

Nas pegadas de um gênero - "Não temas!" na tradição da Guerra Santa *

Dr. Nelson Kirst

I. Introdução: "Não temas!" no Antigo Testamento

A. Observações preliminares

"Não temas!" — eis uma expressão com que todos deparamos com certa frequência na leitura do Antigo e do Novo Testamento. Conhecemo-la de textos como: "Não temas, porque eu te remi; chamei-te pelo teu nome, tu és meu" (Is 43,1) ou, do Novo Testamento, "Maria, não temas; porque achaste graça diante de Deus" (Lc 1,30). É tão amplo o emprêgo desta expressão, não só no Antigo e no Novo Testamento mas também em textos orientais extra-israelitas, que compensa uma investigação mais detalhada. Na presente exposição, examinaremos em breves traços o uso de "Não temas!" em todo o Antigo Testamento, para em seguida dedicarmo-nos com mais atenção ao seu emprêgo na tradição da Guerra Santa, onde apresenta características bem particulares.

No Antigo Testamento, a intenção de um "Não temas!" é geralmente afastar o temor, alentar, estimular, incentivar. Nesse sentido empregaremos a partir de agora, para simplificar a exposição, o termo "incentivo" para designar o dito "Não temas!". Este dito, que aparece 70 vezes no Antigo Testamento, distribuído de maneira mais ou menos representativa através dos mais variados complexos literários,¹ raríssimas vezes se apresenta como uma fórmula pura e simples. Na esmagadora maioria dos casos,

1 Gn 15,1b; 21,7a"-18; 26,24; 35,17b; 43,23a; 46,3-4; 50,19-21a; Ex 14,13-14; 20,20; Nm 14,9; Dt 1,21b". 29b-31; 3,2 (Nm 21,34). 22; 7,18-19; 20,1a"b. 3b-4; 31,6. 8; Js 8,1-2; 10,8. 25a"b; 11,6; Jz 4,18a; 6,23; I Sm 4,20a"; 12,20-22; 22,23; 23,17; 28,13a; II Sm 9,7; 13,28; I Rs 17,13-14; II Rs 1,15a"; 6,16; 19,6b-7 (Is 37,6b-7); Is 7,4-9; 10,24a"-27a; 35,4a"b; 40,9; 41,8-13. 14-16; 43,1b-4. 5-7; 44,2b-5; 51,7b-8; 54,4-6; Jr 1,8; 10,5b; 30,10-11 (46,27-28); 40,9a"b (II Rs 25,24a"b); 42,11-12; Ez 2,6; 3,9b; Jl 2,21. 22; Sf 3,16a""; 18a'; Ag 2. 4-5; Zc 8,9-13. 14-15; Sl 49,17-18; Rt 3,11; Lm 3,57b; Dn 10,12. 19a; Ne 4,8a"b; I Cr 22,13b; 28,20; II Cr 20,15b-17; 32,7-8a.

* Preleção de estréia do catedrático de Antigo Testamento na Faculdade de Teologia, 2º semestre de 1970.

a fórmula de incentivo, "Não temas!", se encontra incorporada a uma unidade maior, bem definida e estruturada, composta de elementos bem determinados, que de uma forma ou de outra se encontram relacionados a ela. É esta unidade maior, com tôda sua estrutura, que temos em mente, ao falarmos do incentivo.

A estrutura das unidades de incentivo varia muito. Apesar desta sua grande variação, porém, há uma estrutura básica, que é fundamental para qualquer unidade de incentivo: fórmula de incentivo — ("ki") — fundamentação. Onde não houver esta estrutura, não se pode falar de uma unidade de incentivo. Exemplos desta estrutura básica: II Rs 6,16 ou, sem "ki", Gn 43,23a.

Esta estrutura básica pode ser ampliada em diversos sentidos, pelo acréscimo de outros elementos. Um dos mais freqüentes é o "objeto", que geralmente se segue à fórmula de incentivo e indica o motivo, a fonte do temor. Exemplo: Dt 3,22. Outro elemento que se apresenta com certa freqüência é a "combinação". Trata-se, aqui, de verbos com um sentido paralelo ao de "ir", que são combinados com a fórmula "Não temas!", com o intuito de enfatizá-la. Exemplo: II Cr 32,7-8a. Um elemento bem menos freqüente é a "interpelação". Ela geralmente ocorre em ligação estreita com a fórmula de incentivo e designa os interpelados pelo nome ou por outra caracterização qualquer. Exemplo: Gn 15,1b. Em quase um quarto das unidades é adicionada uma "ordem" ao incentivo. Exemplo: Ne 4,8a 'b. Finalmente há ainda diversos elementos secundários e de menor importância, que por vêzes se mesclam com a unidade, tais como: alusões à situação, estímulos, argumentos etc.

Como veremos a seguir, não há um emprêgo determinado e uniforme do incentivo "Não temas!", no Antigo Testamento. O que se nos apresenta é um uso variado em diversos setores e tradições da vida veto-testamentária. É isso o que examinaremos rapidamente, a seguir, antes de entrarmos no estudo do incentivo na tradição da Guerra Santa.

B. "Não temas!" na vida cotidiana

Em onze dos 70 textos verificamos um emprêgo profano e cotidiano do incentivo "Não temas!": Gn 35,17b; 43,23a; 50,19-21a; Jz 4,18a; I Sm 4,20a ''; 22,23; 23,17; 28,13a; II Sm 9,7; 13,28; Rt 3,11. Um exame cuidadoso dêsses textos leva ao seguinte resultado:

O Antigo Testamento testemunha que, na época compreendida aproximadamente entre os séculos X e VIII (provavelmente, porém, entre os séculos XII e VI), o incentivo "Não temas!" era proferido em determinadas situações cotidianas da vida israelita. Trata-se de dois tipos de situação:

- a) Se, por qualquer motivo, se alterava a relação entre duas

pessoas (ou um grupo e uma pessoa), de modo que a parte mais fraca tivesse motivos de temer a mais forte, podia esta, através de um incentivo, tirar o medo ao mais fraco e restabelecer com isso a relação alterada. Na fundamentação desses incentivos, o seu autor alude a si próprio, especialmente à sua boa-vontade, à sua atitude benevolente. Os textos: Gn 43,23a; 50,19-21a; I Sm 28,13a; II Sm 9,7; Rt 3,11.

b) Se uma pessoa ou um grupo se encontrava numa situação, em que temia uma terceira instância, podia outra pessoa falar-lhe na forma de um incentivo. Se o autor do incentivo não tinha possibilidades de desviar o fator atemorizante, o seu incentivo significava apenas consôlo, encorajamento, mas não tinha poder de afastar o temor. Em outros casos, o incentivo era poderoso e significava realmente eliminação do medo. Isso acontecia quando o autor do incentivo apontava para uma instância mais poderosa ou para si próprio, caso estivesse em condições de desviar o perigo. Os textos: Gn 35,17b; Jz 4,18a; I Sm 4,20 a"; 22,23; 23,17; II Sm 13,28.

C. "Não temas!" nas auto-manifestações de Javé

Sete textos representam este setor, no qual tratamos de incentivos proferidos diretamente a uma pessoa por Javé ou por seu mensageiro: Gn 15,1b; 21,17a''-18; 26,24; 46,3-4; Jz 6,23; Dn 10,12. 19a. Após um exame detalhado dos textos, constata-se aqui o seguinte:

O Antigo Testamento revela que se conhecia, em Israel, incentivos da boca de Javé ou de seu mensageiro, conforme se verifica em escritos, que vão desde a época de Davi e Salomão (provavelmente até desde o Período dos Juízes) até o séc. II. Se uma pessoa, que já se encontrava numa relação especial com Javé (patriarcas, Hagar, Gideão, Daniel) se encontrava numa situação de temor diante de uma terceira instância (perigo de vida do filho, emigração para o Egito) ou diante de Deus ou de seu mensageiro (Gideão e Daniel), podia ouvir o incentivo dito por Deus ou por seu mensageiro. No primeiro caso, o "Não temas!" significava eliminação do temor. No segundo caso, ele restabelecia a relação alterada entre homem e Deus.

D. "Não temas!" na tradição profética

1. Deuteroisaias

Dentre os profetas, Dti é o único que emprega o incentivo de maneira uniforme. Isso acontece nos seguintes oito textos: Is 40,9; 41,8-13. 14-16; 43,1b-4. 5-7; 44, 2b-5; 51,7b-8; 54,4-6. O exame desses incentivos leva-nos ao seguinte resultado:

Receptor dos incentivos de Dti é o povo israelita, que se encontra no exílio babilônico. Dti emprega o incentivo em textos que, pela sua estrutura e pelo seu conteúdo, são formulados de acordo com os oráculos de atendimento proferidos no âmbito do culto pelo sacerdote, em resposta à lamentação do indivíduo. Percebe-se que a fórmula de incentivo, "Não temas!", constitui um elemento essencial e imprescindível dos oráculos de atendimento conhecidos por Dti, que eram formulados na forma de uma unidade de incentivo.²

2. Os demais profetas

Entre os demais profetas, o incentivo aparece num total de 19 textos: I Rs 17,13-14; II Rs 1,15a''; 6,16; 19,6b-7 (Is 37, 6b-7); Is 7,4-9; 10,24a''-27a; 35,4a''b; Jr 1,8; 10,5b; 30,10-11 (46,27-28); 42,11-12; Ez 2,6; 3,9b; Jl 2,21.22; Sf 3,16a'''-18a'; Ag 2,4-5; Zc 8,9-13. 14-15. Alguns desses textos apresentam características formais e de conteúdo semelhantes às de Dti,³ sem que, no entanto, se possa estabelecer um elo histórico-tradicional entre os mesmos. No mais, encontramos incentivos de toda espécie nos livros proféticos. Seu emprêgo é a tal ponto diferenciado e arbitário que não se pode estabelecer relação de espécie alguma entre eles. Os textos mencionados abrangem o período entre o séc. (IX) VIII e VI.⁴

II. Avaliação geral

A. Observações preliminares

No âmbito da tradição da Guerra Santa vamos encontrar um dos maiores grupos de incentivos do Antigo Testamento. Nada menos de 18 textos se apresentam neste setor: Ex 14,13-14; Nm 14,9; Dt 1,21b''. 29b-31; 3,2 (Nm 21,34). 22; 7,18-19; 20,1a''b. 3b-4; 31,6. 8; Js 8,1-2; 10,8. 25a''b; 11,6; Ne 4,8a''b; II Cr 20,15b-17; 32,7-8a.

- 2 Cumpre salientar, porém, que o mesmo não é válido para o oráculo de atendimento em geral, encontrado no AT, pois a maior parte de tais oráculos fora de Dti (Jr 15,19-21; Sl 12,6; 60,8-10; (cf 85,9-14); 91,14-16) não apresenta a fórmula de incentivo. Assim sendo, o "Não temas!" deve ser encarado como terminus technicus dos oráculos de atendimento de Dti, não, porém, deste gênero no todo do AT.
- 3 II Rs 19,6b-7 (Is 37,6b-7); Is 10,24a''-27a; Jr 20,10-11 (46,27-28); Is 35,4a''b e Sf 3,16a'''-18a'.
- 4 Além dos textos mencionados até aqui, mais os que pertencem à tradição da Guerra Santa, existem outros sete, que não podem ser enquadrados em nenhum dos setores mencionados. São eles: Ex 20,20; I Sm 12,20-22; Jr 40,9a''b (II Rs 25,24a''b); Sl 49,17-18; Lm 3,57b; I Cr 22,13b; 28,20. Por carecerem de maior relevância podemos ignorá-los no breve espaço deste artigo.

Há um fator decisivo, que destaca os incentivos da tradição da Guerra Santa e os faz sobressair dentre todos os demais: é a sua grande uniformidade, no tocante à situação em que são empregados, à sua forma e à sua terminologia e conteúdo. Esta uniformidade permite-nos tirar conclusões, para as quais não havia base suficiente nos outros setores. A seguir, empreenderemos uma avaliação geral dos incentivos acima mencionados, no tocante à sua situação, forma, terminologia e conteúdo. Esta avaliação se baseia num exame minucioso de cada um dos textos, que no entanto não pode ser exposto aqui.

B. Situação

Ao examinarmos a situação desses incentivos, temos que procurar responder às seguintes perguntas: Em que circunstâncias foi dito o incentivo? Qual é a origem do temor? Quem é o autor do incentivo? Quem é o receptor do incentivo?

Em todos os incentivos mencionados, o temor se origina do conflito com o inimigo. Geralmente, trata-se de um conflito próximo, iminente, com um inimigo atacante ou um inimigo a ser atacado: Ex 14,13-14; Dt 3,2 (Nm 21,34); 20,1a''b. 3-4; Js 8,1-2; 10,8; 11,6; Ne 4,8a''b. No entanto, o incentivo também pode ocorrer no dia anterior ao conflito (II Cr 20,15b-17) ou com uma antecedência indefinida (Dt 7,18-19; Js 10,25a''b; II Cr 32,7-8a). Em seis textos, o "Não temas!" é proferido antes da Tomada da Terra, tendo em vista a invasão da terra cultivada. Nesses casos, o temor não procede do conflito imediato com um determinado inimigo, mas de um conflito em potencial, mais ou menos provável, com os habitantes da terra: Nm 14,9; Dt 1,21b''. 29b-31; 3,22; 31,6. 8.

Em Js 10,25a''b e Dt 3,22 deparamos com uma situação incomum. Estes incentivos são proferidos logo após uma vitória e o próximo conflito, ao qual se referem, se encontra num futuro distante e indefinido. Aqui trata-se, portanto, de "incentivos globais", que se apoiam na vitória recém obtida e se referem aos possíveis conflitos que ocorrerão no futuro.

São diversos os autores desses incentivos. O "Não temas!" pode ser proferido pelo próprio Javé — Dt 3,2 (Nm 21,34); Js 8,1-2; 10,8; 11,6 — ou outras pessoas dotadas de especial autoridade, como: Moisés — Ex 14,13-14; Dt 1,21b''. 29b-31; 3,22; 31,6. 8-, Josué — Nm 14,9, com Calebe; Js 10,25a''b-, o sacerdote — Dt 20, 1a''b. 3-4; II Cr 20, 15b-17, levita —, o pregador deuteronomico — Dt 7,18-19 —, Neemias — Ne 4,8a''b — ou o rei — II Cr 32,7-8a.

