

# 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,<sup>1</sup> 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 toda 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 frequentes 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 frequência 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 frequente 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 vezes 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 desses 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.<sup>2</sup>

## 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,<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

## 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" deuteronomica: 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,<sup>5</sup> 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" deuteronomica).

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.<sup>6</sup> É impressionante verificarmos como essa estrutura se manteve estável e inalterada durante pelo menos sete séculos, em escritos e documentos tão variados: J, "compilador",<sup>7</sup> 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 dêsses 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.<sup>a</sup> 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.<sup>8</sup> 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 Gunkel<sup>9</sup> 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 dêstes, 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 presupostas 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 dêstes 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 dêstes 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 Rad<sup>10</sup> 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”<sup>11</sup>. “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.”<sup>12</sup>

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 Rad<sup>13</sup> e Rudolf Smend<sup>14</sup>. 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.<sup>a</sup> 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 esse 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 alocução 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 alocução 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 esse incentivo e baseasse nele sua alocução 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 alocução do comandante militar, que se baseava nesta resposta, ou em ambos. Esses 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 esses "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"<sup>15</sup>. — 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.<sup>a</sup> ed., Tübingen 1953.

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

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

# Exegetische Erwägungen zu Psalm 110.

*Hans Strauss*

- V 1: Ausspruch Jahwes an meinen Herrn:  
"Setze Dich an meine Rechte,  
während ich Deine Feinde zum Schemel Deiner Füße mache!"
- V 2: Den Stab Deiner Macht wird Jahwe ausstrecken vom Zion,  
herrsche inmitten Deiner Feinde!
- V 3: Dein Volk ist ganz Freiwilligkeit am Tage Deines Heerzuges...  
In heiliger Hoheit... Von Mutterleib an aus der Morgenröte...  
Deine Kindschaft ist (wie) Tau.....
- V 4: Geschworen hat Jahwe und es reut ihn nicht:  
"Du bist Priester für immer nach der Weise des Malchisedek!"
- V 5: Der Herr ist an Deiner Rechten, er zerschmettert Könige, am  
Tage seines
- V 6: Zornes wird er Völker richten, anfüllen mit Leichen.....  
er zerschmettert Häupter über weite Länder.....
- V 7: Vom Bach am Wege hat er zu trinken; darum erhebt er das  
Haupt.

Der vorstehende Text stellt einen Vorschlag zur Übersetzung dieses ausserordentlich schwierigen und im masoretischen Textbestand vor allem von v3 und v5f verderbt überlieferten Psalmes dar, dessen textkritische Diskussion hier im Einzelnen nicht vorgeführt werden kann. Nur soviel soll zu seiner literarischen Formstruktur und vermutlichen Überlieferungsgeschichte an dieser Stelle ausgeführt werden:

Die Überschrift weist, wie auch anderwärts im Psalter, den Psalm David generell als Autor zu, könnte aber hier vom Folgenden her als Index eines noch intensiveren Zusammenhanges mit ihm verstanden werden. Sodann wechseln in unserem Text Gottesrede und Prophetenrede. Die erstere ist deutlich in v1 und v4 bezeichnet und herausgehoben, die letztere ist in prophetisch anredender Vollmacht und, soweit die textlichen Schwierigkeiten von v3 und v5f erkennen lassen, in teilweise kurzen, sich steigernd hervorgestossenen Wortgruppen visionären Stiles in den Versen 2f und 5f aufgezeichnet.

V7, in dem auf keinen Fall mehr von Gott die Rede ist, mutet wie eine agendarische Notiz über eine dritte Person an, von der noch zu reden sein wird. Somit bilden offenbar die beiden

Jahweworte in v1 und v4 die überlieferungsgeschichtlichen Ausgangs- und sachlichen Schwerpunkte, die durch den folgenden Zuspruch prophetisch aktualisiert und entfaltet werden.

Nachdem man einmal vom höfischen 'mein Herr' in v1 an den König als den hier vornehmlich Angeredeten erkannt hatte, hat man nun in der Auslegung immer wieder versucht, aus unserem Psalm die aufeinander folgenden Phasen schon eines ganzen Thronbesteigungsrituals als seinen geschichtlichen Entstehungs- und Hintergrund herauszuexegesieren. Dies aber macht schon die parallele Struktur — v1 + v2f und v4 + v5f — des vorliegenden Textes unmöglich. Bei den Sachschwerpunkten in v1 und v4 wird es sich vielmehr um zwei kurze, orakelartig ergangene Jahweworte dann innerhalb des judäischen Königsrituals handeln, wahrscheinlich anlässlich der Designation oder Salbung im Tempel. In ihrer Bedeutsamkeit forderten sie jedenfalls prophetischen Zuruf heraus und erwiesen sich mit diesem zusammen als so konstitutiv für das davidische Königtum, dass sie alsbald festgehalten und als Bestandteile in eine sich entwickelnde Thronbesteigungsliturgie eingebaut worden sein könnten. Auch die agendarische Notiz v7 macht zunächst als solche einen derartigen Vorgang als Entstehungsgeschichte des vorliegenden Psalmtextes wahrscheinlich.

Die genaue Angabe eines Entstehungsdatums für den Grundbestand von Ps. 110 ist natürlich bei einem so differenzierten Text besonders heikel. Dennoch weisen, einmal abgesehen von dem offensichtlich initiiierenden Grundcharakter der beiden Jahweworte in v1 und v4, sowohl die Malchisedek-Tradition v4 wie auch die Notiz von dem alten Brauch des Trunkes des Designierten aus dem (Gihon-) Bach (vgl. 1. Reg. 1, v33b!) unterhalb des Tempels in die älteste Zeit der judäischen Königtums, da, wie u.a. auch H. J. Kraus (Psalmenkommentar (BK XV) z. St.) hinsichtlich der erstgenannten Tradition richtig bemerkt, der "Rückgriff auf vorisraelitische Überlieferungen Jerusalems in späterer Zeit sehr unwahrscheinlich ist" (a. o. S. 756). Wir stehen also allem Anschein nach wenigstens mit dem Grundbestand unseres Textes der Geburtsstunde des davidischen Königtums sehr nahe. Und mit dieser Institution, die die neutestamentliche Botschaft an hervorragender Stelle aktualisiert, stellt sich uns für Ps. 110 in besonderer Weise die Aufgabe, über allen gemeinorientalischen Motivparallelen im Rahmen des sich auch judäisch weiterbildenden Königsrituals die Charakteristika des Königtums im alttestamentlichen Gottesvolk herauszuarbeiten.

Wie schon oben angedeutet, ist das geschichtlich einmalig ergangene Jahwewort an den König, unbeschadet seiner möglichen späteren Rezitation im liturgischen Rahmen, in v1 sachlicher Angelpunkt und Ausgangspunkt unseres Psalms. Das uns erhaltene Bild des ägyptischen Königs Amenophis II. auf dem Schosse seiner Amme mit seinen Feinden als Fusseschemel zeigt die Geläufigkeit des innerhalb dieses Jahwewortes herangezogenen Bildes für herrscherliche Überlegenheit im Alten Orient. Unser Text kennzeichnet damit das

Königtum Davids, der in Jerusalem zunächst als charismatischer Heerkönig nun die Nachfolge auch des alten jebusitischen Stadtkönigtums antritt (vgl. 2. Sam. 5, 6ff), als ein Königtum in dieser Welt. Das Sitzen in Gegenwart der Gottheit ist nach ebenfalls verbreiteter orientalischer Vorstellung Vorrecht des Königs, zur Rechten ist selbstverständlich der Ehrenplatz. Da aber das AT alles andere als ein Gottesbild in und für Israel kennt, dürfte die vorliegende Aussage von allem Anfang an metaphorisch-spiritualisiert und keineswegs im Sinne einer konkreten Kulthandlung und Szenerie zu verstehen sein: der Platz des Königs selbst wird von vorn herein als Statthalterplatz charakterisiert; Jahwe inthronisiert nicht eigentlich wie eine orientalische Gottheit ihren irdischen Vertreter oder gar Abkömmling (und zieht sich dann zurück), sondern bleibt handelnd vorher und nachher auf dem Plan.

Dies ist gerade bei der Geläufigkeit der hier verwandten orientalischen Vorstellungen die besondere Spitze unseres Wortes. Und eben dies artikuliert auch die prophetische Applicatio des ergangenen Jahwewortes, die in v2f im Rahmen des auch für Israel ermittelten orientalischen 'Königsprotokolls' mit der genauen Beauftragung des Herrschers ihre erste Aufzeichnung gefunden haben wird: vom Zion aus bleibt Jahwe oberster Kriegsherr, er führt gleichsam die Hand des Herrschers mit dem Sab als Herrschaftszeichen (vgl. u. a. Ez. 7, 10), er verleiht buchstäblich auf den Leibern der Feinde — das hier vorkommende hebräische Verb meint eigentlich das 'Herumtrampeln' auf dem Unterlegenen als allgemeines Zeichen des Sieges im Orient, vgl. a. Jos. 10, 24 — den Sieg.

Innerhalb dieses klaren Sachgefälles aber erscheint es nun mehr als unwahrscheinlich, dass der im überlieferten Text kaum mehr mit Sicherheit wiederherzustellende v3 nicht nur, wie etwa Ps. 2, 7, im adoptianischen Sinne, sondern sogar im Sinne einer wunderbaren Geburt des göttlichen Königs von dem Verhältnis des davidischen Königs zu Jahwe bei der Einsetzung des ersteren geredet hat. Neben mehreren exegetischen Einzelbeobachtungen zur Stelle ist es die völlige Einmaligkeit dieser Vorstellung innerhalb des gesamten AT, die gegen eine derartige, immer noch von einigen Auslegern anhand des letztlich unsicheren Textbestandes verteidigte Deutung spricht. Nur soviel lässt sich vermuten, dass v3 in seiner ursprünglichen Gestalt eine Reihe prophetisch-visionär klingender Ausrufe geboten haben mag, die die Herrlichkeit der Jahweherrschaft durch den König zum Inhalt hatten und wegen der Unbekanntheit der hier zugrunde liegenden Motive, aber vielleicht auch wegen ihrer abbreviatorischen (literarischen) Fixierung, in der sich allerdings der überwältigende Eindruck der neuen geschichtlichen Aktion Gottes in Israel spiegeln könnte, von uns nicht mehr sicher ermittelt werden können.

V4 erinnert in der Gewissheit seines Stiles stark an 2. Sam. 7 (zB v16) und bildet als erneutes Gotteswort den zweiten Höhepunkt unseres Textes. Ebenso wie der Eid hinsichtlich der Landgabe an die Väter wird hier das davidische Königtum durch einen

Gotteseid fundiert, sogar in den Tiefen der vorisraelitischen Kulttraditionen Jerusalems. Hier geht es um viel mehr als nur um das Aufgreifen überkommener und übernommener Traditionen in historischer Kontinuität: Wie Abraham nach Gen. 14, v18f durch Malchisedek Segen gewinnt, so gewinnt Israel durch den priesterlich-königlichen Davididen Segen. Die akut theologische, neue geschichtliche Horizonte für Israel setzende Bedeutung dieses Gotteswortes an seinem urprünglichen Ort kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn während die Traditionen des Gottes der Priesterkönige von Salem in der alten Jebusiterstadt offenbar noch lebten, die zunächst eine rein kriegerische Eroberung Davids wurde, verleiht nun Jahwe selbst in geschichtlichem Entschluss dem König seines Volkes die priesterliche Würde zugleich mit der königlichen: Du — betont, d. h.: kein Jebusiter mehr! — sollst auch der bevollmächtigte Beter des Gottesvolkes sein.

Wieder finden sich v5f dazu die entsprechenden Akzente in der Form prophetischer Zurufe. Auch hier steht trotz letzter Unsicherheiten im masoretischen Textbestand wiederum soviel fest, dass der König Jahwe selbst beherrschendes Subjekt der Aktionen ist. Er kämpft wie ein orientalischer König im Streitwagen rechts neben dem Streitwagengefährten, nicht etwa ein vergöttlicher König seinerseits. Und im Rahmen seiner Herrschaft wird erst verständlich, dass die weiteren Aussagen weltweite, prophetisch-eschatologische Dimensionen annehmen können. Denn nicht 'wildbarbarische Kriegspoese' (Gunkel) oder orientalisches Höfische Übertreibung bilden hier den Grund der Aussagen, die die geschichtliche Wirklichkeit des kleinen Israel und seines priesterlich-königlichen Herrschers zu jeder Zeit weit transzendieren. Vielmehr ist es das Erlebnis des wiederum geschehenen Eintretens und Handelns des überlegenen Gottes in den Strom der Geschichte, das die prophetische Applicatio auch hier schliesslich zu solch weitgreifenden Wendungen kommen lässt.

Endlich wirkt die agendarische Notiz v7 von dem sakramentartigen Trank, dessen lebenspendender Stärkung der menschliche König des Gottesvolkes in all' seiner Schwäche bedarf (z. Sache vgl. etwa Ps. 46, 5; Jes. 8,6), innerhalb des sich damit vielleicht bereits herausbildenden jüdischen Königsrituals wie ein liturgisches Echo, wie ein unterstreichendes Antwortzeichen auf diese göttliche Setzung jenes einmaligen Amtes des Gesalbten in Israel. In ihm vereinigen sich die beiden Grundfunktionen menschlichen Gemeinschaftslebens überhaupt, das *munus regium* und das *munus sacerdotale*, und er ist mit Jahwe alles, ohne Jahwe nichts. Ja, es scheint fast so, dass sich die alttestamentliche Gemeinde bereits dessen bewusst wird, dass dieses Amt über die Kraft eines Menschen geht (vgl. u. a. Jer. 30, 21). Die neutestamentliche Gemeinde wird jedenfalls an der überwältigenden Realität dieses in der Geschichte begonnenen Handelns Gottes nur so teilhaben können, dass sie sich in der Gewissheit von Mrk. 14, 62 birgt.

Von da aus aber vernehmen wir die Botschaft des alttestamentlichen Zeugnisses auch für unsere Gegenwart:

1. Das Gottesvolk lebt an den verschiedensten Orten der Weltgeschichte vom je und je ergehenden Wort des Königs über alle Welt.

2. So gewiss sich Gottes Herrschaft in Gesellschaftstrukturen dieser Welt vollzieht, also von diesen nach Gottes Willen nicht prinzipiell ablösbar ist, so ist sie auch nicht mit diesen identisch, geht in keiner von diesen — sei es mythologisch oder ideologisch — auf.

3. Gottes Herrschaft ereignet sich seit Christus überall dort, wo sie im engagierten Hören auf Gottes Wort und als verantwortlich-priesterlicher Auftrag für die Welt geübt wird. Wir bedürfen keiner speziellen christlichen Politik, sondern mehr Christen als Politiker; wir bedürfen keiner — offenen oder geheimen — Staatskirche, sondern einer verantwortlich der Bürgergemeinde integrierten, prototypisch Bruderschaft lebenden Christengemeinde.

4. An der Berührungsstelle zwischen Gott und Mensch, an der Nahtstelle zwischen Weltreichen und Gottes Reich zeugt bereits das AT zuerst von der Aktion Gottes selbst, der hier der Schwachheit des Menschen aufhilft. An diesen Ort des alttestamentlichen Zeugnisses treten heisst in dieser Richtung zu hoffen und sein Leben zu wagen statt es an eine Humanisierung der Welt zu setzen. Die biblische Nachgeschichte unseres Textes zeigt, dass — wie ein Ausleger sagt — “das Amt der Schlüssel Davids unversehen blieb, bis es endlich zu Füßen Christi niedergelegt werden konnte” (vgl. G. v. Rad, Theol. d. AT Bd. II (1960), S. 386, zu Apokal. Joh. 3, 7).

Verantwortliches Priestertum im Namen Jesu Christi geübt zu haben möchte der Schreiber dieser Zeilen demjenigen in Verehrung danken, dem diese Auslegung gewidmet ist.

# A esperança na segunda vinda de Cristo em sua importância para a teologia do apóstolo Paulo

(Tradução e revisão da preleção inaugural, proferida em 1.10.1968 na Faculdade de Teologia de São Leopoldo)

G. Brakemeier

## I.

As questões relativas ao aparecimento de Cristo no fim dos séculos pertencem aos problemas candentes da fé cristã atual. O credo apostólico afirma do redentor, no segundo artigo: ...de onde virá para julgar os vivos e os mortos. Qual é o significado dessas palavras para os tempos de hoje? Trata-se nelas simplesmente de um conceito mitológico, cuja validade se restringe a épocas passadas e cuja relevância atual é praticamente nula? Parece-me ser indubitável que a esperança na "parusia" de Cristo não mais determina de maneira concreta a vida dos cristãos, mesmo que se insista na compreensão verbal das respectivas passagens da bíblia e do credo. Com exceção de algumas seitas, nas quais figuram especulações a respeito das coisas vindouras indevidamente como centro da mensagem cristã, passou a ser a esperança pela vinda escatológica de Cristo um apêndice das verdades bíblicas, seja teórica- ou seja praticamente. Sentenças dogmáticas podem ser transmitidas de geração a geração, mas a esperança, expressa nessas sentenças, opõe-se às leis da tradição e jamais passa automaticamente de pai para filho.

Qual deve ser, nessa situação, a atitude da Igreja? Deve ela querer reativar, em mera obediência ao credo, uma esperança, cuja aceitação encontra na prática extremas dificuldades? E será que ela iria, com tal atitude, corresponder à intenção da própria bíblia? Ou deve a Igreja tratar êsse tópico como tabu que aliás se aceita, mas a respeito do qual se fica devendo ao homem contemporâneo a informação necessária? Nisso consiste o dilema do pregador de hoje. Ele, por um lado, não pode declarar irrelevante mesmo essa parte da escatologia do Nôvo Testamento e também não pode, por outro, adotar sem mais sem menos a totalidade dos conceitos da primeira cristandade, pois no mínimo num ponto êsses cristãos se enganaram: O fim do mundo não estava iminente, como êles opinavam. Qual deve ser, portanto, a nossa posição?

As exposições abaixo apresentam uma pesquisa do assunto, tendo por base a teologia do apóstolo Paulo. Se n'algum lugar, deve ser no próprio Nôvo Testamento que encontramos, senão a solução perfeita, então certamente diretrizes para uma resposta ao problema que nos constrange.

## II.

Um exame superficial evidencia que a esperança de Paulo permanece, quanto à sua forma, dentro dos moldes da escatologia tradicional do cristianismo primitivo, influenciado por sua vez fortemente pela tradição apocalíptica do judaísmo. O apóstolo espera, juntamente com o grupo dominante dos seus contemporâneos cristãos, que o Cristo terrestre voltará em glória nas nuvens do céu, pondo termo a êste mundo, vencendo os maus poderes com inclusão da morte (I Cor 15, 24-26) e promovendo tanto o juízo final (I Cor 4,5; 11,23; etc.), como também a ressurreição dos mortos (I Tess 4,13ss; I Cor 15,20ss; etc.). Paulo deseja que as suas comunidades, nêsse dia, sejam encontradas sem mácula (I Tess 3,13; Fil 1,10; etc), redimidas e santificadas por Jesus Cristo, que salva da ira vindoura (I Tess 1,10). O "dia do Senhor" irrompe em catástrofe cósmica nêste mundo, sendo eliminado o que obsta a vitória de Deus para que, finalmente, seja Deus tudo em todos (I Cor 15,28).

Contudo, deve-se ainda precisar o que foi dito, pois a esperança pela vinda de Cristo é, para Paulo, atual unicamente como esperança imediata. "Eis, que vos digo um mistério: Nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos" (I Cor 15,51). E em Rom 13,11 o apóstolo diz: "...porque a nossa salvação está agora mais perto do que quando no princípio cremos." O "dia do Senhor" não é dia de um futuro distante, mas irá raiar em breve, ainda em tempo de vida do apóstolo. Em vista a êste fato é preciso perguntar, se esperança na vinda de Cristo não poderá ser atual sòmente, quando se expressar em esperança imediata. O decorrer da história eclesiástica, em todo o caso, comprova essa tese, mostrando que à medida que esfria o fervor da fé num fim do mundo próximo, a escatologia perde o seu vigor cunhador. O resultado é, enfim, o catolicismo primitivo que não mais se vê na iminência do segundo advento de Cristo e que se arranja, por isso, num mundo tido como estável. Isso implica logicamente numa transformação do conceito de igreja e de sua pregação.

Com referência a Paulo tôda essa problemática significa: Sua teologia é compreensível também sem a esperança imediata e pessoal do apóstolo? Paulo define existência cristã como sendo uma existência intermediária entre o que Deus fêz em Cristo e o que êle ainda fará. Uma tal pregação não sofrerá necessariamente transformação, se a esperança imediata fôr eliminada? Naturalmente, o cristão vive em todos os tempos não sem esperança, mas ela dificilmente terá tamanha atualidade, como ela o tinha para o apóstolo Paulo que já via os séculos a se consumarem. Portanto, a

fé no iminente aparecimento de Cristo é constitutiva para a teologia de Paulo?

### III.

Entre os teólogos modernos, essa é, com algumas ressalvas a opinião de E. Käsemann <sup>1)</sup>). Dependência da apocalíptica, que esperava a vinda do reino de Deus em breve, Käsemann constata não somente em conceitos periféricos, mas também na temática central de teologia paulina. A pergunta apocalíptica, quem rege o cosmo, constitui o pensamento motor do teólogo Paulo. O que isso significa, pode ser ilustrado na questão da ressurreição dos mortos. Cristo, como representante de Deus, reestabelece o domínio de Deus por sobre o cosmo. Ressurreição dos mortos é, por conseguinte, elemento integrante da restituição do senhorio cósmico de Deus. E. Käsemann interpreta: Porque Cristo deve reinar, por isso ele não pode permitir que os seus adeptos permaneçam na morte<sup>2)</sup>). Também a doutrina da justificação, como de maneira geral cristologia, antropologia, eclesiologia e soteriologia são alicerçadas nessa base apocalíptica. Deus exige da criação o seu direito de criador e a missão de Jesus Cristo tem como finalidade de subjugar os poderes, de realizar o reino absoluto de Deus e salvar, dessa forma, os que crêem.

A essa temática apocalíptica corresponde, segundo E. Käsemann, a esperança imediata de Paulo, sem a qual a obra missionária desse proclamador do evangelho permaneceria um enigma. A maneira de um possesso Paulo percorre o mundo conhecido de então, fundando sempre novas comunidades na firme convicção de que o fim está próximo e de que o evangelho deve ser anunciado aos gentios, antes da catástrofe final<sup>3)</sup>). Tanto a temática teológica do apóstolo como também a sua esperança pessoal trazem o signo da apocalíptica, fato evidenciado também pela sua controvérsia com os entusiastas de Corinto, para a qual a apocalíptica lhe fornece os argumentos.

Seria arrogância querer tratar dos problemas levantados por E. Käsemann nêsse ensejo em sua totalidade. As teses desse teólogo são, além do mais, demasiadamente bem fundadas, sendo impossível rejeitá-las em poucas palavras. Parece-me notável, no entanto, que essa interpretação de Paulo dificilmente nos dá diretrizes para como solucionar o problema inicialmente delineado. Pretendo examinar a seguir unicamente, se a esperança imediata, em Paulo, exerce realmente aquêle papel preponderante, como por E. Käsemann é afirmado. Se fôr possível mostrar que a esperança pela vinda escatológica de Cristo não perfaz o centro da escatologia de Paulo, então de um modo geral seria duvidoso que as raízes da teologia desse apóstolo devem ser procuradas, antes de tudo, na tradição apocalíptica do cristianismo primitivo.

### IV.

A nossa pergunta seria muito fácil de responder, caso pudessemos dar crédito a uma corrente teológica, cuja influência se faz sentir, de uma ou de outra forma e esporadicamente, até os dias de hoje. Afirma-se terem os conceitos escatológicos de Paulo sido sujeitos a uma transformação radical no decorrer de sua vida. Sob a impressão dos múltiplos perigos, ameaçando a existência do apóstolo (conf. I Cor 15, 30-32; II Cor 1, 8,9; 11, 23-27), este mais e mais se teria desprendido da concepção judaica, segundo a qual ressurreição dos mortos e fim do mundo coincidem, e se inclinado ao conceito helenístico: Paulo não mais espera a perfeição final do aparecimento de Cristo, mas dos acontecimentos, seguindo imediatamente a morte individual. Isso significa que o apóstolo deveria ter aceito, no mínimo indiretamente, o pensamento da alma imortal o que representaria uma individualização e ao mesmo tempo uma espiritualização da sua escatologia. Os argumentos para essa tese são encontrados, supostamente, nas epístolas posteriores, em II Cor 5, 1-10 e em Fil 1, 23ss, onde a esperança na "parusia" seria substituída pela outra, a na ascensão posmortal da alma espiritual.

Essa tese, defendida, *mutatis mutandis* por E. Teichmann<sup>4</sup>), H. Windisch<sup>5</sup>), W. L. Knox<sup>6</sup>) e outros e fortemente criticada por W. Schmithals<sup>7</sup>), induz a falsa interpretação, pois lhe obsta o fato de que Paulo continuou apegado à esperança na vinda de Cristo até o fim de sua vida (conf. Fil 3, 20; Rom 13, 11). A referida tese implica, além disso, numa transformação total da antropologia do apóstolo, para o que não existem demonstrações convincentes. As explanações de II Cor 5, 1-10 foram formuladas em antítese e, não obstante, em adaptação ao vocabulário dos adversários, de modo que o trecho não pode servir de ponto de partida para a reconstrução da antropologia e da escatologia de Paulo. O problema é mais complexo do que os defensores dessa tese temerária pretendem sugerir.

