der Selbsttranszendenz und als Raum für die Inkarnation des Gottes Wortes, ganz im Sinne der kirchlichen Wesensbestimmung.

In der missionarischen Neudefinition der Kirche kommt der Evangelisierung eine entscheidende Rolle zu, denn durch die Evangelisierung bewirkt die Kirche

als Gemeinschaft der Gläubigen die Inkarnation des göttlichen Wortes in der Welt. Ursprung der Evangelisierung ist das missionarische Wesen der Kirche; dementsprechend ist sie zugleich immer missionarisch ausgerichtet und zielt auf ein Aus-Sich-Herausgehen der Kirche ab.

Mit seiner erweiterten Definition von Mission sprengt Papst Franziskus endgültig den Rahmen einer geografisch definierten Mission. Mission wird von den Randgebieten der menschlichen Existenz her definiert, sie bietet der Kirche neue Handlungsräume an und setzt eine hörende und sehende Kirche der lehrenden Kirche voraus. Eine Kirche, die stets um die Mission bemüht ist, kann nicht krank werden und kann nichts falsch machen, denn Mission schützt die Kirche vor Introversion, vor Selbstbezogenheit und vor der Vorstellung, in der Mission eine Selbstrekrutierung zu sehen. In diesem Sinne ist Mission nicht nur das Paradigma der Kirche im Aufbruch, sondern sie lässt sich noch aussagekräftiger als das im Redemptoris Missio der Fall war, als Paradigma der Selbsttranszendenz der Kirche, ganz im Sinne ihres Wesens definieren. Es ist ein Zustand von Kirche-Sein, der sich stets in der Doppelbewegung der Liebe (die Liebe Gottes zu den Menschen und der Nächstenliebe) realisiert und in der das Primat des Wortes deutlich wird.

These 11: Mit Evangelii Gaudium schafft Papst Franziskus eine Definition der Kirche vom Amt her definitiv ab, und definiert die Kirche von ihrem missionarischen Vollzug her.

These 12: Mission wird von den Randgebieten der menschlichen Existenz her definiert, sie bietet der Kirche neue Handlungsräume an und setzt eine hörende und sehende Kirche der lehrenden Kirche voraus.

These 13: In der missionarischen Neudefinition der Kirche kommt der Evangelisierung eine entscheidende Rolle zu, denn durch die Evangelisierung bewirkt die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen die Inkarnation des göttlichen Wortes in der Welt.

These 14: Mission ist ein permanenter Zustand von Kirche-Sein, der sich stets in der Doppelbewegung der Liebe (die Liebe Gottes zu den Menschen und der Nächstenliebe) realisiert, und in der das Primat des Wortes deutlich wird.

Perspektiven

Die begriffszentrierte Analyse ausgewählter lehramtlicher Texte zeigt einen kontinuierlichen Entwicklungsweg des Missionsbegriffes. Garant für diese Kontinuität sind das missionarische Wesen der Kirche und der Plan Gottes für den Menschen. In der diachronen Sichtung der Dokumente wird immer klarer, dass die Kirche in der Mission nicht mehr um das Heil als solches ringt, „sondern vor allem um das Ausreifen des ansatzhaften im Menschen anzutreffenden Heils hin auf seine christliche Vollgestalt“[38]. In diesem Ringen lernt die Kirche immer mehr, wie er den Menschen so begleiten kann, dass er das wird, was er im Grunde genommen schon ist: ein Liebender. Mission entspringt aus der weltverwandelnden Kraft des fleischgewordenen Wortes und bewirkt durch die Evangelisierung einen Aufbruch zur Erneuerung des Menschen. Evangelii Nuntiandi macht sich für eine kriteriologische Abhandlung der missionarischen Tätigkeit der Kirche stark, für Johannes Paul II. ist im Redemptoris Missio die kairologische Wahrnehmung von Mission (ad gentes) wichtig. Sowohl Ad Gentes, als auch Evangelii Gaudium verbinden Kriteriologie und Kairologie miteinander für eine zielsichere und situationsgerechte missionarische Tätigkeit der Kirche.

Literaturverzeichnis

Bevans, Stephen, Schroeder, Roger: *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today,* New York 2011.

Bevans, Stephen: *Church teaching on Mission: Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi, Redemptoris Missio and Dialog and Proclamation,* in: http://www.maryknollvocations.com/mission.pdf (03.07.2015).

Bünker, Arnd: *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland,* Münster 2004.

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg-Basel-Wien 1976.

Hünermann, Peter, Hilberath, Jochen (Hg): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 1,* Freiburg 2009.

Kehl, Medard: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie,* Würzburg 1994.

[38] Zulehner, Paul Michael: *Kirche umbauen, nicht totsparen,* Ostfildern 2009, 70.

Knobloch, Stefan: *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral,* Freiburg-Basel-Wien 1996.

Mitterhöfer, Jakob: *Der Missionsbegriff: Werden und Wandel,* in: Wilhelm Ernst, Konrad Feiereis, Siegfried Hübner: Theologisches Jahrbuch 1987, Leipzig, 422-436.

Müller, Karl: *Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung.* in: Horst Bürkle (Hg.): Die Mission der Kirche [AMATECA 13], Paderborn 2002, 43-167.

Német László: *Ad gentes. Határozat az egyház missziós tevékenységéről (1965). Kommentár a zsinati missziós határozathoz,* in: Kránitz Mihály (Hg.): A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002, Budapest 2002, 393–418.

Papst Benedikt XVI.: *Abschlusspredig am Marienfeld zum WJT in Köln 2005,* in: http://www.papstbenediktxvi.ch/index.php?m=1&s=9 (2015.07.16).

Polak, Regina: *Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko,* Innsbruck–Wien 2012.

Rzepkowski, Horst: *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie,* Graz–Wien–Köln 1992, 300.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Apostolisches Schreiben* Evangelii nuntiandi *Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Apostolisches Schreiben* Evangelii gaudium *des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Enzyklika* Redemptoris missio *Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990.

Zulehner, Paul Michael: *Auslaufmodell. Wohin steuert Papst Franziskus die Kirche,* Ostfildern 2015.

Zulehner, Paul Michael: *Kirche umbauen, nicht totsparen,* Ostfildern 2009.

Zulehner, Paul Michael: *Mitgift. Autobiografie anderer Art,* Freiburg–Basel–Wien 2014, eBook.

Zulehner, Paul Michael: *Pastoraltheologie I. Fundamentalpastoral,* Düsseldorf [2]1991.