O receptor dos incentivos é, na maioria dos casos, o povo: Ex 14,13-14; Nm 14,9; Dt 1,21b''. 29b-31; 7,18-19; 20,1a''b. 3-4; 31,6; Ne 4,8a''b; II Cr 20,15b-17. Mas mesmo nos outros textos, em que uma pessoa ou um pequeno grupo de pessoas recebe o

incentivo, o povo é que vale implicitamente como receptor, já que a questão o atinge diretamente. Essas pessoas são sempre líderes ou representantes do povo: Moisés (Dt 3,2 (Nm 21,34)), Josué (Dt 3,22; 31,8; Js 8,1-2; 10,8; 11,6), oficiais militares (Js 10, 25a"b; II Cr 32,7-8a e Ne 4,8a"b).

Se tentarmos ir mais a fundo, para descobrir as condições mais específicas reinantes por ocasião da proclamação do "Não temas!", verificamos que os textos nos fornecem pouca informação. Na maioria dos casos tem-se a impressão de que os incentivos foram ditos de improviso, e não dentro de um esquema prestabelecido. Um tal esquema transparece em apenas três textos: em Ne 4,8a"b e II Cr 32,7-8a deparamos com uma assembléia do povo sem características especiais, e em II Cr 20,15b-17 temos uma cerimônia de lamentação do povo, bem organizada e estruturada, como moldura para o incentivo. Fora disso, os textos não proporcionam informação alguma.

C. Forma

Examinando o contexto formal dos incentivos da Guerra Santa, percebemos que eles geralmente aparecem como unidades autônomas. No entanto, em oito dos 18 casos, o incentivo representa uma unidade dentro de uma alocação maior. Cinco desses incentivos pertencem à tradição da Tomada da Terra: Nm 14,9; Dt 1,21b"; 3,22; 31,6. 8. Os outros três são empregados como componentes de uma "alocação de guerra" deuteronômica: Dt 7, 18-19; 20,1a"b. 3-4. Se considerarmos que todos esses incentivos circundados por um discurso maior são empregados de modo ilegítimo,⁵ chegamos à conclusão de que em sua forma original o incentivo na Guerra Santa sempre foi uma unidade autônoma.

A estrutura formal de todas essas 18 unidades é surpreendentemente uniforme. A estrutura básica aparece em 17 incentivos, o objeto em 13, a combinação em 9, a ordem em 5 e a interpelação em dois. Também a posição dos elementos dentro da estrutura quase não varia. Via de regra, o esquema formal do incentivo neste setor é o seguinte: fórmula de incentivo — combinação — objeto — "ki" — fundamentação — (ordem).

Apesar de sua rigidez, esta estrutura dá margem a uma certa liberdade. Esta liberdade se expressa especialmente nas fundamentações, que quase sempre são ampliadas das mais diversas maneiras. Na fundamentação, se lança mão de diversas concepções e expressões arraigadas na tradição da Guerra Santa, as quais são manipuladas e combinadas ao bel prazer. Exemplos de fundamentações amplificadas: Dt 20,3b-4; 31,6 e II Cr 32,7-8a. Exem-

5 Trata-se de textos que não pressupõem uma situação de guerra concreta, real, imediata, mas apenas possível (Tomada da Terra) ou hipotética ("alocação de guerra" deuteronômica).

plos de fundamentações especialmente breves: Dt 3,22 e Js 11,6. Os outros elementos, principalmente a ordem, também permitem uma certa variação.

É isso o que se pode dizer sôbre a estrutura formal.⁶ É impressionante verificarmos como essa estrutura se manteve estável e inalterada durante pelo menos sete séculos, em escritos e documentos tão variados: J, "compilador",⁷ Dt, P, Dtr, redação posterior de Dtr, Neemias e Cr. Sob êste ponto de vista — conservação da estrutura formal — o incentivo, tal como é empregado na tradição da Guerra Santa, dificilmente encontrará similar em qualquer dos gêneros do AT.

D. Terminologia e conteúdo

Mas a uniformidade dêesses incentivos não abrange apenas a situação e a forma. Ela se expressa também com tôda a evidência na terminologia empregada e nos pensamentos e concepções que se expressam através desta terminologia. O conteúdo do incentivo deve ser procurado nos elementos formais que chamamos de fundamentação e ordem, uma vez que os outros elementos não são mais que meras fórmulas, contendo um mínimo de variação. Há dez expressões, que se repetem constantemente nos incentivos:

- 1 — Javé é conosco (contigo) — Nm 14,9; Dt 20,1a''b. 3b-4; 31,6. 8; II Cr 20,15b-17; 32,7-8a
- 2 — Javé pelejará por vós (ti) — Ex 14,13-14; Dt 1,29b-31; 3,22; 20,3b-4; II Cr 20,15b-17; 32,7-8a
- 3 — Eu dou... na tua mão — Dt 3,2; Js 8,1-2; 10,8; 11,6
- 4 — Javé vai (diante de vós) convosco — Dt 1,29b-31; 20,3b-4; 31,6. 8
- 5 — Ações passadas de Javé são mencionadas como garantia — Dt 1,29b-31; 7,18-19; 20,1a''b; Is 10,25a''b; (Ne 4,8a''b)
- 6 — O "auxílio" de Javé — Ex 14,13-14; Dt 20,3b-4; II Cr 20,15b-17; 32,7-8a
- 7 — a) assim Javé fará... — Dt 7,18-19; Js 10,25a''b
b) faze(-lhe) como... — Dt 3,2 (Nm 21,34); Js 8,1-2

6 Nm 14,9; Dt 31,8; Js 8,1-2 e II Cr 20,15b-17 constituem exceções de pequena importância.

7 Nome dado por Noth, Das Buch Josua, HAT I/7, 2.^a ed., Tübingen 1953, pág. 12s, ao autor da forma literária mais antiga do complexo que ainda se verifica principalmente em Js 5,1; 6,27; 9,3. 4a'; 10,2. 5. 40-42; 11,1. 2. 16-20.

8 — Atividade de Javé e passividade do povo, na luta — Ex 14, 13-14; II Cr 20,15b-17

9 — Ele não te deixará, nem te desampará — Dt 31,6. 8

10 — A sua proteção / a nossa proteção — conosco / com eles — Nm 14,9; II Cr 32,7-8a.

Com exceção de Dt 1,21b”, onde temos uma simples abreviação, todos os incentivos da Guerra Santa estão representados nesta relação. Isto significa que tôdas as unidades de incentivo neste setor contam com pelo menos uma, geralmente com duas até quatro dessas expressões relacionadas acima.

Essa uniformidade se torna ainda mais evidente se repararmos que só seis dos dezoito incentivos apresentam pequenas particularidades, que não se encontram nos demais.⁸ A uniformidade do conteúdo é, portanto, não menos surpreendente que a uniformidade da estrutura formal.

Como vimos, a fundamentação desses incentivos se refere, em todos os casos, ao auxílio de Javé. Na grande maioria dos casos, isso significa auxílio militar. Intenção dos incentivos é afastar o temor dos receptores.

III. O gênero do “incentivo de guerra”

A. Um gênero próprio

Depois da avaliação geral apresentada acima, não pode haver dúvida de que o incentivo empregado no âmbito da tradição da Guerra Santa representa um gênero próprio. Todos esses incentivos apresentam aquelas características que Gunkel⁹ estabeleceu como essenciais para um gênero:

- a) atmosfera, pensamentos, conteúdo em comum: todos os incentivos procuram eliminar o temor diante do inimigo, apontando para o auxílio (militar) de Javé — não temer, mas confiar em Javé!
- b) linguagem formal comum: os incentivos apresentam, nos diversos elementos da estrutura, os quais se seguem numa seqüência bem definida, expressões, formulações, imagens etc. bem determinadas, que se repetem constantemente.

8 Trata-se de Ex 14,13-14; Nm 14,9; Js 8,1-2; 10,25a”b; II Cr 20,15b-17; 32,7-8a.

9 Jesaja 33, eine prophetische Liturgie, ZAW NF 1, 1924, pág. 182s

- c) lugar vivencial comum: todos os incentivos pressupõem um conflito com inimigos e se referem ao temor diante desse conflito.

Com isso, está comprovada a existência de um gênero especial.

B. O lugar vivencial atual

Não há dúvida de que o lugar vivencial sugerido por êsses incentivos na sua forma literária atual não pode ser o original. Como já vimos, todos êles pressupõem um conflito com inimigos e o temor correspondente. Mas, fora disso, há pouco em comum no tocante ao lugar vivencial. Há seis incentivos, no âmbito da Tomada da Terra, que se referem a um conflito em potencial, frente a um amigo indefinido. Há, por outro lado, incentivos pronunciados no momento em que ataca o inimigo. Em outros casos, Israel é o atacante. Um incentivo ocorre um dia antes da batalha; outros, a uma distância temporal indefinida da luta. Além destes, há os incentivos pronunciados logo após uma vitória e ainda aqueles que foram inseridos em "alocuições de guerra" deuteronômicas, nas quais o pregador apenas descreve uma situação bélica hipotética.

Percebe-se imediatamente que a diversidade das situações supostas nesses incentivos não se coaduna com a rígida uniformidade formal, terminológica e de conteúdo dos mesmos. Assim sendo, torna-se evidente que originalmente o lugar vivencial desses incentivos deve ter sido diferente do que êste, que se apresenta na sua versão literária atual. Os incentivos em questão devem ter sido retirados de um lugar vivencial em que a) reinasse uma situação de guerra e b) os inimigos não fôssem uma grandeza em potencial, indeterminada, num futuro indefinido, mas um fator conhecido, concreto, real, determinado, a uma distância temporal previsível.

C. O lugar vivencial original

Perguntamos, então: Onde é que podemos encontrar, na vida de Israel, um tal lugar vivencial, como o que postulamos acima? Os textos à nossa disposição oferecem-nos duas pistas, com cujo auxílio podemos aproximar-nos bastante de uma resposta. Estas duas pistas são: a) a idade dos incentivos e b) o seu conteúdo, ou seja, seus pensamentos, concepções, formulações e expressões.

Quanto à primeira pista: os incentivos mais antigos são de autoria de J (Êx 14,13-14) e do "compilador" (Js 10,8; 11,6), de modo que podemos fixá-los no séc. X e por volta de 900, respectivamente, ou até mais cedo. Assim sendo, o lugar vivencial desses incentivos deve ser procurado nessa época ou, mais provavelmente, ainda antes dela.

A suposição que começa a se impor com essa constatação torna-se uma certeza se examinarmos a segunda pista. Vemos então que não pode haver sombra de dúvida: o lugar vivencial desses incentivos só pode ser localizado no âmbito da Guerra Santa do antigo Israel. Basta compararmos a terminologia da Guerra Santa, pesquisada e apresentada por Gerhard von Rad¹⁰ com a que expusemos acima, para que essa conclusão se imponha forçosamente. O conteúdo global desses incentivos é: “não temer, mas confiar em Javé”, ou, como diz von Rad, “nicht fürchten, sondern glauben”¹¹. “Não temer”: isso é o que expressa a fórmula de incentivo com os elementos combinação e objeto. “Mas crer”: eis o resumo de tudo o que é dito nas fundamentações. Os incentivos conclamam a confiar, a crer no auxílio (militar) de Javé, do qual falam as fundamentações. Nesse tocante, von Rad afirma convincentemente: “Wo konnte denn anders dieses Glaubensmotiv seinen Sitz im Leben gehabt haben? Ursprünglich sicher nicht irgendwo im individuellen Leben, sondern in dem der Kollektivität, und das heisst im Kultus. Im Kultus aber nicht im Bereich der Feste, sondern im Bannkreis des geschichtlichen Waltens Jahwes; und das erfuhr das alte Israel allein in seinen heiligen Kriegen.”¹²

Se conseguirmos demonstrar que havia, no campo da Guerra Santa, um lugar em que se pudesse imaginar um tal incentivo, poderíamos fechar o arco da nossa argumentação. Um tal lugar existe, de fato, no âmbito da consulta que era feita a Javé, antes da batalha. O Antigo Testamento fala freqüentemente dessa consulta. Temos uma boa descrição desse ato em Nm 27,21. Aqui, o termo chave é “s' l”. Ele é empregado para a consulta a Javé antes de um confronto com inimigos, em Jz 1,1; 20,18. 23. 27; I Sm 14,37; 22,10. 13. 15; 23,2. 4; 28,6; 30,7s; II Sm 5,19. 23. Também I Sm 23,9-11 dá uma boa imagem dos acontecimentos durante uma tal consulta a Javé. Para o mesmo ato pode ser empregado também o verbo “drs”, que encontramos em I Rs 22,5. 8; II Rs 3,11; Is 31,1; Jr 21,2; II Cr 18,4. 7; cf Ez 20,1 e I Cr 10,14.

A importância da consulta a Javé, no âmbito da Guerra Santa, é ressaltada pelos dois pesquisadores, que escreveram os principais trabalhos neste setor, Gerhard von Rad¹³ e Rudolf Smend¹⁴. É justamente no âmbito desta consulta que devemos procurar o lugar vivencial do nosso incentivo. É aqui que vamos encontrar os dois elementos, a) e b), postulados acima.

10 Der Heilige Krieg im alten Israel, 4.^a ed., Göttingen 1965, principalmente pág. 7-10.

11 op cit pág. 31.

12 idem

13 op cit pág. 7.

14 Jahwekrieg und Stämmebund, Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels, FRLANT 84, Göttingen 1963, pág. 27.

Lamentavelmente, torna-se muito difícil ir mais a fundo e tentar localizar o incentivo com maior precisão. A pergunta é a seguinte: Era o incentivo a resposta de Javé à consulta feita pelo sacerdote, antes da batalha? Ou era o incentivo proclamado pelo comandante militar aos guerreiros, com base na resposta anterior de Javé?

