

Culto e Missão

por *Lindolfo Weingaertner*

(Conferência apresentada em Järvenpää, Finlândia, em outubro de 1966, por ocasião da Consulta realizada pela Comissão de Mordomia e Evangelização da Federação Mundial Luterana. A Consulta teve por tema as estruturas das comunidades cristãs. Tradução do original alemão)

De início nos sejam permitidas algumas reflexões preliminares de caráter teológico e metódico.

Não queremos compreender o tema que nos foi dado, como se implicasse a intenção de relacionar entre si duas grandezas pre-estabelecidas e institucionalizadas, ou de servir de mediador entre dois fenômenos cristãos que, como ninguém ignora, seguiram e ainda seguem direções divergentes. Em princípio também não queremos criar qualquer espécie de vasos comunicantes, que teriam a função de permitir um intercâmbio melhor entre as duas grandezas mencionadas. Tentativas semelhantes poderão ser imprescindíveis na prática missionária e eclesiástica, mas não queremos deixar nenhuma dúvida de que as consideramos de caráter secundário, não primário. As decisões reais, que condicionam qualquer esforço tendente a unificar culto e missão, não se realizam dentro da esfera pragmática da prática eclesiástica, mas sim, de forma imediata, não condicionada, mas condicionante, em confronto com o Deus que em Jesus Cristo se revelou como sendo Salvador do mundo. Sendo que a ação salvífica de Deus se nos apresenta como evento indivisível, poderemos circunscrevê-la como “serviço divino” (Gottes Dienst), sendo o nosso serviço (Gottesdienst) a única resposta legítima que poderemos dar a Deus, através da fé em Cristo. Este serviço será tão indivisível, como o é o serviço de Deus ao mundo, de maneiras que de antemão fica excluída a possibilidade de uma ação complementar ao culto cristão, que de certo modo lhe serviria de corretivo. De igual modo a ação de Deus em Cristo pode ser circunscrita como “missio Dei”, que igualmente não necessita de complementação. Esta é a razão que nos poderia induzir a substituir a conjunção coordenativa aditiva, que liga os dois substantivos de nosso tema, pela conjunção explicativa, “como”. Mas já que isso equivaleria a uma antecipação do resultado de uma série de reflexões que ainda estão para ser feitas, queremos dar-nos por satisfeitos em ter apontado a direção e o alvo de nossas deduções.

Encarando a realidade de nossos cultos tradicionais, como se nos apresenta em nossa prática eclesiástica contemporânea, não nos faltam elementos nem critérios que nos capacitam a chegar

a um diagnóstico dos males que em nossa época secularizada se patenteiam com clareza crescente. Não se trata apenas de pequeno número de missiólogos ou de reformistas litúrgicos que em conferências e publicações apontam e analisam os fatores negativos que caracterizam a prática de nossos cultos, mas também entre muitos leigos a prática tradicional do culto mais e mais vem sendo alvo de críticas, sendo que as vozes mais extremas chegam a pôr em dúvida o direito de existência de um ato litúrgico “ensimesmado”, que parece não mais ter relação com a vida “fora dos muros da igreja”. Podemos constatar que dos mais diversos lados se estão levantando vozes que perguntam por um caminho melhor de prestar culto a Deus, vozes estas, que os teólogos já não podem deixar de ouvir.

Se fizermos a tentativa de resumir as vozes críticas em aprêço, teremos mais ou menos o seguinte quadro: — O culto em larga escala tornou-se um fim em si mesmo. O programa transcorre numa atmosfera em que já não se conta com nenhuma novidade. As seqüências litúrgicas — hinos, leituras bíblicas, orações — se movem dentro de um círculo que parece ter-se tornado irrelevante para o mundo.

Os que “assistem ao culto” parecem ter chegado à conclusão de que o círculo não pode ser rompido. Conservam as formas tradicionais, sem lhes atribuir o poder de penetrar na vida real. O recinto do templo se transformou em uma ilha sacral, que se acha fora do alcance do mundo profano (pro fano = fora do templo). De acôrdo com conceitos largamente difundidos, esta ilha tem a finalidade de proporcionar uma hora de “edificação” aos cristãos acossados pelo mundo irrequieto e descrente que os rodeia. O conceito neotestamentário de “edificação” sofreu uma modificação fatal do seu sentido original: — não é mais a comunidade do Senhor que está sendo edificada no meio do mundo e que é o único objeto da edificação, mas é o indivíduo que está procurando “edificação”, a bem de si mesmo e de sua paz interna. Desta forma se revela de maneira assustadora que o *oikodomein* bíblico se acha ameaçado de ser convertido em algo de significado oposto. A figura do mestre de obras, que escolhe e prepara as pedras, para usá-las na construção do edifício, está sendo obscurecida pelo ideal de um cristianismo individualista e particularista, que já não consegue levar o indivíduo à comunhão, mas que o isola, não só em referência ao mundo profano, mas mesmo dentro do recinto sacral, no qual êle se refugiara. Ao isolamento coletivo da comunidade assim corresponderia o isolamento individual de cada cristão.