Contudo, a tese foi possível unicamente por um motivo de veras notável. Os conceitos escatológicos de Paulo somente podem ser enquadrados com grandes dificuldades num sistema uniforme. Mesmo quando se descobriu o caráter polêmico de II Cor 5, 1-10, permanece estranho que o apóstolo, num trecho como esse, não emprega nem o termo ressurreição nem "parusia". E uma ilustração da vinda de Cristo nas nuvens do céu, semelhante à de I Tess 4, 13ss, nas suas cartas posteriores se omite. Isso diz que a tese da helenização da escatologia paulina, se bem que errônea, indica um fenômeno que merece minucioso exame.

## V.

Antes de prosseguir é necessário falar do fundamento da esperança cristã, em Paulo. Como ele justifica esperança? I Cor 15 é, no que diz respeito a essa pergunta, um dos capítulos básicos. Antecipando o resultado, constato: Esperança, para Paulo, e consequência do evento de Cristo, isto é, de cruz e ressurreição em sua unidade inseparável, como a fé o professa. Em Corinto al-

guns tinham tido a ousadia de afirmar: Não há ressurreição dos mortos (I Cor 15, 12). Frente à essa heresia, Paulo insiste no evangelho, como êle o transmitiu à comunidade. "Antes de tudo vos entreguei o que também recebi; que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado, e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. E apareceu a Cefas, e, depois, aos doze (I Cor 15, 3b-5). Segue a enumeração de mais outras testemunhas, entre as quais, finalmente, tem lugar o próprio apóstolo Paulo. Para a compreensão do trecho os versículos 8 — 10 são de importância decisiva: "...afinal, depois de todos, foi visto também por mim, como por um nascido fora de tempo (isto é: como abôrto). Porque eu sou o menor dos apóstolos, que mesmo não sou digno de ser chamado apóstolo, pois persegui a igreja de Deus. Mas, pela graça de Deus sou o que sou; e a sua graça, que me foi concedida, não se tornou vã, antes trabalhei muito mais do que êles; todavia não eu, mas a graça de Deus comigo." Paulo introduz esta espécie de autoconfissão para expor o significado do evento de Cristo para êle. O apóstolo é comparável a um abôrto (trata-se neste termo provavelmente de uma injúria por parte de adversários), porque êle perseguiu a comunidade de Deus, de modo que o título "apóstolo" não lhe convém. Paulo consente na condenação de sua pessoa, expressa pelo insulto "abôrto", pois, à maneira de um feto nascido prematuramente, êle a rigor estaria incapaz de viver como cristão e apóstolo, por causa do seu passado. Mas a graça de Deus deu ao abôrto vida, de forma que lhe foi possível efetuar a sua grandiosa obra missionária, demonstração impressionante da realidade da graça divina.

Paulo, portanto, interpretou a aparição do Jesus crucificado perante êle mesmo como oferta da graça de Deus que, uma vez aceita, transformou aquêle que era morto pelos pecados (conf. Rom 6, 11) e pelo zêlo pela lei (conf. Fil 3, 4ss) em pessoa, vivendo para Deus e por Deus. Cristo, crucificado pelos nossos pecados, deu-lhe a vida imerecida, de modo que podemos concluir: Paulo interpreta a sua conversão como uma espécie de ressurreição dos mortos, motivada unicamente pela graça conferida por Deus (conf. Rom 6, 13). Essa graça, ou seja também êsse amor de Deus, justifica esperança cristã. Aos cristãos é dado futuro, porque a fé recorre, também frente à morte, à graça criadora, oferecida em Jesus Cristo<sup>8</sup>). Onde se crê na graça, ali não pode existir a não ser esperança de vida eterna.

## VI.

Se a interpretação dada fôr correta, temos obtido valiosos critérios para a solução do problema, no qual consiste o tema dessa conferência. Pois, se a base da esperança cristã é exclusivamente a graça de Deus, não haverá, nêsse caso, na descrição e na especificação dessa esperança variabilidade de conceitos, sim, máximo cuidado e até certa despreocupação?

Uma comparação com literatura apocalíptica mostra realmente uma enorme redução do material apocalíptico, em Paulo.

Em parte alguma encontram-se especulações a respeito do juízo final, do futuro estado do homem e do fim do mundo. Um drama escatológico não é construído (também em I Cor 15,24ss isso não é o caso), e a curiosidade que se interessa por detalhes dos acontecimentos vindouros, não recebe respostas satisfatórias. E mesmo, onde o apóstolo casualmente faz alusões, as suas informações nem sempre são livres de contradições. Ele, por exemplo, não desenvolve uma teoria a respeito do estado intermediário dos adormecidos entre morte e juízo final, respectivamente ressurreição e fim do mundo, ele guarda silêncio a respeito do problema, como deve ser explicada a continuidade entre o velho e o novo homem (entre o "soma psychikon" e o "soma pneumatikon", I Cor 15,44), logo, o interesse pelas modalidades do nôvo ser dos ressuscitados parece pouco desenvolvido.

Sem dúvida, encontram-se elementos apocalípticos em sua teologia, como já foi exposto. Mas a pergunta é: Esses elementos são constitutivos ou devem ser compreendidos como elementos auxiliares? A teologia de Paulo está a serviço da apocalíptica ou a apocalíptica a serviço da sua teologia?

## VII.

A existência de correntes apocalípticas no cristianismo primitivo, por parte das quais o apóstolo pudesse ter sofrido influência, não pode ser negada. Mesmo quando a esperança pelo iminente fim do mundo não se cumpria, tais correntes continuavam a persistir. A segunda epístola de Pedro, escrita em época avançada, mostra uma comunidade que ainda aguarda a volta maravilhosa de Cristo. Contudo, a situação é crítica. Há quem diga: "Onde está a promessa de sua vinda? porque desde que os pais dormiram, tôdas as cousas permanecem como desde o princípio da criação" (II Pedro 3, 4). O autor da epístola procura defender a escatologia cristã dos primeiros tempos, explicando a demora pela palavra do Antigo Testamento, "que, para com o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos como um dia" (3, 8). Com essa intenção apologética o autor se revela como conservador da escatologia tradicional.

A resposta de Paulo àquêles cristãos, cuja preocupação com a vinda de Cristo os havia conduzido a aporia, certamente teria sido diferente. Pois, parece-me ser um dos fenômenos mais notáveis que a demora da "parusia" de Cristo não criou conflitos para o apóstolo, e isto apesar de que ele, com o decorrer dos anos, mais e mais tinha de levar em conta a possibilidade de sua morte (conf. Fil 1, 20-23). Enquanto que para os cristãos, aos quais o autor de II Pedro se refere, a não-realização da promessa causou um forte abalo de sua fé, em Paulo coisa análoga não pode ser verificada. Isso pelos seguintes motivos:

- 1) Já por ocasião da redação de I Tess, quando o apóstolo ainda contava firmemente com a sua participação no "dia do

Senhor", é evidente que a eventualidade de uma decepção nessa esperança não pode pôr em dúvida a validade da pregação cristã. Em Tessalônica, pouco após a fundação da comunidade, alguns cristãos tinham falecido, fato do qual resultou o problema, se os falecidos sofreriam qualquer desvantagem em relação aos seus companheiros vivos. Paulo rejeita essa possibilidade, afirmando não terem nem mortos nem vivos vantagens uns por sobre os outros, no dia de Cristo. Aquêles serão ressuscitados e junto com êstes arrebatados ao encontro do seu Senhor (I Tess 4, 13ss). No capítulo 5 Paulo aborda a questão do "quando", dizendo: "Irmãos, relativamente aos tempos e às épocas, não há necessidade de que eu vos escreva", pois "o dia do Senhor vem como ladrão de noite" (5, 1.2). Desde que os cristãos andem na luz, podem entregar-se despreocupados à providência de Deus, sabendo que "Deus não nos destinou para a ira, mas para alcançar a salvação mediante nosso Senhor Jesus Cristo, que morreu por nós para que, quer vigiemos (isto é: quer vivamos no dia de Cristo), quer durmamos (isto é: quer estejamos mortos), vivamos em união com êle" (5, 9.10).

A justificação da esperança cristã é a mesma como em I Cor 15, 1-11. Através de Jesus Cristo sabemos que Deus nos destinou para a vida e mediante tal conhecimento o modo de nossa participação na salvação futura se torna irrelevante. Deus nos assegurou a sua graça e, por conseguinte, uma possível decepção, no que diz respeito às coisas do segundo advento de Cristo, não pode invalidar a esperança e a fé. Este também é o motivo, pelo qual o apóstolo, em Fil 1, 23, pode expressar o seu desejo "de partir e estar com Cristo". A morte antes da "parusia" não o pode amedrontar, sabendo que a graça de Deus lhe concederá, não obstante, o gozo da perfeita união com o seu senhor.

Uma comparação entre a primeira e a segunda carta aos Tessalonicenses é indicada para justificar o que foi dito. O autor de II Tess que não pode ser idêntico com o apóstolo Paulo, luta contra a esperança imediata, sem poder realmente resolver o problema. Há elementos que perturbam a comunidade, afirmando: Tem chegado o dia do Senhor (2, 2), ou em interpretação mais correta: O dia do Senhor está imediatamente às portas. Essas vozes conservaram a esperança ardente dos princípios da cristandade e é provável que se tenha recorrido às cartas de Paulo como testemunhas (2, 2.15). O autor adverte que para um tal entusiasmo não há motivos, e procura demonstrar que o dia do Senhor não pode estar próximo, por meio de argumentos apocalípticos. Pois o fim do mundo deve ser precedido pela grande apostasia, deverá aparecer o homem da iniquidade, etc. O interessante é que a esperança imediata está sendo combatida pela apocalíptica. Dessa forma a diferença entre as duas cartas aos Tessalonicenses salta aos olhos: Enquanto que para Paulo especulações a respeito da data da consumação dos séculos são, em todos os casos, vãs e inúteis, a informação de II Tess produz, quando muito, um adiamento do problema. Uma solução verdadeira dificilmente é oferecida. Por meio da apocalíptica o problema da escatologia não pode ser resolvido. Ao mes-

no tempo mostra a comparação das duas cartas, quão pouco Paulo mesmo é prêso a conceitos apocalípticos, visto que por causa da sua compreensão do evento de Cristo a retardação da vinda do Senhor não se pode tornar problemática para êle. Também em II Tess os cristãos são conscientizados da sua eleição por Deus (2, 13ss), mas o autor, em sua controvérsia, parte de conceitos apocalípticos e não do credo cristológico.

2) Observações nas outras cartas autênticas de Paulo confirmam o resultado obtido em I Tess. É impossível que nos círculos helenistas entusiásticos, defendendo doutrinas quase gnósticas, se tenha esperado ansiosamente pela volta do Cristo celeste. Com base no que sabemos dos hereges de Corinto e de Filipos, pode-se constatar que as coisas esperadas por outros tinham sido transferidas quase que completamente ao presente, de modo que se acreditava já possuir o que originalmente se esperava do futuro. Êsses cristãos supunham ter morrido e ressuscitado com Cristo, vivendo já agora uma vida em plena beatitude. A morte já estava vencida e o homem já alcançara a perfeição (conf. I Cor 4,8; 15,23; Fil 3,12; II Tim 2,18). Paulo, embora advogando rigorosamente a causa da esperança na salvação futura, aparentemente não vê motivos de lutar de igual forma para um reavivamento da esperança no dia de Cristo. Negação da ressurreição dos mortos (I Cor 15,12) equivale a uma negação do credo cristológico, mas, pelo que parece, não vale algo análogo no que diz respeito à "parusia". Também a passagem I Cor 15,51 não pode ser entendida no sentido de que Paulo quisesse converter os Coríntios a uma esperança imediata, pois o mistério, do qual êle fala, não consiste no fato de que alguns sobrevirão até o fim, mas em que todos, quer vivam, quer estejam mortos, deverão ser transformados, se é que desejam o acesso ao reino de Deus. Naturalmente, Paulo continua também frente aos Coríntios aguardando o dia de Cristo, no entanto, êle não faz tentativa séria de reconduzir aquêles entusiastas à fé no segundo advento do salvador. Êle pode até expressar-se de forma, como se a esperança da ressurreição fôsse a esperança normal (I Cor 6, 14): "Deus ressuscitou ao Senhor e também nos ressuscitará a nós pelo seu poder." O mesmo fenômeno encontramos em II Cor 5, 1-10, onde Paulo não fala da "parusia", apesar de êle insistir em que o homem atual ainda não é o perfeito, mas que deverá revestir-se do corpo celestial. O apóstolo insiste na esperança pela ressurreição. Como é possível que Paulo na questão da "parusia" se mostra menos intransigente? Aparentemente porque ela não é de igual importância como a da ressurreição.

3) Com isso condiz que o apóstolo, quando fala de esperança cristã, pode-se valer de uma larga escala de termos e expressões, cuja origem não reside unicamente na tradição apocalíptica. Novamente as cartas aos Coríntios são instrutivas, pois o mundo religioso dêsses cristãos era pré-formado não pelo judaísmo, mas sim pelo culto dos mistérios que também a Paulo era estranho. A discussão com os Coríntios mostra a capacidade do apóstolo de se adaptar em muitos conceitos aos gregos. Da esperança na res-

surreição, aliás, com bons motivos não pode desistir. Mas no mais há variedade de expressões. Se Paulo vê a esperança escatológica se cumprir, quando os cristãos trarão a "imagem" de Cristo (I Cor 15,49), então êle usa evidentemente vocabulário helenístico. Algo semelhante ocorre em I Cor 15, 53, onde lemos: "Porque é necessário que êste corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade." Outros exemplos poderiam ser acrescentados. As passagens citadas bastam para evidenciar: Se bem que Paulo não pode desistir de falar em ressurreição (porque o homem não possui imortalidade por natureza), êle é capaz de descrever esperança cristã com outra terminologia do que a tradicional.

Com isto chegamos a um resultado importante: O apóstolo não insiste e não quer insistir em conceitos humanos, que são relativos, êle não declara "credendum" algo que fôsse parte de um "Weltbild" apenas, êle insiste unicamente na compreensão do evento de Cristo que coloca o homem sob a graça de Deus. É dêle que resulta esperança cristã. Se os Coríntios afirmam haver uma parte imortal no homem, Paulo deve ver nisto heresia, pois tal tese elimina a necessidade da graça, ela não promove uma vida em humildade e gratidão a Deus, assim como convém à criatura em relação ao seu criador. O pecador não apresenta nenhuma pré-disposição para a justificação gratuita. Da mesma forma não há pré-disposição humana para a imortalidade. Nova vida é totalmente fruto da graça imerecida. Isso significa ao mesmo tempo que a morte, por Paulo, não é ignorada, nem a sua brutalidade abrandada. A morte constitui o fim total do homem e se apesar disso houver esperança, então unicamente em forma de confiança em Deus que vivifica os mortos (Rom 4, 17; II Cor II Cor 1, 9) e o qual, dessa forma, se mostra como criador. Se o homem por natureza fôsse imortal, cruz e ressurreição de Cristo teriam sido inúteis.

Concluindo êste parágrafo, vou resumir o que constatei. A compreensão do evento de Cristo como promessa da graça divina ao homem morto e pecador, segundo Paulo, é o fator constante, os conceitos relativos à concretização da esperança o variável. A escatologia recebe do credo cristológico a sua norma e os seus critérios. Isso justifica, em princípio, o programa da demitologização, ou melhor, a análise dos conceitos bíblicos com a finalidade de lhes extrair o sentido, oriundo do evangelho. Demitologização não é necessária, porque o nosso "Weltbild" não permitisse acompanhar certos conceitos bíblicos, mas porque, por Paulo mesmo, somos levados neste sentido, — se fizermos questão de compreendê-lo. Por isso não podemos declarar normativo para a nossa fé o que êle próprio tratou como sendo o variável. Porque cremos na graça de Deus, esperamos uma nova criação. E Paulo defende contra os Coríntios ressurreição dos mortos unicamente, porque êle se sabe proclamador da graça de Deus, manifestada em Cristo.

## VIII.

Retornamos à pergunta pela importância da "parusia" de Cristo para a teologia de Paulo. Apesar de o apóstolo demonstrar despreocupação no tocante ao modo da realização das promessas de Deus, é de supor, desde já, que também a esperança na vinda de Cristo exerce uma função positiva no todo da teologia paulina. Essa função positiva, embora os conceitos permaneçam variáveis, parece-me consistir no fato de que a dimensão da futuridade da fé acha nessa esperança a sua expressão enfática. Cristo é a causa e o cumprimento da fé, o seu início e o seu fim. Pelo mesmo motivo ressurreição e juízo final são acontecimentos futuros, pois a fé espera por um novo agir de Deus e um novo encontro, a confrontação escatológica com Cristo. Como e de que forma este encontro se realizará, é uma questão de segunda ordem e o próprio apóstolo Paulo não quis dar informações detalhadas.

Sendo assim, não se pode com R. Bultmann<sup>9)</sup> reduzir a esperança pela vinda de Cristo exclusivamente ao existencial da fé que é aberta para o futuro de Deus. Para R. Bultmann a esperança escatológica tem mais função crítica do que positiva: Esperança significa que a salvação recebida nunca passa a ser posse do homem. Ele vive do futuro de Deus, não sendo por isso jamais de si e por si, mas por Deus. Apesar de eu consentir com essas teses, vejo nelas o perigo de que a dimensão do futuro que pertence inseparavelmente à fé, é praticamente eliminada, vivendo o homem sob tais condições de uma futuridade que é tão vazia e abstrata que esperança verdadeira dificilmente pode nascer. Esperança na "parusia" quer assegurar justamente o que para R. Bultmann<sup>10)</sup> parece problemático, a saber que a fé se dirige a coisas futuras. Conforme G. Bornkamm<sup>11)</sup> a fé não produz somente um novo conceito de si mesmo (Selbstverständnis), mas coloca o homem ao mesmo tempo numa nova história, iniciando com o Cristo crucificado e terminando com a perfeição por Deus. Dessa história a fé participa e, unicamente porque existe essa história, esperança cristã é possível e justificada.

Esperança pela "parusia" é expressão dessa orientação da fé no futuro prometido por Deus. Ela é um meio, se bem que não o único, pelo qual a bipolaridade da fé é manifestada. O primeiro polo, limitando existência cristã, é formado pela crucificação e ressurreição de Cristo, o segundo polo pela perfeição escatológica, a cujo caminho o crente se encontra. Nessa história Paulo tinha forte interesse. Sem dúvida, esse interesse histórico e o pensamento teológico correlativo são herança apocalíptica. Todavia, as raízes da teologia do apóstolo não devem ser procuradas em tradições apocalípticas, apesar de essa ter fornecido uma parte do material, com o qual Paulo trabalha. As raízes da sua teologia se encontram no domínio da graça que iniciou com a Sexta-feira santa e a Páscoa. Onde se vive da graça, ali, forçosamente, existe esperança, aliás, não como certa atitude, aguardando o que o futuro trará, mas co-

mo esperança concreta numa nova criação divina. Pensamento histórico resulta da interpretação do evento de Cristo como sendo dádiva da graça ao homem pecador.

Paulo resumiu a sua esperança numa fórmula concisa e clara: "Porque eu estou bem certo de que nem morte, nem vida, nem anjos, nem principados, nem cousas do presente, nem do porvir, nem poderes, nem altura, nem profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor" (Rom 8, 38.39).

#### *Anotações:*

- 1) Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, p 119 ss.
- 2) Op. cit., p 129
- 3) Paulus und der Frühkatholizismus, Ex. Vers. II, p 244
- 4) Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre-Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, Freiburg/Leipzig 1896, p 57 ss
- 5) Der zweite Korintherbrief. Krit. ex. Kom. H.A. W: Meyer, V: Abt: 9: Aufl., Göttingen 1924, p 172
- 6) St. Paul and the Church of the Gentiles, Cambridge 1939, p 128
- 7) Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. FRLANT 66, Göttingen 1965, 2. Aufl., p 246 ss
- 8) Conf. E. Fuchs: Die Auferstehungsgewissheit nach 1. Kir. 15, in: Gesammelte Aufsätze I, 2. Aufl., Tübingen 1965, p 200 ss
- 9) Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung, in: Glauben und Verstehen (G.u.V.) III, Tübingen 1960, p 88 ss; Geschichte und Eschatologie, 2. Aufl., Tübingen 1964, p 46 ss
- 10) Conf. R. Bultmann: Karl Barth "Die Auferstehung der Toten, G.u.V. I, Tübingen 1958, p 63.64
- 11) G. Bornkamm: Mythos und Evangelium. Die Diskussion des Problems der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Theologische Existenz heute NF 26, 3. Aufl. 1953 p 25.27

# Herrenmahl und Kommunion

*Herrenmahl und Kommunion* — Eine Besinnung über die Arnolds-hainer Thesen und ihre theologischen Grundlagen<sup>1</sup>

von Harm Alpers

“Der Altar, das ist, wo der Pastor seine Bücher ablegt” — definierte ein Jugendlicher, als er nach dem Sinn des Altars gefragt wurde. Wenn es auch eine Übertreibung wäre, diese Definition als klassisch protestantisch anzusehen, so bezeichnet sie doch recht deutlich die weit verbreitete Hilflosigkeit oder Gedankenlosigkeit gegenüber der Tatsache, dass die Kirchengebäude nicht nur für eine Versammlung der Gemeinde unter der Kanzel, sondern auch um einen Tisch oder doch in der Ausrichtung auf ihn eingerichtet sind. Gewiss, der Tisch wird in allen Gemeinden auch als solcher benutzt: Wenigstens an bestimmten Festtagen, etwa am Karfreitag, wird das Abendmahl an ihm gefeiert, aber es scheint für viele Gemeindeglieder ein nicht recht integrierter Bestandteil, ja ein Fremdkörper in ihrem Christenleben zu sein, teils aus Angst vor Unwürdigkeit gescheut, teils als ein fast zauberhaft wirksames Mittel zur “Sündenvergebung”, als jährliche oder halbjährliche Begleichung des Schuldkontos vor Gott gedacht, teils als eine gegenüber der Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt überflüssige, starr und formelhaft gewordene “heilige Handlung” angesehen und darum besonders von jungen Menschen wenig begehrt. Ja dass es daneben auch Abendmahlsfeiern gibt, zu denen die Gäste mit Freude in der Erwartung der Begegnung mit ihrem Herren kommen, entbindet nicht von der Aufgabe, die die genannten Misstände dringlich machen, zu fragen, ob Abendmahlsfeier und — verkündigung recht geschehen, ob sie den Erkenntnissen entsprechen, die in der theologischen Arbeit der Kirche und dem Gespräch der Konfessionen miteinander gewonnen wurden. Diese Erkenntnisse können dazu helfen, über die oft steril gewordenen Formulierungen der herkömmlichen Abendmahlslehre und -polemik hinauszukommen und auch die Fragen nach der Gestalt, der Häufigkeit der Abendmahlsfeier und vor allem der rechten Hinleitung zu ihr neu anzugreifen.

*Herrenmahl und Kommunion* — unter diesen beiden Gesichtspunkten möchte ich die Frage nach der Präsenz Christi und

1. Vortrag, gehalten während der Tagung der Theologischen Arbeitsgemeinschaft von Espirito Santo in Lagoa Serra Pelada am 28. Januar 1969.
- 1a Die genannten Missverständnisse wurden in einem Seminar über das Abendmahl von vielen Studenten als in ihren Heimatgemeinden weit verbreitet herausgestellt.

seiner Gabe im Abendmahl besprechen und dabei vor allem die Arnoldshainer Thesen und die zu ihnen erschienene Literatur berücksichtigen. Diese, 1957 nach zehnjähriger Arbeit von repräsentativen ev. -lutherischen, -unierten und -reformierten Theologen gemeinsam abgegebene Erklärung über das, "was zum Verständnis von Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls unerlässlich ist"<sup>2</sup>, verdient eine gründliche Würdigung, da in ihr wesentliche exegetische, theologiegeschichtliche und systematische Erkenntnisse und Impulse der evangelischen Theologie der Gegenwart zusammengefasst sind. Die Themaformulierung "Herrenmahl und Kommunion" soll die Richtung andeuten, in der sich das in den Thesen gewonnene Verständnis von Präsenz Christi und seiner Gabe im Abendmahl bewegt. Wir werden entsprechend dem Arbeitsgang, der zu den Arnoldshainer Thesen führte, sowohl die exegetischen Ergebnisse und Probleme zu den Abendmahlstexten uns vergegenwärtigen müssen wie einige Grundlinien der reformatorischen Lehre von Realpräsenz und Abendmahlsgabe. Beides soll zu einer auf das Abendmahl der Gemeinde heute bezogenen systematischen Grundlegung für Verkündigung und Anleitung helfen.