Se examinarmos os textos sob êsse prisma, chegamos à seguinte conclusão: o material de que dispomos conhece tanto incentivos, que devem ser considerados como a decisão de Javé, comunicada pelo sacerdote, como também outros, que aparentam antes ser a alocação do comandante. Difícilmente se poderá negar que a decisão de Javé tenha tido a forma de um incentivo. Mas também não se pode negar que certas expressões serviriam mais numa alocação do comandante do que na decisão de Javé. Com base nessas observações, pode-se construir a seguinte suposição: seria imaginável que a decisão de Javé na boca do sacerdote tivesse a forma de um incentivo e fôsse dirigida ao comandante; e que o comandante, por sua vez, apanhasse êsse incentivo e baseasse nêle sua alocação de cunho encorajador. Eis uma suposição que, embora não possa ser provada, pode reivindicar um certo grau de probabilidade.

Podemos, então, resumir assim o resultado do estudo do incentivo "Não temas!" na tradição da Guerra Santa:

O Antigo Testamento contém, em escritos que vão do séc. X ao séc. III, incentivos que, pela estrutura, pela terminologia, pelo conteúdo e pela situação em que são empregados, devem remontar à Guerra Santa do antigo Israel, onde estavam localizados na resposta de Javé à consulta que lhe era feita, ou na alocação do comandante militar, que se baseava nesta resposta, ou em ambos. Êsses incentivos formam um gênero próprio, que podemos chamar de "incentivo de guerra".

IV. *Uma hipótese histórico-tradicional*

Concluindo esta exposição, não podemos deixar de colocar a seguinte pergunta: Como é que êsses "incentivos de guerra" oriundos da Guerra Santa, a qual deve ter cessado de existir o mais tardar na época de consolidação do reinado, se conservaram de maneira tão uniforme, através de tantos séculos? Essa pergunta só pode ter uma explicação plausível: os autores dos diversos escritos, onde deparamos com o "incentivo de guerra", devem ter tido à sua disposição qualquer tipo de documento escrito, que continha uma lista de tais incentivos oriundos da Guerra Santa. Não é possível que uma tradição oral os tivesse transmitido de maneira tão uniforme. Partindo de considerações

idênticas, porém no tocante a outro gênero, as "alocuições de guerra" do Deuteronômio, von Rad fala de "Formularen von Ansprachen"¹⁵. — O mesmo devemos pressupor também para os "incentivos de guerra".

Lamentavelmente, o breve espaço à nossa disposição não nos permite entrarmos mais a fundo na questão. Contentemo-nos em constatar o seguinte: um estudo histórico-tradicional dos diversos textos demonstra que nem Dt, nem P, nem Dtr, nem a redação posterior de Dtr, nem Neemias, nem Cr podem se ter baseado nos "incentivos de guerra" constantes dos escritos anteriores aos mesmos. Um exame comparativo dos "incentivos de guerra" mais recentes com os mais antigos demonstram claramente que êstes não podem ter servido de "matrizes" para aquêles. Forçosamente impõe-se a seguinte conclusão: incentivos do âmbito da Guerra Santa, exemplares do gênero que aqui denominamos "incentivo de guerra", foram passados adiante à posteridade em listas escritas; essas listas eram acessíveis aos diversos "autores", que aproveitavam os incentivos nos seus escritos, em diversas situações caraterizadas, de uma forma ou de outra, pelo conflito armado com inimigos.

Também esta hipótese, evidentemente, não passa de mera suposição. No entanto, ela tem muito de provável e, portanto, não podia deixar de ficar registrada, ao concluirmos esta jornada nas pegadas de um gênero: o "incentivo de guerra".

Literatura:

GUNKEL, Hermann, Jesaja 33, eine prophetische Liturgie, ZAW NF1, 1924, pág. 177-208.

NOTH, Martin, Das Buch Josua, HAT I/7, 2.^a ed., Tübingen 1953.

RAD, Gerhard von, Der Heilige Krieg im alten Israel, 4.^a ed., Göttingen 1965 idem, Deuteronomiumstudien, FRLANT NF 40, Göttingen 1947

SMEND, Rudolf, Jahwekrieg und Stämmebund, Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels, FRLANT 84, Göttingen 1963.

A responsabilidade do cristão na sociedade, segundo I. Pedro *

Prof. Dr. Leonhard Goppelt

Os temas da teologia, nestes últimos 5 anos, variaram fundamentalmente, não só na Alemanha, mas também no âmbito ecumênico.

Como tema mais importante, aparece hoje a responsabilidade dos cristãos na sociedade. Este tema tornou-se urgente sob dois aspectos: Desenvolvimentos da sociedade mundial exigem remediação impreterível, se se quer evitar catástrofes de dimensões incalculáveis. O rápido incremento da técnica faz-se acompanhar não somente de riscos mal concebíveis, mas também de possibilidades inimagináveis de ajuda eficiente. Por meio da técnica, bem como através da emancipação, proveniente do pensamento do tempo moderno, começaram a movimentar-se, em todo o mundo, as estruturas do convívio dos homens, na família bem como na economia e na política. Uma rápida e intensiva comunicação de informações possibilita que todos participem em tudo, primeiramente em crises econômicas e políticas. Quanto mais os problemas da sociedade assumem caráter global, tanto mais o cristianismo é reduzido à posição de minoria. Esta, aliás, ocupa desde a sua origem, no mundo da África e da Ásia, continentes que se conscientizaram de sua importância política universal. Foi reprimida à esta posição no mundo ocidental pela progressiva secularização. Aca-so, não deveria o cristianismo, nesta situação, evidenciar sua importância para o mundo, justamente através de uma contribuição substancial aos problemas políticos e econômicos de vital interesse para a humanidade? Por tempo demasiado e de forma muito unilateral a teologia, especialmente na Alemanha, concentrou-se na "Palavra de Deus" e no chamar a pessoa individual à fé.

Daí se declara: Assim como Karl Barth desenvolveu uma "Teologia da Palavra de Deus", moldando, deste modo, durante quase 50 anos em alto grau o pensamento da Teologia e da Igreja na Europa Central, assim surge, no presente, uma "Teologia da Revolução". Quer dizer: a teologia compreende hoje a sua missão, se ela se empenha para que, partindo do Evangelho, seja promovida uma contínua e rápida transformação das estru-

* Preleção proferida, no início do 2º Semestre de 1970, pelo prof. catedrático de Novo Testamento, da Universidade Munique (Alemanha), por ocasião de sua visita à Faculdade de Teologia em S. Leopoldo.

ras da vida da sociedade. O Evangelho não deve ser usado para consolar homens em face de condições de vida indignas. Pois o próprio Jesus Cristo rompeu as ordens de vida reinantes em seu meio ambiental e ajudou, por exemplo, curando também no sábado.

Posição extrema, oposta a esta concepção, defende, em dimensões globais, o evangelista Billy Graham. Segundo êle, o evento primordial e unicamente decisivo que deve suceder pelo Evangelho, é a transformação da pessoa individual, não a das condições. Declarou verbalmente: "Não tenho dúvida de que, se todo cristão no mundo representasse pessoalmente o *Kérigma*, levando outros para um encontro com Jesus Cristo, teríamos, da noite para o dia, um mundo diferente. É esta a revolução de que o mundo necessita". Isto é: conversão, transformação total do indivíduo em sua relação com Deus e seu semelhante, é a revolução que o mundo precisa. Daí se levanta, com precisão, a pergunta: para que os cristãos devem empenhar-se? Pela transformação do indivíduo ou pela mudança das condições de vida? A resposta é evidente: naturalmente ambas são necessárias. Neste caso porém, é necessário averiguar: Qual é a conexão real entre ambas e como podem ser unidas praticamente? Quer dizer isso: quais são as conseqüências que resultam da mensagem cristã para a conduta na política e na economia? Desde as palavras de Jesus sobre a questão do tributo à César e sobre o matrimônio, bem como sobre os ricos e pobres, esta pergunta foi e ainda está sendo discutida, apaixonadamente, na cristandade, e as respostas são as mais variadas. Foram e estão sendo elaborados sistemas extensos de uma ética cristã: decisivos, entretanto são sempre os princípios e com isso os critérios, de acôrdo com os quais se desenvolve resp. se julga tudo. Examinando-se os grandes esboços de ética social do presente bem como os da história eclesiástica, sob o ponto de vista dos princípios aos quais obedecem, mostra-se que êles assumem os princípios básicos que formam o fundamento dos singelos pronunciamentos neotestamentários a respeito da ética social, apenas em seleção, geralmente, muito unilateral. Por isso queremos averiguar, através de novos estudos, êsses princípios da ética social do Nôvo Testamento em vista da presente discussão. Fazêmo-lo por meio do estudo de um escrito relativamente pequeno, cujo tema, desconhecido freqüentemente em seu verdadeiro valor, é exatamente a nossa questão, a saber: Os cristãos na sociedade. É êste o tema da missiva dirigida, pouco tempo após a perseguição nerônica, em nome do apóstolo Pedro, de Roma aos cristãos da Ásia Menor, a saber: a primeira epístola de Pedro. A carta faz três declarações com respeito a questão da posição dos cristãos na sociedade.

I

A primeira declaração é idêntica com a primeira parte da

epístola, 1, 1-2,10. Aqui é exposta a base e a natureza da existência cristã na sociedade. No início desta parte está escrito: "Regenerados para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos" (1,3), e no fim: "Vós sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa..., a fim de proclamardes as virtudes daquêle que nos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz" (2,9). Desta forma a base da existência cristã é um começo inteiramente nôvo, um segundo nascimento, que deixa para trás o primeiro e tudo é dado com êle, e, conseqüentemente, a incorporação em uma nova comunhão de vida, um nôvo povo, o qual não é, como também Israel, povo entre outros, mas que pertence a um outro plano. Existência cristã provém do começo de um nôvo mundo, a saber, da ressurreição de Jesus. E, todavia essa existência deve ser vivida em primeiro lugar na história, logo, na sociedade. Conforme é exposto a seguir na carta com crescente clareza, resultam disso, para os cristãos na Ásia Menor bem como na ecumêne de então, progressivamente, situações de conflito (1,7; 3,13-16; 4,12; 5,8s.). Não são perseguidos pelo estado, mas são socialmente discriminados. "Estranha-se", como observa 4,4, que não mais "acompanham" a conduta de vida anterior. Por isso expõe a primeira parte da epístola, por meio de dois modêlos, como se apresenta sociologicamente essa nova existência.

O primeiro modêlo transparece no enderêço. Trata os leitores, em 1,1, como "forasteiros escolhidos da diáspora". Êste enderêço dirige-se à existência cristã (por assim dizer) horizontal, equanto os endereços das cartas paulinas lembram a vertical, por exemplo I Cor. 1,2: "A igreja de Deus, aos santificados em Cristo Jesus, chamados para ser santos os que invocam o nome do Senhor". Ao invés disso, o enderêço de I Pedro revela a dimensão sociológica da comunidade. Lembra os leitores de um fenômeno que lhes é familiar. "Forasteiros escolhidos da diáspora" denominavam-se até então os judeus que viviam fora de sua terra-mãe, a Palestina, entre a Pérsia e a Espanha, nas cidades helenísticas do Império Romano. Êstes judeus denominavam-se diáspora, dispersão, porque não viviam juntos como povo no seu próprio país, mas em pequenos grupos dispersos entre outras nações. Não se misturavam, com outros povos como era comum na época do helenismo, e não interpretaram sua religião à moda sincretista, como variante de outras religiões populares, porque se sabiam como o povo "eleito" que conhece exclusivamente o uno verdadeiro Deus, porque se lhes manifestara. Por essa razão, associaram-se em cada cidade, formando comunhões de vida próprias, as comunidades sinagogais. Consideraram-se em relação aos seus concidadãos, iguais a seus pais no Egito; como "estrangeiros e forasteiros" e se distanciam de suas formas de vida. Participam, entretanto, na vida econômica, muitas vêzes ricamente privilegiados, e podem alcançar posições respeitadas na sociedade, conforme relatam as lendas do livro Daniel.

Ora, os cristãos vivem de modo semelhante entre os seus concidadãos. Juntam-se, de cidade a cidade, em comunidades que não apenas constituem comunhões de culto, mas sim, de vida. Denominam-se, por conseguinte, não só em I Pedro, mas também ao longo dos 3 primeiros séculos, "diáspora". Esta concepção, extinta desde o século IV, ressurgiu não casualmente, após a Segunda Guerra Mundial, na Teologia, porque os cristãos se vêem hoje confrontados, em vastas regiões do mundo, como pequenas minoridades com um mundo em sua maior parte não-cristão. Experimentam, como formulou o filósofo de religião judeu, Hans Joachim Schoeps, igual a Israel, "a amargura da *galut*, de serem apenas forasteiros em todo o globo terrestre". Mais ainda: Compreendem objetivamente, que cristãos, também no Ocidente cristão e nas partes do mundo a êle comparáveis, sempre permanecem, em princípio "forasteiros na dispersão", porque o são segundo a sua natureza.

Em um segundo modêlo, a epístola explana, porque os cristãos, em princípio, ocupam essa posição na sociedade. Pois, continuando a ler como a nossa epístola em 1, 3-2,10 caracteriza a natureza do ser cristão, somos lembrados, continuamente, pelas expressões usadas, da maneira como a seita judaica dos Essenos, no convento do deserto em Qumrã, falava sôbre si mesma. Aqui como lá, a origem da existência é um novo comêço, a regeneração resp. ressurreição ou nova criação para a esperança.

A I Pe inicia, em 1,3, com as palavras: "Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo que conforme a sua muita misericórdia nos regenerou para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos". E em Qumrã (1QH 3,19-23) confessa o adepto recém-aceito na seita: "Graças te dou, Senhor; porque remiste a minha alma da cova (isto é me ressuscitaste)...; sei que há uma esperança para aquêle que criaste (regeneraste) do pó para a comunhão eterna". Outrossim ambos caracterizam-se a si mesmos como aquêles que realizam o êxodo (I Pe 1,13) que por isso vivem no estrangeiro (1,1.17), e por essa razão no sofrimento até a redenção definitiva (1,6), e isso justamente como o verdadeiro povo de Deus (2,9s), os eleitos (1,1) e os santos (1,16). Nos textos de Qumrã encontramos essa alta denominação, por exemplo, no escrito de Damasco, onde 4,1-6 é dito: "... êstes são de Israel que voltaram e saíram da terra de Judá... "êstes são os eleitos de Israel, ... que subsistirão no fim dos dias". É esta a explicação exata de seus nomes... e do número de seus sofrimentos e dos anos de sua estada no estrangeiro. São êstes os santos que voltaram, aos quais o Senhor perdoou".