Esta dupla introversão da comunidade dentro de uma zona sagrada, criada por ela mesma, está sendo combatida nos cultos — ao menos no plano teórico; mas a chamada para a comunhão do povo de Deus e para a missão no mundo facilmente se transforma em um termo destinado exclusivamente “para uso eclesiástico”, que poderá ter o seu lugar assegurado na prédica, mas que dificilmente terá um lugar vivencial fora do recinto sa-

cral da igreja. — Para resumir: O culto tradicional não tem caráter missionário. Não possui poder de penetração para dentro do mundo real. Aquêlê que quiser “praticar missão”, deve fazer algo que se distingue do culto, pois êste parece ter como única função a preservação da comunidade estabelecida, sendo o pastor eo ipso compreendido como guardião do estabelecimento tradicional da paróquia. Quer queira, quer não, estará sendo absorvido pelas estruturas estáticas existentes.

E’ possível declarar que o quadro crítico, que acabamos de apresentar, não passa de um fantástico exagêro — ou que os fenômenos observados carecem de maior significado teológico. Não nos sentimos bem com nenhuma das duas soluções. Por outro lado se oferece a possibilidade de procurarmos compreender os fenômenos relatados como simples processo sociológico, como sintoma inevitável da secularização e da tecnização da sociedade de nosso tempo. Não negamos que no nível das argumentações sociológicas será possível apontar uma corrente ininterrupta de causas e efeitos, que poderá explicar perfeitamente, porque as massas operárias das grandes metrópoles chegaram a ignorar os cultos cristãos e porque em largas zonas da terra, outrora marcadas por tradições cristãs, até os sinos das igrejas deixaram de bater. Servindo-nos dos mesmos critérios, também nos será possível evidenciar, dentro das condições reinantes, que não poderá ser detida a descristianização da sociedade, e, que falar em missão na época atual, não passa de anacronismo (“a igreja não acompanhou a modificação da estrutura da sociedade. Ligou o seu destino às estruturas feudais e burguesas do passado e assim, forçosamente, terá o destino das mesmas”) Mas memo que a lógica das argumentações sociológicas e psicológicas parece ser à prova de qualquer dúvida — ela está sendo invalidada em todos os lugares onde se realiza o evento da palavra divina — em contradição com as tendências estatisticamente demonstráveis da sociedade contemporânea. Por isto os cristãos, em vez de se deixar fascinar por diagnósticos e análises de caráter sociológico, deveriam antes basear as suas intenções reformatórias — no poder da palavra divina. Deduções sociológicas e psicológicas — justamente quando forem de caráter científico — só podem ser feitas no terreno das analogias históricas, enquanto que o problema central do culto cristão se acha ligado intrinsecamente à revelação de Deus em Cristo — fato que rompe tôda e qualquer analogia histórica.

Por tal motivo não julgamos ser acertado collocarmos a pergunta pelas estruturas da comunidade e do culto em primeiro plano, na opinião de que deverá ser possível remediar os males existentes através de uma “modificação estrutural” de usos e métodos tradicionais. Sabemos que Lutero usou de grande comedido e reserva em conexão com a reforma das estruturas eclesiásticas e especialmente litúrgicas, por compreender o culto basicamente do seu conteúdo, isto é, da palavra pregada e dos sacramentos administrados, não de suas formas estruturais mais ou menos atualizadas.

Não será justo objetar que o culto do tempo da reforma não tenha demonstrado força missionária e que por tal motivo forçosamente tenha levado as comunidades ao gueto. Consta que o culto, durante os anos decisivos da Reforma, teve inegável poder missionário. O *recte docere* não representava um *theologumenon* teórico, válido só no recinto sacro dos templos, mas a mensagem bíblica penetrava no dia a dia dos cristãos: Profissão e trabalho vinham sendo apontados como oportunidade de servir a Deus “profano”, dentro do mundo profano e secular. É verdade que o impulso missionário da Reforma em breve veio a ser debelado, mas este fato não poderá ser citado em prejuízo a estruturas errôneas, pois em última análise nem as estruturas boas nem as inconvenientes condicionam a ação cristã. Talvez tenha sido por isso que Lutero sempre aconselhava reserva a todos que se batiam por formas novas. Ele temia o advento de um novo legalismo que poderia ter a pretensão de regulamentar e de condicionar a fé cristã. Em seu conhecido prefácio à “Missa Alemã”, Lutero fala de uma nova modalidade de culto, própria para aqueles “que com seriedade queriam ser cristãos”. Estamos inclinados, hoje de atribuímos a Lutero uma certa falta de coragem, por ter opinado que ainda não chegara o tempo de instituir tal culto, porque ainda não estavam à disposição os homens que teriam a maturidade necessária. Em todo o caso ele crê que a palavra seja capaz de criar tais homens, e certamente não pensou na possibilidade de que nós, 450 anos após a Reforma, pudéssemos citar suas palavras em defesa de estruturas tradicionais sacrossantas. Assim não estamos de nenhum modo interessados em aplicar o pronunciamento do Reformador à nossa situação, para com isso estabelecermos um *alibi* perante o mundo. Estamos unicamente interessados em respeitarmos a sequência estabelecida por Lutero e em não confundirmos causa com efeito: A palavra de Deus cria novas formas e abre caminho para novas estruturas. Estruturas corretas não são a premissa para a pregação reta do evangelho. Se fôra assim, o evangelho desde o início não teria achado lugar sobre a terra.

Talvez será aconselhável usar a palavra “estrutura” — em si um tanto ambígua — com cautela (por nós até agora foi usada como sinônimo de “forma”). Etimologicamente, “estrutura” não diz respeito apenas ao aspecto formal de algo que se edifica, mas designa o próprio edifício. Neste sentido a comunidade é uma estrutura de Cristo. Se falarmos de estruturas mais ou menos convenientes que uma comunidade tem, ou que possa adotar, facilmente corremos o perigo de atribuímos aos fatores formais um peso e uma importância que dentro da comunidade cristã não lhe são devidos.