In dieser Bezogenheit auf das Leben der Gemeinde haben auch die Arnoldshainer Thesen ihre Wurzel; sie sind so von ihrer Bestimmung her und — wie ich glaube — auch in ihrem Ergebnis ein gelungener Ausdruck der Aufgabe aller Theologie, Funktion der Kirche zu sein, ohne in falscher Kurzschlüssigkeit ihre kritische Verantwortung zu verleugnen, die ihr durch das vorgegebene Evangelium, seine Bezeugung in der Bibel und seine Auslegung in Bekenntnis, Verkündigung und Theologie der Kirche aufgetragen ist. In die besondere Situation der EKD, die uns hier nicht beschäftigen soll<sup>3</sup>, hinein formuliert, lautete die Aufgabe und Grundlage des Abendmahlsgesprächs, die *mutatis mutandis* auch für unsere Bemühungen um die rechte Verwaltung des Abendmahls gelten wird, folgendermassen: "Die Aufgabe besteht darin, dass ein freies theologisches Gespräch geführt wird. Die Freiheit des Gesprächs wird aber bestimmt sein müssen durch kirchliche Verbindlichkeit. Die Grenze des Gesprächs ist darin zu sehen, dass das Thema nicht "an sich" behandelt werden soll. Es soll vielmehr im Blick auf diejenige Wirklichkeit behandelt werden, der alle Theologie zu dienen hat: Das Leben der heiligen Kirche und Gemeinde.

- 
2. Zitiert aus der zu den Arnoldshainer Thesen gehörenden und mit ihnen verbreiteten Präambel; s.G. Niemeier: Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl, Bericht über das Abendmahlsgespräch der Evangelischen Kirche in Deutschland 1947 — 1957 und Erläuterungen seines Ergebnisses in Gemeinschaft mit H. Gollwitzer, W. Kreck und H. Meyer erstattet von G. Niemeier, München 1958, Seite 15.
  3. Vgl. dazu z.B. die historische Übersicht bei J. Gottschalk: Die Gegenwart Christi im Abendmahl — Eine dogmatische Abhandlung über die vierte und fünfte Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957; Essen 1966, Seite 19- 32. — Die innerdeutsche Problematik der EKD soll hier bewusst nicht erörtert werden, wir glauben, dass die Arnoldshainer Thesen unabhängig davon als Kurzform evangelischer Abendmahlstheorie heute wichtig sind.

Drei Gesichtspunkte werden das Gespräch bestimmen: 1. Im Kirchenkampf und im Kriege ist das *Abendmahl in unseren Gemeinden* neu entdeckt worden. 2. Die *Bindung an unsere Konfession* ist nicht hinfällig geworden. Sie bestimmt uns vielmehr, als wir uns dessen gemeinhin bewusst werden. Wie können auch nicht abgesehen von dieser Bindung Theologie treiben. 3. Innerhalb der *neutestamentlichen Wissenschaft* hat sich gerade auch im Blick auf das Heilige Abendmahl etwas ereignet, was nicht ohne Folgerung bleiben kann für die kirchliche Existenz."<sup>4</sup>

## I. Herrenmahl: Das neue Verständnis der Realpräsenz.

### 1. Grundlinien der lutherischen Realpräsenzlehre.

#### a. Realität als Substanz.

Wir gehen davon aus, dass "die Bindung an unsere Konfession nicht hinfällig" geworden ist, dass unsere Abendmahlsfeier und -verkündigung von den in der Reformationszeit gewonnenen und seitdem nicht einfach antiquierten Erkenntnissen, aber auch von den damals aufgebrochenen und seitdem nicht erledigten Fragestellungen wesentlich geprägt ist. Es hat keinen Sinn, um vermeintlicher Zeitgemässheit willen die uns überkommenen Fragestellungen zu ignorieren und — scheinbar unbelastet vom Gepäck der Vergangenheit neu zu beginnen. Die Gemeinden und wir selbst tragen — wenn auch oft in verzerrter Gestalt — das Erbe reformatorischer Theologie mit uns, und wo es nicht bewusst gemacht und kritisch aufgearbeitet wird, wirkt es unbewältigt doch verborgen weiter und übt dann oft nur einen negativen Einfluss aus, indem es Fronten versteift und zwischen "Konservativen und Fortschrittlichen" zu schlagwortartig fixierten, ungeklärten Alternativen führt. Allerdings muss gerade für die überkommene Gestalt der Abendmahlslehre betont werden, dass es sich nicht um Repristinatio, sondern um kritische Aufarbeitung handeln muss, weil zweifellos die Fixierung auf "Unterscheidungslehren" und die Bindung an zeitbedingte weltanschauliche Prämissen und philosophische Denkformen Schuld an den genannten Missverständnissen des Abendmahls und an seiner Verdrängung aus dem "normalen" Gottesdienst und Christenleben tragen.

In besonderer Weise gilt das Gesagte für die zum Schibboleth lutherischer Theologie gewordene Grundlehre über das Abendmahl: die Behauptung der *Realpräsenz Christi*. Diese Realpräsenz wird meist im Gegensatz zur "blossen" Spiritual — und Personalpräsenz verstanden, und es wird versichert, im Abendmahl sei mehr, "Realeres" gegenwärtig als die Person Christi, nämlich sein Leib und sein Blut als mit den Elementen Brot und Wein kraft der Einsetzungsworte identisch gewordene, essbare und

---

4. G. Niemeier: Zur Lehre vom Hl. Abendmahl, S.8 — (Wiedergabe des Wortlauts der von der Kirchenkanzlei der EKD ausgegangenen Einladung an die zur Mitarbeit aufgeforderten Theologen).

trinkbare Stoffe.<sup>5</sup> Vielfach wird bei solchem Verständnis der Realpräsenz die altlutherische Aussage über die *substantielle Gegenwart* von Leib und Blut Christi vergrößert; denn "substantiell" bedeutet in dem dort von der aristotelischen Philosophie bestimmten Verständnis des Begriffes keineswegs "dinglich, sofflich".<sup>6</sup> Im Gegenteil soll gerade betont werden, dass Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht in derselben handgreiflichen Materialität wie im Erdenleben Christi vorhanden sind und doch in ihrem Wesen und wirklichen Sein in Brot und Wein gegenwärtig sind, zwar sich an Materie bindend, aber selbst nicht eigentlich materiell, mag auch der Grenzbegriff der *materia coelestis* vereinzelt auftauchen.<sup>7</sup> Aber wenn man auch zur Ehre der altlutherischen Theologie sagen muss, dass sie nicht dem primitiven, heute ausgerechnet von manchen lutherischen Theologen vertretenen Realitätsverständnis gehuldigt hat, nach dem körperlich-stoffliche Vorhandenheit mehr ist als persönliche Gegenwart, so bleiben doch schwere Bedenken auch gegen das genuin lutherische Verständnis von Realpräsenz als substantieller Gegenwart von Leib und Blut Christi in den Elementen. Die Realität von Leib und Blut Christi ist doch meist unlösbar an die Dinge Brot und Wein geknüpft und damit scheint *wirklich* das zu sein, was als Vorhandenes, Seiendes, auch wenn es nicht materiell ist, nachgewiesen oder doch glaubhaft gemacht werden kann, ein Objekt, dessen Präsenz als das Wesen des Abendmahls zunächst einmal unabhängig von der Frage nach seiner Kraft und seinem Nutzen festgestellt werden kann.

5. Cf. z.B. aus den "Theologischen Feststellungen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen — Lutherische Theologische Hochschule Oberursel u.a." Abschnitt 9: "Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen verleugnen die Lehre des lutherischen Bekenntnisses vom Altarsakrament, indem sie eine Verschiebung von dem 'est' der neuteamentlichen Einsetzungsworte, welches Brot mit Leib Christi und Wein mit Blut Christi identifiziert, zu einer unspezifischen personalistischen Sakramentsauffassung hin vollziehen. Das Proprium des Altarsakramentes kann daher nur durch die Unterscheidung von Substanz und Virtus und durch die Lehre von der *manducatio oralis* zum Ausdruck gebracht werden." (In "Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl", ed. G. Niemeier, München 1961, S. 40). — S. auch H.-J. Huhnke: Zum Gespräch über die Arnoldshainer Abendmahlsthesen: Das folgende Zitat ist unter Voraussetzung eines "dighaften Substanzbegriffes" (Lehrgespräch S. 199) zu verstehen: "Wenn wir von der wirklichen, d.h. substanzialen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Heiligen Abendmahl reden, dann kann es sich dabei grundsätzlich nur um Fleisch und Blut der menschlichen Natur handeln, die der Sohn Gottes in der Inkarnation angenommen, am Kreuz für uns geopfert und in den Tod gegeben, aber dann durch Hadesfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt hindurch verklärt hat." (A. a. O. S. 200).
6. Vgl. dazu J. Grünewald: "Zur Ontologie der Realpräsenz" in "Lutherische Abendmahlslehre heute", Göttingen 1960, ed. H. Wenschkewitz S. 12-21: "...Die Seinsweise der Substanz in der aristotelisch-scholastischen Ontologie. Diese ist immer *unter* den Akzidentien verborgen. Bereits nach Aristoteles, der sie gerade darum *hypokeímenon* (...) nannte, was Cicero wörtlich mit *substantia* übersetzt zur Bezeichnung von etwas, das *unter* einem anderen sich befindet, wobei dieses "Unter" einen ontischen und einen erkenntnistheoretischen Sachverhalt bezeichnet. Das, was unter einem anderen ist, steht wertmäßig höher als das in Erscheinung Tretende, das mit den fünf Sinnen unseres

### I. 1. b. Präsenz der Person in Leib und Blut.

Mit Recht ist die Bindung an solch einen statischen Realitätsbegriff für die Theologie und speziell die Abendmahlslehre abgelehnt worden; real sind nicht nur handgreifliche Stoffe oder in handgreiflichen Stoffen Fassbares. *Real* ist auch die *Präsenz einer Person* in einem Geschehen, im Wort, im Akt der Hingabe, und wir müssen hinzufügen, dass dies die eigentliche Weise personaler Präsenz ist. Die Begegnung mit einem Menschen vollzieht sich ja normaler Weise nicht so, dass ich ihn betaste; er wirkt nicht für mich, indem ich seinen Körper zur Verfügung habe, sondern indem er mit mir spricht, für mich entscheidet und arbeitet, leidet und kämpft, alles gewiss in und mit seinem Körper, aber die Realität seiner Präsenz wird gerade nicht durch die Feststellung seiner körperlichen Vorhandenheit voll erfasst. In diesem Sinne wird die *Präsenz von Leib und Blut Christi* auch in der lutherischen Kirche durchaus primär als Präsenz der Person Christi für den Glaubenden verstanden, zu der *auch* die Präsenz in Brot und Wein, in, mit und unter den sichtbaren und geniessbaren Substanzen gehört: "Denn ich muss yhe bekennen, das Christus da sey, wenn seyn leyb und blutt da ist. Sein wortt liegen (= lügen) myr nicht, Und er von seynem leyb und blutt nicht geschieden ist." "Er hat *sich* yns wort gefasset und durchs wort fasset er sich auch ins brod. Kan er yns hertz und geist reissen und ynn der seele wonen, so kan yhm *viel geringer weise* das leiblich ding offen stehen..."<sup>8</sup> Entsprechend unterscheidet die Konkordienformel geistliches und leibliches Essen des Leibes und Blutes (abgekürzt: des Fleisches) Christi, dessen Präsenz primär als personale Präsenz im bezeichneten Sinn verstanden wird: "Solch geistlich Essen aber ist nichts anderes als der Glaube, nämlich Gottes Wort,

---

Körpers wahrgenommen werden kann. Dieses "Unter" erscheint auch in der Konsubstantiationslehre, wonach der Leib Jesu unter dem Brot und das Blut unter dem Wein gegenwärtig sind. ... schon die Substanz als solche, selbst die eines Steines (ist)..., wieder bereits nach Aristoteles, etwas Immaterielles und Geistiges, aber wirklich Vorhandenes." A.a.O. S. 15f. — S. auch J. Gottschalk a.a.O. zum Substanzbegriff in Auseinandersetzung mit Huhnke S. 143-148. — Dass vielfach die Realpräsenz der Substanz von Leib und Blut Christi nichts anderes als eine besondere Weise der Persongegenwart meint, wird besonders deutlich in Apol. X,4 "... in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum his rebus, qui videntur, pane et vino. Et loquimur de praesentia vivi Christi, scimus enim, quod mors ei ultra non dominabitur. (BS S. 248 — Hervorhebung von mir.)

7. Dieser Begriff — *materia coelestis* — spielt in der lutherischen Abendmahlslehre keine dominierende Rolle. In den luth. Bekenntnisschriften kommt er nicht vor, nur von *res coelestis* ist auf Grund eines Irenäuszitates einmal die Rede (FC SD VII, 14; BS S. 977). Der Begriff wird aber gleich gegen eine *inclusio in pane* gesichert und das "Vorhandensein" der sog. *res coelestis* auf den Spendeakt eingeschränkt.
8. W A 11, 447, 9ff. und W A 19, 493, 21ff., zitiert nach W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, S. 423. — Unterstreichungen von mir.

darinnen uns Christus wahrer Gott und Mensch samt allen Gut-  
taten, die er uns mit seinem Fleisch, für uns in den Tod gegeben,  
und seinem Blut, für uns vergossen, erworben hat, . . . fürgetragen  
wird, . . . hören. . .”<sup>9</sup>

### I. 1. c.: Der “konkrete Leitgedanke”.

Nicht in der Konkordienformel, aber in manchen Äusserungen  
Luthers wird deutlich die Forderung daraus gezogen, dass leib-  
lich zwar anders als geistlich “gegessen”, aber doch nichts anderes  
empfangen wird als der mit seinem Heilswerk präsente Christus:”  
Sein fleisch ist nicht aus fleisch noch fleischlich, sondern geist-  
lich, darum kann es nicht verzeret, verdewet, verwandelt werden,  
denn es ist unvergänglich wie alles was aus dem geist ist, Und ist  
eine speise gar und gantz anderer art denn die vergengliche speise.  
Vergengliche speise verwandelt sich in den leib, der sie isset, diese  
speise widderumb wandelt den, der sie isset, ynn sich und macht  
yhn yhr selbs gleich, geistlich, lebendig und ewig, wie sie ist.”<sup>10</sup>  
Nicht um die Präsenz wirkkräftiger Substanzen, sondern um die  
*praesentia vivi Christi* (s.<sup>6</sup>) geht es, der sich im Abendmahl auch  
dem Mund zum leiblichen Empfang darbietet und sich so dem  
ganzen Menschen in geist-leiblicher Einheit mitteilt. Dabei wehrt  
sich Luther gegen den Vorwurf, er materialisiere geistliche Real-  
itäten, den nur im Geist gegenwärtigen Christus. Luther lässt die  
hier aufgestellte Alternative “*geistliche oder leibliche Gegenwart*”  
Gegenwart für den geistlichen Empfang im Glauben oder für den  
leiblichen im Essen und Trinken nicht gelten; die Alternative “Real  
— oder Spiritualpräsenz” ist unlutherisch. Denn Geist im bibli-  
schen Verständnis meint nicht eine geistige Wirklichkeit im Ge-  
gensatz zu leiblichem Geschehen, sondern göttliches Wirken im  
Gegensatz zu eigenmächtigem menschlichem. So ist Christi Leib  
ein “Geistfleisch” und so kann das mündliche Essen und Trinken  
von Leib und Blut Christi im Abendmahl durchaus ein geistliches  
Geschehen sein:” Alles ist und heisst Geist, geistlich und des Gei-  
stes Ding, was aus dem heiligen Geist kommt, es sei wie leiblich,  
äusserlich, sichtbarlich es immer sein mag. Wiederum Fleisch und  
fleischlich alles, was ohn Geist aus natürlicher Kraft des Fleisches  
kommt, es sei wie innerlich und unsichtbar es immer sei.”<sup>11</sup> Dass  
Luther auch die Wirkungen des leiblichen Empfangs als Wirkun-

9. FC SD VII, 62 (B S S. 993).

10. WA 23,203, 23ff., zitiert nach W. Joest, a.a.O., S. 423. — Sehr klar  
wird in dem lesenswerten Aufsatz von O. Schnübbe: “Die lutherische  
Abendmahlslehre im Lichte des geschichtlichen Denkens” (in Luth-  
erische Abendmahlslehre heute S. 30-49) betont, dass das Spezifikum des  
Abendmahls nicht in der Darreichung von Leib und Blut Christi, son-  
dern in der Art der Darreichung besteht: “Das Spezifikum des Abend-  
mahls liegt also nicht im Objekt, d.h. in der Darreichung von Leib  
und Blut Christi — diese geschieht vielmehr auch durch das Wort —,  
sondern im Prädikat, in der Art der Darreichung, nämlich im münd-  
lichen Essen, d.h. in der Weise, in der Leib und Blut Christi zu uns  
kommen.” A.a.O. S. 47.

11. WA 23,203, 3ff., zitiert (in Umschrift) nach P. Althaus: Die Theologie  
Martin Luthers, Gütersloh 1962, S. 333.

gen der Person Christi auf den ganzen Menschen denkt, wird an der Antwort deutlich, die er auf die Frage gibt, was denn solche leiblichen Akte der Aufnahme Christi nützen sollten: "Zwar da er auf Erden ging, war er so nütze, dass, wen er anrührt durch sein Fleisch, dem half er. Er rief durch seinen Leib, mit leiblicher Stimme Lazaro aus dem Grabe. Er rührt den Aussätzigen an und macht ihn rein. Er ging auf dem Meer und reicht dem sinkenden Petrus die Hand und ging im Land umher und tat eitel Wunder und Wohltat. Es ist auch seine Natur und Art, dass er wohltu, wo er ist — wie käme er nu dazu, dass er im Brot soll unnütze sein, so es doch dasselbige Fleisch und dasselbige Wort und derselbigen Art ist und muss eitel gut und nütze sein?"<sup>12</sup>

Damit dürfte das eigentliche Anliegen für das lutherische Poehen auf die Realpräsenz deutlich sein: Gegen ein falsches, spiritualisierendes Geistverständnis, gegen eine falsche Trennung göttlicher Offenbarung und göttlichen Wirkens von leibhaftigem, menschlichem Wirken und Leben liegt Luther alles an dem rechten Verständnis der Offenbarung Gottes in Christus als der sich in leibhaftige, irdisch-menschliche Geschichte hinein vermittelnden Wirklichkeit Gottes. Solche Vermittlung geschieht, wie wir hörten, durchaus auch schon im Wort, aber sie wird in einer der Inkarnation Christi entsprechenden Weise noch tiefer in die leiblich-kreatürliche Existenz des Menschen weitergeführt, wenn sie auch im Essen und Trinken geschieht, wenn Gott sich soweit herablässt, dass er sein Leben bis in die leiblichen Zugriffsakte des Menschen hinein vermittelt. Sie bleiben für Luther freilich ganz dem Wortgeschehen zu — und untergeordnet, so wie auch im rechten menschlichen Miteinander die eigentliche Selbstmitteilung im Wort geschieht und die leibliche Gemeinschaft vom Wort her Bedeutung und Mass empfängt: "Der mund, der leiblich Christus fleisch isset, weis freylich nicht, was er isset oder was darynn das hertze isset. Demselbigen were es auch fur sich selbs nichts nütze, denn er kann die Wort nicht fassen noch vernemen, Aber das hertze weiss wohl, was der mund isset. . . Weil aber der mund des hertzens gliedmas ist, mus er endlich auch ynn ewigkeit leben, umb des hertzens willen, welchs durchs wort ewiglich lebt. . . Welcher teufel denn euch befolhen habe, das Wort vom leib Christi ym abendmal zu sondern, Item das hertz vom munde ynn uns zu scheiden. . ."<sup>13</sup>

#### I. 1. d. Schranken des Realitätsverständnisses.

Dieser "konkrete Geistgedanke"<sup>14</sup> behauptet nicht neben der im Wort vermittelten Begegnung mit der Person des geschichtlichen Christus ein zweites Geschehen, in dem Stücke, Stoffe dieses Christus als Gegenstände dem Abendmahlsgast mitgeteilt werden, sondern er behauptet eine umfassende Zuwendung Gottes zum

12. WA 23, 256, 20ff., zitiert (in Umschrift) nach P. Althaus, a.a.O.S.332.

13. WA 23, 181, 7ff., zitiert nach W. Joest, a.a.O.S. 431f.

14. O. Schnübe gebraucht diesen Begriff mit Berufung auf E. Seeberg a.a.S.O.S. 37 u.ö.

Menschen, die den Leib mit umgreift. Wir sahen, dass nicht ein anderer Christus beim Mahl gegenwärtig ist als im Wort, sondern dass sich derselbe Christus nun auch unserem leiblichen Zugriff aussetzt, dass er sich auch in leiblichen Akten von uns nehmen lässt und Gemeinschaft mit sich schenkt. Luther hat zwar mit starker Betonung diese Realpräsenz an die Elemente Brot und Wein gebunden, während Melanchthon von der Präsenz Christi während des ganzen Mahles spricht.<sup>15</sup> Gewiss wirkte hier bei Luther ein — auch die Exegese bestimmendes — Verständnis von Realität nach, das sie an etwas Vorhandenes heftet. Gerade das Anliegen, das Sakrament als Stärkung des angefochtenen Glaubens an die Wirklichkeit des vergebenden Christus zu verstehen, erklärt die starke Betonung der Bindung der Gegenwart Christi an die Elemente, die dann manchmal fast stofflich, dinglich zu sein scheint.<sup>16</sup> Wir müssen fragen, ob "diese immer wieder geltend gemacht Intentionen eine substantielle Präsenz fordern"<sup>17</sup>, ob nicht das lutherische Interesse an der Vermittlung des göttlichen Handelns im irdischen, leiblichen Geschehen, an der Konkordanz Christi, ohne die Preisgabe der Einheit und Einfalt des auf den einen lebendigen, in der Geschichte Christi offenbaren Gott gerichteten, personalen Glaubens gewahrt werden kann. Dass im Grunde schon die starke antikatholische Betonung der Präsenz *in solo usu*, nur für und während des Empfangs der Elemente, von der statischen Ontologie der Konsubstantiation wegweist auf eine Präsenz im Akt, ist offensichtlich; und die unglücklichen Fragen nach der Präsenz Christi in den Elementen zwischen der Rezitation der Einsetzungsworte und der Spendung des Mahls zeigen ebenso wie die gelegentliche Erörterung der Frage der Nachkonsekration nur, dass hier im Grunde in unangemessenen Kategorien die *praesentia vivi Christi* gelehrt wurde.<sup>18</sup>

15. Vgl. dazu H. Fagerberg: Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537, Göttingen 1965, S. 199: "Alle lutherischen B K teilen die Überzeugung von der Realpräsenz im Abendmahl und finden in dieser Überzeugung ein allgemeinkirchliches Erbe wieder. Die Auffassungen vom konkreten Inhalt der Realpräsenz waren jedoch in etwa gleitend. Zwischen Luther und Melanchthon ist ein deutlicher Unterschied festzustellen. Melanchthon verbindet die Gegenwart Christi nicht in derselben Weise wie Luther mit den Elementen des hl. Abendmahls, was mit seiner Abweichung in der Definierung der Sakramente zusammenhängt. Er verband... die Gegenwart Christi mit dem Abendmahlsakt, nicht mit dem Brot und Wein des Abendmahls, und war der Meinung, dieses funktionelle Verständnis schliesse sich eng an die Lehrmeinung der alten Kirchenväter an." Dass unser Bekenntnis diese offenkundigen Verschiedenheiten im Verständnis der Realpräsenz nebeneinander stehen lässt, zeigt in erfreulicher Klarheit, dass es nicht auf eine theologische Lehrmeinung fixiert ist.
16. "Dem Sakrament ist mit der substanziellen Realpräsenz eine in nichts zu überbietende Objektivität beigelegt, an der alle physische Ungefestigkeit die sichere Ausrichtung und aller angefochtene Glaube seine heilsame Aufrichtung erfährt." So R. Koch, Erbe und Auftrag — Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts, München 1957, S. 49.
17. *Ibidem*,
18. Sehr stark betont von O. Schnübbe, a.a.O. S. 39f. (s. Anm. 9). — Es muss aber doch zugegeben werden, dass Luther und die Bekenntnis-

Nun hat Luther für die mit seiner Intention, die wir nun abgekürzt als "konkreten Geistgedanken" bezeichnen können, keineswegs notwendig gekoppelte Bindung der Gegenwart Christi an die Elemente als Träger der Substanz von Leib und Blut Christi neben dem genannten Grund vor allem die Einsetzungsworte geltend gemacht, die keine andere Exegese als die im Sinne der Konsubstantion oder — weniger philosophisch formuliert — der "sakramentlichen Einigkeit"<sup>19</sup> erlaubten. Dabei versteht er dass vieldiskutierte *est* bzw. *est in* der Einsetzungsworte als Kopula, die Brot und Wein mit Leib und Blut Christi identifiziert.

I. 2. Die Einsetzungsworte in der gegenwärtigen Exegese.  
a. Differenz der beiden Überlieferungsstränge.

Natürlich ist die Frage nach der rechten Auslegung der Kopula nicht mit dem Argument zu lösen, dass das *est in* in der aramäischen Urform der Einsetzungsworte kein grammatisches Äquivalent gehabt habe, denn auf jeden Fall bleibt die sachliche Frage nach dem Verhältnis der Elemente zu Leib und Blut Christi bestehen. Aber die moderne Exegese der Einsetzungsworte hat wohl recht getan, wenn sie sich nicht auf die Frage nach der Deutung der Kopula fixieren liess, sondern neu die Abendmahlberichte im ganzen untersuchte und dabei vor allem fragte, was denn mit Leib und Blut Christi als Abendmahlsgabe gemeint sei. Dabei wurde man auf die Differenzen der Abendmahlberichte aufmerksam, die nicht einheitlich die uns so selbstverständlich gewordene Parallelisierung: Brot — Leib; Wein-Blut vollziehen. Beschränken wir uns auf einen Vergleich des Markustextes mit dem Paulustext (Mark. 14, 22-25; 1. Kor. 11, 23-26), so ergeben sich zwei in unserem Zusammenhang wichtige Unterschiede: 1. Bei der von Paulus vertretenen Tradition werden die Spendung von Brot und Wein durch ein Mahl voneinander getrennt, "*metà tò deipnesai*" vor dem Kelchwort in V. 25 zeigt. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass Kelch- und Botwort ursprünglich nicht streng parallel formuliert und gemeint gewesen sind. 2. Während bei Markus (V.