Assim a auto-definição, aqui e lá, é dada com as mesmas fórmulas, e, todavia, as mesmas expressões têm, aqui e lá, sentido fundamentalmente diverso. A diferença aparece mais claramente na conseqüência ética social oposta. Ambas as vêzes o

nôvo comêço é compreendido como êxodo. Os Essenos realizam o êxodo como emigração para o deserto, os cristãos, porém, como partida contínua para uma existência de fé, que se realiza ao mesmo tempo, na nova comunhão de vida de suas congregações bem como nas formas de vida da sociedade. Para os Essenos o nôvo ser apresenta-se exatamente na mesma forma como se deseja repetidamente que fôsse a dos cristãos, a saber: Como conduta de vida nova, regulada por normas inequívocas. A primeira epístola de Pedro, pelo contrário, pode falar da nova existência só em forma de uma dialética peculiar, a dialética de indicativo e imperativo. Confessa primeiramente em forma de indicativo: "Nos regenerou para uma esperança viva". E deve repetir, logo depois, em forma de imperativo (1,13): "Por isso esperai inteiramente". Essa diferença resulta da raiz diversa da existência: Em Qumrã a nova existência provém da lei, compreendida em sentido radical no contexto do pacto renovado; em I Pe, porém, do Evangelho do morrer e ressuscitar de Jesus. A lei perifraseda um nôvo ser que se realiza por meio de fôrças da graça. O Evangelho testemunha o que aconteceu, de modo encoberto, da parte de Deus mediante o morrer e ressuscitar de Jesus, para que se torne eficaz pela fé. Por isso está, em I Pedro, entre a esperança e o amor fraternal que caracterizam a ambos, aqui e lá, a atitude fundamental da comunidade: a fé (I Pedro 1,21) que em Qumrã não tem significado essencial. Cada uma das duas entende a si mesma como comunidade escatológica, mas os Essenos julgam viver nos últimos tempos antes do romper da salvação, os cristãos, porém, vivem no tempo da salvação que secretamente já rompeu e, por isso, também em breve aparecerá visivelmente (I Pedro 1,10s.). Assim, o nôvo comêço que parece a ambas as comunidades como o de uma nova vida, é para aquela uma experiência de conversão, confirmada anualmente por ocasião da festa de renovação do pacto; para esta, o chamamento à fé; no fim da primeira parte, em 2,9, bem como no fim da epístola, em 5,10, aquilo que no início, 1,3, se chama regeneração, é caracterizado de chamamento. Visto que na existência cristã o êschaton (o alvo final) está presente na forma dialética de "já" e "ainda não", ela se apresenta não como o êxodo realizado, mas sim, como o êxodo a ser efetuado continuamente; ela obedece ao imperativo: «Por isso, cingindo o vosso entendimento, esperai inteiramente» (1,13). Esta natureza da existência cristã não era só desconhecida em seu verdadeiro significado pelos monges, que realizaram o êxodo pela emigração para a ascese, mas também por todos aqueles que a entenderam como emigração para um *ethos* cristão estático que por exemplo pretendem representar, como grupo de ação da sociedade, um *ethos* especial.

II

Esta natureza da existência cristã, a qual é descrita na primeira parte da epístola, torna-se plenamente evidente, quando

agora a segunda parte, 2,11-3,12, tira dela as consequências para o procedimento dos cristãos nas instituições da sociedade.

1. A primeira vista parece paradoxal quando os cristãos no início desta parte, em 2,11, de novo são tratados, acentuadamente, como “peregrinos e forasteiros” e em seguida chamados a uma conduta responsável dentro das instituições da sociedade, nas relações políticas, econômicas e conjugais. É todavia, conseqüente, porque ser peregrino tornou-se agora em imagem para uma existência totalmente escatológica que na história só pode ser vivida na tensão dialética do “já” e “ainda não”. Por essa razão é recusado, nas duas frases da introdução, aos peregrinos e forasteiros, justamente porque o são, a emigração e lhes é dado como tarefa o testemunho através da conduta nas instituições.

Conseqüentemente as explicações de ética começam em 2,11 com a frase que, de forma incomum, chama à sobriedade: “Exorto-vos, como peregrinos e forasteiros que sois, a vos absterdes das paixões carnis”. Tornar-se estranho para a sociedade significa, portanto, para os chamados sempre em primeiro lugar tornar-se alheio ao seu próprio, velho ser humano; êste nunca fica para trás até o morrer. Conforme declara 4,2, ainda vivem “na carne” e, portanto, é necessário que na fé realizem sempre de novo o êxodo do velho ser. Já por êsse motivo seria hipocrisia, se quizessem emigrar da sociedade na opinião que as coisas antigas fôssem para êles passadas. Também êles mesmos precisam ainda das instituições, necessárias para o velho homem; ainda que todos os cristãos de uma cidade fôssem de fato cristãos, precisar-se-ia ainda de polícia e de foros. Muito além disso, têm êles, como 2,12 acrescenta positivamente, uma tarefa própria dentro das instituições: “Mantendo exemplar o vosso procedimento no meio dos gentios para que... observando-vos em vossas boas obras, glorifiquem a Deus no dia da visitação”.

Os cristãos devem testemunhar o Evangelho também por meio de seu procedimento, no âmbito das instituições da sociedade. A comunidade de Qumrã, na emigração, prepara-se para a guerra santa contra os injustos. Os cristãos, porém, devem, à semelhança do seu Senhor, viver entre os homens e manifestar também por sua conduta na política, na economia e no matrimônio que Deus agora quer conduzir a todos para uma vida humanizada, salva e íntegra. Por isso devem portar-se corretamente, como é dito repetidas vêzes, dentro das corporações e estados civis.

2. Qual a aparência desta boa conduta? Isso é explicado por exemplos em 2,13-37.

Êste trecho retoma tradições de ética social, herdadas da crmandade primitiva as quais provém de Jesus mesmo. Seu modelo imediato forma a tradição das “regras de conduta cristã na sociedade (Haustafel)”, que já antes encontramos em Col. 3s.

e Ef. 5s. Ligada a ela, temos em 2,13-17 a tradição congênere sobre a conduta política, que antes aparece em Rm. 13,1-7. As diretrizes da ética social que seguem, portanto, não representam um esboço individual, antes aplicam à situação determinada a tradição ético-social proveniente do próprio Jesus. O princípio desta ética social, própria de todo o Novo Testamento é mencionado nas palavras chaves da frase inicial, 2,1: "Subordinai-vos a qualquer criatura humana por causa do Senhor". Nesta frase se acham ligados os dois princípios que foram retomados, cada um por si, pelas duas exposições mais recentes e importantes da ética social evangélica. O primeiro: "Subordinai-vos a qualquer criatura humana" que Deus vos sobrepôs, lembra a ética das Ordenações" representada por Paul Althaus até Helmut Thielicke. E, a continuação: "por causa do Senhor" faz pensar na ética Cristo-crática, oposta por Karl Barth até Ernst Wolf à ética das ordenações. Qual é o sentido destas palavras-chaves?

a) A palavra característica para estas regras de conduta cristã bem como para Romanos 13: *Hypotagète*, deve ser traduzida: Subordinai-vos; porque, conforme mostra Rm. 13,1s. é derivado conscientemente da raiz "táxis", ordem. Mas, em que sentido a ética social do Novo Testamento vê ordenações na sociedade? A primeira Epístola de Clemente, que representa o cristianismo da comunidade de Roma acerca de 95, acentua as ordens percebíveis na natureza. Já os apologetas do século II referem-se a uma espécie de direito natural. A ética de ordenações quer qualificar as diversas condições básicas da vida histórica como de ordens. Paulo, porém, vê a ordem no contexto de uma concepção do Antigo Testamento. A ordem corresponde à paz, paz no sentido do Antigo Testamento, *shalom*; *shalom* diz respeito às relações equilibradas que Deus quer e efetua entre os homens para fazer-lhes possível viver.

A êste *shalom* servem as formas sociais da vida, nas quais introduz a diretriz da tradição de regras éticas cristãs, a saber: "subordinai-vos". Contudo o faz de forma indireta. Para a ética social neotestamentária o matrimônio é instituído diretamente pelo criador como monogamia indissolúvel e todavia ela é, em sua forma histórica, freqüentemente desfigurada. Jesus faz valer em sua palavra contra o divórcio, alias única em tôda antiguidade, o sentido original do matrimônio de acôrdo com a vontade do criador, e não obstante declara ser necessária a lei mosaica do divórcio, por causa da dureza do coração humano (Mc. 10,1-9). Paulo exorta os cristãos de observar essa palavra do Senhor (I Cor. 7,10) e, não obstante, aconselha anuir por causa do *shalom*, caso o parceiro não-cristão desejar a separação (I Cor 7,15). Correspondentemente Paulo exige em Rm 13,1 que os cristãos se subordinem às autoridades estatais por serem instituídas pelo Senhor da história para que preservassem a ordem e o direito; e, no entanto, sabe muito bem — através de longa tradição veto-testamentária e judaica, o quanto estas malentendem ou buscam seu

poder. Diversa do matrimônio e da ordem estatal, a instituição da escravidão jamais é atribuída, no Nôvo Testamento, a Deus, e, não obstante, ela é aceita como um fato da história dirigida, através e apesar de tudo, por Deus. Paulo envia de volta a seu Senhor Filemon, o escravo que fugira a fim de que o tenha de nôvo, todavia já não como escravo, antes, muito acima de escravo, como irmão caríssimo (Filemom 16). Deus maneira temos aqui um caso singular em que esta instituição da sociedade antiga é invadida pela relação fraterna cristã, sem ser questionada como tal. Nas cartas às comunidades do Nôvo Testamento não se acha em nenhum lugar o apêlo para resgatar os escravos por dinheiro ou lhes possibilitar a fuga; escravos, que vem a ser cristãos, são obrigados a “subordinar-se” também nesta instituição.

As instituições da sociedade, portanto, às quais os cristãos são encaminhados pela “regra da tradição ética” (Haustafeltradition), não são deduzidas de qualquer ordem cósmica, mas reconhecidas como realidades dadas da história mediante as quais Deus, de forma muito variada, quer e efetua *shalom*.

Esta motivação da parênese da ética social não provém do Antigo Testamento. Neste, as instituições da sociedade, de acôrdo com o caráter teocrático de Israel, são regulamentadas pelo juiz divino e esclarecidas pelos conselhos da sabedoria. Contrariamente a isso, o princípio da tradição de regras éticas lembra a ética de relações da escola estóica. As tábuas de deveres estóicas admoestam o sábio de viver as relações que lhe foram determinadas como filho, amigo, cidadão, etc. pelo destino ou por escolha, realizando-se desta maneira a si mesmo. Este princípio provavelmente influenciou por intermédio do judaísmo helenístico a formação da tradição de regras de conduta cristã na sociedade. Porém, já o estilo distingue esta tradição ética destas analogias estóicas. As regras de conduta cristã oferecem formas de vida sociais não como possibilidades, mas as caracterizam como exigências do Criador e Senhor da história. São formuladas no imperativo apodítico: Subordinai-vos, e por isso reduzidas às formas básicas imprescindíveis da vida histórica. Muito mais do que pelo princípio estóico, são formadas por uma tradição cristã interna a saber pela tradição sôbre Jesus Cristo. Jesus, por exemplo, pôs de lado a casuística legalista concernente a questão do tributo a César e referiu-se à relação para com o César romano posta pelo Senhor da história: a moeda, que possibilita comércio e intercâmbio, é de César; portanto lhe retribui o que lhe é devido (Mt, 22, 19s). Jesus abre os olhos de todo aquêle que chegou a conhecer por meio dêle o reinado escatológico de Deus, para perceber imediatamente a vontade de Deus quando esta se apresenta através da situação histórica, por exemplo, pelo próximo necessitado, como exigência concreta.

Esse princípio da ética social é extraordinariamente flexível.

Encaminha sempre de nôvo para as estruturas da vida da sociedade que se mudam conforme o lugar e o tempo. A partir dêle teria sido possível de, por exemplo, fazer maior justiça à instituição da poligamia no trabalho missionário na África.

Mas há quem pergunta: Será que êsse princípio não leva os cristãos a se conformarem simplesmente com a situação social do momento, aceitando, por exemplo, também a escravatura? Isso, entretanto, não é o caso; porque o princípio ético não se orienta pela situação social como tal, mas sempre pelo Senhor da história atrás dela. Por isso, justamente a primeira epístola de Pedro encaminha para as instituições dadas e, ao mesmo tempo, obriga para uma conduta responsável a crítica no meio delas. Esclarece isso no exemplo extremo do escravo cristão quando lhe diz, em 2,18s.: "Servos, subordinai-vos com todo o temor (perante Deus) aos vossos senhores... porque isso é graça, se alguém suporta contristações, sofrendo injustamente, por causa do seu conhecimento de Deus". A consciência orientada por Deus impede o escravo cristão obedecer ordens do seu patrão que exigem cousas injustas. Palavras semelhantes Paulo usa em I Cor 8,10, bem como em Rm 13,5 da consciência e em Rm 14,1 da fé. A consciência, portanto, se refere, neste contexto, ao juízo pensante da fé sôbre o procedimento próprio, sujeito à decisão.