Jochen Margull (em “Mission als Strukturprinzip”, prefácio. O livro, que contém uma série de teses provocantes e inquietadoras, foi editado pelo Conselho Mundial de Igrejas e foi, de certo modo, o parceiro de diálogo da Consulta de Järvenpää) fala das comunidades tradicionais como tendo uma estrutura baseada na

vinda dos homens para as igrejas ("Komm-Struktur"), enquanto que na sua opinião necessitam de uma estrutura que implica a ida dos cristãos ao mundo ("Geh-Struktur"). Tal distinção corre perigo de ser interpretada erroneamente. "Geh-Struktur" — não poderá ser considerada como distintivo decisivo, como *proprium* que identifica uma comunidade cristã. É sabido que por exemplo os judeus helenistas do tempo de Jesus eram caracterizados por explícita mentalidade missionária. Contudo, Jesus põe em dúvida toda a sua atividade febril, dizendo aos fariseus e aos escribas (Mt. 23,15) que eles rodeiam mar e terra para fazer um prosélito, mas que depois o transformam em um filho do inferno. Hoje não se poderá negar que as Testemunhas de Jeová ou os Mórmons se orientam por uma expressa "Geh-Struktur". O mesmo vale em relação a certas ideologias políticas militantes. Concluimos que o fato de uma organização ser caracterizada por uma estrutura que leva os seus membros a serem ativos dentro do mundo que os rodeia, ainda não diz absolutamente nada a respeito daquilo ou daquele que os faz caminhar e agir.

Por outro lado, ao atribuírmos às comunidades tradicionais uma estrutura baseada na vinda dos homens às igrejas, ainda não dissemos nada de decisivo sobre as mesmas. Um templo cristão não poderá ser considerado como uma espécie de ratoeira, que apenas permite a entrada, mas que impede a saída do inocente ser que nela penetrou. Uma igreja cristã por definição não poderá ser como uma cidade que só dispõe de uma via de *acesso*, de mão única, enquanto nela for pregado o evangelho como evangelho. Confrontado com o evangelho de Jesus Cristo, qualquer "frequentador" do culto deixará de ser inocente. Sob a pregação *reta* da palavra qualquer ouvinte deverá chegar à conclusão de que só poderá retirar-se do culto — ou como servidor de Deus — ou como homem descrente e desobediente. Ir ou não ir como cristão enviado ao mundo, será algo que se haverá de decidir de caso em caso, sob a palavra pregada. Nenhuma estrutura poderá substituir esta decisão, tão bem como estruturas inconvenientes não justificam o desobediente perante Deus.

A parábola dos filhos desiguais nos parece sintetizar claramente o que procuramos expor acima. O pai dá idêntica missão a ambos os filhos: "Meu filho, vai, e trabalha hoje em minha vinha" (Mt. 21,28). A "premissa estrutural" para o serviço de ambos os filhos é igual, pois é dada com a vinha e com o tipo de trabalho que nesta deve ser realizado. A "premissa essencial" se patenteia na decisão pessoal tomada por cada um dos filhos, ambos confrontados com a mesma palavra do pai. — Sem querermos alegorizar, poderemos ver preformada na parábola citada a situação do culto cristão. O diálogo com Deus é a premissa de nosso culto. Lutero definiu esta premissa de modo clássico, por ocasião da inauguração da igreja de Torgau: "... que Deus fale conosco por sua santa palavra e que nós com ele

falemos através de orações e hinos de louvor". Mas haveríamos de cair no erro fatal do primeiro filho, se déssemos por encerrado o culto com nosso Aleluia e nosso Amém. O evangelho conta de modo realista com a resistência de nosso coração contra a vontade de Deus e atribui importância decisiva ao momento em que esta resistência é quebrada e em que a fé se cumpre e se realiza através do ato da obediência. Isso significa que nada impede o cristão confrontado com a palavra de ir ao mundo, a não ser a sua descrença. "Não crer" e "não ir" são expressões que na perícope citada são identificadas de maneira inquietadora.

Se quisermos qualificar o fato de uma comunidade ser obediente ao chamado de Deus como equivalendo a uma "estrutura missionária" (Geh — Struktur), nada nos impedirá a assim proceder. Neste caso, no entanto, devemos estar conscientes de que não nos referimos a estruturas dadas, que condicionam a obediência, mas que simplesmente constatamos que na referida comunidade existem discípulos obedientes de Cristo, cuja fé não se limita a dizer "sim", mas que diàriamente vencem tanto a resistência do próprio coração como a resistência das estruturas existentes. Nenhuma "estrutura missionária" ou qualquer outra estrutura poderá jàmais eliminar a barreira entre o ouvir e o obedecer. O risco da desobediência permanece sempre presente — também em uma comunidade que tenha as melhores estruturas imagináveis. "Estruturas obedientes" (o termo foi usado na discussão) não existem.