---

schriften dort, wo sie auf den Elementen als den Trägern der Substanzen von Leib und Blut Christi insistieren, selbst die Konsequenzen aus ihrem Ansatz nicht voll gezogen haben. — Althaus hat wohl recht, wenn er feststellt, dass sich faktisch doch das *eine* Objekt geistlichen und leiblichen Essens, Leib und Blut Christi, aus der lebendigen Person zur sachhaften Gegebenheit zu wandeln scheint, wenn es um den leiblichen Empfang geht. Von der substantiellen Gegenwart wird ja auch nur im Zusammenhang des leiblichen Essens gesprochen. (Cf. dazu P. Althaus: Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1966<sup>7</sup>, S. 583-587 (Die Doppelheit der Gabe des Abendmahls; Die Substanzen als Träger des Pneuma). — Im übrigen vgl. FC SD VII, 14: *concedunt sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est porrecto pane sentiunt simul adesse et vere exhiberi corpus Christi.* (BS S. 977). C A X betont in der lateinischen Fassung ohne Erwähnung der Elemente die Präsenz von Leib und Blut Christi zur Austeilung und zum Empfang.

19. W A 26, 442: Denn hie auch eine Einigkeit aus zweyerley wesen ist worden, die wil ich nennen Sacramentliche Einigkeit, darumb das Christus leib und brod allda zum sacrament werden gegeben.

24) der Kelch als *haima tes diathékes* bezeichnet wird, ist er nach Paulus die *kainé diathéke en tōi emōi haimati*. — Die Paulustradition versteht also offenbar das Trinken des Kelches als Anteilbekommen am Neuen Bund, ohne Kelch und Blut unmittelbar aufeinander zu beziehen. Nach Marxsen ist *en tōo emōi haimati* nur interpretierend hinzugefügt, um zum Ausdruck zu bringen, dass dieser Neue Bund durch den Tod Christi eröffnet ist.<sup>20</sup> Jedenfalls wird in der Paulustradition keine unmittelbare Gleichsetzung von Wein und Blut Christi vollzogen und damit die Frage aufgeworfen, ob die Abendmahlsworte durchgängig als "Deuteworte" zu den Elementen verstanden sein wollen.

### I. 2. b. Das Verständnis von "sōma" (Leib).

Diese Frage bekommt noch einen neuen Akzent, wenn wir weiter zu erheben versuchen, was *sōma und haima* in den Abendmahlstexten im Zusammenhang mit dem Mahl und der Spendung von Brot und Wein besagen. Wichtig ist, dass das geläufige Begriffspaar für den Menschen in seiner irdischen Körperlichkeit *sárx und haima*, nicht *sōma und haima* ist, dass vielmehr *sōma* in der Regel in sich ein Ganzes meint und daher das erste Abendmahlswort durchaus schon in sich, ohne das zweite, einen Eigensinn haben kann, was zu der Beobachtung stimmt, dass die beiden Worte in der ältesten, uns erreichbaren Überlieferung (1. Kor. 11,25) durch das Mahl voneinander getrennt waren.<sup>21</sup>

*Sōma* meint gewiss nicht einen Stoff, ein Stück des Körpers Christi, der uns als sog. Kraftsubstanz im Abendmahl übereignet wird. Man hat demgegenüber *sōma* weithin als gleichbedeutend mit Ich, Person verstanden.<sup>22</sup> Käsemann hat allerdings darauf hingewiesen, dass diese Übersetzung zu blass ist und nicht den besonderen Aspekt zum Ausdruck bringt, unter dem die Person als *sōma* gemeint ist. "*Sōma* ist für den Apostel nicht, was für den modernen Person- oder gar Persönlichkeitsbegriff charakteristisch ist, Individualität ... Klassisch-griechische Anthropologie lässt dem

20. W. Marxsen: Das Abendmahl als christologisches Problem, Gütersloh 1963: "Es kann überhaupt kein Zweifel bestehen: Hier wird nicht ein 'Element' gedeutet. Hier wird vielmehr der Kelch gedeutet, aus dem alle Mahlteilnehmer trinken. Von diesem — kreisenden — Kelch wird gesagt: Das ist die *kainè diathéke* (der neue Bund), das ist die neue, das heisst die eschatologische Gottessetzung. Das heisst aber: In dieser Teilhabe am Kelch hat die feiernde Gemeinde Anteil an der *kainè diathéke* (am neuen Bund)." S. 11.

21. Dazu vgl. G. Bornkamm: "Herrenmahl und Kirche bei Paulus" in "Studien zu Antike und Urchristentum", München 1963, S. 154; auch E. Schweizer in RGG<sup>3</sup> s.v. Abendmahl I Im N T Sp. 13f. Anders J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1949<sup>2</sup>, S. 103 ff., der aber nur Hebr. 13,11 dafür anführen kann, dass *sōma haima* als Begriffspaar gebraucht wird. An dieser Stelle hat *sōma* aber zweifellos die Bedeutung "Leichnam, Kadaver", die für die Abendmahlstexte nicht in Frage kommt. — Dass später, besonders Joh. 6,53ff., *sárx und haima* als Abendmahlsspeise bezeichnet werden, beweist nicht, dass deswegen *sōma* von vornherein gleichsinnig mit *sárx* gebraucht wurde.

22. Vgl. E. Schweizer, a.a. O. Sp. 14.

Leib durch Form und Gestalt seine Abgrenzung erfahren und Individuum werden. Für Paulus ist er im Gegensatz dazu Möglichkeit der Kommunikation. As Leib steht man in der Ausrichtung auf andere, in der Gebundenheit durch die Welt, im Anspruch des Schöpfers, in der Erwartung der Auferstehung, in der Möglichkeit konkreten Gehorsams und der Selbsthingabe. Was Christus ist, ist er gerade nicht als Person im Sinne der Individualität, sondern in der Ausrichtung auf uns und für uns, wie er auch als Inkarnierter und leiblich Sterbender für uns handelte. Der Auferstandene setzt das fort, was der Menschgewordene und Gekreuzigte getan hat. Er ist leiblich für uns da, er gibt uns leiblich an sich Anteil.<sup>23</sup> Dass das *sōma*- Wort nicht ganz allgemein die Verheißung der Gegenwart Christi beim Abendmahl, sondern die Gegenwart des am Kreuz für die Gemeinde dahingegebenen Leibes Christi in dem geschilderten, aktualen Sinne meint, wird durch den paulinischen Zusatz *hyper hymōn* zum Brotwort noch verdeutlicht, der den Sühne- oder den Stellvertretungsgedanken bzw. beide miteinander ausdrückt: Christus ist uns zugut (Sühne) — er ist an unserer Stelle gestorben (Stellvertretung).<sup>24</sup>

### I. 2. c. Das Kelchwort.

Was E. Schweizer zum rechten Verständnis von *sōma* sagt, gilt ebenso für die Bedeutung von *haima*: "Der Ton liegt also nicht auf der Substanz, der Körperlichkeit, sondern der damit bezeichneten Aktion."<sup>25</sup> In der Markusform des Kelchwortes ist *haima* das am Kreuz vergossene Blut, d.h. das Lebensopfer Christi, das sühnende und damit Bund stiftende Kraft hat (cf. Ex. 24,8). Bei der paulinischen, auch in unserer Abendmahlsliturgie gebräuchlichen Form des Einsetzungswortes liegt der Ton auf der Wirkung des Opfers, auf der neuen Herrschaftsordnung, in die der Empfänger des Kelches hineinversetzt wird: "Die neue *diathēke* ist nichts anderes als die durch Christus heraufgeführte Gestalt der *basileia tou theou* als eines bereits gegenwärtigen Tatbestandes... Der Becher gibt an dieser Herrschaftsordnung Anteil, indem er an dem begründenden Faktum des Todes Jesu Anteil gibt."<sup>26</sup> An der

23. E. Käsemann: "Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslere" in "Exegetische Versuche und Besinnungen I", Göttingen 1967<sup>s</sup>, S. 32 f. — Vgl. auch E. Schweizer im ThWB (zum NT), VII, S. 1065 s.v. *sōma*: "Der Ton liegt also nicht auf der Substanz, der Körperlichkeit, sondern der damit bezeichneten Aktion... Nach zwei Seiten hin kann diese Gegenwart des am Kreuz für die Gemeinde hingegebenen Leibes Christi entfaltet werden. Er ist gegenwärtig in dem davon ausgehenden, die Gemeinde befreienden und sie mit Christus verbindenden Segen (1. Kor. 10,16) und in dem davon ausgehenden Herrschaftsanspruch (1. Kor. 11, 27, 29)." — Cf. Bornkamm a. a. O. S. 157.
24. So G. Bornkamm a. a. O. S. 162.
25. Vgl. E. Schweizer in Anm. 23. — G. Bornkamm a. a. O. S. 157: "Die im Herrenmahl feiernden empfangen also, indem sie aus dem Kelch trinken, Anteil an Christi vergossenem Blut. Das aber heisst: an seinem Sterben, denn *haima* ist nirgends und niemals als eine mysteriöse dingliche Substanz gedacht".
26. E. Käsemann a. a. O. S. 28.

paulinischen Formulierung, die wohl gegenüber der Markustradition, die Brot- und Kelchwort schon stärker aneinander angleicht, die ursprünglichere ist<sup>27</sup>, zeigt sich die Selbständigkeit des Kelchwortes besonders deutlich. Das Blut, die Sühnkraft des Todes Jesu, wird nicht als isoliertes Heilsgut übermittelt, sondern es steht im Dienst des Neuen Bundes (Jer. 31,31ff.), der neuen, durch den im Mahl gegenwärtigen Christus gestifteten Gottesordnung.

## I. 2. d. *Realpräsenz Christi und seines Reiches.*

In welcher Weise sprechen die Einsetzungsworte von der *Realpräsenz Christi* im Abendmahl? Mit Betonung halten Käsemann und Bornkamm an diesem Begriff als sachgemäßem Interpretament jedenfalls der paulinischen Abendmahltexte fest. Sie werden dazu durch den paulinischen Kommentar zu den Einsetzungsworten veranlasst, der den Sinn der Kopula wiedergibt: "Der Becher des Segens, den wir segnen, ist er nicht Teilhabe (*koinonía*) am Blute Christi, das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am Leibe Christi?" (1. Kor. 10,16) Beide Exegeten lehnen von daher — gegen Jeremias — mindestens für Paulus, Bornkamm überhaupt, die Deutung des Abendmahls als Gleichnishandlung ab. "Indem Paulus das *estín* der Einsetzungsworte durch seinen *koinonía*-Begriff umschreiben kann, macht er seinerseits deutlich, dass zwischen den beiden fraglichen Grössen eben nicht wie zwischen einer Sache und ihrem Abbild unterschieden werden kann. Die repräsentierende Grösse führt nach antikem Verständnis die *praesentia* der repräsentierten herauf und gibt gerade deshalb Anteil an der letzteren. Der Ausdruck "Realpräsenz" trifft also, was immer gegen ihn eingewandt werden mag, genau die von Paulus gemeinte Sache."<sup>28</sup> "Der in dem *touto estín* ausgesprochene Gedanke zielt also eindeutig auf sakramentale *Communio*. Insofern ist der dogmatische Begriff der Realpräsenz, so sehr er auch weiterer Klärung bedürftig sein mag, durchaus der Sache angemessen. Die im Herrenmahl Feiernden empfangen also, indem sie aus dem Kelch trinken, Anteil an Christi vergossenem Blut... Und sie empfangen, indem sie von dem Brot essen, Anteil an dem in den Tod gegebenen Leib Christi... Man darf mit Sicherheit annehmen, dass Paulus die Abendmahls-Paradosis von 1. Kor. 11,23ff., die er ja selbst empfangen hat, im Sinne des *koinonía*-Gedankens von 1. Kor. 10,16ff. empfangen und nie in anderen Sinne weitergegeben hat."<sup>29</sup>

Realpräsenz bekommt hier aber gegenüber dem herkömmlichen Verständnis einen neuen Sinn, weil nicht Stoffe, "Substanzen", die die Elemente zu Trägern haben, präsent sind, sondern der Herr selbst, dessen Mahl nach der Formulierung des Paulus als Herrenmahl gehalten wird (1. Kor. 11,20). Freilich ist es der

27. So G. Bornkamm a. a. O. S. 161 und W. Marxsen a. a. O. S. 8f.; anders E. Käsemann a. a. O. S. 30f. und J. Jeremias, a. a. O. S. 83-86; 98f.

28. E. Käsemann a. a. O. S. 28.

29. G. Bornkamm a. a. O. S. 157, anders J. Jeremias a. a. O. S. 106.

“leiblich” mit seiner Geschichte, in seiner Herablassung zu unserem leiblich gebundenen Wesen begegnende Christus, der aber als der Erhöhte, in dem Gott gegenwärtig ist, zugleich in den Bereich seiner Herrschaft holt. *Koinonia ist*, wie 1. Kor. 10,20 zeigt, Teilhabe in der Weise, dass der Teilgebende eindeutig der Beherrschende, Mächtige ist, der den Empfangenden in seine Machtsphäre reisst. Demgemäss interpretiert Käsemann Realpräsenz, die jeden Kommunikanten betrifft: “Epiphanie des Kyrios ist zugleich die des Weltenrichters. Weil seine Gabe nicht von ihm selber gelöst werden kann, vermittelt seine Gabe nicht bloss unpersönliche, leben- oder todwirkende Kräfte. Weil sie aber den Geber selber gibt, ist ihr gegenüber Nichtachtung unmöglich. Durch seine *praesentia* wird man stets qualifiziert. Man macht seine Gabe nicht durch Nichtachtung unwirksam und die *praesentia Christi* ungeschehen. Man kann Gottes eschatologisches Handeln nicht paralysieren. Verschmähtes Heil ist Gericht. Nicht zur Gemeinde gehören, die Jesu Tod preist, heisst zur Welt gehören, die Jesu Tod herbeiführt.”<sup>30</sup> *Praesentia vivi Christi* ist also die in beiden Abendmahlsworten den Empfängern von Brot und Wein verheissene Gabe. Im Grunde ist es im Empfang von Brot und Wein jeweils die eine selbe Gabe, aber sie wird doch beide Male unter verschiedenen Aspekten gesehen: Einmal schenkt sich uns im Empfang des Brotes “der Mensch für andere”, begegnen wir Gott in der Gebundenheit menschlich-irdischen Lebens, in seiner Preisgabe an den Menschen bis in den leiblichen Tod, zum anderen erhebt der Herr, der sich im Mahl uns schenkt, Anspruch auf die, für die er sich opferte, beschlagnahmt sie für den Neuen Bund, unterstellt sie der Herrschaft Gottes — in dieser Weise wird Gemeinschaft mit Christus durch das Trinken des Kelches gestiftet.

Solches, besonders durch den wohl ursprünglicheren Wortlaut der von Paulus überlieferten Einsetzungsworte nahegelegte Verständnis der Realpräsenz verbietet jenen vordergründigen Realitätsbegriff, der sich Realität nach dem Modell materieller Vorhandenheit der Elemente denkt. Es mag sein, dass für das hellenistische Denken auch eine an die Elemente gebundene stoffliche Basis der *praesentia Christi* sakramental vermittelt wurde. Aber selbst Käsemann, der annimmt, dass Paulus diese hellenistische Interpretationsform übernommen habe, weist auf ihre periphere Bedeutung für Paulus hin.<sup>31</sup> Die eigentliche Realität ist, wie das Kelchwort deutlich zeigt, den Elementen in keiner Weise kommensurabel<sup>32</sup>; sie ist die im Mahl sich ereignende Begegnung mit dem kyrios und die Qualifizierung durch ihn.

#### I. 2. d. *Signifikative oder realistische Auslegung der Einsetzungsworte?*

Falsch ist es, in diesem nicht an der Materialität der Stoffe, sondern an der personalen Kommunikation mit dem Mensche-

30. E. Käsemann a. a. O. S. 25.

31. Idem a. a. O. S. 19.

32. G. Bornkamm, a. a. O. S. 161f. — Cf. den ganzen Abschnitt S. 156-166.

wordenen orientierten Realitätsbegriff eine Verdünnung oder Spiritualisierung zu sehen, die das Abendmahlsgeschehen zur Gleichnishandlung verflüchtigt. Es ist nicht gemeint, dass das Essen und Trinken ein der Begegnung mit Christus nur parallel laufender Akt sei, der, da er *nur* leiblich geschehe, höchstens einen auf das geistliche Geschehen hinweisenden Charakter haben könne: So gewiss wie Brot und Wein gegessen wird, so gewiss wird der Glaubende mit Christus vereinigt, empfängt er — in diesem Sinne Leib und Blut Christi.<sup>33</sup> Es muss sehr fraglich bleiben, ob man eine ursprüngliche Abendmahlsform erschliessen darf, in der die Abendmahlsworte ein Doppelgleichnis meinen und "deuten" wollten: "Das (zerbrochene) Brot bedeutet meinen (am Kreuz dahingegebenen) Leib, der (rote) Wein mein (am Kreuz vergossenes) Blut."<sup>34</sup> Dagegen spricht, dass die entscheidenden *tertia comparationis* in den Einsetzungsworten nicht hervorgehoben bzw. beim Wein überhaupt nicht genannt werden.<sup>35</sup> — Wenn man trotzdem am Gleichnischarakter der Abendmahlsworte Jesu festhalten möchte, dann wären sie jedenfalls im Sinne der prophetischen Zeichenhandlung zu interpretieren: "Eine prophetische *oth* ist eine drastische Voraussage, ein wirkungskräftiges Zeichen, das das Bezeichnete "ansagt", herbeiführt und im Zeichen verborgen schon wirkende Gegenwart werden lässt. Eine *oth* löst das in ihr bezeichnete Geschehen effektiv aus. Wenn Hesekiel scheinbar wie ein Kind Festung spielt (4, 1ff.), so ist dieses "Spiel" furchtbarer Ernst. Es ist Wirklichkeit. Das Wort Hes. 5:5: "Dies ist Jerusalem" ist ernstzunehmen, Was in der *oth* geschieht, geschieht tatsächlich. Was in der *oth* geschieht, ist reale Antezipation eines Kommenden. Die Erinnerung an die *oth* des Alten Bundes ist beim Abendmahl umso mehr am Platz, als eine *oth* nicht nur das Zukünftige im gegenwärtigen Zeichen vollkräftig repräsentiert, sondern auch "Gedächtnis" — Zeichen ist, das das Vergangene im Zeichen lebendig gegenwärtig erhält... Das von Jesus gestitete Mahl ist die eschatologisch erfüllte, messianische Gestalt der alttestamentlichen prophetischen und der alttestamentlich rituellen *oth*... So ist in der Tat in der von der Verkündigung umklammerten Handlung des Abendmahls "durch effektive Repräsentation" das geschichtliche Heilsgeschehen, das in Jesu Kreuz konzentriert ist, mit seiner für uns bestimmenden Heilsgabe gegenwärtig."<sup>36</sup>

- 
33. So das herkömmliche reformierte Verständnis, z. B. im Heidelberger Katechismus, Frage 75-79, wo durchgehend mit dem Gleichnischema: "wie — so" gearbeitet wird und das *tertium comparationis* eigentlich nur darin besteht, dass die sinnfällige Realität der leiblichen Akte uns der Wirklichkeit der geistlichen versichert.
34. So J. Jeremias, a. a. O. S. 106: "Jesus macht den zerrissenen Brotfladen zum Gleichnis für das Schicksal seines Lebens, das Traubenblut zum Gleichnis für sein vergossenes Blut. 'Ich muss den Opfertod sterben' ist der Sinn des letzten Gleichnisses Jesu". — Mit Modifikationen aufgenommen bei P. Althaus: Die christliche Wahrheit S. 568 ff.
35. Vgl. z. B. die Kritik an J. Jeremias bei G. Bornkamm, a. a. O., S. 156.
36. P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde S. 230 f. in "Leiturgia I, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes", ed. K. F. Müller und W. Blankenburg, Kassel 1954.

Bei solchem Verständnis von Gleichnishandlung, nach dem das gleichnishafte Geschehen, doch das Geschehen, das es "bedeutet", selbst heraufführt — also nicht nur veranschaulichend eine ganz andere Wirklichkeit darstellt, mit der sie nur in bestimmter Beziehung vergleichbar ist —, verringert sich die Differenz im alten Streit um die Kópula der Einsetzungsworte, der heute in der neutestamentlichen Theologie als Streit um deren palästinensische oder hellenistische Auslegung weitergeführt wird.<sup>37</sup> Einerseits betont das effektive Moment in der Gleichnishandlung die unlösbare Zusammengehörigkeit von Repräsentierendem und Repräsentiertem, andererseits wird bei der Auslegung des *estín* als Identifikation herausgearbeitet, dass die identifizierten Grössen nicht kommensurabel sind, dass die Abendmahlsgabe nicht in den Kategorien der Elemente als stoffliche Vorhandenheit beschrieben werden kann, sondern als *praesentia vivi Christi* ein nicht in statisch-ontologischen Kategorien adäquat erfassbares Begegnungsgeschehen ist. (s.<sup>32</sup>) Man kann deshalb hier durchaus beide Auslegungsmöglichkeiten offenhalten und auch als möglich annehmen, dass sich schon in der neutestamentlichen Überlieferung eine Entwicklung von "palästinensischer" zu "hellenistischer" Auslegung vollzogen hat, eine Entwicklung, in der dann verschiedene Interpretationsschemata herangezogen wären, um dieselbe Sache auszusagen, und im Blick auf die wir uns theologisch auf keins der beiden letztlich unzureichenden Interpretationsschemata festzulegen brauchten. In diesem Sinne ist Schweizers bekannte Stellungnahme zu verstehen, in der allerdings der in der Betonung des *est* von Luther vertretene "konkrete Geistesgedanke" nicht als entscheidendes Motiv erkannt ist und daher der reformatorische Abendmahlstreit als Auseinandersetzung um sekundäre Fragen erscheinen muss: "Sehr zugespitzt kann man sagen: wenn die Frage nach den Elementen gestellt worden wäre — was sie nicht ist! —, dann hätte der Palästinenser 'reformiert', der Hellenist 'lutherisch' geantwortet. Aber schon dass wir diese Erkenntnisse nicht aus den Sätzen über das Herrenmahl, sondern aus ganz allgemeinen Erwägungen oder ganz anderen Aussagen schöpfen, zeigt, dass wir damit überhaupt nur etwas über den weltanschaulichen Hintergrund erfahren, der selbstverständlich die Sprache der ntl.

37. Sehr scharf wird der Unterschied zwischen dem palästinensischen effektiven Verständnis der Gleichnishandlung und dem antiken Symbolverständnis betont bei F. Delekat: "Methodenkritische und dogmatische Probleme angesichts der gegenwärtigen Exegese der neutestamentlichen Abendmahlstexte" in *Evangelische Theologie* 1952/53, 12. Jahrgang, bes. S. 392-394: "Es handelt sich also (sc. bei der Gleichnishandlung) nicht um die symbolische Sinndeutung eines bereits innerweltlich Gegebenen, sondern um die prophetisch-vorgreifende Aktualisierung eines für unseren Blick noch Verschlossenen, aber bei Gott schon unabwendbar und schicksalhaft Entschiedenen. Der Ton liegt ganz und gar auf dem Aktmoment. Der Realitätsbegriff ist aktualistisch und streng theologisch orientiert. Was Gott will, das geschieht und wird wirklich. Er ist nicht statisch an innerweltlich Vorhandenem ausgerichtet und zerfällt deshalb nicht in den des empirischen und des idealen Seins. Der griechisch-antike Begriff der Wirklichkeit ist seinsdialektisch; der biblische ist zeitdialektisch". A. a. O., S. 393.