Quais são os critérios à disposição dêste juízo crítico resp. da fé pensante para a conduta de cada momento, dentro das instituições? Nossa epístola, tão pouco como as demais do Nôvo Testamento, não menciona motivos éticos gerais ou idéias finais. Não diz: Age sempre por amor. Ou, age sempre com o fim de realizar paz, liberdade e justiça. Isso seria insuficiente. O que é "conduta correta" nas instituições, só pode ser achado quando "se subordina", se vive nelas e sempre se examina, responsabilmente, suas regras de jôgo. O critério para êste exame crítico resulta dos dois motivos da subordinação mencionados em 2,13: Ambos os motivos da subordinação, Deus o criador e o Senhor exaltado, são simultâneamente seus critérios: "Subordinai-vos a qualquer criatura humana (que está acima de vós) por causa do Senhor". Não é mera casualidade que o segundo motivo é menciondo expressamente, o primeiro em forma codificada. O segundo, a vontade do Senhor exaltado, é, em princípio, claro, a do criador é velada na história.

No Senhor exaltado Jesus de Nazaré está presente em nova forma, todavia como o mesmo. Por meio dêle Deus se apodera do homem, tendo em mira a consumação da história em seu reinado da graça. Por meio dêle se manifesta a meta de tôda história que se realiza sômente no além da história, no mundo da ressurreição, no qual, segundo a palavra de Jesus em Mc. 12,25, "nem casarão, nem se darão em casamento". Esta meta final não pode, por isso, servir diretamente de critério para o agir

nas estruturas da história. A vida política, por exemplo não se pode formar segundo os princípios do Reino de Deus. O reino de Deus assume forma, segundo Mc. 10.43s., pelo servir que é expressão central da prova escatológica do amor, a qual renuncia a direito e poder. Êste é, segundo I Pedro 1,22s e 4,10, o princípio da comunidade. Na vida política, porém, precisa-se usar de direito e poder. A meta escatológica, no entanto, traça a êste uso, já neste mundo, certos limites. Obriga, conforme I Pedro 3,7 formula magnificamente, a encarar cada parceiro dentro das instituições como "co-herdeiro da mesma graça de vida".

Quem conhece desta maneira a vontade interior de Deus mediante o Senhor exaltado, êste redescobre, como Jesus mesmo o mostrou diversas vêzes, na história os sinais da vontade de Deus. Sabe pela fé que as instituições da sociedade, na qual se vê colocado, não são formadas unicamente pela perícia de organizar, pela conquista de poder e pela arbitrariedade dos homens, senão criadas através de tudo isso, por Deus, o Criador e Senhor da história. Além disso, Paulo examina, em retrospecto a partir do encontro com Cristo, a história mundial, também em seus detalhes, e reconhece a paciência que conserva a vida histórica (Rm. 3,24), bem como a ira que julga o pecado pelo pecado (Rm 1, 24s.). Neste empreendimento presta bons serviços a palavra profética do Antigo Testamento que desvenda o fundo da história, e a lei cuja exigência judicial e cujo regulamento de retribuição se sobrepõe a tudo mais (Rm 2,12). Igual aos profetas, Paulo está certo de que todos os homens têm uma certa noção daquilo que é justo e injusto, de modo que os cristãos em parte podem concordar com êles (Rm. 1,32; 2,14; 13,3s).

3. Quando cristãos agem dêste modo responsavelmente nas instituições, o resultado é, segundo o Nôvo Testamento, um duplo efeito social:

a. O primeiro efeito já chegamos a conhecer na carta a Filemom: Certas instituições, nas quais estão participando cristãos, o matrimônio ou o trabalho, são modificadas pela prática para o melhor. No decorrer da história modifica-se desta maneira a própria instituição. O matrimônio e a posição social da mulher, por exemplo, têm outras funções na Europa de cunho cristão do que no Próximo Oriente adjacente, do Islã.

b. O reverso desta modificação é geralmente o conflito. Este está em primeiro plano na I Pedro. Cristãos agem nas instituições sempre por outros motivos e segundo outros critérios e conseqüentemente também, em muitos casos, de modo diferente do que seus parceiros o esperam. Como é possível resolver o conflito que assim surge? A primeira epístola de Pedro só conhece um caminho: "Se suportais sofrimentos, praticando o bem, isto é graça perante Deus" (2,20).

4. Se temos seguido a nossa epístola até este ponto, surge então a objeção que a teologia da revolução levanta hoje em uma forma unilateral:

Será que estes dois efeitos do cristianismo sobre as estruturas da sociedade expostos no Novo Testamento, são suficientes em nossos dias? Acaso, não é superada para os cristãos do nosso tempo a reserva que, para o cristianismo primitivo, era adequada devido a espera do próximo fim e, sobretudo, devido a posição social diferente? A cristandade ocupa hoje em muitas partes do mundo, uma posição social diversa e, por isso, tem compromissos diferentes. Por essa razão, argumenta-se, hoje em dia já não se trata de sofrer injustiças mas, pelo contrário, combater toda espécie de sofrimento entre os homens. Cristãos têm de apoiar todas as forças que aspiram uma mudança das condições em prol da justiça social e da paz política, usando, se for conveniente, também a violência.

Em relação a isso é preciso dizer duas palavras:

a. A linha mestre, representada por nossa carta, não é condicionada pela posição social dos cristãos daquele tempo, e sim, pelo motivo do agir de Jesus. Jesus rejeita o lema corrente do seu meio ambiente judaico, bem como do helenístico: Mudai as condições de vida e a vida dos homens será salva. Ele traz o reino de Deus, um mundo salvo, não conforme todas as correntes do judaísmo o esperavam, por mudanças das condições, mas pela fé e pelo discipulado, quer dizer, pela renovação do homem. (Naturalmente, essa renovação do indivíduo não deve ser o fim, mas o começo da renovação do mundo!). Por isso Jesus rejeita, especialmente na palavra sobre o tributo, o caminho do zelotismo. Os zelotes ofereceram na Galiléia, a pátria de Jesus, como guerrilheiros, resistência ativa ao domínio romano, para preparar o domínio salvador de Deus sobre Israel. Desta forma, o caminho do zelotismo, das cruzadas e da revolução por causa do reino de Deus está em princípio errado.

b. Sob essa condição, porém, é preciso tirar do Novo Testamento as seguintes consequências para a nossa situação: Se os cristãos, já na situação daquele tempo, são conclamados para o procedimento responsável nas instituições da sociedade, então têm eles hoje, onde quer que se lhes ofereçam possibilidades, a incumbência de não apenas negar-se, passivamente, à injustiça nas instituições, mas de enfrentá-la pela aplicação do direito e do poder. São chamados, além disso, a empenhar-se, em geral, por uma transformação das instituições e por uma repressão institucional da injustiça. Isto não se acha escrito literalmente no Novo Testamento, mas é isso, que, ao meu ver, deve ser deduzido do fato que na ética social do Novo Testamento é reconhecido, em princípio, o poder que pratica a ordem e o direito.

Justamente tirando essas consequências, deve ser acrescen-

tado com ênfase: Este empenho de mudar as estruturas, se fôr necessário pelo uso do direito e do poder, e, em último caso, também pela violência, não anula o caminho, diretamente indicado pelo Nôvo Testamento, de vencer a injustiça pelo procedimento justo e pelo sofrimento. Este vencer é o caminho sempre possível e, em última instância, o caminho prometedo. É possível lá onde cristãos formam uma minoria muito reduzida, e este caminho tem, p. ex., em caso de uma crise matrimonial, mais promessa do que o do recurso ao direito.

c) Só quando essa prontidão forma o fundo e é sempre de nôvo praticada, a conduta responsável de cristãos na sociedade alcança o seu último objetivo, prestando à sociedade o serviço verdadeiro, a saber: o testemunho de Cristo. Torna-se testemunho porque é objetivo, não passa por cima das condições da vida na história, e está livre de todo o messianismo zelótico que quer forçar a salvação do mundo. Torna-se testemunho, porque a prontidão de suportar injustiça, sofrendo sem, por exemplo, tornar-se mártir de uma idéia, manifesta que alguém está agindo em sua posição social, não por interesse pessoal ou de grupo, mas por amor a Deus e ao próximo. Ao testemunho pela conduta chama a nossa epístola o meio que leva adiante onde o testemunho pela palavra passou a ser improdutivo. O testemunho da conduta, segundo a nossa epístola, é, p. ex., aconselhável quando o marido conhece a fé cristã de sua esposa, mas a rejeita. Neste caso, conforme é dito em 3,1, deve tornar-se possível pelo procedimento conjugal autêntico da mulher e não por uma prova abstrata de amor ao próximo, "que se alguns dêles ainda não obedecem à palavra, sejam ganhos, pela conduta de suas esposas sem palavra alguma". Talvez o testemunho entre nós veio a esvaziar-se, porque o testemunho do procedimento é insuficiente.

III

Visto que pela prontidão para sofrer, é possível, em qualquer situação, o procedimento responsável e crítico das estruturas da sociedade, a nossa epístola procura fundamentar, de trecho a trecho em medida crescente, essa prontidão para o sofrer por causa do procedimento correto no âmbito das diversas posições sociais. A teologia do sofrimento de nossa epístola mira muito precisamente aquêles sofrer cujo modelo no AT é Daniel e não Jó. Argumenta: As razões dêste sofrimento estão profundamente lançadas na natureza da sociedade humana e do homem, como esta se apresenta *sub specie Dei*, visto de cima. Este sofrimento é, como explicam duas passagens difíceis, ao mesmo tempo, juízo e graça de Deus. Esta interpretação do sofrimento é transmitida a nossa epístola por uma corrente de tradições oriunda da teologia martiriológica do judaísmo e das bem-aventuranças de Jesus, dirigidas aos perseguidores por causa da justiça.

Desde a época dos Macabeus, muitos judeus, como Daniel, entraram em conflito com as ideologias religiosas do Estado dos impérios helenísticos, porque mantiveram a fidelidade à lei divina de Israel e continuaram fiéis a esta lei até o martírio. Este sacrifício é interpretado na teologia judaica, geralmente, não como ação moral ou exemplo para os seus e como advertência que provasse a reserva moral aos inimigos. Este martírio é visto muito antes *sub specie dei*, dentro do campo de ação do criador e senhor da história. Impedimento da vida e morte é para o judeu perda de vida como criador, portanto, juízo. Como juízo, o martírio expia, de acordo com a concepção judaica, as próprias transgressões do mártir, e além disso em forma de substituição, as dívidas de seu povo. Segundo 4. Mc. (6,28s.) os mártires morrem com a prece: “Baste-te o castigo que sofremos por amor deles. Faça com que meu sangue lhes sirva de purificação e em lugar de suas almas toma a minha”.

Retomando tais tradições da teologia martirológica, a nossa epístola faz-nos entender, primeiro, como um juízo a opressão que sofrem os cristãos, por através da ecumêne de Roma até a Ásia Menor e Síria, em inúmeros destinos individuais, por parte do seu mundo ambiental. A comunidade deve saber, conforme é dito em 4,17 usando uma imagem do AT.: “Porque é chegado o tempo de começar o juízo pela casa de Deus”. O juízo final ao qual será entregue todo o mal neste mundo não passará de largo pela casa de Deus, pelo templo, mas sim, começa nele. Templo é uma imagem da comunidade, na qual Deus com sua graça está presente.

Também ou justamente os cristãos têm necessidade do juízo. É verdade que são chamados do mal para a liberdade, mas, não obstante, continuam presos por ele. Por sofrimento — essa é a afirmação dos versículos I Pe 4,10 — deve ser demolido o ser humano auto-suficiente: “Tendo Cristo sofrido na carne, amai-vos também vós do mesmo pensamento... para que, no tempo que vós resta na carne já não vivam de acordo com as paixões dos homens”, mas segundo a vontade de Deus”. (E entre parênteses é explicado: “Aquêlê que sofreu na carne deixou o pecado”). Neste ponto se confundem a tradição sobre o sofrimento por causa da justiça e a tradição cristã primitiva sobre a Paixão e morte do justo individual, a qual agora é considerada exclusivamente, como participação em favor dos outros. Para as testemunhas neo-testamentárias, a cruz designava o caminho que lhes foi indicado: Quem adere ao Nazareno, tem de empenhar-se pela verdade e pelo direito, ainda que isso é possível só indiretamente. Ao fazê-lo não é reconhecido e aplaudido, mas rejeitado e oprimido. Deve encarar este impedimento à vida não apenas como injustiça de outros, mas também como negação de sua própria injustiça. Ele não deve transfigurá-lo heróicamente ou moralizá-lo em favor de sua própria justiça. Deve tomá-lo sobre si como expressão da solidariedade com o ser humano que está sob

o juízo e na união com seu Senhor que é o ressuscitado e o continua sendo como o crucificado.