O único interesse que nos moveu nas reflexões que acabamos de fazer, foi o de constatar que qualquer reforma de estruturas ou modos de agir de uma comunidade devem partir da palavra. Cristo, através de sua palavra, é o mestre de obras de sua igreja. A presença real de Cristo em seu Verbo e em seu Sacramento é a única premissa que, criando a fé no coração dos discípulos, os faz ir e chegar, ouvir e falar, sofrer e agir. Neste ponto realmente "culto" e "missão" se identificam. Tanto o "Ide a todo o mundo" (Mt. 28) como o chamado de reunir-se em seu nome (Mt.18,20) se baseiam na presença do Senhor exaltado, pois êste promete estar presente em qualquer lugar onde os seus se reúnem em seu nome e também em qualquer lugar para onde os envia com a tarefa de fazer discípulos. Onde "culto" e "missão" não se basearem e não se identificarem na presença do Senhor exaltado, não se acham apenas ameaçados em seu "bene esse", mas em seu próprio "esse".

Julgamos que a nossa preocupação mais grave em nossa prática eclesial — litúrgica e missionária — não esteja ligada ao fato de o mundo se ter "transformado", mas que antes se prenda ao fato de nos faltar fé, aquela fé que remove montanhas — estruturas inconvenientes e outros empecilhos. Se crermos na presença real de Cristo, com seu poder ilimitado — mesmo na situação extremamente crítica das comunidades cristãs na China e no sudeste da Ásia, ou, o que às vêzes até é mais di-

fácil conceber, mesmo dentro de uma igreja neo-gótica, na qual se reúne um punhado de pessoas idosas para o culto dominical tradicional — se tivermos a certeza de que Cristo está conosco — que êle, enquanto nos envia, não nos manda sair de sua presença, mas que segue em nossa frente, os nossos problemas poderão ser transformados em oportunidades divinas e poderemos agir sem temor e sem pânico, tanto por dentro como por fora das estruturas tradicionais.

Nosso “ir ao mundo” é, pois, essencialmente uma questão de fé. A fé é o “princípio estrutural” da comunidade que foi ordenada para ser missionária de Cristo no mundo — que só tem existência como estrutura de Cristo (Lutero: — “creatura evangelii”). Culto e Missão só terão existência autêntica onde tal fé continuamente for criada pelo evangelho.

Já que a fé ainda hoje “vem da pregação”, não vemos outra alternativa a não a de fazermos depender tudo da prédica (e isso no sentido amplo e pleno do termo). Não deixa de ser assombroso, quantas vezes os críticos do “culto tradicional” desconsideram o fato elementar de que dentro de uma igreja se realiza tal pregação. Não será simples descrença, quando não mais atribuirmos à palavra de Deus a capacidade de romper prisões e de transpor abismos — e mais ainda — de criar mundos do nada, de criar filhos a Abraão “destas pedras”? A todos os críticos desanimados, que já não dão nenhuma chance à “comunidade tradicional” gostaríamos de retrucar com as palavras de Deutero-Isaías (Is. 50,1): “Assim diz o Senhor: Onde está a carta de divórcio de vossa mãe, pela qual eu a repudiei?” De onde haveriam de proceder os missionários para o mundo, a não ser de lugares de pregação “tradicionais”, cujo tradicionalismo Deus sói romper a seu tempo, conduzindo o seu povo por caminhos novos? Não foi êste o caso da Reforma, que “evoluiu” das comunidades tradicionais das paróquias e dos conventos da Idade Média?

Não poderá haver outro caminho para nós, a não ser o de tomarmos a sério o poder da palavra pregada em todos os lugares e situações onde nos for dada a oportunidade de anunciá-la. O que condiciona a nossa pregação e a nossa ação, é a confiança na promessa divina de que sua palavra não voltará vazia, mas que fará o que a Deus apraz e que prosperará naquilo para que Deus a designou (Is. 55,11).

Tomar a sério o poder da palavra, não poderá equivaler a sermos cegos para os males da comunidade. Pelo contrário: Agora discerniremos com maior clareza as situações concretas onde nossa indolência e timidez impedem a palavra de penetrar no mundo. Reconhecemos que nossa atitude não é condicionada pela tradição, mas sim, pela descrença. Veremos que nosso caminho para dentro do mundo não é possível sem arrependimento. É aqui que se evindencia o “lugar litúrgico”, do qual deverá partir a missão: A confissão dos pecados e a absolvição que é proclamada a todos os que creem na palavra. Só aqui —

onde nada fazemos e planejamos — onde só Deus age e onde nossas obras e nossos caminhos são entregues incondicionalmente ao juízo de Deus, se decide o destino da missão de que sere-mos instrumentos. Só aqui as estruturas “congeladas”, as tradi-ções autarcas e os caminhos abarrotados com o entulho do pas-sado se evidenciam como empecilhos humanos, que o Senhor da Igreja vence através de sua palavra. Agora poderá ser pro-clamado: “Como o Pai me enviou a mim, vos envio a vós” (Mt. 20,21). Agora pode ser encetado o diálogo entre a fé e a des-crença, a dúvida, as ideologias, as superstições. Só aqui ficará evidente que um Tomé se afastou da comunhão dos irmãos e que é preciso segui-lo — e que a missão dos discípulos é dirigida bem para o meio do mundo. No lugar em que a graça de Deus é proclamada, aprendemos a olhar o mundo com os olhos de Deus — como sendo o objeto de seu amor e de sua vontade salvífica. Onde o “vinde a mim” se concretiza — aí nasce o “ide ao mun-do”.