Zeugen durchweg formen hilft, aber gerade nichts über das, was sie in dieser Sprache wirklich ausdrücken wollen."<sup>38</sup>

Wir werden uns damit zufriedengeben müssen, das in den überlieferten Texten in den Aussageformen ihrer Zeit intendierte Zeugnis von der Präsenz des Herrn in seinem Mahl herauszuarbeiten, ohne einen der unterschiedlichen Texte oder eine aus ihnen zu erschliessende *vox ipsissima Christi* als normativen Kanon an die Schriftzeugnisse anlegen zu können. Gewiss ist es historisch wahrscheinlich, dass die von Paulus etwa 20 Jahre nach Jesu letztem Mahl an die Korinther weitergegebene Abendmahlstradition der Urgestalt des Herrenmahls sehr nahe stand. Aber so wichtig uns auch die theologische Vergewisserung darüber sein muss, dass die Mahlfeier in der Kontinuität mit Wort und Werk des irdischen Jesus die Gemeinschaft mit dem erhöhten schenkt, so wenig hängt doch die Feier des Herrenmahls als Stiftung Christi und die Gewissheit um seine Präsenz in diesem Mahl an der historischen Authentizität der Einsetzungsworte. Denn Christus, der Auferstandene, bezeugt sich auch durch das Zeugnis der Gemeinde in dem Sinne selbst, wie es die Erläuterung zu der ersten Arnoldshainer These über die Begründung des Abendmahls in Stiftung und Befehl Jesu Christi, des für uns in den Tod gegebenen und auferstandenen Herren, ausspricht: "Stiftung und Befehl sind beschlossen in dem Worte und Handeln Jesu Christi, wie es uns das Zeugnis der Gemeinde mit ihren Berichten über das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern verkündet."<sup>39</sup>

*Zusammenfassung:* Wir haben darzustellen versucht, in welcher Weise in der lutherischen Reformation und in der gegenwärtigen Exegese das Abendmahl als Herrenmahl auf Grund biblischen Zeugnisses gesehen wird. Wir haben hervorgehoben, wie die eigentliche Tendenz der lutherischen Abendmahlslehre verkannt wird, wenn man ihr unterstellt, Realpräsenz sei für sie Vorhandenheit heiswirksamer, himmlischer Stoffe. Präsenz des Herrn als des lebensschaffenden Geistes ist auch für sie die Realität des Herrenmahls, allerdings eine Realität, die nicht über dem Menschen in seiner irdischen Leiblichkeit schwebt, sondern sich in ihn hinein im Hören des Wortes, aber auch im Essen des Brotes und Trinken des Weines vermittelt; sie kann sich ihm vermitteln, weil der *katà pneuma* gegenwärtige Herr der in die irdisch-menschliche Geschichte eingetretene, in ihr wirkende und sich leibhaftig in sie hineinopfernde bleibt. Wir sahen auch, dass unangemessene Begriffsmittel das Anliegen des lutherischen Realismus gefährdeten und ihn in einen sakramentalen Materialismus zu verfälschen drohten. Wir haben beobachtet, wie in der gegenwärtigen Auslegung der Einsetzungsworte die Präsenz Christi in der Regel als an das Mahl, an Essen und Trinken von Brot und Wein gebundene und

38. E. Schweizer, RGG<sup>3</sup> I, Sp. 18f.

39. Erklärung zu These I, 1, zitiert bei J. Gottschalk, a. a. O., S. 198. Vgl. auch die Erläuterung zu These I bei H. Gollwitzer in seinem "Bericht über die von der Abendmahlskommission erarbeitete Erklärung" zu These I, 1, S. 23 f. in "Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl"

nicht nur durch sie bedeutete Präsenz verstanden wird, wir haben allerdings auch gesehen, dass Präsenz nicht — jedenfalls nicht primär — Präsenz von Stoffen, sondern Präsenz des Herrn und seines Reiches heisst, befreiende, mitreissende, den der Präsenz ausgesetzten Menschen beschlagnehmende Gegenwart Christi.

### I. 3. *Präsenz Christi nach den Arnoldshainer Thesen.*

#### I. 3. a. *Persongegenwart Christi.*

Mir scheint, dass die Arnoldshainer Thesen die Tendenz der lutherischen Aussagen über die Präsenz Christi wahrnehmen und wichtige Erkenntnisse neutestamentlicher Exegese einbringen, wenn These 4 von der *praesentia vivi Christi* als der Gabe des Abendmahls spricht: "Er, der gekreuzigte und auferstandene Herr, lässt sich in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut durch sein verheissendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen und nimmt uns damit kraft des Heiligen Geistes in den Sieg seiner Herrschaft, auf dass wir im Glauben an seine Verheissung Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit haben."<sup>40</sup> Eindeutig wird hier die Realpräsenz als *Persongegenwart des Herrn* beschrieben; doch ist — in Aufnahme der Exegese von Leib bei Käsemann (s.<sup>23</sup>) — betont, dass es der durch seine irdische Geschichte, durch sein Lebensopfer am Kreuz sich uns schenkende Herr ist, mit dem wir es im Abendmahl zu tun haben. Denn er hat nun keineswegs das "einmalige, geschichtliche, leibhaftige Geschehen am Kreuz" als "einstmaliges . . . hinter sich gelassen"<sup>41</sup>, sondern er erweist sich im Abendmahl als derselbe, der am Kreuz für uns gestorben ist. Die Auferstehung Christi und seine Gegenwart im Wort und Mahl als Offenbarer Gottes bedeutet nicht Rückgängigmachung des Kreuzes, Überwindung seiner Menschlichkeit, sondern ihre Inkraftsetzung und ewige Gültigkeit als Gottes Offenbarung. In diesem Sinne der Gegenwart Christi mit der Geschichte seines Lebens und Sterbens sind also die Näherbestimmungen "in seinem . . . Leib und . . . Blut" zu verstehen.

#### I. 3. b. *Vermittlung der Präsenz durch das Wort und die Elemente.*

Die These spricht von einer *doppelten Vermittlung* dieser Präsenz: "(1.) durch sein verheissendes Wort (2.) mit Brot und Wein." Grass betont mit Recht, dass hier — wie z.B. auch in Luthers Kleinem Katechismus — die Elemente dem Wort beigeordnet sind<sup>42</sup>, durch das uns primär die Abendmahlsgabe gegeben wird, durch das sich uns der Herr des Mahles zu eigen gibt. Die Worte sind dementsprechend nicht als Information über die Elemente als Träger von Leib und Blut zu verstehen, auch nicht primär als die durch ihre Rezitation die Gegenwart von Leib und Blut Christi

40. 2. Teil der These IV, S. 16 in "Zur Lehre vom Hl. Abendmahl".

41. Nach H. Gollwitzer, a. a. O., S. 28.

42. H. Grass: "Die Arnoldshainer Thesen und die lutherische Abendmahlslehre" in "Lehrgespräch . . ." S. 139.

bewirkenden Worte, sondern als Verheissungsworte, in denen sich Christus selbst seinem Tischgast verspricht und schenkt. Dieser Selbstmitteilung Christi im Wort und ihrer Annahme im Glauben bzw. Verachtung im Unglauben ist im Abendmahl — und das ist sein proprium — der leibliche Akt des Essens und Trinkens von Brot und Wein untrennbar zugeordnet, so dass auch er Gemeinschaft mit Christus schenkt. Jedes Auseinanderreißen der beiden Vermittlungsweisen durch Wort und Speise und der beiden Akte des Hörens und des leiblichen Empfangens, die beide durch Glauben oder Unglauben qualifiziert werden, zerstört die Einheit des Herrenmahls und seiner in dieser besonderen Weise vermittelten Gabe. "Das Plus, das Proprium des Abendmahls besteht dann darin, dass Christus uns nicht nur durch sein Wort das Glauben erlaubt und gebietet, sondern durch sein Wort sich so sehr unseren Zugriff aussetzt, dass wir mit unseren leiblichen Akten ihn aufnehmen und an uns drücken können. Ist schon das Hören ein leiblicher Akt, so werden nun auch so intensive leibliche Zugriffsakte wie das Essen und Trinken miteinbezogen als Weisen, durch die Christus sich in die Nehmbarkeit für uns begibt."<sup>43</sup> Grass versucht beides zusammenzufassen: "Das Vermittelnde ist die im verheissenden Wort und in Austeilung und Genuss von Brot und Wein sich vollziehende Mahlhandlung."<sup>44</sup> Gewiss treten in den Thesen gegenüber den traditionell lutherischen Formulierungen die Elemente stärker zurück und wird der primär worthaft vermittelte Charakter der Christusgemeinschaft in den Vordergrund gerückt; vor allem aber verlagert sich die Präsenz von der Bindung an die Elemente auf das Geschehen — trotz dieser ermüdend oft konstatierten Abweichungen in der Formulierung der Abendmahlslehre glaube ich deutlich gemacht zu haben, dass die im ersten Teil skizzierte Tendenz der lutherischen Abendmahlslehre gewahrt ist, ja dass im Grunde ein angemesseneres Realitätsverständnis, das Wirklichkeit in Geschehensvorgängen auch ohne substantielles Substrat erfasst, die reformatorische Tendenz klarer herausbringt.

### I. 3. c. *Die Dialektik der Präsenz Christi in Hingabe und Herrschaft, in Leib und Geist.*

Am auffälligsten an These 4 ist die Dialektik in der Aussage über Jesus Christus als Gabe des Abendmahls: Er lässt sich mit Brot und Wein von uns nehmen, er lässt sich zu uns herab, gibt sich dem Zugriff aller preis, wie er es in der Menschwerdung und Kreuzigung tat. Damit sind die christologisch-soteriologischen Kernaussagen evangelisch-lutherischer Abendmahlslehre aufgenommen: "In Wahrheit hat Gott seine Ehre in seiner Kondeszendenz, in seinem Eingehen in die Welt, ihre Not und Schande. 'Unseres Gottes Ehre ist die, so er sich umb unser willen aufs Tiefste erunter gibt, ins Fleisch, ins Brot, in unsern Mund, Herz und Schoss, un darzu

43. H. Gollwitzer, a. a. O., S. 29. — Zu Luthers Zusammenschau von Wort und Glaube mit dem leiblichen Empfang der Elemente vgl. bei Anm. 13.

44. H. Grass, a. a. O., S. 139.

umb unsern willen leidet, dass er unehrlich gehandelt wird beide auf dem Kreuz und Altar.'"<sup>45</sup> Präsenz ist nicht müßige Präsenz, distanzierteres Zuschauen, Dabeistehen, sondern Solidarität, Mitleiden mit dem Menschen, Teilhaben an seinem Geschick der Gottesfremdheit und -ferne und darum der Verfallenheit an Schuld und Tod. Aber, und das ist nun der zweite, bisher in der lutherischen Theologie nicht mit demselben Gewicht geltend gemachte Aspekt der Realpräsenz: Sie ist keine ohnmächtige, wirkungslose Präsenz und Solidarität, kein Mitleiden ohne Überwindung, kein Kreuz ohne Sieg, kein Dienst, der nicht zugleich Herrschaft wäre, sondern bleibt auch in der Entäusserung und Hingabe an den Menschen Präsenz des lebendigen Gottes, der sich nicht in die Verfügungsgewalt des Menschen gibt. Sein Dienst ist der Dienst des Herrn und Meisters; er holt den, der sich diesen Dienst gefallen lässt, in seine Herrschaftordnung, in seinen Neuen Bund hinein, nimmt ihn, wie die Thesen etwas plerophorisch sagen, in den "Sieg seiner Herrschaft."

Man mag darauf hinweisen, dass in diesem zweiten Teil der Aussagen über die Abendmahlsgabe das Anliegen der reformierten Abendmahlslehre, die Unverfügbarkeit Gottes gegenüber einer Bannung seiner Majestät in dinghafte Gegebenheit unter den Elementen, besonders berücksichtigt ist; aber das heisst nicht, dass die vierte These im Sinne eines schlechten Kompromisses einfach lutherische und reformierte Sicht der Abendmahlsgabe nebeneinandergestellt hätte. Vielmehr liegt auch der zweite Satz in der nur leider zu wenig entwickelten und betonten Konsequenz des früher dargestellten konkreten Geistgedankens in Luthers Theologie. (s.<sup>10</sup>) Es ist vielleicht das Hauptverdienst der Thesen, dass sie gegenüber einem allzu quietistischen Verständnis der Abendmahlsgabe als individueller Christugemeinschaft und einer vielfach — im Sinne des Erlasses der Schuld für einzelne Fehlritte — rein negativ verstandenen Sündenvergebung die unaufgebbare Dialektik von Empfang der Abendmahlsgabe und Beschlagnahme für Christi Herrschaft betonen. Ähnlich beschreibt Luther in der Erklärung des zweiten Artikels das Herrsein Christi als Befreiung des Christen von den knechtenden Gewalten zum Dienst am wahren Herrn. Vielleicht hat gerade der Kampf um die "reine" lutherische Realpräsenzlehre zu einer Verblendung gegenüber berechtigten Tendenzen in der reformierten Theologie geführt, die an der Gefährdung der Abendmahlspraxis durch magisches Missverständnis, an ihrer Isolierung und häufigen Geringschätzung wesentlich mit schuld ist. Nur in der Dialektik, die von *Christus als der Gabe und dem Herrn des Mahles in einem* spricht, kann die Heilsbedeutung des Abendmahles recht ausgesagt werden.

Käsemann hat in ähnlicher Weise wie die 4. These und Luthers Auslegung des Begriffs "geistliches Fleisch" (*sōma* bzw. *pōma pneumatikon*: 1. Kor. 15,44 u. 46; 10,3f) die Zusammengehörigkeit

45. P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, S. 335 mit Zitat aus W A 23, 116.

der paulinischen Aussagen über die Teilhabe am Leibe und am Geiste Christi im Abendmahl interpretiert. Leib und Geist Christi sind, wie die Rede vom *bruma* bzw. *póma pneumatikón* beweist, für Paulus nicht Gegensätze, sondern verschiedene Aspekte derselben Wirklichkeit und Gabe. Wir hatten schon gesehen, dass die Gabe des *sōma Christou* die Gabe Christi in seiner Ausrichtung auf uns und für uns als Gegenwart des Werkes, das der Menschgewordene und Gekreuzigte tat, meint. (s.<sup>23</sup>) Demgegenüber betont die sakramentale Gabe, unter dem Aspekt des *pneuma* gesehen, die Machtsphäre Christi, in die das Sakrament hineinnimmt: "*Sōma Christou* und *pneuma Christou* sind in bestimmter Hinsicht für Paulus auswechselbar. So wird nach 1. Kor. 12 die Gemeinde nur durch den in ihr wirkenden Christusgeist zum Christuleib, nach Röm. 8, 9 sind wir als die in den Christusleib sakramental Eingegliederten solche, die den Christusgeist haben. Worum es Paulus geht, wenn er vom Geist als der sakramentalen Gabe spricht, ist bereits erörtert. Entgegen aller etwaigen magischen, mystischen oder metaphysischen Fehlinterpretation hält der Apostel daran fest, dass der Kyrios selber in seiner Epiphanie an uns handelt, und zwar so, dass er nach unserem Willen greift, unseren Gehorsam beansprucht und über uns seine Herrschaft aufrichtet."<sup>46</sup>

An diesen Ausführungen mag noch einmal klar werden, wie verkehrt und unbiblisch die Gegenüberstellung von Real- und "blosser" Spiritualpräsenz jedenfalls dann ist, wenn das biblische Geistverständnis zugrundegelegt wird. Es ist allerdings auffällig, dass in der vierten These vom Wirken des Geistes erst im zweiten Teil des Satzes gesprochen wird: Von seinem Wirken soll offenbar nur bei denen die Rede sein, die das verheissende Wort annehmen und denen darum die Präsenz des Herrn zum Segen wird. Doch ist ja auch der Herr, dessen Epiphanie für die ihm Verschlussenen zum Ärgernis wird, schon der im Geist gegenwärtige Herr: Denn *manducatio impiorum* kann nicht als das Verzehren einer selbsttätig Verderben wirkenden Speise gelehrt werden, sondern nur als ein Theologumenon, das die Betroffenheit aller-auch der sich der Gegenwart des Herrn versagenden Tischgenossen — von seiner Präsenz im Mahl durch sein verheissendes Wort hervorhebt.<sup>47</sup> Wie das gehörte Wort den einen ein Geruch des Todes zum Tode, den anderen ein Geruch des Lebens zum Leben wird (2. Kor. 2, 14ff.), so ist auch die Teilnahme am Herrenmahl niemals eine Belanglosigkeit, sondern befreit den Tischgast von dem Fluch gottentfremdeten Lebens oder stösst ihn noch tiefer in Fremdheit und Feindschaft hinein.<sup>48</sup> In diesem Sinne hält die These 4 an der *manducatio impiorum* fest, wenn sie davon spricht, dass die Gabe des Abendmahls allen, die hinzutreten, zuteil wird.

---

46. E. Käsemann, a. a. O., S. 33.

47. Zum unwürdigen Genuss geistlicher Speise vgl. 1. Kor. 10, 35.

48. Vgl. dazu O. Schnübbe, a. a. O., S. 42.

#### I. 4. Realpräsenz Christi in Wort und Mahl als Einheit.

*Praesentia vivi Christi*, Realpräsenz ereignet sich im Abendmahl, der Herr ist gegenwärtig als der Wirt beim Mahl und als die sich durch Speise und Trank den Gästen selbst schenkende Gabe, eine Gabe freilich, die recht nur in der durch das Wort vermittelten Begegnung empfangen werden kann. Aber stellt sich dann nicht die urprotestantische Frage: Liegt nicht doch alles am Wort, ist es nicht eigentlich das Wort, das Christus präsent macht, in dem er selbst gegenwärtig ist mit seinem Geist und Gaben und uns Anteil gibt an allem, was er zu geben hat: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit? Kann es mehr geben als die personale Gemeinschaft mit dem in Christus durch das Wort offenbaren Gott im Glauben, *Realeres* als seine sich im Wort uns zuwendende und versprechende Gegenwart? Gegenüber allen falschen sakramentalistischen Theorien, die die Gabe des Sakraments als die Gabe unmittelbarer Gemeinschaft über das verkündigte Wort stellen wollen, muss zunächst klar gesagt werden: Es gibt für uns keine andere Gemeinschaft mit Gott als die, die durch sein Wort vermittelt ist, und es ist unmenschlicher und unchristlicher Materialismus, zu behaupten, Gott könne uns realer, wirklicher in Stoffen begegnen als in seinem Wort, das uns in unserer eigentlichen, menschlichen Wirklichkeit als Personen anredet und behaftet. Man sollte also nicht, wie es in der dogmatischen Tradition leider geschehen ist, den Begriff Realpräsenz für das Herrenmahl reservieren. Realpräsenz ist Christus nicht weniger im verkündigten Wort und im gelebten Dienst seiner Gemeinde. — Ebenso sollte man nicht gegen das Bekenntnis der luth. Kirche eine über die Wirkung des verkündigten Wortes hinausgehende Wirkung des Abendmahls behaupten: "Denn das Wort und äusserliche Zeichen wirken einerlei im Herzen — *Idem effectus est verbi et ritus.*"<sup>49</sup> In ähnlicher Weise sprechen die Arnoldshainer Thesen vom Abendmahl als "eine(r) der Weisen, in denen Christus uns die Gaben des rettenden Evangeliums zueignet" (II,2), und schliessen sich dabei an Luthers schöne Zusammenfassung und Begründung der Vielgestalt des Evangeliums an: "Das Evangelium) gibt nicht einerleiweise (= nur auf *eine* Weise) Rat und Hilfe wider die Sünde, denn Gott ist reich in seiner Gnade: erstlich durchs mündlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung des Sünde in alle Welt, welchs ist das eigentliche Amt des Evangelii, zum anderen durch die Taufe, zum dritten durchs heilige Sakrament des Altars, zum vierten durch die Kraft der Schlüssel und auch *per mutuum colloquium et consolationem fratrum* (Matth., 18,20)."<sup>50</sup>

Dass nicht von einer "realeren" Präsenz Christi im Herrenmahl und von einer besonderen Gabe gegenüber dem verkündigten Wort gesprochen werden kann, heisst nun aber gewiss nicht, es

49. Cf. Apol. XIII, 5; B S S. 292f. — Ähnlich Apol. XXIV, 69 f., B S S. 369 f. Zur Kritik am sog. Sakramentalismus vgl. P. Althaus, Die christliche Wahrheit S. 542-545.

50. Art. Smal. III, 4; B S S. 449.

sei ein überflüssiger Luxus, dass Gott reich sei in seiner Gnade, und die Gemeinde könnte ungestraft und leichtfertig diesen Reichtum verachten und ihre Versammlungen auf Predigtgottesdienste reduzieren. Das Lutherwort macht zwar noch einmal deutlich, dass Gottes Präsenz für uns und sein Handeln an uns primär Wortgeschehen ist und dass die Gemeinde immer neu durchs Wort versammelt wird. Aber wie in der menschlichen Begegnung das Wort wohl die primäre, nicht aber die einzige Weise der Gemeinschaft miteinander ist, sondern auch im gemeinsamen Essen und Trinken, in der leiblichen Berührung, im Gehen und Wirken miteinander Ausdruck findet, so ist die Präsenz Christi nicht auf das gesprochene Wort beschränkt. Ihr ist die Präsenz im Mahl, als ganz auf das Wort, auf das Hören und Glauben bezogene Präsenz, zugeordnet.<sup>51</sup> Es hilft, das Wort recht zu verstehen als ein Geschehen, das Menschen in der Teilhabe an dem *einen* Herrn und Versorger verbindet;<sup>52</sup> als Bekenntnis und Entscheidung, die den Teilnehmer, den Mahlgenossen in einen unleugbaren Kontakt mit dem Herrn, dessen Mahl er ass, gebracht hat; als Beschlagnahme des ganzen Menschen in seiner konkreten Leiblichkeit, die Christi Glied geworden ist.<sup>53</sup> So steht das Mahl im Dienst des Wortes, ist ihm zugeordnet als eine rechte Auslegung und Bewahrung vor der Auflösung in eine Verkündigung von Wörtern, die ohne Rücksicht auf jenen Kontext des Mahles in Gefahr sind, als Information über Vergangenes oder Jenseitiges, als unverbindliche Meinungsäußerung, als Privaterbauung, als reines Gedankengut missverstanden zu werden, ja vielleicht auch schon im Munde des Predigers dazu verfälscht werden.<sup>54</sup>

Die Kirche hat seit der Apostel Zeiten die Verkündigung — wohl nicht ausschliesslich, aber doch ganz überwiegend — im Kontext des Mahles gehört<sup>55</sup>, als "Tischrede", wie G. Harbsmeier

51. Diese Zuordnung, die man mit den BS auch als Bekräftigung des Wortes verstehen mag, wird einleuchtend von Brunstäd am Bild des Handschlags veranschaulicht: "Das Wort ist nicht die wirkungskräftige Formel, durch die eine Heilssubstanz mit dem irdischen Mittel verbunden wird, sondern Willensbekundung, die sich in dieses Zeichen legt, wie die dargereichte Hand Willensbekundung einer sich mir zuwendenden, mich ergreifenden, sich mir verbindenden Person ist. Das *signum* ist damit nicht Zeichen von etwas Abwesenden, sondern Gestalt eines Gegenwärtigen, nicht Abbild für etwas, *imago*, sondern *figura*, *signum* vollziehender Gegenwart... Die Botschaft des Evangeliums wird hier zu einer entscheidenden Begegnung und Bezeugung, zu einem Ereignis, das unsere Lage tathaft verändert, wie sich meine Lage verändert, wenn mir eine Hand entgegengestreckt wird". F. Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, S. 139.

52. Cf. 1. Kor. 10, 16 f.

53. Cf. 1. Kor. 10,21 f. und 1. Kor. 6,12-20 im Zusammenhang mit 1. Kor. 10,17 und 12, 13.

54. Zum Zusammenhang von Wort und Sakrament vgl. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, S. 536-542.

55. Zur Zusammengehörigkeit von Predigt und Herrenmahl in der Geschichte der Kirche vgl. etwa R. Stählin: "Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes" in "Leiturgia" I, S. 1-81, bes. S. 13-15. Mit Berufung auf Act. 2,42 und 20,7-11 hält Stählin es für wahrscheinlich, dass von

zugespitzt sagt<sup>56</sup>, sie hat dann freilich das Mahl oft in falscher Weise vom Wort isoliert und das Mahl selbst auch verstümmelt und missdeutet, wenn sie die Präsenz Christi in den Elementen vom Essen und Trinken meinte ablösen zu können. Aber es ist gewiss eine eben solche Missachtung des Reichtums der Gaben des Evangeliums, wenn wir das Wort von dem ihm in der Gemeindeversammlung gegebenen Kontext des Mahles lösen, und die häufige Privatisierung, Unverbindlichkeit und Abstraktheit des evangelischen Christentums ist gewiss durch diese Trennung oder doch weitgehende Lockerung des Zusammenhangs mitverursacht.

Augustin hat mit dem Begriff *verbum visibile*<sup>57</sup> die Zusammengehörigkeit des Mahlgeschehens mit dem gesprochenen Wort der Einsetzung Christi und der Predigt, bei denen es um dieselbe *promissio gratiae* geht, zum Ausdruck gebracht: Das *verbum ist vocale und visibile*, oder, wie wir auf Grund der neu gewonnenen, von den Elementen auf die Handlung hin verschobenen Blickrichtung, wohl besser sagen: *verbum actuale*.<sup>58</sup> "Das Wort ward Fleisch", Gott begegnet uns im Menschen, dessen Wort Gemeinschaft wirkt, die den Leib, sein Essen und Trinken, mitumfasst und sich nun auch in ihr nach seiner Verheissung vollzieht. Luthers Verweis auf das im Leib des Menschen Jesus offenbare Gotteswort, das auch in leiblichen Handlungen, in der Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern, in Heilungen und Leiden am Leibe sich den Menschen zuwandte und preisgab und ihre Leiber anging, ist wesentlich für das rechte Verständnis des Herrenmahls<sup>59</sup>. Gegenwart Christi heute ist zwar nicht Repristinatio und Reproduktion seines Erdenlebens — der Repräsentanzgedanke in diesem Sinne ist gefährlich und verwerflich, weil Christus dann gleichsam durch unser Repräsentieren und Erinnern wieder auflebt<sup>60</sup> —, aber

---

Anfang an in der christlichen Kirche nur Wort- und Sakramentsgottesdienst als Einheit gefeiert wurden. Man mag das, etwa im Blick auf 1. Kor. 14, bezweifeln, aber angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der das "Abendmahl" als konstitutives Element des Gottesdienstes von Anfang an erwähnt wird, kann man es kaum mit E. Brunner als Randerscheinung im urchristlichen Gemeindeleben behandeln. So in "Das Missverständnis der Kirche", Zürich 1951, S. 148: "Niemand, der ohne Kenntnis der späteren Kichengeschichte das Neue Testament liest, würde auf den Gedanken kommen, die 'Sakramente' seien das Wesentliche der Gemeinde".