Sendo a realização da união com o Senhor crucificado e ressuscitado, o sofrimento por causa do procedimento correto, não é só juízo, mas ao mesmo tempo graça. Fazer entender isso aos leitores é, como já o temos visto, o centro de nossa epístola. Em vista do exemplo extremo do escravo cristão em relação ao seu dono "perverso", é formulada a diretriz: "porque isso é graça, se alguém suporta contristações, sofrendo injustamente por causa do seu conhecimento de Deus". Os golpes rudes que atingem aquêle, cuja consciência é determinada por Deus, podem ser encarados como provas de amor d'Aquêle, do qual e para o qual tudo é. O atingido não é castigado pelo destino. As experiências tão dolorosas são provas de amor, porque são, conforme explica a afirmação a seguir, expressão da vocação. Quem andar neste caminho de tentação, não corre à toa, mas cumpre seu destino e alcança seu alvo, porque segue o caminho do discipulado. Seguir a Jesus, não imitação de Cristo ou relação mística com Cristo, é o sentido desta frase, repleta de sentido, na qual é resumida a promessa I Pe 2, 20: "Se suportais sofrimentos, praticando o bem, isto é graça perante Deus. Porquanto para isto mesmo fostes chamados, pois também Cristo sofreu por vós, deixando-vos um exemplo, para que sigais as suas pisadas". Discípulo vem a ser aquêle que pela obediência de fé é levado no caminho de Jesus. Conduzindo, dêste modo, para o caminho abençoado do sofrimento por amor da justiça, o fim da epístola retorna ao começo; porque, por meio dêste sofrimento, o velho homem é diminuído para que o nôvo assuma forma regenerada. Finalizando, perguntamos: Qual é o resultado da ética social, como a I Pe. a resume, para a nossa situação? Para esta, é característica, conforme verificamos no começo, o seguinte: Hoje se decide pela ética social a compreensão total de teologia e igreja. As posições tornaram-se mais radicais e totais do que as posições, ainda virulentamente antagônicas, da ética das ordenações baseadas na "doutrina dos dois reinos" e da ética cristocrática. Igual a discrepância que se registrou no século passado entre congregações pietistas de conventículos piedosos por um lado e o "protestantismo cultural" por outro, assim as senhas modernas: Transformação do mundo por missão ou por revolução, evangelização ou presença pela conduta cristã, pregação ou ação. Após a análise da I Pe podemos afirmar: O realmente correto e importante dêsses dois lemas divorciados é reunido, pela concepção da I Pe, em nível superior. Esta síntese é mais do que a cooperação entre Missão Externa e Interna do século 19, e mais do que a cooperação entre Academias evangélicas e obras caritativas após a II Guerra Mundial. A epístola, muito antes, ajunta justamente aquilo que hoje está sendo questionado nas discussões teológico-eclésiásticas. A aproximação de Deus, que transforma escatologicamente o homem, e a responsabilidade dos cristãos pelos homens, também em sua situação social. Am-

bos os aspectos formam uma união, não apenas a partir da nossa situação mundial, que se assemelha mais ao tempo do NT do que à época patriarcal dos séculos 16 a 19, mas a partir do centro do Evangelho; porque a mensagem inaudita: "em favor de todos" da cruz que não tomamos a sério suficientemente, faz da cruz o signum no sentido negativo e positivo de toda a história. Se vinculássemos a pregação e a ação, a existência na igreja e na sociedade da mesma maneira como o fez a I Pe, os becos sem saída nos quais atualmente encaharam a igreja e a teologia, se abririam para a frente: Então se abriria o beco sem saída em que se acha a pregação que, isolada da ação histórica, está condenada à morte, causada por vocábulos gastos. E então se abriria o beco sem saída de uma atividade política-social religiosa que não constitui uma luz, mas sinaleira da evolução. Então a prédica poderia ser reavivada como parte de um acontecimento total a partir de Deus, no qual também estão incluídos a testemunha e a comunidade, através de enunciados diferenciados, relativos a realidade. E então a responsabilidade do cristão na sociedade poderia ser evidente por objetividade sóbria, ser útil e de testemunho convincente.

Die Orthodoxie als dritte Christliche Kraft.

Generalkonsul Dr. Chr. Zinsser

Hochverehrter Herr Rektor!
Meine sehr verehrten Damen und Diakonissinnen!
Sehr verehrte Herren Professoren und Pfarrer!
Liebe Studenten!

Der Vortrag, den ich mit freundlicher Erlaubnis von Herrn Rektor Pfarrer Alpers heute vor Ihnen halten darf, ist aus einem Vortrag entstanden, den ich vor Jahren auf einem Agape-Mahl unserer deutschen evangelischen Gemeinde und unserer deutschen katholischen Gemeinde in Porto / Portugal sowie in der deutschen evangelischen Kirche in Lissabon ebenfalls vor einer aus evangelischen und katholischen Brüdern und Schwestern gemischten Zuhörerschaft gehalten habe. Sie werden vielleicht fragen, was hat der Deutsche Generalkonsul in Pôrto Alegre mit der Orthodoxie zu tun, die vor allem in Russland und Griechenland lebendig ist. Nun, schon in meiner Heimatstadt Dresden mit seiner ehemals stattlichen Kolonie russischer Emigranten war ich durch freundschaftliche Beziehungen in die Solowjow-Gesellschaft geraten, genannt nach dem grossen russischen Philosophen Wladimir Sergejewitsch Solowjow. Dort lernte ich einen Deutschen kennen, der vom evangelischen zum orthodoxen Glauben übergetreten war, orthodoxe Theologie studiert hatte und bis zum Beginn des zweiten Weltkriegs einer der Geistlichen von unserer schönen und grossen orthodoxen Kirche in Dresden war. Er ist inzwischen gestorben. Verwandtschaftliche Beziehungen führten mich seit 1928 sehr häufig nach Rumänien, also in ein orthodoxes Land, soweit es sich um das Mehrheitsvolk dieses Vielvölkerstaates handelt. Später kam ich in Polen, damals ebenfalls ein Vielvölkerstaat, mit Millionen von Russen und Ukrainern wiederum mit der Orthodoxie in enge Berührung. Ferner gaben mir unzählige Gespräche mit russischen und georgischen orthodoxen Geistlichen, die meine Leidensgenossen während zehnjähriger Internierung und dann politischer Strafhaft in der Sowjetunion waren, ausreichend Gelegenheit, mich mit der Orthodoxie zu beschäftigen. Endlich bin ich mit einer Frau verheiratet, die Kind eines deutschen Vaters und einer russischen Mutter ist, orthodox getauft und erzogen ist. Alle

* Vortrag des Herrn Generalkonsul der Deutschen Bundesrepublik in Pôrto Alegre, gehalten an der Theologischen Fakultät der EKLB (São Leopoldo), im 1. Semester 1970.

diese orthodoxen Erlebnisse konnte ich durch ein systematisches Studium vertiefen. Wenn ich bisher darüber nur vor einem Laienpublikum gesprochen habe, so erscheint es mir gewiss als ein Wagnis, damit vor einen illustren theologischen Zuhörerkreis zu treten. Das erspart mir freilich viele theologische Erklärungen, da ich insoweit ja vieles als bekannt voraussetzen kann. Andererseits bitte ich Sie um Nachsicht, wenn ich manche Formulierung gebrauche, die aus theologischem Munde fachgerechter klingen würde. Ziel meiner Ausführungen ist der Versuch, vor unseren Herzen ein christliches Erscheinungsbild so lebendig wie möglich erstehen zu lassen, das sonst im lateinamerikanischen Raum am allerwenigsten in unseren Gesichtskreis tritt.

Häufig hören oder lesen wir das Wort *orthodox* in der Verbindung griechisch-orthodox oder russisch-orthodox, wobei griechisch-orthodox und griechisch-katholisch häufig durcheinandergewürfelt werden. Beide Begriffe sind nicht identisch, auf ihren Unterschied komme ich noch zu sprechen. Das Wort *orthodox* ist griechisch; es besteht aus den Worten *orthōs* richtig, recht und *doxa* Meinung, Glaube. *Orthodox*, das Eigenschaftswort von *Orthodoxie*, bedeutet also "rechtgläubig". Wir kennen das Wort *Orthodoxie* auch als Bezeichnung für Begriffe, die mit dem orthodoxen Christentum der Griechen oder der Russen nichts zu tun haben. Wir sprechen z.B. vom *orthodoxen Judentum*, das sind diejenigen Juden, die noch streng an den alten mosaischen Überlieferungen festhalten, also als "rechtgläubig" bezeichnet werden. Wir sprechen weiterhin z.B. in der protestantischen Theologie von der *Orthodoxie*, von *lutherischer Orthodoxie*, jener unmittelbar auf Luthers Lebzeiten folgenden theologischen Periode, in der sich das protestantische Bekenntnis lutherischer Prägung in den kontroverstheologischen Auseinandersetzungen sowohl mit dem römischen Katholizismus als auch mit den von lutherischen Auffassungen abweichenden anderen protestantischen oder evangelischen Bekenntnissen festigte. Es ist, subjektiv betrachtet, ein anmassendes Wort, dieses Wort *orthodox*, *rechtgläubig*. Im Russischen heisst es *prawosláwnyi*, eine wörtliche Übersetzung von *orthodox*. Wenn der Katholik sagt, ich bin katholisch, dann meint er, dass er einem "kat'holen ten gen", "über die ganze Erde" verbreiteten, also "allgemeinen" Glauben anhängt. Und wenn der Protestant sagt, ich bin evangelisch, so betont er, dass der Glaube dem Evangelium entspricht, wie es uns im Neuen Testament überliefert ist. Wenn aber der Orthodoxe sagt, ich bin rechtgläubig, dann ist, rein subjektiv gesehen, darin ein Urteil enthalten. Wer nicht *orthodox* ist, der hängt eben nicht der rechten Lehre an, er ist, ohne dass es irgendwelcher institutioneller Spaltungen bedarf, ein in die Irre Gehender, ein Irrgläubiger, ja, er bewegt sich auf die Grenze von Irrglauben und Unglauben zu.

Nun, wir wollen diesen Gedanken nicht weiter vertiefen. Wir alle, ob katholisch, evangelisch oder *orthodox* haben zunächst einmal die Überzeugung, dass *unsere* Konfession den rechten Glau-

ben verkörpert. Wir alle haben Perioden in der Geschichte unserer Kirchen, in denen diese Überzeugung dem anderen gegenüber ohne Agápe, ohne Caritas vertreten wurde, ja unter Zuhilfenahme von Scheiterhaufen und Schwert und mit blutigen Zeugnissen, nicht nur im Verhältnis zwischen Katholiken und anderen Christen, sondern, das sei unseren evangelischen Brüdern und Schwestern zu bedenken gegeben, auch unter den Protestanten lutherischer und calvinistischer Prägung. Natürlich ist auch die orthodoxe Gemeinschaft nicht frei von Perioden in ihrer Geschichte, in denen im Namen eines menschlich überheblichen Bestehens auf dem "rechten Glauben" Schreckliches geschehen ist.

Auf jeden Fall sehen wir also, dass "Rechtgläubigkeit", "Orthodoxie", prinzipiell kein Anspruch ist, den nur jene Kirche erhebt, der unser besonderes Interesse heute abend gehört. Ursprünglich und zum Teil heute noch nennt man die orthodoxen Christen und nennen sich diese Christen selbst morgenländische Christen oder auch Ostchristen. Sie sehen, hier wird von der Relation zum Westen her ein geographisches Moment in die Benennung hineingetragen, das seinen Sinn hat und uns näher an die Beantwortung der Frage heranführt, wie es zur Entstehung des östlichen, des morgenländischen, schliesslich des orthodoxen Christentums kam. Wir müssen historisch vorgehen, um die äusseren Umstände zu begreifen.

Wie Sie wissen, wurde die Hauptstadt des von zahlreichen Völkern bewohnten, multinationalen Römischen Reichs, in das Jesus Christus hineingeboren wurde, im Jahre 326 nach Christus von Rom nach Byzanz verlegt. Byzanz ist die Gründung des legendären Griechen Byzas und hatte sich neben Athen einen Namen als Stätte griechischer Kultur gemacht, die das römische Weltreich allmählich geistig beherrschte. Römischer Kaiser war damals Flavius Valerius Constantinus, der in die Geschichte als "Konstantin der Grosse" eingegangen ist. Ihm zu Ehren wurde die neue Hauptstadt des römischen Reichs, nachdem sie feierlich im Jahre 330 n. Chr. geweiht worden war, Konstantinopolis, Stadt des Konstantin, kurz Konstantinopel genannt. Von Türken war damals weit und breit noch nicht die geringste Spur festzustellen.

Schon im Jahre 325 hatte Kaiser Konstantin, der unter dem Eindruck seiner frommen Mutter, der Kaiserin Helena, mit den Christenverfolgungen endgültig Schluss machte, das Christentum zur römischen Staatsreligion erhob, sich selbst aber erst auf dem Sterbebette taufen liess, unter seinem Vorsitz in dem kleinasiatischen Ort Nicaea das erste "ökumenische Konzil" einberufen.

Bekanntlich gibt es sieben derartige ökumenische Konzilien, die zwischen 325 und 787 in Nicaea, Konstantinopel, Ephesus, Smyrna, Chalkédon, noch zweimal in Konstantinopel und schliesslich wiederum in Nicaea zusammentraten. Wenn auch die römisch-katholische Kirche spätere Konzilien kennt — erst unlängst ist ja das XXI. Konzil mit seinen beachtlichen Ausstrahlungen in die

gesamte christliche Ökumene zu Ende gegangen — so sind nur die ersten sieben Konzilien auch für den Protestanten und für den Orthodoxen von autoritärer Bedeutung. Bekanntlich wurde das Römische Reich im Jahre 395 n.Chr. unter den Söhnen des Kaisers Theodosius I., Arcadius und Honorius geteilt. Arcadius erhielt die östliche, im wesentlichen griechische Reichshälfte mit Konstantinopel als Hauptstadt. Daraus entwickelte sich das Byzantinische Reich. Honorius erhielt die westliche, lateinische Hälfte mit Rom als Hauptstadt. Mit diesem weströmischen Reich, worin bereits die Keime der künftigen romanischen Völker enthalten waren, ging es unter dem Druck der Germanen rasch dem Ende entgegen: Am 24. August 410 zogen die Westgoten mit König Alarich an der Spitze siegreich in Rom ein. Die klägliche Figur des Kaisers Romulus Augustus, der der Schweitzer Dichter Dürrenmatt ein köstliches literarisches Denkmal gesetzt hat, dankte ab. Seitdem beginnt die italienische Geschichte.

Im teilweise chaotischen Durcheinander des romanischgermanischen Italiens gewinnt der Bischof von Rom wachsende Bedeutung nicht nur als kirchlicher Oberhirt, sondern auch als Territorialherr. Als Patriarch des Westens und Papst, d.h. Stellvertreter Christi auf Erden und jurisdiktionellem Oberhaupt der gesamten, über die ganze Erde verbreiteten, also katholischen Kirche krönt er schliesslich im Jahre 800 den Frankenkönig Karl, später genannt der Grosse, aus dessen Reich sich später Deutschland und Frankreich entwickeln, zum römischen Kaiser. Nach fast 400 Jahren war die römische Kaiserwürde erneuert worden, ein historischer Akt, aus dem sich die jahrhundertelange Spannung zwischen Kaiser und Papst, ein vielschichtiges Charakteristikum unserer deutschen Geschichte, ergab. Es wird Ihnen einleuchten, dass allein die Krönung eines neuen römischen Kaisers, noch dazu eines fränkischen "Barbaren", in Konstantinopel, wo die oströmische, die byzantinische Kaisermacht ungebrochen erhalten geblieben war, zum mindesten auf grösste Verwunderung stiess und nicht zuletzt zu dem kirchlichen Gegensatz beigetragen hat, der sich allmählich zwischen dem Patriarchen des Westens, dem Papst, und dem Patriarchen des Ostens, dem von Konstantinopel also, der den Vorrang des Bischofs von Rom niemals bestritten hat, herausgebildet hatte. Was war das für ein Gegensatz? Ich muss mich in dieser fundamentalen Frage naturgemäss kurz fassen.