Tal missão indubitavelmente implicará o abandono decidido de qualquer prática baseada na autosuficiência eclesiástica. Não nos empenharemos em qualquer terapia de sintomas, mas trata-remos de fomentar conscientemente o processo de cura do cor-po enfermo e de membros atrofiados — iniciado pela palavra de Deus e que só através desta mesma palavra poderá prosseguir. Não será possível querermos acelerar êste processo de saneamen-to, aplicando à comunidade reunida uma “dose” de espírito mis-sionário. Histórias do “campo missionário”, situado em terras longínquas, contadas para elevar o moral missionário da comuni-dade, poderão conduzir esta a perigoso equívoco. Sempre é mais fácil amar o afastado do que o próximo, e uma missão que passa de largo pelo próximo, porque só tem olhos para o campo mis-sionário situado em terras exóticas, deverá duvidar não só de suas estruturas, mas de algo muito mais importante. Só quando a comunidade se tornou capaz de testemunhar em seu próprio ambiente, ela terá o direito de praticar “missão externa”. Cer-tamente um missionário freqüentemente deverá “saltar” pessoas, países e continentes, como uma fagulha salta um vale num in-cêndio, de floresta: mas um fogo que se mostra incapaz de “pe-gar” no seu próprio ambiente, não será digno de confiança, quan-do pretende incendiar outros países e continentes.

A primeira comunidade cristã que, de acôrdo com Atos 13, chegou a enviar missionários a regiões longínquas (Conforme Atos 13,3 os “despediu”; quem envia é o Espírito Santo), havia antes rompido as estruturas judaizantes em seu próprio ambi-ente, anunciando o evangelho também aos gregos (Atos 11, 10-20). Do culto da comunidade de Antioquia, *reestruturado* pela palavra de Deus, se gera a missão externa, como fruto autêntico da sua comunhão: “E servindo êles ao Senhor, e jejuando, disse o Espírito Santo: Separai-me agora a Barnabé e a Paulo para a obra a que os tenho chamado”(Atos 13,2). Ainda teremos de aprender muito da comunidade de Antioquia, na qual, como sabe-

mos, os discípulos de Jesus pela primeira vez foram cognominados de cristãos — entre outras cousas a arte de desimpedir o caminho de “pofetas e mestres” que não foram gerados em nosso próprio campo de trabalho (Cf. Atos 13,1) e de não os induzirmos por nossa atitude passiva e desinteressada a fazerem da missão um objetivo de grupos e indivíduos isolados. Se a cristandade sempre tivesse permanecido consciente da unidade indissolúvel de culto e missão, unidade, da qual se geram os carismas mais diversificados, poderiam ter sido evitados muitos caminhos estéreis. (Também na igreja luterana do século XVIII, p. exemplo, uma personagem como Zinzendorf talvez não teria sido levado a desligar-se da igreja estabelecida, quando o seu carisma missionário o impeliu a romper as estruturas eclesiásticas tradicionais. Zinzendorf sem dúvida sabia da unidade essencial existente entre culto e missão, e não deveríamos ter nenhuma reserva, hoje, de ouvirmos o que o grande conde nos tem a dizer a êste respeito).

Onde os cristãos, sob a pregação da palavra de Deus, chegaram a compreender que o Senhor da Igreja intenciona preparar e dotar o seu povo para a missão no mundo, então as tradições e as estruturas existentes haverão de acomodar-se a tal missão. Neste sentido a igreja é “ecclesia semper reformanda”. Em situações concretas ficará evidente que é o próprio evangelho que *quer* entrar no mundo e que todo o cristão que o ficar devendo ao mundo, se torna culpado perante o seu Senhor. Poderá ser possível que já por ocasião da instalação de um pastor em uma comunidade (ou até no ato da própria ordenação) os problemas em questão se tornem dolorosamente evidentes — talvez até na terminologia das formulações litúrgicas usadas. O pregador é “instalado” como pároco, dentro de uma paróquia estabelecida e circunscrita, e poderá parecer que, em aceitar o seu cargo, êle mesmo se estabeleça dentro de um espaço fechado, dentro do qual a dimensão missionária da palavra simplesmente não pode ser levada em conta. Poderá o pregador “estabelecer-se” em tal paróquia, se tiver compreendido que a dimensão missionária é característico inerente ao próprio evangelho — a tal ponto que o evangelho deixa de ser evangelho, se êle procurar compreendê-lo sem essa dimensão? Julgamos que o pregador só possa ser pároco com boa consciência teológica, se tiver fé na capacidade da palavra de abrir portas fechadas e de destruir estruturas autosuficientes. Baseado em tal fé, êle nem capitulará perante as forças apegadas à tradição, nem violará a comunidade com modificações estruturais impostas: Antes tratará de iniciar os cristãos nos caminhos da obediência missionária, por meio de tôda a sua atividade pastoral. Nesta iniciação, que incluirá treinamento para tarefas concretas, êle não se limitará a *apontar* caminhos “viáveis”, mas êle mesmo tratará de *seguir* os caminhos apontados.

Será de importância decisiva que a comunidade seja levada a compreender que não é só o pastor, mas sim, a totali-

dade dos cristãos reunidos que realiza o culto. Tôda a comunidade se compõe de liturgos. Portanto não tentaremos promover uma modalidade de "colaboração de leigos no culto", mas encorajaremos os membros a exercerem um direito legítimo do povo de Cristo. Não se trata de incumbir certos membros da comunidade com tarefas específicas (anúncios, saudação dos visitantes, coletas). Leitura bíblica, confissão, súplica, intercessão e louvor a Deus não representam nenhum monopólio do pastor. Ele não abre mão de nenhum direito exclusivo e consagrado, quando dá participação ativa à comunidade no todo do culto dominical. Não se trata de ativar os leigos por meio de truques psicológicos ("dando-lhes alguma coisa a fazer"), nem de imitar pura e simplesmente as práticas da igreja primitiva. Trata-se, antes, do fato elementar de que um membro do corpo de Cristo não poderá permanecer passivo, "assistindo o culto". Em Cristo, o liturgo propriamente dito, a comunidade com todos os seus membros participa da liturgia plena do povo de Deus.