56. So G. Harbsmeier in "Antworten des Glaubens — Grundfragen der Dogmatik", Stuttgart 1964<sup>2</sup>, S. 221. — Hier werden beachtliche, kühne Überlegungen dazu angestellt, wie auch die Predigt gesunden könnte, wenn sie sich als Tischrede verstehe, die ebenso wie Speise und Trank der versammelten Gemeinde die Liebe des Gastgebers vermitteln wolle.
57. Tract. 80 in Joh. 3, MSL 35, 1840, zitiert in B S S. 242 f. (Apol. XIII, 5).
58. S. Althaus a. a. O. S. 542, ähnlich Brunstäd, Aulén u. a.
59. S. das Zitat bei Anm. 12; zum Zusammenhang von *verbum vocale* und *actuale* sinngemäss auch die Zitate bei Anm. 8 und 13.
60. Gegen das aus dem modernen Katholizismus auch in die evangelische Theologie eingedrungene Repräsentationsdenken (etwa bei P. Brunner, a. a. O., S. 231) wendet sich z. B. G. Harbsmeier a. a. O., S. 231: "Die Gegenwart Christi im Abendmahl bedarf nicht der Vergegenwärtigung durch unseren Abendmahlsvollzug. Dieser stellt nicht erst die

sie ist auch heute als Gegenwart des lebendigen Herrn im Geist eine sich in unsere ganze konkrete Existenz vermittelnde, sie befreiende und beanspruchende Gegenwart, die als *verbum vocale und actuale* im Wort und Mahl und gewiss dann auch in Existenz und Dienst der Zeugen sich für uns ereignet. Ihr schöpferisches Werk, die Sammlung der *einen* Gemeinde, wird in besonderer Weise den Sakramenten, Herrenmahl und Taufe, im Neuen Testament zugeschrieben.<sup>61</sup>

## II. *Communio sanctorum*.

### II. 1. *Der Sinn des Begriffes*.

*Communio sanctorum* — diese in ihrer Deutung umstrittene Aussage des Apostolicums bezieht sich ursprünglich wahrscheinlich auf das Abendmahl und meint als *koinonia tōn hagion* die Teilhabe an den heiligen Dingen, an Brot und Wein als Leib und Blut Christi — offenbar im engen Anschluss an 1. Kor. 10,16.<sup>62</sup> Christliches Verständnis von *Communio* hat also in der Teilhabe an Christus, für dessen Person und Geschichte in ihrer leibhaftigen Begegnung mit dem Kommunikanten die *hágia*, die Elemente, repräsentativ, stellvertretend genannt sind, seine Wurzeln. Die *communio sanctorum* ist also keine „Gemeinschaft, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann.“<sup>63</sup> Andererseits ist es aber wohl doch nicht nur Missdeutung und Missverständnis, wenn im Laufe der Kirchengeschichte das Verständnis von *communio sanctorum* über die ursprüngliche Bedeutung hinauswuchs und über die Teilhabe an der Sakramentsgabe selbst auch das Teilhaben der Christen aneinander und ihre Gemeinschaft und Einheit mitumfasste.<sup>64</sup> Wir haben ja schon erkannt, dass eine „analytisch-separative“ Erfassung der Sakramentsgabe im Sinne von *materia coelestis* nicht

---

Gegenwart Christi her. Er bezeugt die tatsächlich vorhandene, glaubenfordernde Gegenwart Christi“.

61. Cf. bes. 1. Kor. 10, 17 u. 12, 13.

62. Vgl. dazu W. Elert: „Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens“, Berlin 1954. Auf S. 12 zitiert W. Elert ein dem Hieronymus zugeschriebenes Bekenntnis, auf das das Eindringen der Formel „*communio sanctorum*“ in das Apostolikum zurückgehen könnte: „*Credo remissionem peccatorum in sancta ecclesia catholica, sanctorum communionem, carnis resurrectionem et vitam aeternam*“. — Hier ist offenbar nicht an eine Gemeinschaft heiliger Personen gedacht, die beziehungslos neben der in der vorhergehenden Aussage erwähnten Kirche stehen würde, sondern an die Teilhabe an den sancta, als die die konsekrierten Elemente im Abendmahlsruf der ostkirchlichen Liturgie: „*Tà hágia tois hagíois*“ vielfach bezeichnet wurden. Elert weist das häufige Vorkommen der Formulierung *koinonia tōn hagion* in diesem Sinne nach wie auch gelegentliche Interpretationen von *sanctorum communio* in derselben Richtung (Cf. S. 12-16 u. S. 170-177).

63. Zitiert bei W. Elert, a. a. O. S. 6 aus F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Berlin 1830<sup>2</sup>, S. 3 (§ 2, 2).

64. S. dazu auch W. Elert, a. a. O., S. 23-30: *Der „Gemeinschaftscharakter“ des Abendmahls*.

möglich ist, dass ebenso ein Personalismus, der die Vermittlung der Christusgemeinschaft durch das Medium irdisch menschlicher Geschichte preisgibt, dem Abendmahlgeschehen nicht gerecht wird; dasselbe gilt nun aber auch für eine Individualisierung und Fixierung des Abendmahls in unsere Person- und Zeitkategorien. Die Abendmahlsgabe ist der von seiner Herrschaft, seinem Reich, der Gemeinde nicht zu trennende Christus, der auch seine Zukunft mitbringt und in sie hineinreißt. Man mag dieses aus den Einsetzungsberichten zu gewinnende Denken "synoptisch-synthetisch" nennen.<sup>65</sup> Jedenfalls macht es uns die Erweiterung des *Communio-sanctorum*-Begriffs im Credo gerade von seiner Verankerung im Abendmahl her verständlich: Beide Abendmahlsworte bleiben nicht beim Zeugnis von der blossen Präsenz des Erhöhten mit seinem Heilswerk am Kreuz stehen, sondern verbinden unmittelbar sein gegenwärtiges, von seiner Zukunft bestimmtes Werk und die von diesem Werk erfassten Menschen mit dem Abendmahlgeschehen.

## II. 2. Die Zusammengehörigkeit von Christus- und Christengemeinschaft im Licht der Exegese von *kainè diathéke* und *sōma* bei Paulus.

Beim Kelchwort ist das unmittelbar aus dem Wortlaut des Textes zu ersehen: "Neuer Bund, d.h. die neue, eschatologische Heilsordnung, der Sache nach: die Herrschaft des erhöhten Christus, die in seinem Tod begründet ist."<sup>66</sup> Die Präsenz der Person schliesst die Gabe in der Gestalt der neuen Gottesordnung, der Gegenwartsform der *basileía tou theou*, ein.<sup>67</sup> Damit ist eine ekklesiologische Aussage gemacht, da durch die *kainè diathéke* das neue Gottesvolk konstituiert wird, das in der Erkenntnis Gottes und in der Freiheit vom Gesetz der Sünde lebt. Im Vollzug der Mahlgemeinschaft wird der Neue Bund geschlossen- 1. Kor. 10,16 spricht nicht vom Trinken, sondern vom Segnen des Kelches, von der Danksagung über dem Becher als dem konstitutiven Geschehen und macht damit jedenfalls deutlich, dass das Empfangen der Elemente in die gesamte Mahlfeier hineingehört.<sup>68</sup>

Das *Brotwort* wird in 1. Kor. 10,17, wo Paulus offenbar die in V. 16 zitierte, nach V. 15 in der Gemeinde wohl schon als bekannt vorausgesetzte Tradition eigenständig weiterführt, auf die Gemeinde als das *sōma Christou* bezogen: "Denn *ein* Brot ist's, so sind wir viele *ein* Leib, weil wir alle *eines* Brotes teilhaftig sind." Auffällig und zunächst hart bleibt der unvermittelte Übergang von der Teilhabe am Leibe des für uns dahingegebenen Christus zum

---

65. Die Begriffe "analytisch-separativ" und "synthetisch-synoptisch" bei G. Niemeier: "Zum Verständnis der Arnoldshainer Thesen in "Lehrgespräch...", S. 290.

66. G. Bornkamm, a. a. O., S. 162.

67. S. J. Behm in ThWB II, S. 137 s. v. *diathéke* — E. Käsemann, a. a. O. S. 28, mit Verweis auf Lk. 22,29: *diatithemai hymin... basileian*.

68. Vgl. dazu W. Marxsen, a. a. O., S. 11-13. — S. Jer. 31, 31-34.

Leibe, den die Gemeinde darstellt.<sup>69</sup> Der Unterschied in der Bedeutung von *sōma* in den beiden Versen lässt sich nicht leugnen: Einmal ist, dem Einsetzungswort entsprechend (cf. 11,24), der für uns geopfert<sup>70</sup> Todesleib Christi gemeint, das andere Mal handelt es sich um die Gemeinde als den pneumatischen Christusleib. (Cf. 12,12f.)<sup>70</sup> Wie kann Paulus so abrupt vom einen zum anderen übergehen? Für die Beantwortung dieser Frage rufen wir uns die Interpretation von *sōma* beim Brotwort in Erinnerung: Die Tat des sich für die Vielen am Kreuz hingebenden Christus ist gegenwärtig, wo der erhöhte Christus in seinem *sōma* gegenwärtig ist.<sup>71</sup> Teilhabe am Leibe Christi kann daher von vornherein nicht als ganz individuell-persönliche Gemeinschaft des Gläubigen mit seinem Herrn, mit einer Art "Privatchristus" verstanden werden. Christus in seinem *sōma* empfangen, heisst gerade, den Gemeinde stiftenden, aus Vereinzelnung zu Gemeinschaft und Einheit versöhnenden Christus empfangen, es heisst also, ihn als den nur in, mit und unter der Gemeinde existierenden empfangen. So ist Teilhabe am Leibe Christi unmittelbar Teilnahme, Eingegliedertwerden in die Gemeinde Christi, für die sein Dienst als die Präsenz in seinem *sōma* geschieht. So wird gelichsam aus dem, der kommunizierenden Gemeinde geschenkten Leib Christi der als Gemeinde existierende Leib Christi. Man wird also kaum mit W. Elert von einem ganz individualistischen Verständnis der Teilhabe des einzelnen am erhöhten Herrn im Sinne ganz persönlicher Christusgemeinschaft ausgehen können und aus den vielen gleichartigen Einzelkommunionen dann Querverbindungen folgen können, die sich aus der Gleichartigkeit der verschiedenen Einzelbeziehungen auf Christus ergeben. "Wenn das Abendmahl auch 'Gemeinschaftscharakter' trägt, so war Luther vollkommen im Recht, wenn er das nicht dahin verstanden wissen wollte, dass Menschen 'miteinander zu schaffen haben.' Das Kommunizieren der Teilnehmer untereinander findet vielmehr so und jedenfalls im Abendmahl nur so statt, dass jeder für sich durch das Essen und Trinken mit Christus kommuniziert."<sup>72</sup> "Das Verständnis der *koinonía* als eines Anteilhabens, das zunächst individuell zu vollziehen ist, bleibt gewahrt, aber gerade durch die Art der Individuation wird aus den vielen ein ganzes. Die Partizipierenden bilden, indem sie von demselben Brot essen, zusammen den Leib Christi."<sup>73</sup> Demgegenüber ist von E. Schweizer mit Recht betont worden, dass *sōma Christou* von vornherein auf Gemeinde bezogen ist, die freilich erst durch die Gegenwart Christi geschaffen wird, aber nicht erst als Folge vieler

69. E. Käsemann, a. a. O., S. 12: "Jetzt (sc. in V. 17) wird behauptet und zwar so abrupt und unter so überraschend neuem Aspekt, wie Paulus häufig seine eigenen Anschauungen der Entfaltung des Gemeindegymnas anschliesst".

70. E. Schweizer in ThWB VII, S. 1067, Anm. 436; E. Käsemann, a. a. O., S. 12f.; G. Bornkamm, a. a. O., S. 164 unterscheiden zunächst deutlich eine doppelte Bedeutung von *sōma* in 1. Kor. 10, 16 u. 17.

71. S. bei und mit Anmerkung 22-24.

72. W. Elert, a. a. O., S. 35.

73. W. Elert, a. a. O., S. 28.

Privatkommunionen mit Christus, sondern als die mit seiner Präsenz gegebene Wirklichkeit, die die Isolierung der Person Christi von seinem Reich unmöglich macht. "V. 17 ist keine Unterbrechung im Zusammenhang, weil es für Paulus keine direkte individuelle Gemeinschaft des Menschen mit Christus gibt, sondern nur eine solche der Gemeinde, bzw. des einzelnen Gliedes innerhalb der Gemeinde. Paulus meidet sorgfältig den Ausdruck Gottes- oder Christusgemeinschaft, um ein Missverständnis im Sinne der individuellen Mystik auszuschliessen."<sup>74</sup>

Für Paulus ist der Übergang von 1. Kor. 10,16 zu 17 vom *soma* Christi zum *soma* der Gemeinde also keine abrupte Stichwortassoziation, sondern ein notwendiges Weiterschreiten in der Entfaltung der Abendmahlsgabe, in der Erklärung dessen, was Teilhabe am Leibe Christi meint. Ähnlich wie in der Dialektik der vierten These vom Sich-Nehmenlassen Christi zum Nehmen Christi schreitet hier der Gedanke vom Leib Christi als der Teilgabe an der durch seinen Leib vollzogenen Versöhnung Gottes mit dem Menschen fort zur Versetzung, zur Eingliederung des Menschen in diesen Leib: "Der Christusleib ist der Herrschaftsbereich, in den wir mit unseren Leibern einbezogen und zu leiblichem, d.h. to-alem, alle unsere Beziehungen zur Welt umspannendem, Gehorsam verpflichtet werden."<sup>75</sup>

Es ist daher wohl kein Zufall, wenn auch die Ausleger, die eine vorläufige Unterscheidung der Bedeutungen von *sōma* in 1. Kor 10,16 und 17 für notwendig halten, an anderer Stelle in der Auslegung von *sōma* differieren. 1. Kor. 11,29 legt Käsemann christologisch, Bornkamm ekklesiologisch aus: "Wer isst und trinkt, isst und trinkt sich selbst das Gericht, wenn er den Leib nicht unterscheidet (oder: in seiner Besonderheit achtet)." ("*mè diakrínōn tò sōma*") "Der Leib, um den es hier geht, wird dann nicht in seiner Besonderheit anerkannt, wenn er nicht zu der Selbstprüfung von V. 28 und der Selbstverurteilung von V. 31 treibt. Er ist es, der uns zum Selbstgericht veranlasst und sonst das *kríma* des Richters über uns herausführt. Es scheint mir nicht möglich, *tò sōma* auf etwas anderes sonst ausser dem Abendmahlselement zu beziehen."<sup>76</sup>

Gegen diese christologische Deutung Käsemanns, die allerdings die Besonderheit des Mahles nicht in sakraler Speise an sich, sondern in der Präsenz des Herrn und damit in der Vorwegereignung eschatologischen Gerichts und endzeitlicher Gnade und im ihr entsprechenden, angemessenen Verhalten sieht (cf. *anaxios*

74. E. Schweizer, a. a. O., S. 1068.

75. E. Käsemann, a. a. O., S. 29. — G. Bornkamm, a. a. O., S. 163 f., lehnt eine Deutung des Verses 17 im Sinne von Did. 9,4 ab, die die Einheit der Kommunikanten nur darin begründet sieht, dass jeder einzelne für sich dieselbe Gabe empfängt. Vielmehr ist die Einheit in der wesentlichen, die Vielen umspannenden und in sich schliessenden Einheit des Leibes Christi begründet.

76. E. Käsemann, a. a. O., S. 27.

V. 27), wendet sich auf Grund seiner Beurteilung des Kontextes G. Bornkamm. Nich Profanierung der Sakramentsfeier, die man als mysteriöse Heilsgarantie, wie 1. Kor. 10,1ff, zeigt, sehr hochschätzte, ist die Gefahr, der Paulus begegnen muss, sondern die Missachtung der Bruderschaft in der Gemeinde, dem Leibe Christi: "Den Leib unterscheiden, Christi Leib in seiner Besonderheit achten, das heisst verstehen, dass der für uns hingeebene und im Sakrament empfangene Leib Christi die Empfangenden zum Leib der Gemeinde zusammenschliesst und füreinander verantwortlich macht."<sup>77</sup> Die von Paulus gerügten Misstände bei der Abendmahlsfeier (1. Kor. 11,20-22) könnten ebenso wie der Zusammenhang der Ausführungen zum Abendmahl mit der Mahnung zur Rücksichtnahme auf den Bruder in 1. Kor. 10,16ff.+23ff. diese Deutung nahelegen. Jedenfalls zeigt sie, dass eine strenge Scheidung der neutralen Fassung der *communio sanctorum* (sancta) von der maskulinen (sancti) nicht sachgemäss ist, so gewiss die neutrale Fassung die historische und sachliche Priorität hat.

### II. 3. Das Abendmahl als *Communio bei Luther.*

Es ist bekannt, dass Luther in seinem frühen Abendmahls-sermon von 1519 (Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften) das Abendmahl als die *communio sanctorum*, als Teilhabe an Christus und seinen Heiligen und gleichzeitig als das Teilgeben der Kommunikanten an ihre Nächsten verstanden hat. "Diese Gemeinschaft steht darinne, dass alle geistlich Güter Christi und seiner Heiligen mitgeteilt und gemein werden dem, der das Sakrament empfähet, wiederum alle Leiden und Sünd auch gemein werden, und also Liebe gegen Liebe angezündet wird und vereinigt."<sup>78</sup> Ja, die Einleibung mit Christus und seinen Heiligen bewirkt, dass der einzelne sein Eigensein verliert; wie Korn und Beere in Brot und Wein ihre Gestalt aufgeben, so wird auch der Kommunikant mit Christus und seiner Gemeinde "ein Küche."<sup>79</sup> So bekommt der Kommunikant teil an dem Leibcharakter seines Herrn und der Gemeinde, so dass auch der andere ihn "essen und trinken" kann: "Wir essen den Herrn durch den Glauben des Wortes, das die Seele zu sich nimmt und sein geneusst. So isset mein Nächster mich wieder, mein Gut, Leib und Leben gebe ich ihm und alles, was ich hab, und lass ihn das alles geniessen zu aller Notdurft."<sup>80</sup>

77. G. Bornkamm, a. a. O., S. 169.

78. WA 2, 743, 27 ff, zitiert nach P. Althaus: *Communio sanctorum*, München 1929, S. 76, Anmerkung 102.

79. Wiedergabe nach W A 2, 748, 6 ff. und P. Althaus, a. a. O., S. 76.

80. W A 15, 503, zitiert bei P. Althaus, a. a. O., S. 78. — S. auch E K G 154,10: "Deinen Nächsten sollst du lieben, dass er dein gemiessen kann, wie dein Gott an dir getan".

## II. 4. Christusgemeinschaft als Teilhabe an seinem Reich.

### a. Die Teilhabe am kommenden Reich im Herrenmahl.

Die Arnoldshainer Thesen gehen in der im Nachsatz von These 4 eingeschlagenen Richtung weiter, wenn sie die *communio* mit Christus, das Hineingenommenwerden in den Sieg seiner Herrschaft, in These 6 als Gliedschaft in der Kirche als dem Christusleib, als Teilhabe am Neuen Bund, als Leben in der Gemeinschaft der Brüder, im Anbruch der neuen, versöhnten Menschheit bezeichnen. Es scheint mir sehr wesentlich zu sein, diese Aussagen über das Sakrament als *communio* nicht nur als Nachsätze, als der eigentlichen Abendmahlslehre angehängte Paraklese<sup>81</sup> zu verstehen, sondern als wesentlichen Bestandteil der Lehre vom Herrenmahl, durch den die Präsenz Christi als sein Wirken und seine Gabe entfaltet wird, die immer Begabung, Ermächtigung, Befreiung und Beanspruchung in einem ist. H. Gollwitzer betont mit Recht die Überwindung einer falschen Individualisierung der Abendmahlsgabe als unsere, in den Thesen tatkräftig angegriffene Aufgabe. Sie versuchen, das, was man gerade vom Neuen Testament her als das *Proprium* der Sakramente bezeichnen könnte, ihre kirchengründende Funktion, herauszuarbeiten. Dabei wird der in besonderer Weise durch Taufe und Herrenmahl konstituierte Leib Christi eschatologisch, als Anbruch der neuen Schöpfung verstanden. "Der im Abendmahl sich uns gibt, ist selbst in Person die neue Welt Gottes; diese neue Welt kommt in die alte herein. Die Kirche als sein Leib ist Zeuge der neuen Schöpfung. Das Abendmahl konstituiert die Kirche als Leib Christi."<sup>82</sup> Die Isolierung der Präsenz der Person Christi von der Präsenz seines Reiches wird hier überwunden. Das Neue, das eschatologische Ereignis wird nicht auf eine individualistisch missdeutete Sündenvergebung im Sinne eines an der Seinverfassung des Menschen nichts ändernden blossen Schulterlasses beschränkt, sondern als umfassende, auf die Erneuerung der Welt tendierende Durchbrechung aller den Einzelnen und die Gesamtheit knechtenden und trennenden Gewalten, die ihn bei sich selbst, seinen, in diesem Äon geltenden, ererbten und erworbenen Eigenarten festhalten und vom anderen isolieren, ausgeweitet. Wie Paulus in der durch die Mahlfeier vollzogenen Missachtung der Armen eine praktische Häresie sah, die die rechte Mahlfeier unmöglich machte (1. Kor. 11,20), so ist die *kainè diathèke* immer Angriff auf die in dieser Weltzeit noch bestehenden Ordnungen, sofern sie nicht im Dienst am Menschen stehen, sondern sie von einander trennen. Was für die Getauften gilt, gilt auch für die Kommunikanten: "Ihr alle seid *einer* in Christus Jesus"

81. So in "Die dogmatische und kirchliche Bedeutung des Ertrages des Abendmahlsgesprächs" von P. Brunner in "Lehrgespräch..." S. 120. — H. Grass verzichtet ganz auf die Behandlung der Thesen VI — VIII in "Lehrgespräch" S. 146.

82. H. Gollwitzer, a. a. O., S. 31. — Der Begriff "Zeuge" bei Gollwitzer scheint uns zu schwach — er wird in These VI, 3 anders in Beziehung auf das Abendmahl verwendet; die Gemeinde ist nicht nur Zeuge der der neuen Schöpfung sondern sie ist *kainè ktisis*.

(Gal. 3,28). Gollwitzer hat zweifellos mit dem Satz recht, der auch einer stark von Volkstumsgesichtspunkten her begrenzten und in einem nicht klar verantworteten Verhältnis zu anderen Konfessionen existierenden Kirche zu denken geben muss: "Wo in der Gemeinde rassische, nationale, soziale, moralische und sonstige Trennungen das Miteinanderleben hindern, da ist das Abendmahl nicht weniger verletzt als etwa durch eine schriftwidrige Realpräsenzlehre."<sup>83</sup> Die Präsenz Christi vermittelt immer auch die Teilhabe an der von ihm in Dienst genommenen, zu seinem Leib gemachten Gemeinde, von der er sich nicht scheiden lässt. Diese Teilhabe und Einleibung bedeutet Befreiung und Preisgabe einer Eigenexistenz, die sich von der Individualität her versteht und aus dem Eigensein seinen Wert empfangen möchte.

## II. 7. b. *Die Teilhabe an der gegenwärtigen Kreuzesgestalt des kommenden Reiches.*

Teilhabe am Leibe Christi — *communio sanctorum* ist nicht Empfang von vorhandenen Realitäten, Übermittlung und Entgegennahme von fertigen Tatsachen, sondern ist Teilnahme, Hineingeringelassenwerden in ein Geschehen, ist Beginn eines Weges. Die zeitliche Dimension der *koinonía* ist in der räumlichen Vorstellung des Leibes Christi nicht adäquat aussagbar, so dass sie ergänzt werden muss. Das geschieht in These 7 durch die Beschreibung des Abendmahlsgeschehens als Einweisung in die Nachfolge. *Communio* an den *sancta*, an Leib und Blut Christi ist *communio* an dem gekreuzigten Christus, der auch in der Erhöhung sein Kreuz nicht hinter sich gelassen, sondern es als die Gestalt seiner *balileía* auf Erden in Kraft gesetzt hat. Wer am *sōma Christou* teilhat, hat auch teil an den Phasen seines Lebens: "Die Gemeinschaft mit Christus beteiligt den Christen nach Paulus auch an den einzelnen Phasen des Christenlebens. . . Die Gemeinschaft am Christus wirkt sich eben dahin aus, dass die gegenwärtig erlebte Teilnahme an der einen Phase, bes. der Niedrigkeits- und Leidensphase, die Gewissheit gibt, auch zur Teilnahme an der anderen, der Herrlichkeitsphase, durchzudringen."<sup>84</sup> (cf. z. B. Phil. 3,10) Es ist wichtig, dass die plerophorische Wendung der These 4: "Christus nimmt uns in den Sieg seiner Herrschaft" hier korrigiert wird oder doch ein ihr dialektisch zugeordnetes Gegengewicht in der Aussage bekommt: "Das Abendmahl stellt uns auf den Weg des Kreuzes" (These 7, 1).