Die für alle drei grossen Denominationen der Christenheit bedeutsamen ersten sieben ökumenischen Konzilien haben eine Reihe von theologischen, insbesondere christologischen, sowie mariologischen Streitfragen, welche bereits die Urchristen und die Urkirche in Atem hielten, ein für allemal geklärt. Darüber ist es freilich schon zu Spaltungen gekommen, die älter sind als die zwischen der römischen und der morgenländischen Kirche. Über die dogmatische Thematik der ersten sieben ökumenischen Konzilien brauche ich mich ja in diesem vorwiegend theologischen

Zuhörerkreis nicht weiter zu äussern. Ins Gedächtnis zurückrufen möchte ich nur die Abspaltung der Armenier, dem ersten seit dem 4. Jahrhundert gesamtchristlichen Volk der Erde, von der sogenannten oströmischen Reichskirche im Jahre 451 nach dem Konzil von Chalkédon. Die monophysitische sog. gregorianische Kirche der Armenier, von der ein kleiner Teil wieder mit Rom uniert ist, stellt eine bis heute lebendige christliche Gemeinschaft mit alterwürdiger theologischer Tradition dar.

Uns Christen eint alle das apostolische Glaubensbekenntnis, wie wir evangelischen Christen es allsonntäglich gemeinsam beten. Das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, das dem Credo der katholischen Messe zugrundeliegt, wird von den Monophysiten schon nicht mehr benutzt. Dieses der Zweinaturenlehre streng verhaftete Glaubensbekenntnis wird in der orthodoxen Kirche sehr häufig, in der evangelischen Kirche — leider — nur sehr wenig gesprochen. Nun gibt es bekanntlich noch ein drittes Symbolon, das athenasianische, das von Katholiken und Protestanten selten, am häufigsten noch von den Anglikanern, von den Orthodoxen jedoch überhaupt nicht gesprochen wird. Denn dieses Symbolon spiegelt schon den Konflikt wieder, der letzten Endes zum Bruch zwischen Byzanz und Rom führte.

Vom achten Konzil ab waren die Bischöfe des oströmischen Reiches schon nicht mehr vertreten. Politische und dogmatische Gründe hielten sie, voran den Patriarchen von Konstantinopel, der keinerlei Konflikt mit dem oströmischen, dem byzantinischen Kaiser kannte, davon ab. Der politische Hauptgrund war die wachsende Bedrohung des byzantinischen, des oströmischen Reiches durch die Araber, die seit dem 7. Jahrhundert im Zeichen des Islam von der arabischen Halbinsel aus nach allen Himmelsrichtungen aufgebrochen waren und eine der furchtbarsten Bedrohungen der christlichen Staatenwelt bildeten. In Kleinasien mussten sie die Führung der grünen Fahne des Propheten Mohamed bald den Türken überlassen, die vom Nordosten her ins oströmische Reich eingebrochen und durch die Berührung mit den ihnen völlig wesensfremden Arabern und Persern Mohamedaner geworden waren. Der kirchenpolitische Hauptgrund für das Fernbleiben des Patriarchen von Konstantinopel von weiteren Konzilien nach dem siebenten war die Weigerung, dem römischen Papst, dessen Vorrang, wie gesagt, man nicht bestritt, die sog. Jurisdiktionsgewalt über die gesamte christliche Ökumene zuzuerkennen. Schon im Jahre 381 hatte Konstantinopel die Bezeichnung "secunda Roma" angenommen, zweites Rom. Aber das bedeutete keinerlei Unterordnung unter die kirchliche oder dogmatische Entscheidungsgewalt der prima Roma, also Roms selbst.

Auf dem Konzil von Chalkédon 451 war festgelegt worden, dass der Patriarch von Konstantinopel nach dem Bischof von Rom, dem Patriarchen des Westens, rangiert. Sie sehen, die Konzilien regelten auch protokollarische Fragen. Allmählich folgen in

der Rangordnung auf die Patriarchen von Rom und Konstantinopel die von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Alle vier östlichen Patriarchate wehrten sich gegen den Anspruch Roms, die Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche auszuüben. Es kam zu den ersten Zersplitterungen im Bereiche des Ritus und des kanonischen Rechts. Der Osten erkannte z.B. das Zölibat nicht an. Das Abendmahl wurde im Osten weiter in beiderlei Gestalt gespendet unter Anwendung gesäuerten Brotes. Aus der griechischen Welt stammendes Gedankengut geriet in Spannung mit römischem Rechtsdenken, das im kanonischen Recht der römisch-katholischen Kirche, wie ich als Jurist jenseits aller Kategorien des Glaubens und der Kirche immer wieder gern gestehe, eine geradezu klassische Renaissance erlebt hat.

Aber bevor wir nun zum dogmatischen Grund kommen, der die Teilnahme oströmischer Bischöfe an weiteren Konzilien nach dem siebenten verhinderte und schliesslich zum Bruch zwischen Konstantinopel und Rom im Jahre 1054 führte, müssen wir eines historischen Ereignisses gedenken, nämlich der Christianisierung der Russen, die nicht von Rom, sondern von Konstantinopel aus erfolgte. Auch die Kirche des Ostens hat ihre grosse Missionsgeschichte. Denken Sie nur an die bereits erwähnte Christianisierung der Armenier, ferner an die der Georgier und der Perser. Die bedeutende Reichskirche Persiens ist durch den Islam im 7. Jahrhundert mit den Wurzeln ausgerottet worden, während die Armenier und Georgier den Anstürmen der Araber und allen Islamisierungsversuchen heldenhaft widerstanden haben.

Die erste *ostslawische* Staatsgründung war die von Kiew, die sog. "Kiewer Rusj" im 9. Jahrhundert unter Rurik, einem Fürsten skandinavischer Herkunft. Er ist der Begründer der Dynastie der Rurikiden, deren letzter Zar Iwan IV., genannt der Schreckliche, im 16. Jahrhundert war. Schon von Anfang der ersten ostslawischen Staatsgründung, der Kiewer Rusj, an bestanden Berührungen mit der christlichen Kirche. Die Armenier und Georgier hatten nicht nur Beziehungen nach Konstantinopel, sondern auch nach Kiew. Ausserdem waren die berühmten Slavenapostel Konstantin, genannt Kyrill, und Methodius aus dem heute zu Griechenland gehörigen Teil Mazedoniens, wo eine südslawische, dem heutigen Mazedonischen und Bulgarischen verwandte slawische Sprache gesprochen wurde, Mitte des 9. Jahrhunderts im Auftrag des Patriarchen von Konstantinopel nach Norden aufgebrochen, um sowohl den Südslawen, also den heutigen Mazedoniern, Bulgaren, Serben, Kroaten und Slowenen, als auch den Westslawen, insbesondere den heutigen Slowaken und Tschechen, das Christentum zu verkünden. Anfangs hatten Kyrill und Methodius auch grosse Erfolge. Kyrill ist ausserdem der Schöpfer der nach ihm benannten Schrift, der sogenannten *kyrillischen Schrift*, einer Kombination aus griechischen, lateinischen und eigens für slawische Laute geschaffenen Zeichen, deren sich alle von Konstantinopel aus missionierten Slawen bis heute bedienen. Kyrills und Methodius Missionswerk scheiterte je-

doch an dem Widerstand der deutschen Bischöfe, insbesondere des Erzbischofs von Salzburg, die dafür sorgten, dass die Westslawen, also Tschechen, Slowaken und Polen und die nördlichen Südslawen, also die Slowenen und Kroaten, das Christentum in lateinischer Form empfangen. Deshalb schreiben diese slawischen Völker bis heutigen Tags ihre Sprachen auch mit lateinischen Buchstaben. Aber von Kyrills und Methods Missionszügen drangen natürlich auch intensive Nachrichten in die ostslawische Kiewer Rusj, welche insbesondere die Neugier des Kiewer Grossfürsten Wladimir erregten. Dieser schickte, nachdem er bereits eine päpstliche Mission empfangen hatte, Abgesandte an den Hof des oströmischen Kaisers in Konstantinopel. Dort stand bereits seit den Tagen Kaiser Justinians, eines der bedeutendsten Nachfolger Konstantins im 6. Jahrhundert, jener herrliche Kirchenbau, der uns allen wenigstens dem Namen nach bekannt ist: die Hagia Sophia, die Kirche der Heiligen Weisheit. Bevor Sankt Peter in Rom als grösste christliche Kirche der Welt erbaut wurde, war die Hagia Sophia das gewaltigste christliche Gotteshaus. Als die Abgesandten Wladimirs von Kiew zum ersten Male an einem Gottesdienst in der Kirche der Heiligen Weisheit zu Konstantinopel teilnahmen, so war ihnen, wie sie später gestanden, "zumute, als hätten sie nicht gewusst, ob sie sich im Himmel oder auf Erden befänden". Wladimir von Kiew war von den ausführlichen Berichten seiner Abgesandten sowohl über die christlichen Glaubenswahrheiten als auch über ihre kultische Darstellung in der Hauptkirche von Konstantinopel derart beeindruckt, dass er sich 988 taufen liess. Dieses Vorbild ahmten die Massen der Russen, wie sich die Ostslawischen Untertanen des Kiewer Reiches zu nennen begannen, nach.

Wir feiern in achtzehn Jahren das *eintausendjährige Jubiläum der Christianisierung* Russlands. Es wird interessant sein, zu beobachten, in welcher Art und Weise das atheistische Regime der Sowjetunion, deren Hauptvölker die historisch durch die griechische Orthodoxie geprägten Russen und Ukrainer sind, von diesem Ereignis Notiz nehmen werden.

Seit der Christianisierung der Russen verfügte die östliche Kirche neben den Griechen Kleinasiens und Griechenlands sowie den Serben, Bulgaren und Rumänen über ein gewaltiges Verbreitungsgebiet. Der Oströmische Patriarch von Konstantinopel blieb noch geraume Zeit der kirchliche Oberhirt der Russen. Mit dieser gewichtigen Zahl östlicher Christen hinter sich fühlte sich der konstantinopolitanische Patriarch stark genug, um es nun zum Bruch mit Rom kommen zu lassen. Es war zuletzt ein dogmatischer Streit, über den die Spaltung, das Schisma von 1054 erfolgte. Er entzündete sich am berühmten "filioque", worüber ich mich in diesem illustren theologischen Kreise nicht weiter zu verbreiten brauche.

Die orthodoxe Theologie stützt sich bei ihrer Ablehnung des

“Filioque” auf Vers 26 aus dem XV. Kapitel des Johannes-Evangeliums, der in der evangelischen Kirche im allgemeinen das Evangelium des Sonntags Exaudi bildet, und wo es in einer Rede Christi heisst: “Wann aber der Tröster kommen wird, welchen ich senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir”. Wir können uns hier nicht in diese theologischen Kontroversen vertiefen. Wir halten nur fest, dass das Athanasianische Glaubensbekenntnis das “Filioque” deutlich unterstreicht. Deshalb wird es von der orthodoxen Kirche nicht verwendet. Wie vollzog sich nun die äussere Trennung?

Am 16. Juli 1054 betrat nach endlosen, fruchtlosen Verhandlungen zwischen Rom und Konstantinopel der Kardinal Humbert von Silva Candida als Abgesandter Papst Leos IX. die Kathedrale Hagia Sophia zu Konstantinopel zusammen mit einer Reihe geistlicher Begleiter und legte mitten während des Gottesdienstes auf dem Altar die päpstliche Bannbulle gegen Michael Kerullarios, den damaligen ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, und seine Anhänger nieder. Die Bulle war in derart masslosen Ausdrücken abgefasst, dass ihre Veröffentlichung das ganze Volk Konstantinopels gegen den päpstlichen Legaten und seine Begleiter aufbrachte. Der ökumenische Patriarch von Konstantinopel blieb dem Bischof von Rom nichts schuldig: er schleuderte seinerseits den Bannfluch gegen den Papst. Die Trennung der bereits seit langem brüchigen christlichen Kirche, das Schisma, war vollzogen. Papst Gregor VII. bezeichnete 1073 die “orientalische Kirche”, wie er sich ausdrückte, “als auf Eingebung des Teufels vom katholischen Glauben abgefallen”. Er ging also noch einen Schritt weiter: er bezeichnete die östlichen Christen nicht nur als Schismatiker, sondern als Häretiker, als nicht nur von der einen Kirche, sondern als vom wahren Glauben abgefallen. Die östlichen, orientalischen oder morgenländischen Christen wiederum begannen jetzt erst betont, auf ihren rechten Glauben, auf ihre “Orthodoxie” hinzuweisen und sich orthodoxe Christen zu nennen.

Die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem hielten zum ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. Nach vollzogenem Bann kehrte Kardinal Humbert von Silva Candida über Kiew nach Rom zurück, denn er hoffte, den Grossfürsten von Kiew und das junge russische Christentum zum Abfall von Konstantinopel und zum Bekenntnis zum römischen Papst zu bewegen. Aber die Kiewer Rusj hielt auch nach dem Schisma von 1054 zu Konstantinopel; der Metropolit in Kiew war nicht minder “orthodox” als der ökumenische Patriarch in Konstantinopel.

Immer schärfer verbissen sich katholische und orthodoxe Christen ineinander. Obgleich von einer klassischen Häresie zwischen Rom und Konstantinopel eigentlich nicht die Rede sein kann, entwickelte sich die Theologie beider Kirchen und das beiderseitige kirchliche Selbstverständnis immer mehr auseinander. Während

der Kreuzzüge, die doch dem christlichen Kampf gegen den Islam galten, kam es 1204 zur Eroberung der griechisch-orthodoxen Kaiserstadt Konstantinopel durch römisch-katholische Kreuzritter aus Deutschland sowie Frankreich, Italien und anderen romanischen Ländern und zur Errichtung eines lateinischen Patriarchats neben dem orthodoxen. Man entblödete sich nicht, die heiligen Hostien, die von den Lateinern aus ungesäuertem, von den Griechen dagegen aus gesäuertem Brot hergestellt werden, gegenseitig mit Füßen zu treten. Erst im Jahre 1439 kam es auf dem Konzil von Florenz im Zeichen der tödlichen Bedrohung Konstantinopels durch die mohammedanischen Türken zu einer Annäherung zwischen Katholiken und Orthodoxen, aber zu einem Ausgleich kam es nicht. Zudem war insbesondere die kräftig wachsende orthodoxe Kirche in Russland das politisch von den Tartaren abhängig geworden war, gegen jede Verständigung mit Rom.