Após termos descoberto o caráter missionário da própria palavra de Deus, não mais faremos uso de manipulações e artifícios, com o intuito de "adaptarmos" o conteúdo da prédica a "nossos" alvos missionários. Basta que a prédica respeite a intenção inerente à própria palavra. O pregador não faz propaganda da missão. Ele se *acha* em missão. O contexto constante de sua proclamação do amor de Deus em Cristo é o homem que nada sabe dêste amor, ou que a ele fechou seu coração. Já não poderá iniciar o seu sermão com a palavra moralizante: "Há pessoas que..." A prédica já não poderá ser compreendida como sendo um ato agressivo contra os que não se acham presentes. Ela sempre estará norteadada para aqueles que estão "fora". Não é apenas a "solidariedade existente entre pecadores" (Thielicke) que faz abrir-se o coração do pregador para os descrentes; ele antes dá testemunho do movimento do próprio coração divino, que em Cristo se inclinou para o pecador. Em sua prédica, ele verá os homens com os olhos de Deus, sim, ele agirá como Deus — não no lugar de Deus, mas no nome de Deus. Com autoridade proclamará o perdão divino, única fonte de qualquer ação cristã autêntica.

Tal prédica missionária não teria poder de penetrar no mundo — de alcançar os confins da terra? Se, através da mensagem do pregador, a comunidade chegar a compreender que já não pode considerar os povos longínquos como "diabos estrangeiros", nem como alvos potenciais de bombardeios — então o evangelho já não principiou a interferir com o seu poder no destino dos povos da China e do Vietnam, ou de qualquer outro povo "inimigo"?

Mas os que estão fora — não só aqueles na China, mas os que estão sentados no bar — a 50 metros da igreja, na qual se realiza o culto: Poderão eles ouvir a palavra da pregação? Não se acham fora do alcance desta palavra, mesmo que talvez o rádio, ligado no momento, esteja transmitindo um programa cris-

tão? Admitimos que esta é a evidência; mas não poderão eles entrar no campo de força da palavra, se um cristão, que aprendeu a querer o que a palavra quer, se apresentar como agente de Deus, que dentro do bar, dentro da fábrica, do escritório ou no lugar de veraneio reconhece o *kairós* de Deus e que sabe dizer a palavra que quer ser dita, no momento oportuno? O leigo, nesta sua função missionária, não representa o braço prolongado do pastor. Ele é membro do corpo de Cristo e está agindo com a autoridade sacerdotal de seu Senhor. O ministério da pregação pública e o ministério sacerdotal de todos os crentes não podem ser opostos entre si onde agem em função do corpo de Cristo.

Já temos constatado que a "reta pregação" deverá estar ligada a uma iniciação consciente da comunidade no serviço específico que esta tem a prestar ao mundo. Não existe nenhuma lei acerca da modalidade deste serviço (nenhum "fundamentalismo morfológico"), e poderia ser perigoso se quiséssemos estabelecer regulamentos a respeito. Cumpre, porém, que apontemos caminhos concretos para os que se dispõem a servir. O movimento de mordomia poderá ser um de tais caminhos concretos que permitem a iniciação de uma comunidade na diáconia de Cristo. As experiências que foram feitas por cristãos responsáveis, deverão servir de exemplo a outros cristãos. Não se tratará de copiar estruturas preestabelecidas, mas unicamente de apontar caminhos concretos e viáveis para servir. Isso só será possível, se a mordomia não for compreendida como sistema de ação infalível, que segue as suas próprias leis, mas quando ela aceita ser corrigida e "reestruturada" constantemente pela palavra divina. Só assim será resguardada do perigo de querer impor a uma comunidade uma "mobilidade" de caráter legalista, onde a organização e a ação a qualquer preço, chegam a ser os fatores dominantes. Uma "Martha-church" (expressão ouvida nos EE.UU.) não poderá ser o instrumento de uma missão autêntica.

Além disso deveremos ver com clareza que como mordomos não somos chamados em primeiro lugar a servirmos numa casa pronta, mas que estamos colaborando na edificação da casa de Deus, que ultrapassa os limites de "nossa comunidade". A mordomia que não conseguir desbaratar o "egoísmo paroquial", mas que se limita a dar-lhe estruturas diferentes, servirá apenas para tornar mais altos os muros que circundam a comunidade tradicional. É por isso que falamos do *movimento* da mordomia. Enquanto o agente movedor for a palavra, poderemos confiar-nos de bom grado a este movimento, que poderá ser destinado a abrir novos espaços ao povo de Deus.

O que vale para o culto de pregação (isso é que nele se originam missão, mordomia e qualquer outra ação cristã no mundo), valerá também para a Ceia do Senhor. A eucaristia representa a festiva ceia escatológica de Cristo, na qual, antecipando a plenitude da redenção, a reconciliação se impõe a qualquer outra realidade. A reta administração deste sacramento não poderá ser identificada

com um "ofício", praticado com correção formal, dentro de um recinto fechado, no qual os comensais de Cristo se apresentam com ar sério e grave, ou com a atitude de alguém que cumpre um dever religioso, sem que comunhão, gratidão e alegria transpareçam da celebração do "banquete de Cristo". Esta Ceia é *koinonia* e *eucharistia*. Alegria e gratidão são seu acorde dominante, pois o Senhor vivo se une ao seu povo, erigindo no meio dêle o signo de sua comunhão e de seu amor.