Das Mahl ist noch kein Mahl der Seligen, und auch als Vorwegnahme himmlischer Gemeinschaft sollte man es nur mit Vorsicht bezeichnen. Jedenfalls ist es nicht so gemeint, als ob die Gemeinde in der Mahlfeier der Welt entrückt wäre und ihre Christus- und Gottesgemeinschaft sie im Vorschmack der ewigen Seligkeit von der Last ihrer weltlich-irdischen Existenz und der Verantwortung für sie entbände. Wahrscheinlich wendet sich Paulus

83. H. Gollwitzer, *ibidem*.

84. F. Hauck, ThWB III, S. 806 s. v. *koinonía*.

bewusst gegen solch eine verfehlte präsentische Eschatologie im Mahlverständnis und betont gegenüber einer enthusiastisch-unrealistischen Verklärung der Gegenwart im Kultus als Leben im Eschaton das "Noch-Nicht". Mag es sein, dass es auch sonst eine Mahlfeier gegeben hat, die einseitig als Vorwegnahme des Eschatons verstanden wurde und mag sie in dem eschatologischen Kelchwort des Lukas (22,15-18) und dem Abendmahlsbericht Act. 2,46f. und in der Didache noch durchschimmern, so ist die Korrektur daran im Neuen Testament allgemein sehr bald und gewiss in sachlicher Kontinuität zu dem Christus, der seine Jünger in die Kreuzesnachfolge rief, ausgesprochen.<sup>85</sup>

Teilhabe an Christus ist Teilhabe am gekreuzigten Christus, Mahlfeier ist Verkündigung seines Todes, gewiss in der Erwartung seines Kommens, aber nicht im Überspringen der Gegenwartsgehalt seines Reiches, das unter dem Kreuz, in Leiden und Anfechtung der Glieder verborgen ist. Gerade auch der eschatologische Ausblick bei den Synoptikern macht deutlich (Mark. 14,25 par.), dass die Gemeinde zwischen den Zeiten lebt und noch auf das Kommen der Gottesherrschaft wartet. Die Teilhabe an Christus realisiert sich im Leib Christi, und dieser Leib — Christus als Gemeinde existierend —, lebt in den Dienstfunktionen, die er in seinen Gliedern ausübt. Darum konstituiert Christus durch sein Mahl sein *sōma*, damit dieser, sein Leib in den verschiedenen Dienstfunktionen in der Welt wirke, damit andere teilbekommen an den Gliedern, damit sie sie, mit Luther gesprochen, auch essen und trinken können. (Vgl. dazu 1. Kor. 12,13 und den Kontext, der von den Diensten der Glieder spricht). Die Gemeinde als das *sōma Christou* nimmt am Schicksal des geopfert Leibes Christi teil; sie ist aber gerade so Werkzeug, ja mehr, Gestalt des kommenden Christus in der Welt, der nur im Zerschneiden des Alten, im Gericht über die sich der Liebe Gottes widersetzende Selbstgefälligkeit das Kommen seines Reiches anbahnen kann. Der Leib Christi ist dabei nicht zur Selbstversorgung und -erhaltung konstituiert, sondern zum Wirken, Dienen und Leiden für die Welt, der er den Tod Christi bezeugt. — Nur in dieser Brechung durch die Kreuzesgestalt realisiert sich die *kainè diathéke* im Mahl, bricht das Neue versöhnend in diese Weltzeit ein, nur in solcher Teilhabe am Leib Christi als Gestaltwerdung des gekreuzigten Christus gibt es Teilhabe an Christus und seinem Heil. "Im Rahmen einer *theologia crucis* begründet das Sakrament nicht Garantie des Heils, sondern die Möglichkeit des Gehorsams und damit den Stand in der Anfechtung... Die leibliche Selbstmitteilung Christi beschlagnahmt uns zu konkretem leiblichem Gehorsam im Leibe Christi... Indem der Christus sakramental unsere Leiber zu seinem Dienst an seinem Leibe beschlagnahmt, erweist er sich als der Kosmokrator, der in unseren Leibern die Welt in seine Herrschaft reisst und mit seinem Leibe die neue Welt konstituiert."<sup>86</sup>

85. Vgl. dazu E. Schweizer in RGG<sup>3</sup> I, Sp. 15-17 und E. Käsemann, a. a. O., S. 22 f..

86. E. Käsemann, a. a. O., S. 24 und 34.

## II. 4. c. Die Heilsgabe im Sakrament.

Verkürzt solche Sicht der Realpräsenz und Communio des Herrn im Mahl nicht in unerträglicher Weise die Ausrichtung auf die Heilsgabe, die in der Lehre der Kirche, etwa in Luthers Kleinem Katechismus als die eigentliche Sakramentsgabe bezeichnet wird: Die *Vergebung der Sünden*<sup>87</sup>, die durch das mündliche Empfangen von Leib und Blut Christi dem Gläubigen in einem "gewissen Pfand und Zeichen"<sup>88</sup> gegeben wird? Nun ist gewiss zuzugeben, dass wir nur bestimmte Aspekte des Abendmahls untersucht haben, aber trotzdem muss gefragt werden, ob diese Aspekte denn überhaupt Raum für die kirchliche Lehre und das verbreitete Verständnis vom Abendmahl lassen. Es ist auch mit dem Hinweis darauf nicht getan, dass nur in der historisch sicher sekundären, die Markusform erweiternden Matthäusfassung ausdrücklich von Sündenvergebung gesprochen wird, wenn es im Kelchwort heisst: "Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden" (*eis áphesin hamartiôn*: Matth. 26,28); denn der Zusatz verdeutlicht offensichtlich nur, was auch im Hinweis auf das vergossene Blut und in dem "Für euch", das Sühne, Stellvertretung oder beides miteinander meint, als Vollzugsweise der Vergebung schon ausgesprochen war. Und es könnte, wenn nur recht verstanden würde, durchaus dabei bleiben, Sündenvergebung als die uns im Herrenmahl geschenkte Gabe des rettenden Evangeliums zu bezeichnen. Nur darf dann Sündenvergebung nicht zu einem Privatgeschäft des Gläubigen mit seinem Gott, zu einem von Zeit zu Zeit ausgeführten Kontoausgleich, bei dem Gott die durch Fehltritte entstandenen Schulden tilgt, verfälscht werden. Sündenvergebung darf nicht — in Verfälschung des forensischen Aspekts der Rechtfertigung heissen, dass uns Leiden und Sterben Christi als Verdienst gutgeschrieben werden, ohne dass das unsere Existenz wirklich berührte. Es ist unmöglich, eine vertikale Dimension unseres Menschseins zu postulieren — eine Existenz im Urteil Gottes, die völlig von der horizontalen Dimension unseres irdischen, mitmenschlichen Lebens isoliert ist. Gerade die Beziehung auf das Abendmahlsgehehen kann helfen, ein verhängnisvoll verengtes, eben karikierend überzeichnetes Verständnis von Sündenvergebung zu überwinden.

Nicht als ein unsere Wirklichkeit ignorierender Spruch vom Himmel her geschieht Vergebung der Sünden, sondern in Jesu Christi Annahme der Sünder, in seinem Essen und Trinken mit ihnen, im Leiden und Sterben Christi unter der Feindschaft gegen den so konkret gewordenen, sich so weit in die Horizontale entäussernden Gott, im Durchleiden und Ertragen der gottentfremdeten und gottfeindlichen Welt geschieht Gottes Zuwendung und

87. Kleiner Katechismus, 5. Hauptstück. (B S S. 520).

88. Gr. Kat. V, 22; B S S. 712. — Luther zeigt im folgenden, dass die so geschenkte Sündenvergebung als Stärkung im Kampf des Glaubens, als "Weide und Fütterung" des neuen, in der Taufe geborenen Menschen empfangen wird. Gr. Kat. V. 23-27.

Annahme. Wir empfangen dann Sündenvergebung in der Teilhabe an Jesus Christus und seinem Tun, indem wir durch sein *verbum vocale* und *actuale* zu ihm, an seinen Ort geholt werden und unter seine Herrschaft kommen. Sündenvergebung ist Versetzung von dem Ort des in sich selbst gefangenen Menschen an den Ort Jesu Christi, an den Ort des Anbruchs der Herrschaft Gottes in dieser Welt in der Vermittlung menschlichen Lebens.<sup>89</sup> Gewiss sind an diesem Ort alle Rechtsansprüche anderer Herren an mich erloschen, ist alle Schuld erlassen, sie ist es aber nur in der *communio* mit Christus, die nicht egoistisch als Heilsgabe genossen werden kann, sondern nur als Eingliederung in seinen Leib, als Indienstnahme widerfahren kann. Nur in der Teilhabe an der konkreten Existenzform Christi in der Gemeinde habe ich teil an ihm, empfangen ich Vergebung der Sünden. Man kann gewiss das Heilsgeschehen einmal stärker unter dem Aspekt der Gabe, einmal stärker unter dem Aspekt der Verpflichtung und Bindung sehen, aber es muss klar sein, dass es sich immer um das eine und selbe Geschehen handelt: "Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit"<sup>90</sup>, da ist auch Christus- und Christen- gemeinschaft, da ist auch Dienst und Leiden, Nachfolge und Gehorsam.

*Schluss.* Aus der vorgetragenen Sicht des Abendmahls als Herrenmahl und Kommunion, wie ich sie auf Grund der Arnoldshainer Thesen im Zusammenhang mit den Grundintentionen lutherischer Abendmahlslehre und wichtiger Erkenntnisse neutestamentlicher Exegese darzustellen versuchte, ergeben sich Folgerungen für unsere Abendmahlspraxis, für den notwendigen Zusammenhang mit der Wortverkündigung, für die Häufigkeit und Gestaltung der Feier als Christi und der Christen Mahl, für den Kampf gegen ein falsches, am Dinglichen haftendes Heilsverständnis und unsachgemässe Weisen, sich des Heils zu vergewissern.

Die Beschäftigung mit dieser erneuerten Gestalt der Abendmahlslehre mag uns und anderen helfen, von einer egoistischen Verzerrung der Heilsgabe, einer unerlaubten Isolierung des kultischen Aktes, der Anfechtung des Illusionismus, von eigenmächtiger Verweigerung der Mahlgemeinschaft und unkritischem Beharren auf überkommenen, vielleicht zu Unrecht trennenden Lehrformulierungen freizuwerden. Es wäre gewiss über das Abendmahl als Opfer und Eucharistie, über Abendmahls-gemeinschaft und Bedingungen für den rechten Empfang des Sakraments noch viel zu sagen, aber vielleicht ist so in einer bestimmten Sichtweise das, was zur rechten Feier des Abendmahls unerlässlich ist, ausgesprochen oder wenigstens angedeutet worden. Solcher rechten Feier ist neue Erkenntnis des Heils verheissen als der wahrhaft menschlichen und menschengemässen Gemeinschaft mit Gott.

89. Ausführlicher über die Rechtfertigung als transsubjektives Geschehen in *Estudios teológicos* 1967, Heft 3, S. 138 ff.

90. Kl. Kat. V, 5, 6 (2. Frage). — Aufgenommen in These IV, die diese Gaben daran bindet, dass der Kommunikant in den "Sieg der Herrschaft Christi" genommen wird.

# A Disciplina Teológica da História Eclesiástica

por Joachim Fischer

## *O método da história eclesiástica*

A ciência da história eclesiástica trabalha com o mesmo método científico que todo o historiador usa; não possui método teológico especial para o seu trabalho e para as suas pesquisas. Disso ainda, por vezes, hoje se conclui que esta ciência não é, de fato, uma ciência *teológica*, mas apenas “uma parte da ciência da história geral” (Heinrich Bornkamm pág. 8). A essa concepção não posso aliar-me (vide Ernst Wolf págs. 159 s.). Mas verdade é que o caráter *teológico* da ciência da história eclesiástica não se deixa deduzir de maneira nenhuma do método usado nesta ciência.

O método usado na ciência da história eclesiástica, nós o chamamos de método histórico-crítico. Este método foi sendo desenvolvido gradativamente desde há 400 anos impondo-se hoje. Tem uma de suas raízes mais profundas na própria teologia, e também no seu desenvolvimento a teologia esteve presente de forma marcante. Por isso a ciência da história eclesiástica não se apossa de nada absolutamente estranho, quando faz uso do método histórico-crítico (vide Ernst Wolf págs. 166 s.).

Resumindo o que foi dito podemos apresentar duas teses:

*1.ª tese: O método de trabalho da ciência da história eclesiástica é o método histórico-crítico.*

*2.ª tese: Não o fato de a ciência da história eclesiástica utilizar-se do método histórico-crítico, é que lhe confere o caráter de ser uma ciência teológica.*

Mesmo assim não abandonamos, simplesmente, a ciência da história eclesiástica nas mãos dos assim chamados historiadores profanos. Julgamos que ela pertence à teologia. Compreendêmo-la como uma ciência *teológica* ou — como dissemos no título deste artigo — como disciplina *teológica*, ou seja, um ramo da *teologia*. O fato de a ciência da história eclesiástica ser uma ciência *teológica* advém do objeto com o qual se ocupa.

## *O objeto da história eclesiástica*

Pode-se definir o objeto da ciência da história eclesiástica de maneiras diversas (vide Ernst Wolf págs. 160 ss.). Não quero

apresentá-las em particular. Restrinjo-me a apresentar o que alguns historiadores evangélicos da história eclesiástica disseram a respeito do objeto da ciência da história eclesiástica.

1. *Johannes von Walter* dá a sua obra o título “História do Cristianismo”. Para êle o “cristianismo” é portanto o objeto da ciência da história eclesiástica. Mas o “cristianismo” é um “movimento religioso” que é sustido pela piedade dos cristãos e que se torna explícito na piedade dos cristãos, especialmente na sua “vida religioso-moral”. História eclesiástica é conforme esta concepção, em primeira análise, história, da piedade cristã. Objeto da ciência da história eclesiástica são, antes de mais nada, as diversas formas da piedade cristã, que se formaram no decorrer da história. Nesse caso o historiador da história eclesiástica deverá dar atenção especial ao como a fé cristã se expressou na “vida religioso-moral” dos cristãos (tomo I/1, págs. 26 e 28). Essa concepção do objeto da ciência da história eclesiástica pode-se denominar “concepção pietista” (vide Ernst Wolf pág. 162). Baseando a exposição da história eclesiástica neste ponto, o lado subjetivo da história eclesiástica será evidentemente acentuado. A piedade dos cristãos ou a sua “vida religioso-moral” está no centro do interesse. Contra isso temos a objetar: a piedade subjetiva dos cristãos não forma o centro do cristianismo. Não podemos portanto definir o objeto da ciência da história eclesiástica como *Johannes von Walter* o fez.

2. Outros historiadores da história eclesiástica partem de uma outra concepção da história eclesiástica. Podemos chamá-la de “concepção reformatória” da história eclesiástica (*Gerhard Ebeling* segundo Ernst Wolf pág. 165). Apresenta algo que se deduz imediatamente do termo “história eclesiástica” ou “história da igreja”. O objeto da ciência da história eclesiástica é a história da igreja cristã. Ao invés disso podemos dizer: o objeto da ciência da história eclesiástica é a igreja cristã em sua história (vide o título do novo compêndio de história eclesiástica, editado por Kurt Dietrich Schmidt e Ernst Wolf: “Die Kirche in ihrer Geschichte” — “A Igreja em sua História”). Essa frase parece ser evidente. Mas não o é. Tem apenas seu sentido, quando se explica o que é “igreja”.

Nos historiadores da história eclesiástica a compreensão correta de igreja muitas vezes deu lugar a outros pontos de vista ou mesmo se perdeu por completo. Considerou-se a igreja, por exemplo, como sendo uma configuração sociológica, o que para nós, hoje, está errado. Para os historiadores de nossos dias a igreja é essencialmente algo *teológico*. Eles procuram com ênfase por uma compreensão *teológica* da igreja. Disto, então, também advém uma compreensão *teológica* e reformatória da ciência da história eclesiástica. Que formas individuais isto toma, tentarei exemplificar.

a) *Kurt Dietrich Schmidt* parte da constatação de que a igreja existe no mundo. Fundamental para a sua existência, porém,

é unicamente a ação de seu Senhor Jesus Cristo. Pela ação de Jesus Cristo a igreja surgiu; pela sua ação permanece com vida. A história da igreja é, portanto, “a história do Cristo que continua agindo no mundo” (pág. 9) ou “a história da ação de Cristo no mundo” (pág. 10). Conforme uma figura neotestamentária a igreja é o corpo de Cristo. Por isso Kurt Dietrich Schmidt também pode dizer: a história da igreja é a história do corpo de Cristo na terra. Esta história é o objeto da ciência da história eclesiástica.

Esta afirmação ainda deve ser especificada. Cristo é o Senhor enaltecido. Não age diretamente, mas indiretamente no mundo. Age nas diversas manifestações de vida dentro da igreja. O Cristo enaltecido, naturalmente, não é compreensível por meios históricos. Mas as manifestações de vida da igreja são compreensíveis por meios históricos. Cabe, pois, à ciência da história eclesiástica compreender estas manifestações de vida do passado. A ciência da história eclesiástica deve compreender aquelas manifestações como ações do Cristo divino.

Com isto, porém, é necessário ter em vista outro fato. Conforme a doutrina da Reforma o cristão é, no todo, um filho de Deus, ao mesmo tempo, porém, também um pecador. Isto se deve tomar em consideração, quando nos ocupamos com as manifestações de vida da igreja no passado — isto é, com a história da igreja. Não podemos tomar as manifestações de vida, sem exceção, como sendo a ação do Cristo divino. Também se deve indicar que muitas somente são ações do pecado humano. Pois na igreja não somente o Cristo divino está agindo; também forças humanas estão em jogo e muitas vezes são contrárias à ação de Cristo. Também de fora forças humanas influenciam a igreja, porque, enfim, a igreja existe no mundo. Também estas forças, não raro, levam a igreja à desobediência contra seu Senhor divino. Isto a ciência da história eclesiástica não pode omitir ou deixar de lado. Em conexão com uma figura neotestamentária pode-se dizer: Evidentemente, a igreja é o corpo de Cristo, mas neste corpo também encontramos rugas e tumores. Também eles pertencem ao objeto da ciência da história eclesiástica. Pode-se dizer por outro lado: Objeto da ciência da história eclesiástica também é aquilo, que aparentemente não passa de uma “mistura de enganos e violências” (Johann Wolfgang von Goethe). Kurt Dietrich Schmidt assim o formula teologicamente: O Cristo divino continua agindo ainda que *oculto*. “Por isso também a história da igreja só é história de Cristo no oculto.” (pág. 15)

Concluindo podemos resumir a concepção de Kurt Dietrich Schmidt sobre o objeto da ciência da história eclesiástica em uma tese:

*3.ª tese: O objeto da ciência da história eclesiástica é a história do Cristo enaltecido, que continua a agir oculto nas manifestações de vida da igreja.*

b) Semelhante a Kurt Dietrich Schmidt também *Walter von Loewenich* parte em sua visão da história eclesiástica da teologia de Lutero. Diz êle: A igreja tem "face dupla"; "tem sua origem 'de cima'", pois é a igreja de Jesus Cristo; mas tem também sua história "aquí em baixo" na terra, já que sempre é também "instituição humana" (pág. 12). A primeira frase se refere à essência da igreja, a segunda à sua aparência terrena. Essência e aparência terrena da igreja, no entanto, sempre estão juntos. Por isso a ciência da história eclesiástica deve fazer valer sempre êstes dois pontos de vista.

Além disso von Loewenich ainda aponta para uma outra realidade importante. A igreja tem um serviço concreto a prestar. Tem a incumbência de anunciar a palavra de Deus. Esta é sua tarefa principal e seu caráter mais importante. Daí porque a ciência da história eclesiástica deve tomar em especial consideração o como a igreja, nas diversas épocas da sua história, cumpriu seu ministério da pregação da palavra. Esta é a tarefa mais importante da ciência da história eclesiástica.

Concluindo resumimos a concepção reformatória de von Loewenich sôbre o objeto da ciência da história eclesiástica igualmente em uma tese:

*4.ª tese: O objeto da ciência da história eclesiástica é a igreja, que tem sua origem em cima e sua história aqui em baixo e à qual foi atribuída, em primeiro lugar, a pregação da palavra de Deus. Ou: O objeto da ciência da história eclesiástica são, da mesma forma, essência e aparência da igreja, à qual foi atribuída, em primeiro lugar, a pregação da palavra de Deus.*

c) *Martin Schmidt* diz quase o mesmo em outras palavras: "O objeto da ciência da história eclesiástica é a pregação e a aparência formada pela pregação" (col. 1422) no decorrer da história. A pregação da palavra de Deus constitui o centro da vida eclesiástica, porque ela fundamenta e mantém a igreja. Por isso o primeiro objeto da ciência da história eclesiástica é compreender de como foi pregada a palavra de Deus no decorrer da história. A pregação, por sua vez, tem suas conseqüências práticas; toma vulto na vida pessoal dos cristãos, na vida da comunidade, em especial no culto, na organização da igreja, na doutrina teológica e por último na arte eclesiástica. Tudo isso, em última análise, surgiu pela pregação. Por essa razão constitui também o objeto da ciência da história eclesiástica. Partindo da definição de *Martin Schmidt* é possível compreender tôdas as manifestações de vida da igreja, isto é a história da igreja em tôda a sua totalidade.

d) Também *Heinrich Karpp* se expressa de modo semelhante a respeito do objeto da ciência da história eclesiástica. Êle usa uma terminologia bastante difícil. *Karpp* não quer dizer simplesmente que a igreja é o objeto da ciência da história eclesiástica, porque "a" igreja não existe e nunca existiu. Há, entretanto, muitas igrejas. Por isso *Karpp* fala da "igreja organizada de maneira

multiforme". A "igreja organizada de maneira multiforme", continua Karpp, está em "relação dialética ao reino de Deus" (pág. 153). Com isso êle quer dizer: a "igreja organizada de maneira multiforme" vive neste mundo, porém, não é algo puramente terreno, mas sim o "corpo de Cristo" neste mundo; tem sua origem em Deus. Desta forma a definição de Karpp é a seguinte: "Objeto da ciência da história eclesiástica é a igreja organizada de maneira multiforme em sua relação dialética com o reino de Deus" (pág. 153).

Aqui, porém, surge uma pergunta: A "igreja organizada de maneira multiforme" é, indiscutivelmente, algo terreno. O reino de Deus, por sua vez, é algo não terreno ou algo escatológico. Pode a ciência da história eclesiástica compreender a relação entre algo terreno e algo escatológico?

Segundo a doutrina cristã o reino de Deus atinge êste nosso mundo. Isto porque Deus mesmo se revelou em Jesus Cristo. Essa revelação, porém, não se acha restrita a um certo espaço de tempo do passado. A revelação de Deus está presente na pregação e na doutrina eclesiástica, compreendendo ainda instrução moral. Aqui a "relação dialética" da "igreja organizada de maneira multiforme... com o reino de Deus" se torna tangível sempre de nôvo. Por isso a ciência da história eclesiástica deve compreender antes de mais nada a "pregação e doutrina eclesiásticas, incluindo-se a instrução moral" na história. Resume-se sob o conceito de "quérigma" a pregação e doutrina eclesiásticas, incluindo-se a instrução moral. Por isso podemos, no sentido de Karpp, dizer que a ciência da história eclesiástica gira principalmente em tórno de duas perguntas: O que tinha o caráter de quérigma nas diversas épocas dentro da igreja? Como é que a igreja entendia o quérigma nas diversas épocas? Partindo daí, a conclusão de Karpp é a seguinte: "Objeto da ciência da história eclesiástica é a igreja organizada de maneira multiforme em sua relação dialética com o reino de Deus. Observa-se esta relação principalmente na respectiva compreensão da mensagem cristã." (pág. 155)

e) Também *Gerhard Ebeling* parte da premissa de que a igreja, em todos os tempos, foi fundada, erguida e mantida pela pregação da palavra de Deus. Isso é uma compreensão fundamental da Reforma. Por esta razão a história da igreja é a história da pregação da palavra de Deus. Na pregação, porém, não é pregada qualquer coisa, mas sim são pregados textos bíblicos. A pregação da palavra de Deus desta forma sucede como interpretação da sagrada escritura. Com isso Ebeling obtém uma nova definição da história da igreja. A história da igreja é a história da interpretação da sagrada escritura. Daí é fácil deduzir em que, para Ebeling, consiste o objeto da ciência da história eclesiástica. O objeto da ciência da história eclesiástica é compreender como foi entendida e interpretada a sagrada escritura nos diversos tempos formando assim a aparência da igreja.

*Resumo e conclusão.* Os historiadores eclesiásticos mencionados sob o ítem 2 concordam todos no que diz respeito a uma preocupação intensa por uma compreensão teológica correta da igreja em íntima relação à teologia da Reforma. Partindo daí compreendem o objeto da ciência da história eclesiástica, sendo decisiva a compreensão de que a palavra de Deus forma o fundamento e centro da igreja. A partir desta compreensão é possível definir de forma mais clara o objeto da ciência da história eclesiástica. Nesse sentido quero resumir o que foi dito em estrita ligação a *Karl Barth* e *Ernst Wolf*, colocando no início uma tese:

*5.ª tese: O objeto da ciência da história eclesiástica é a palavra de Deus na história. A palavra de Deus se expressa e se reflete na resposta das pessoas por ela atingidas.*

Na minha opinião esta tese resume tudo o que se pode dizer sobre o objeto da ciência da história eclesiástica. Antes de mais nada, ela indica que a ciência da história eclesiástica tem algo a ver com a palavra de Deus, sendo porisso uma ciência *teológica*. A palavra de Deus, de que falamos, é a palavra na qual Deus concede aos homens redenção e salvação. É a viva voz do evangelho (viva vox evangelii). Quer ser ouvida e é ouvida, seja em obediência ou não. Quer ser respondida e é respondida assentindo a ela ou não. E isso sucede de muitas maneiras. É uma palavra eficaz. Concede redenção e salvação. Fundamenta, ergue e mantém a comunhão dos santos, ou seja a igreja. É pois base e centro da igreja. A palavra de Deus não conhece limites, tanto temporais como espaciais. A palavra da redenção é destinada a todos os homens de todos os tempos. Esta é, portanto, o objeto da ciência da história eclesiástica.