Wie wir schon sahen, fiel 1453 Konstantinopel den Türken in die Hände. Fast genau 400 Jahre nach dem Schisma entstand jetzt für die Orthodoxen eine ganz neue Lage. An Stelle des oströmischen Reiches und seines griechischen Kaisers, Schutzherr des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel sowie der anderen drei orthodoxen Patriarchen, war der türkische Sultan getreten, dessen kriegerische Scharen die Griechen zu verdrängen und Kleinasien zu besiedeln begannen. Aber das neue türkische Reich war ein Vielvölkerstaat wie z.B. die heutige Sowjetunion. Neben den Türken waren die Araber das bedeutendste Volk, und unter den nichtislamischen Völkern waren die Griechen, die insgesamt bis ins heutige Griechenland hinunter Untertanen des Sultans geworden waren, das bedeutendste christliche Volk. Der weise Sultan Mohamed II. dachte aber nicht daran, die Griechen zum Islam zu bekehren. Nur die herrliche Hagia Sophia, bis heute eins der Wahrzeichen Konstantinopels, nahm er den Christen weg und verwandelte sie in eine Moschee. Erst der Neuschöpfer der auf Kleinasien beschränkten Türkei, Kemal Atatürk, verwandelte die Hagia Sophia in ein Museum, das sie bis heute geblieben ist. Wer nach Istanbul kommt, versäume nicht, sich die Hagia Sophia anzusehen. Obwohl sie im Inneren mit islamischen Emblemen geschmückt ist, wirkt sie nach wie vor wie eine Kirche, und es ist der Traum aller orthodoxen Kirchen, dass darin wieder einmal ein christlicher Gottesdienst mit der altehrwürdigen, bis heute gebräuchlichen Liturgie von Johannes Chrysostomos, dem 407 gestorbenen Patriarchen von Konstantinopel, stattfinden möge. Der ökumenische Patriarch von Konstantinopel hat bis heutigentags seinen Sitz im Phanhar, dem heute ärmlich gewordenen alten griechischen Stadtteil Istanbuls, in dem seine bescheidene Kathedrale steht.

Sultan Mohamed II. sorgte dafür, dass der gerade verwaiste Patriarchenstuhl von Konstantinopel ordnungsgemäss wiederbesetzt wurde. Er übertrug dem neugewählten ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel auch die weltliche Oberleitung aller

orthodoxen Christen des türkischen Reiches. Der ökumenische Patriarch wurde also gleichzeitig "Ethnarch", Volksführer.

Es entstand die sogenannte *Religionsnation*. Türken und Araber, dazu Kurden und andere islamische Völker bildeten die mohammedanische Religionsnation, die natürlich bevorzugt war. Die Armenier bildeten eine besondere christliche Religionsnation. Die Millionenmassen der Griechen, sowie der ebenfalls von der Türken unterworfenen orthodoxen Serben, Bulgaren und Rumänen bildeten die "rum millet". Bekanntlich nannten sich die byzantinischen Griechen "Römer". Daraus machten die Türken "rum". "Millet" ist das türkische Wort für die vorwiegend durch religiöse Merkmale bestimmte Nation. Der Name "rum millet" lebt heute noch in "Ostrumelien" weiter, wie man das südliche Bulgarien nennt.

Jetzt war die Stunde Russlands gekommen. Da das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel nunmehr in den düsteren Schatten eines islamischen Herrschers geraten war, begann sich der Schwerpunkt des orthodoxen Christentums in den osteuropäischen Raum zu verlagern. Nach der Eroberung Kiews im Jahre 1223 durch das mit den Mongolen verbundene Turkvolk der Tartaren, einem bis heute lebenskräftigen nichtrussischen mohammedanischen Volk in der Sowjetunion, begann von Moskau aus, wohin die Grossfürsten ihre zentrale Residenz verlagerten, die Neugründung und Ausbreitung des Russischen Reichs gegen die mohammedanischen Tartaren sowie die katholischen Litauer und Polen. Der orthodoxe Metropolit von Kiew hatte seinen Sitz inzwischen auch nach Moskau verlegt. Die griechischen Bischöfe in Russland wichen allmählich russischen. Der Metropolit von Moskau war längst ein Russe, nachdem durch den Fall Konstantinopels der ökumenische Patriarch dort eine Marionette des Sultans zu werden drohte.

Die christliche Tradition des 1453 zu Ende gegangenen oströmischen Reiches mit seiner inzwischen in "Istanbul" umbenannten Hauptstadt Konstantinopel ging auf Moskowien über, wie das von Moskau aus regierte Russland ursprünglich hiess. Das Tartarenjoch wurde langsam abgeschüttelt. Als Konstantinopel fiel, war Vassilij II. Grossfürst von Moskowien. Sein Sohn Ivan war bereits seit 1449 sein Mitregent. Als er als Ivan III., der Grosse, auf den Moskauer Thron gekommen war, heiratete er Zoë, die Nichte des letzten oströmischen Kaisers, Konstantin XI., der 1453 vor seinem Thron in Konstantinopel kämpfend von den Türken getötet worden war. Er war also keine lächerliche Figur wie Romulus Augustulus, der letzte weströmische Kaiser. Da der Titel eines oströmischen Kaisers nicht mehr bestand, nahm Ivan III. als erster Grossfürst von Moskowien den Titel ZAR an. Ausserdem übernahm er den oströmischen Doppeladler in das Wappen, das wir bis 1917 als das zaristisch-russische kennen. Jetzt gewinnt die Theorie der Wanderung der Kirche Gestalt. Ihren berühmtesten Ausdruck findet sie in dem Brief des grossen russischen or-

thodoxen Theologen, des Mönchs *Filofej*, das ist die russische Form des griechischen Namens *Philótheos*, an den Zaren Vassily III., den Nachfolger Ivans III., worin es heisst: *“Das grosse Rom ist gefallen. Die Kirche floh zum neuen Rom, das ist die Stadt Konstantins. Aber auch dort war ihr keine Ruhe gegönnt. Denn die Griechen hatten sich mit den Lateinern vereint. Die Kirche von Konstantinopel wurde zerstört. Sie floh zum dritten Rom, das ist das neue, grosse Russland. Ein viertes Rom aber wird es nicht geben”*.

Bald kam es zur Spaltung der westlichen Kirche. Vor nunmehr 453 Jahren leitete der Augustinermönch Martin Luther durch seinen rein theologisch konzipierten Thesenanschlag in Wittenberg an der Elbe eine Entwicklung ein, die sowohl in ihren kirchlichen als auch politischen Auswirkungen von säkularer Bedeutung werden sollte. Der dritte grosse Ast der christlichen Eiche, um ein Bild des grossen evangelisch-lutherischen Erzbischofs von Schweden, Nathan Söderblom, dem geistlichen Vater des Weltkirchenrats, zu gebrauchen, bildete sich. Die polaren Spannungen innerhalb der Christenheit spielten sich im wesentlichen zwischen dem römisch-katholischen und dem reformatorischen Christentum ab. Die spirituell dritte Kraft wurde die Orthodoxie.

Martin Luther hat sich selbstverständlich intensiv mit der orthodoxen Kirche befasst. Das geht insbesondere aus seiner berühmten Leipziger Disputation im Jahre 1519 mit Johann Eck über die Wittenberger Thesen hervor. Leider können wir diesen hochinteressanten Komplex nur am Rande streifen. Nachdem sich Luther anfangs zahlreicher Argumente aus dem spezifisch orthodoxen theologischen Schatz im Kampfe mit seinen katholischen Gegnern bediente, war er allmählich zu einem negativen Urteil über die Ostkirche gekommen, die ihm weniger in der russischen als in der theologisch damals heller leuchtenden griechischen Form vor Augen trat. In seiner Schrift *“Von den Conciliis und Kirchen”* aus dem Jahre 1539, 22 Jahre nach dem Thesenanschlag, heisst es: *“Also haben die zwei Kirchen, Rom und Konstantinopel, gehadert, um den nichtigen Primat, mit eitel, faulen, lahmen, vergeblichen Zoten, bis sie zuletzt der Teufel alle beide gefressen hat, die zu Konstantinopel durch den Türken und Mohammed, die zu Rom durch das Papsttum und seine lästerlichen Dekrete”*.

Sie sehen, liebe Brüder und Schwestern, von Agape war damals allenthalben noch keine Rede und konnte der historischen Entwicklung nach auch keine Rede sein. Offizielle theologische Fühlungen zwischen Konstantinopel und der nolens volens aus der westlichen Kirche herausgelösten, uneinheitlichen evangelischen Kirche führten selbst im Zeichen des gemeinsam betonten Antipapismus zu keinerlei Annäherung.

Und dennoch: *“Der Türke, wie man die Mohammedaner alle insgesamt nannte, einte im entscheidenden Augenblick doch die Mehrzahl der untereinander verfeindeten christlichen Brüder. Der*

Deutsche Kaiser in Wien, selbst katholisch, und seine protestantischen Vetter, voran die Kurfürsten von Brandenburg und Sachsen, dazu der katholische König von Polen und der evangelische König von Schweden, sowie der rechtgläubige Zar von Moskowien waren alle von der Sorge erfüllt, dass der Sultan in Konstantinopel erstens die christlichen Brüder auf dem Balkan und anderswo unterdrücke und zweitens durch seine Vorstöße nach Ost- und Mittel-Europa die Existenz des gesamten christlichen Erdkreises, der Ökumene, bedrohe. Im Jahre 1683 ergriffen die christlichen Mächte wieder die Initiative gegen den Sultan, indem sie Wien von den türkischen Belagerungstruppen entsetzten und den Türken das halb katholische, halb protestantische Ungarn entreissen konnten.

Russland war inzwischen in schwerste innere Wirren geraten, nachdem Iwan der Schreckliche, eine zwiespältige, ebenso brutale wie theologisch besonders interessierte Gestalt, gestorben und mit ihm die Dynastie der Ruriks erloschen war. Zunächst versuchte der Schwager von Iwans kinderlosem, geistig zurückgebliebenen Sohn, der manchem gewiss von der Oper her bekannte Boris aus der christianisierten und russifizierten tatarischen Adelsfamilie Godunow, mit Erfolg, das Moskauer Imperium zu konsolidieren. Unter seiner Ägide vollzieht sich ein einschneidendes, bis heute eminent bedeutsames Ereigniss innerhalb der Orthodoxie: Der Metropolit von Moskau wird 1589 "*Patriarch von Moskau und Allrussland*", und zwar, das ist sehr wichtig, mit Billigung des ökumenen Patriarchen von Konstantinopel.

Jetzt ist die Reihenfolge der ältesten Patriarchen der orthodoxen Kirche folgende:

Zuerst der konstantinopolitanische, der bis heute folgenden Titel trägt: "Erzbischof von Konstantinopel, des Neuen Rom, und Ökumenischer Patriarch". Seine griechische Anrede ist: Panhagiótatos. "Allerheiligster". An zweiter, dritter und vierter Stelle folgen die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem mit der Anrede: Makriótatos, Glückseligster". Der fünfte Patriarch ist der von Moskau und Allrussland, der freilich ebenfalls mit "Allerheiligster" angedredet wird. Allein in einer solchen Äusserlichkeit kommt zum Ausdruck, dass sich der Moskauer Patriarch de facto dem von Konstantinopel gleich fühlt.

Die Entstehung des Moskauer Patriarchats führte zur Verwirklichung eines mittlerweile bedeutsam gewordenen organisatorischen Prinzips der orthodoxen Kirche, der sog. Autokephalie, frei übersetzt, der Selbständigkeit, und zwar Selbständigkeit im nationalen Sinne. Jetzt war, natürlich unter strenger Wahrung der dogmatischen und liturgischen Einheit innerhalb der Orthodoxie, seit Errichtung des Moskauer Patriarchats eine russisch-griechische Spannung entstanden.

Nach weiteren 250 Jahren war es unter Zustimmung des auf seinen Ehrevorrang bedachten ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel zu einer weiteren autokephalen Kirche, und zwar der von Griechenland gekommen, nachdem sich 1821 die Griechen der Balkanhalbinsel gegen den Sultan erhoben hatten. Dafür musste der damalige ökumenische Patriarch von Konstantinopel mit dem Leben büßen, denn er war ja dem Sultan für die "rum millet" und ihre Disziplin verantwortlich. Doch gelang mit Hilfe der christlichen Grossmächte die Gründung eines freien Königreichs Griechenland mit Athen als Hauptstadt. Im Jahre 1850 bestätigte der ökumenische Patriarch von Konstantinopel die Autokephalie der Kirche von Griechenland, an deren Spitze allerdings kein Patriarch, sondern der Erzbischof-Primas von Athen trat. Im heutigen Königreich Griechenland untersteht nur die eigentliche Halbinsel dem Erzbischof-Primas von Athen; der festländische Norden mit dem berühmten Athos-Kloster und die Insel Kreta gehören zur Diözese des Patriarchen von Konstantinopel. Nachdem die Türkei im Anschluss an die entscheidende Niederlage gegen Russland auf dem Berliner Kongress 1878 die übrigen süd-osteuropäischen christlichen Völker freigeben musste, entstand ebenfalls mit Billigung des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, die orthodoxe Kirche Serbiens mit dem Patriarchen von Belgrad an der Spitze und 1885 die von Rumänien mit dem Patriarchen von Bukarest an der Spitze. Später kamen einige weitere nationale Absplitterungen dazu, die den Status autokephaler orthodoxer Kirchen erhielten.

(Schluss folgt)