Será o mêdo do "fanum", da esfera sacral do mistério numinoso — o fator que dificulta ao homem "profano" o acesso à mesa do Senhor? Não estaremos mais conscientes do fato de que Cristo sofreu fora das portas do santuário? Ou serão as feições graves dos comungantes o fator que impede a irradiação do banquete de Cristo para dentro de um mundo tão faminto de comunhão e de alegria? Se há um lugar onde a cristandade deverá aprender a cantar um cântico nôvo, êste lugar será o cenáculo de Cristo. O que fará a comunidade eucarística cantar um cântico nôvo, não será o desejo de tornar mais atrativa a celebração da Ceia de Cristo, mas o fato simples de que esta em sua essência é evangelho, e evangelho sempre significa oferta de Deus àquêle que não conta com a mesma. A Ceia do Senhor, pela sua própria celebração, deverá proclamar a invalidação dos costumes tradicionais dos banquetes festivos por Cristo. A própria natureza da Ceia de Cristo o requer que se torne claro nas sebes e nos valados do mundo que no banquete de Cristo não se reúne um círculo esotérico, interessado unicamente em sua autoedificação, mas que aqui é o lugar onde o Senhor edifica a sua comunidade — onde se *cria* comunhão.

As orações eucarísticas que nos foram transmitidas pela "Doutrina dos doze apóstolos" exprimem êste fato de maneira inequívoca: "Pois como êste pão fôra disperso nas montanhas, para ser aqui reunido e unificado, assim a comunidade seja reunida desde os confins da terra". — "Reune aquêles, que tu santificaste, dos quatro ventos para o teu reino que lhes preparaste".

Deverá ficar claro em nossa prática eucarística que o sangue do Nôvo Testamento foi derramado por muitos (Mc 14,24). Entremeadada à correção teológica de nossa doutrina a respeito da Santa Ceia, persiste a convicção arraigada de que na mesa de Cristo só há lugar para poucos — para os que são capazes de satisfazer certas condições mínimas de respeitabilidade. Deveria ser tornado evidente que a única condição que Cristo impõe é a que os seus comensais venham a êle para receber; que na fôrça daquela comida sigam o seu caminho como portadores de sua paz.

Culto e missão se identificam de modo inequívoco no batismo. Aqui se evidencia e se concretiza a ação salvífica de Cristo para com os que viveram desligados do seu povo. Mesmo se a "grande comissão" no final do Ev. de Mateus não constasse na bíblia, não teríamos motivo de duvidarmos da unidade existente entre batismo e missão. A comunidade primitiva cresce, porque Deus a ela "acrescenta" novos membros (Atos 2,47), não por um processo de crescimento biológico, mas por um ato salvífico especial. O

batismo é adiministrado de maneira “reta” onde tal ato salvífico pode ser compreendido como início de uma nova vida a serviço de Deus.

Sabemos que batismo e missão nem sempre foram identificados de modo adequado na história da igreja cristã. Repetidamente o batismo tem sido desligado da missão de Deus, para ser pôsto a serviço de missões humanas. Não nos referimos apenas à “missão dos saxões”, realizada por Carlos Magno, ou às práticas mais que questãoáveis empregadas no campo da missão entre os índios americanos (inclusive os brasileiros). Temos em mente qualquer prática batismal que se esquece do fato fundamental de que o batismo é realizado na esperança de que o batizado venha a ser um membro vivo no corpo de Cristo. Onde o batismo se transformou em ato isolado — onde não tiver por fim a incorporação do batizando na comunidade concreta de Cristo, chamada a servir ao mundo com o evangelho, a prática referida estará baseada em grave equívoco teológico. A destruição de tal equívoco poderia estar intrinsecamente ligada com qualquer movimento autêntico de renovação no âmbito da igreja cristã.

Dissemos no início que não era nossa intenção relacionarmos culto e missão como representando duas grandezas distintas, institucionalizadas no decorrer da história. Quisemos apenas apontar sua unidade essencial, sempre à procura de caminhos que nos permitem praticar tal unidade.

O Significado da Teologia atual para o trabalho da Juventude Cristã

por Werner Jentsch

Teologia e trabalho da juventude parecem ser dois extremos como fogo e água, e aparentemente sob hipótese alguma se harmonizam. Mas já esta figura é inadequada, pois bastaria perguntar: Qual dos dois seria o fogo e qual a água? Em casos duvidosos recorre-se aos poetas: "Fausto" de Goethe lamenta: "Ai de mim! da filosofia... / E mísero eu! da teologia, / O estudo fiz, com máxima insistência. / Pobre simplório, aqui estou / E sábio como dantes sou!" (tradução cf. Jenny Klabin Segall). A teologia parece ser um enigma. O mesmo acontece com o trabalho da juventude, que dá tanta dor de cabeça ao pastor nos "contos de fada hibernais" de Shakespeare: "Eu desejaria que não existisse idade entre os dez e vinte e três, ou que os jovens passassem todo o tempo dormindo." A relação entre a teologia e o trabalho da juventude, portanto, é aparentemente o "irracional", ou como queiram defini-la, em todo caso permanece o fato de que ambos causam fortes dores de cabeça. Mas esta constatação ainda não nos satisfaz.