Isso, porém, pressupõe que a palavra de Deus, de qualquer modo, é compreensível. Onde ela é compreensível? A palavra de Deus se expressa e se reflete onde homens falam de Deus, testemunham a graça de Deus e se confessam a Deus. Nessas palavras humanas transparece a palavra de Deus. De outra maneira, a não ser nas palavras humanas e pelas palavras humanas, não possuímos a palavra de Deus. Estas palavras humanas, nas quais se expressa e se reflete a palavra de Deus, podem ser faladas somente onde alguém foi atingido pela palavra de Deus. Ali a palavra de Deus mostrou-se eficaz; ali chegou a seu destino, foi ouvida e respondida. As palavras humanas nas quais a voz de Deus se expressa, são, portanto, resposta à palavra de Deus, resposta de homens, que foram atingidos pela palavra de Deus. Entende-se por si mesmo que estas respostas à palavra de Deus podem tomar as formas e maneiras mais diversas. Por exemplo: a forma da decisão pessoal, da pregação, do culto em sentido mais amplo, do trabalho teológico, da estruturação da igreja, do serviço diacônico ou social ou a forma disso que hoje, por muitas vezes, chamamos como o serviço da igreja ao mundo. Tudo isso entendemos como resposta à palavra de Deus. Em tôdas as aparências citadas se expressa e se reflete a palavra de Deus. É por isso que elas tôdas formam o objeto

da ciência da história eclesiástica. Através disso torna-se possível que se abranja a história da igreja em tôda a sua extensão. Nisso há ainda algo a considerar. Tôdas as respostas humanas à palavra de Deus, todos os testemunhos humanos da palavra de Deus são legítimas respostas e testemunhos cristãos, quando interpretam a sagrada escritura. Os primeiros cristãos falavam e agiam na convicção de que com isso estavam interpretando o Antigo Testamento. E nós não pregamos tão somente sôbre textos bíblicos. Mas sim para tudo que dizemos e fazemos na igreja, aspiramos por um fundamento bíblico. Cada testemunho legítimo da palavra de Deus não é nada mais do que interpretação do testemunho original, isto é, da sagrada escritura. Incluímos portanto o ponto de vista de Gerhard Ebeling em nossa definição do objeto da ciência da história eclesiástica.

Concluindo temos de fazer uma restrição. O objeto da ciência da história eclesiástica não é a palavra de Deus, que *hoje* se expressa e se reflete em palavras humanas, que *hoje* é ouvida, testemunhada e respondida. Mas sim o objeto da ciência da história eclesiástica é a palavra de Deus na *história*. A ciência da história eclesiástica pergunta como a palavra de Deus se expressou e se refletiu na *história* da igreja, isto é, no passado, como foi ouvida, testemunhada e respondida no passado. Ela não está — falando de maneira figurada — *diretamente* diante da palavra de Deus, mas vê a palavra de Deus *pelo espelho da história*. “Sua relação para com a pergunta pela palavra de Deus” é condicionada pelos acontecimentos da história da igreja e da história do mundo (Ernst Wolf pág. 152). Isso é característico da ciência da história eclesiástica, pela qual ela se difere da teologia exegética, dogmática e prática. Leva-nos isso à pergunta pela tarefa especial da ciência da história eclesiástica.

### *A tarefa da história eclesiástica*

A ciência da história eclesiástica teve o seu tempo áureo na época do historismo, isto é, na segunda metade do século XIX e no início do nosso século. Nesse tempo teve ela uma posição dominante na teologia. Tornou-se a “síntese da teologia” como tal (Ernst Troeltsch: Adolf von Harnack und Ferdinand Christian Bauer, em: Festgabe Adolf von Harnack zum 70. Geburtstag, 1921, pág. 282); tornou-se a “ciência fundamental da teologia” (Klaus Scholder, citado por Ernst Wolf pág. 163). Indubitavelmente considerava-se-a como a coroa da teologia e ocupava, portanto, uma posição dominante na teologia em geral (Ernst Wolf págs. 152 s.).

Isso era sem dúvida uma superestimação da ciência da história eclesiástica, de maneira que o contra-ataque não se fêz esperar. Em conexão com a revolução teológica depois da primeira guerra mundial na Alemanha, que se relaciona com a pessoa e a obra de *Karl Barth*, sucedeu a mudança completa na opinião sôbre a ciência da história eclesiástica. Karl Barth fala na sua obra “Kirchli-

che Dogmatik" (Dogmática Eclesiástica) da "assim chamada história eclesiástica". Essa é uma depreciação clara da nossa disciplina. Para Karl Barth a ciência da história eclesiástica é somente uma "ciência auxiliar" da teologia exegética, dogmática e prática (pág. 3). A teologia, na sua totalidade, pergunta pela palavra de Deus em Jesus Cristo, o que faz fundamentalmente de três maneiras. Pergunta, em primeiro plano, pela fundamentação da prédica cristã de Deus: provém a prédica cristã da palavra de Deus dirigida a nós em Jesus Cristo? Este é o objetivo da teologia bíblica. Em segundo lugar a teologia pergunta pela finalidade da prédica cristã de Deus: leva a prédica cristã à palavra de Deus em Jesus Cristo? Este é o objetivo da teologia prática. Finalmente a teologia pergunta, em terceiro lugar, pelo conteúdo da prédica cristã de Deus: corresponde a prédica cristã à palavra de Deus em Jesus Cristo? Este é o objetivo da teologia dogmática. A ciência da história eclesiástica, porém, não parte de nenhuma destas perguntas independentes pela palavra de Deus. Pergunta, em vez disso, de como foram respondidas *no passado* estas três perguntas pela fundamentação, finalidade e conteúdo da prédica cristã de Deus. Comparada, pois, com as outras disciplinas teológicas ela possui "uma tarefa enciclopédica" como Karl Barth o formula mais tarde. Segundo as palavras acertadas de *Ernst Wolf* ela se acha numa "relação auxiliar" para com a teologia exegética, dogmática e prática" (pág. 153). Em que consiste o seu auxílio?

Todo o teólogo se apóia positiva ou criticamente em seu trabalho no trabalho teológico realizado antes dêle, quer consciente quer inconscientemente. Nosso trabalho teológico, ou seja, o nosso perguntar pela palavra de Deus sucede-se em certo ponto na história. Pois não somos contemporâneos de Jesus e dos apóstolos; entre eles e nós está a história da igreja. É para esse fato que a ciência da história eclesiástica nos chama a atenção. Assim ela preserva a teologia de compreender-se erroneamente e a preserva do espiritualismo que ignora a história.

A ciência da história eclesiástica nos proporciona ainda um conhecimento elementar da igreja nos tempos passados. Ela atende em dar atenção à igreja e à teologia dos tempos idos, no que toca ao nosso trabalho teológico. Amplia o círculo dos nossos interlocutores teológicos, obrigando-nos igualmente, a ouvi-los atenciosamente, pois a igreja e a teologia dos tempos passados se haviam perguntado pela mesma palavra de Deus pela qual nos esforçamos também. Pode ser que justamente o passado da igreja nos tenha a dar noções fundamentais. Através dêsse caminho a ciência da história eclesiástica nos auxilia a um ouvir mais claro, atencioso e obediente à palavra de Deus.

Ao mesmo tempo a ciência da história eclesiástica nos mostra o caminho pelo qual a igreja e a teologia têm alcançado o ponto em que se encontram hoje. Ela, portanto, revela as condições da nossa própria existência eclesiástica e teológica. É sempre crítica para com estas condições, testando-as, tendo por base a palavra de

Deus. Assim ela nos leva a uma opinião bem fundamentada sobre as nossas condições eclesíásticas e teológicas.

Depois de tudo o que foi dito a ciência da história eclesíástica tem, portanto, três finalidades ou tarefas dentro da teologia: uma conservadora, uma auxiliadora e uma finalidade ou tarefa crítica; preservando-nos do espiritualismo; auxiliando-nos a atender à palavra de Deus; e examinando criticamente as condições da nossa existência eclesíástica e teológica. Estas três tarefas a ciência da história eclesíástica jamais pode ceder a alguma outra disciplina teológica. Por serem estas tarefas necessárias, a ciência da história eclesíástica, como matéria teológica, é indispensável.

### LITERATURA

- (1) *Barth, Karl.* Die Kirchliche Dogmatik, vol. I/1, 6.<sup>a</sup> ed. Zollikon-Zürich 1952
- (2) *Barth, Karl.* Dogmatik im Grundriss im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis, Berlin 1948
- (3) *Bornkamm, Heinrich.* Grundriss zum Studium der Kirchengeschichte. Grundrisse zur evangelischen Theologie, Grundriss des Theologiestudiums II, Berlin 1951
- (4) *Chambon, Joseph.* Was ist Kirchengeschichte? Masstaebe und Einsichten, Göttingen 1957
- (5) *Ebeling, Gerhard.* Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Sammlung gemeinverstaendlicher Vorträge und Schriften, Tübingen 1947
- (6) *Karpp, Heinrich.* Kirchengeschichte als theologische Disziplin. Em: Festschrift Rudolf Bultmann, Zum 65. Geburtstag überreicht Stuttgart/Köln 1949
- (7) *Loewenich, Walter von.* Die Geschichte der Kirche, 5.<sup>a</sup> ed. Witten 1957
- (8) *Schmidt, Kurt Dietrich.* Grundriss der Kirchengeschichte, 3.<sup>a</sup> ed. Göttingen 1960
- (9) *Schmidt, Martin.* Art. "Kirchengeschichte" em: RGG 3.<sup>a</sup> ed., vol. 3, Tübingen 1959, col. 1421 ss.
- (10) *Walter, Johannes von.* Die Geschichte des Christentums, vol. I/1, 3.<sup>a</sup> ed. Gütersloh 1947
- (11) *Wolf, Ernst.* Kirchengeschichte, em: Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, editado por Rudolf Bohren, München 1964

*Tradução:* Estudantes da Faculdade de Teologia  
*Revisão:* P. Harald Malschitzky

# Prédica sôbre João 13,1-15

L. Weingaertner

Entendeis o que vos tenho feito?

A pergunta de Jesus não obtém resposta imediata. Os doze ainda se encontram perplexos, sem saber o que pensar daquilo que acabam de experimentar: O mestre lhes lavara os pés. Curvara-se perante êles — fizera-lhes aquêlê serviço humilde que pela lei de Israel nem um escravo — posto que era judeu — podia ser forçado a fazer. Jesus tocara-lhes os pés poeirentos com as mãos — enxugara-os com uma toalha. Êle, ao qual chamavam de mestre e Senhor, se humilhara perante êles. Os discípulos se acham confusos e contrariados. O protesto de Pedro, que, ao chegar a sua vez, não quis aceitar o serviço do mestre, deve ter expressado o que todos os discípulos pensavam: O que Jesus faz, é inverter a ordem natural das cousas. Como pode êle manter a sua autoridade, se rebaixar-se dêste modo perante os seus seguidores?

Entendeis o que vos tenho feito?

Esta pergunta ultrapassou o círculo dos doze. Ela ecoou através da história da igreja e do mundo; pergunta incômoda e inquietante, ela alcança a nós, que estamos reunidos neste recinto. Porque sentimos que não nos podemos compreender como expectadores instalados confortavelmente em bancos de platéia, que simplesmente observam o que se realiza no palco, com aquêles discípulos tão afastados e diferentes. O que Jesus faz aqui a um pequeno grupo de homens, isso êle fêz e continua fazendo a todos os cristãos. Também a nós êle quer lavar os pés. Êste Pedro, que se nega a estender os pés para dentro da bacia — êste Pedro sou eu — êste Pedro és tu. Porque Pedro representa o velho Adão, que em seu íntimo nada mais teme do que o Cristo que se humilha — o Cristo a caminho da cruz. Porque perante êste Cristo rui por terra todo o seu vão orgulho. Perante o Cristo curvado, feito servo dos homens, se desfaz êste mito, que Pedro criara de si próprio — através do qual êle procura afirmar-se em si mesmo, em sua personalidade, em suas capacidades e qualidades. Perante o Cristo curvado, a lavar-lhe os pés sujos, a porta daquele reservado mais íntimo do seu ser é escancarada, e Pedro repentinamente fica consciente de sua verdadeira situação: Se êle não é lavado por Cristo, êle não tem parte nele. — Seja Pedro, sejas tu, seja eu: esta é a nossa situação perante Cristo.

Entendeis o que vos tenho feito? Causa estranha: O gesto de Jesus de início é mudo. Êle lava os pés dos discípulos como um criado qualquer — sem dizer palavra. Só depois, pela discussão com

Pedro e através da explicação que dá, ao finalizar o estranho ato, Jesus faz entrever o significado de sua atitude. E mesmo assim diz a Pedro que só mais tarde compreenderá realmente o que lhe fôra feito. Quererá isso dizer que na comunidade de Jesus acontecem cousas decisivas que o cristão não compreende já, mas que só no decorrer do tempo poderá entender em tôda a sua plenitude? É evidente que a bíblia assim pensa. Os quatro evangelistas diferem quanto a detalhes na descrição da paixão e da morte de Jesus. Mas são unânimes quanto a uma cousa: Os discípulos acompanham os acontecimentos que levam à crucificação de Jesus sem compreender o significado daquilo que se está passando. Mais tarde, citando o Antigo Testamento, os cristãos diriam que o Cristo foi morto que nem uma ovelha muda que era levada ao matadouro. Só depois dos acontecimentos de Gólgota o Ressurreto abriria o entendimento dos discípulos. Quer dizer que Deus em Cristo faz anteceder sua ação salvadora à nossa compreensão. Por intermédio de sua ação Deus cria uma situação nova, com a qual o homem é confrontado; quase como uma criança surpreendida e admirada por um ato inesperado do pai — êle descobre que já tem sido beneficiado por essa ação divina — que já é rico, já é benquisto, é puro, é um filho amado de Deus, enquanto momentos antes a descrença apenas o fizera ver o dia a dia cinzento de um destino cego e indiferente. Não é assim — como freqüentemente pensamos — que só depois de explicarmos e compreendermos um assunto, êste se torne importante em nossa vida. A paz de Deus — e tôda a obra de Deus — ultrapassa o nosso entendimento. A ação salvadora de Deus em Cristo — a paixão e a morte do Senhor — são fatos que se enquadram nas palavras que Jesus dirigiu a Pedro: O que eu faço, não o compreendes já, mas compreendê-lo-ás depois.

Entendeis o que vos tenho feito? Talvez estejais a pensar agora: O pregador começou a discorrer sôbre a história do lava-pés e logo passou a falar da paixão e da morte de Cristo. O que tem uma cousa com a outra? O evangelho de João não deixa dúvidas a respeito de que realmente não se pode proceder de outra maneira. No primeiro versículo do cap. 13 diz: Sabendo Jesus que era chegada a hora de passar dêste mundo para o Pai, como havia amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim. É o amor de Cristo que torna transparente tanto o seu ato de humildade — de lavar os pés dos discípulos — como também o seu morrer na solidão da cruz. Quando, ao morrer, Cristo exclama: "Está consumado" estas suas últimas palavras são o Amém de uma vida que teve uma só finalidade: A de revelar o amor de Deus para com os homens. Amor que não provém de uma disposição momentânea — de um capricho passageiro — mas que é eterno como o próprio Deus e sério como a própria morte. Amor que não se orienta pelas atitudes dos homens, que não se extingue com a ingratidão daqueles, aos quais é destinado. Amor que se alimenta de fontes eternas. — Não há palavra que melhor expresse êste amor divino do que a que encontramos em João 3,16: Tanto amou Deus ao mundo que deu o seu filho unigênito para que todo aquêle que nele

crê não pereça, mas tenha a vida eterna. O amor de Deus não é um sentimento indefinido e incerto. Como todo amor autêntico êle quer alguma cousa. Quer que o homem seja livrado das amarras que o escravizam e que o prendem a sua vida antiga, quer torná-lo capaz de viver em comunhão com o seu Pai e Criador. Quer que o homem seja salvo. “Se eu te não lavar, tu não tens parte comigo”.

Terá Pedro compreendido a profundidade e amplitude do amor de Cristo, quando, como que assustado, pede que o Mestre não lhe lave apenas os pés, mas também as mãos e a cabeça? É provável que se tenha assustado da possibilidade de vir a perder a comunhão com seu Senhor — que tenha pensado num ato de purificação total, que para sempre lhe assegurasse a união com Cristo. Também aqui Jesus precisa corrigir-lhe o pensamento. Mostra-lhe que pela convivência com seu Senhor — através do batismo e através da palavra de perdão que ouvira, êle já está purificado. Que é preciso ter confiança nesta purificação, e que o lavar dos pés é apenas a confirmação de uma dádiva que a convivência com Cristo sempre lhe proporcionara — sem que êle talvez o tenha reconhecido e aceito em tôda a sua plenitude.

Como havia amado os seus, assim amou-os até o fim. — Vida e morte de Cristo foram coerentes. Os seus discípulos muitas vezes teriam motivos de duvidarem de si mesmos — de sua capacidade, de sua competência, mesmo de sua fé; mas nunca teriam motivos de pôr em dúvida um fato: que conviver com Cristo significa ser amado por êle.

Entendeis o que vos tenho feito? — Começamos a compreender que esta pergunta, dirigida a todos os que convivem com Cristo, não pede uma resposta de catecismo — que não se trata de resposta alguma que alguém possa formular e que outro possa usar “por ser correta”. A pergunta de Jesus de certo modo se assemelha àquela que o Ressurreto, conforme o último capítulo de João, dirige a Pedro, repetindo-a por três vezes: — Simão, Pedro, amas-me? — Compreender o amor de Jesus só é possível àquele que o ama, que responde com amor o amor que Cristo lhe tem. É esta é a finalidade de tudo quanto o Cristo anunciou e realizou: Com sua palavra criadora, com sua existência inteira, empenhada em Gólgota, êle veio despertar aquilo que ninguém de nós seria capaz de criar em si mesmo: Amor. Amor ao Deus de cuja presença o homem se havia esquivado. Resposta filial à palavra paterna que através do Cristo se fazia ouvir, clara e inequívoca. Isso e nada mais foi o sentido da vida e da morte de Cristo. E é isso que o Filho de Deus, que hoje está presente através de sua palavra e de seu Espírito, quer criar em ti e em mim.

Entendeis o que vos tenho feito? — A pergunta arde em nossos corações. Se é verdade que eu recebi de Jesus Cristo o que também os apóstolos receberam? Sentimos que não poderemos sair dêste recinto, pondo esta pergunta de lado, ou contentando-

nos com uma simples resposta formal. Entender o que Cristo fez a nós — é aceitá-lo com amor. A pergunta está a pairar neste recinto, grande e ardente: Tu, que te dizes meu discípulo: Amas-me? Respondes o meu amor com teu amor?

Se, como Pedro o faria mais tarde, pudermos responder com “sim” a tal pergunta — não só com nossa boca, mas com nossa existência toda — então estaremos preparados para compreender a segunda parte de nosso texto: — Se eu, Senhor e mestre, vos lavei os pés, vós deveis também lavar os pés uns aos outros. — Sentimos que estas palavras não querem ser entendidas ao pé da letra. Jesus não quis instituir uma cerimônia — uma espécie de “sacramento do lava-pés”, como em diversas igrejas tem sido praticado (sabemos que até o presente o papa, na Quinta-feira-santa, costuma lavar os pés de um mendigo). O exemplo que Cristo nos deu, não poderá ser transformado em ato cerimonial. Lavar os pés dos irmãos poderá significar muitas coisas — que afinal resultam de uma só: Que saibamos agir em qualquer situação, movidos pelo amor de Cristo. Que a nossa relação com êle seja tão estreita, tão pessoal que a nossa atitude reflita a atitude de Cristo para com seus discípulos. Lavar os pés uns aos outros — isso significa que na vida diária, de manhã até à noite, um discípulo terá a função de ser o Cristo do outro. Significa que possamos encarar os homens com os olhos de Deus e não com os olhos do demônio. Significa que possas ver no teu colega de trabalho não o homenzinho miserável e mesquinho que tantas vezes aparenta ser, mas sim a criatura bem amada de Deus, pela qual Cristo morreu.

E não será o bastante que eu guarde as cédulas grandes do amor de Cristo em meu bolso, pronto para apresentá-las aos domingos e em outras ocasiões especialíssimas. Será necessário que as troque pelo dinheiro miúdo que preciso para gastar no meu dia a dia, porque nas situações corriqueiras, no convívio com minha família, no escritório, na escola, na fábrica, no café, na rua — é que preciso do capital de Cristo para gastar. Se não tiver nada a gastar além do que é meu, serei um homem falido. Com minha boa ou má disposição, com meus instintos e desejos naturais eu não vou longe no Reino de Deus. Preciso do capital de Cristo, preciso dele desesperadamente, porque só a consciência constante de que sou amado por Deus me capacita a amar o meu próximo — também o próximo não amável; só o saber de que fui e continuo sendo perdoado me capacita a perdoar. Só o consólo que recebi me torna apto para esta grande arte que tão poucos entendem — a de consolar os tristes e desanimados.

Lavai os pés uns aos outros... O velho homem não teria nenhuma objeção a fazer, se Cristo houvera dito: — Lavai a cabeça uns aos outros. Para lavar a cabeça de nosso semelhante não nos precisamos abaixar. Podemos conservar a nossa altivez e a nossa superioridade. Para lavar a cabeça de alguém, não precisamos de

amor. Aí basta uma boa dose de moralina. Para lavar os pés de um irmão, precisamos abaixar-nos e identificar-nos com sua miséria. Isto o velho Adão não quer fazer e isto êle também não consegue fazer. Êle precisa agarrar-se à sua justiça própria — para poder condenar a justiça alheia — justamente aquilo que Jesus não fez. Lavar os pés a um irmão: isso, antes de tudo, será falar-lhe com brandura; não a brandura daqueles que querem apenas “viver e deixar viver”, mas a brandura ardente do discípulo de Cristo. Será a brandura de um homem, cujas mãos criaram calos no serviço daquele, que é manso e humilde de coração; será a mansidão de uma criatura que experimentou o desespero da cruz do Senhor e que experimentou também o milagre inefável da comunhão com o Ressurreto; que se alimentou com o pão e o vinho do perdão na mesa do Senhor, que por Sua palavra foi regenerado para uma nova existência. Êste será capaz de falar com os cansados em tempo oportuno — só êste.

Lavai os pés uns aos outros, diz Jesus. Mas para cumprir êste mandamento é preciso que haja dois: um, disposto a lavar, e o outro disposto a permitir que os seus pés sejam lavados. E já que Jesus não diz: Lavai os pés dos outros, mas: Lavai os pés uns aos outros — é evidente que o Senhor espera de ti e de mim que não só saibamos praticar tal ato de amor fraternal, mas que saibamos também aceitá-lo. Há algo em nós todos que se revolta contra a idéia de aceitar um serviço fraternal, que por assim dizer nos deixa à mercê do irmão. Não queremos descobrir os nossos pés perante o irmão, nem qualquer outra parte encoberta e obscura de nossa vida que necessita de purificação e de correção. Preferimos fechar-nos em nós mesmos, roer as nossas próprias máguas, atormentar-nos com nossas dúvidas, silenciar da culpa que nos pesa na alma. E o irmão, que Cristo pôs ao nosso lado, está perto, talvez muito mais perto do que nós pensamos; está aí como nosso verdadeiro próximo. Por que nos esquivamos de nosso irmão — por que não aceitamos o seu auxílio fraternal, do qual necessitamos, tal qual um trabalhador sedento precisa de um copo de água num dia abrazado? Queremos morrer em nosso orgulho?

Entendeis o que vos tenho feito? Assim pergunta Jesus. Se de fato tivermos entendido o mestre, o seu mandamento de “lavarmos os pés uns aos outros não será nenhum fardo que nos é colocado sôbre os ombros, mas será evangelho felicitante, será um pedaço do céu na terra. O próprio Cristo estará presente através da atitude fraternal de seus discípulos. É êle que estabelece a comunhão de seu Reino entre nós, vence a nossa frieza, nosso isolamento, nosso egoísmo estéril. Se a comunidade de Cristo deve uma coisa ao mundo, então é essa: a prática do amor e da comunhão entre os cristãos. A não ser que escondamos esta luz debaixo do alqueire, ela não poderá deixar de irradiar para dentro do mundo no qual vivemos e que, talvez sem que o saiba, esteja doente de saudade por uma comunhão que êle não é capaz de criar. Nós, que somos de Cristo, numa época em que os homens continuam

a se matar e trucidar, pouco podemos fazer para que o mundo mude. Mas o segredo dêste pouco, que encerra a esperança do mundo agoniado, está no texto que nos foi dado hoje. Nós, que somos de Cristo, vamos ficar devendo ao mundo a mais preciosa dádiva que o Senhor nos deu?