A relação entre a teologia e o trabalho da juventude deve ser determinada mais profundamente. Perguntemos pela verdadeira intenção dos respectivos campos, obtendo já desta forma um quadro essencialmente diferente: *Teologia* é a constante autocrítica por parte dos cristãos. Ela é, por assim dizer, o "sal da igreja"; é a fé transformada em raciocínio, que quer servir à comunidade. Teologia não existe para si mesma, mas para os outros, inclusive e especialmente para jovens e para aqueles que trabalham no campo educacional. Trabalho de juventude inclusive pode vir a ser um teste para a credibilidade duma teologia. O *trabalho da juventude*, por outro lado, não é somente uma técnica pedagógica por parte de pessoas que procuram facilmente dar conta dos adolescentes. Pois, quem trabalha com crianças ou com jovens adultos, está lidando com pessoas que lhe entregam tôda a sua confiança; êle poderá decepcioná-los até à morte ou ajudá-los decididamente para a vida. Líderes jovens podem tornar-se realizados, mas também podem tornar-se completamente frustrados. Difícilmente qualquer outra culpa clama tanto por perdão como a da educação! Em outras palavras: trabalho da juventude, tanto mundano como cristão, tanto escolar como eclesiástico, pode tornar-se um autêntico problema teológico.

Nesse sentido a teologia e o trabalho da juventude situam-se numa relação de complementação. Há mais de cem anos o mo-

vimento ecumênico da geração nova (unida na Federação Mundial do YMCA) está cômso dêste fato. Não obstante ser fundamentalmente um movimento cristão de leigos, procurou sempre dialogar com a teologia eclesiástica. Resistia a ela, quando se distanciava do evangelho; estava disposta a aprender algo dela, quando a mesma colaborava no serviço cristão para com a juventude. Ainda hoje isso acontece quando se fala da assim chamada "teologia moderna" em todo mundo e em tôdas as confissões. É discutida também pelos católicos e ortodoxos, apesar de ser ela de origem protestante.

Que tem ela a dizer para a prática do nosso trabalho da juventude? Como podemos obter proveito dos seus resultados?

I— TRAÇOS BÁSICOS DA TEOLOGIA ATUAL

A influência dos três astros no céu teológico, ou seja, a influência de Barth, Bonhoeffer e Bultmann (os três grandes "Bs"), apesar de várias diferenças nos seus sistemas em pormenores, determinou o pensamento teológico da geração mais nova (pelo menos na Europa). Por isso o termo "teologia européia" ou "teologia atual" é relativamente justificável. Por outro lado corre-se naturalmente o perigo em desnecessariamente generalizar uma decisão muito complexa por meio de um único termo teológico. Teólogos modernos naturalmente são também os não — bultmanianos como Niebuhr, Tillich, Gollwitzer e outros. Hoje, no entanto, considera-se como "teologia moderna", no sentido mais restrito da palavra, somente Bultmann e sua escola (apesar de que essa novamente apresente diversas correntes!). Mas ao mesmo tempo qualquer perito sabe que somente é possível de entender o "moderno" em Bultmann, tomando em consideração o sistema de Barth e a concepção de Bonhoeffer; pois ambos, cada um à sua maneira, contribuíram decisivamente no surgimento e desenvolvimento do "pensamento teológico moderno". Em outras palavras: O termo "teologia moderna" é infeliz e dá lugar a uma interpretação ambígua. Deveria ser usado entre aspas (teologia "moderna") ou deveria falar-se mais despretenciosamente e de uma forma neutra em "teologia atual".

A nova fase da teologia protestante tem o seu *motivo* tanto numa crise intelectual generalizada como também num acontecimento intelectual específico, ou seja, a redescoberta da herança cristã. Durante e após a primeira guerra mundial deram-se vários acontecimentos no palco europeu: é publicado "Untergang des Abendlandes" de Spengler; em 1922 R. M. Rilke escreveu o seu "Duineser Elegieen" e J. Joyce seu "Ulysses", S. Eliot seu "Wuestes Land" e M. Proust seu "Suche nach der verlorenen Zeit". M. Heidegger trabalha no seu "Sein und Zeit". Ao mesmo tempo efetuam-se certas transformações na igreja. Após a revolução alemã de 1919 a igreja sofreu uma grande perda na sua influência política, conquistando consequentemente, porém, campo e tempo para a renovação espiritual. A redescoberta da Reforma (1917) e do cristianismo primitivo (Schlatter) levou para uma assim chama-

da "Renascença de Lutero" (Holl) e para uma "teologia bíblica" de K Heim. O surgimento do socialismo obrigou a igreja novamente a um exame da sua própria posição e a uma auto-reflexão. Apesar de que o estado totalitário intencionasse notoriamente uma subjugação das forças cristãs, essa tentativa tornou-se um desafio inesperado para a igreja e a teologia. A resposta consistiu na "Igreja Militante" e na sua "Declaração de Barmen". Não por último a segunda guerra mundial e a época pós-guerra atrás do arame farpado criaram uma espécie de penitência intelectual e renascimento teológico numa sociedade secularizada; isto aconteceu apesar ou talvez até como consequência das trágicas circunstâncias de então.

Em que consistem os pensamentos principais desta nova teologia? Podemos expô-la em três aspectos fundamentais, levando também em conta as diversas variações entre os diferentes sistemas teológicos e seus respectivos sistemas terminológicos:

1.º — A *Karl Barth* cabe, sem dúvida, o papel preponderante, ao menos do ponto de vista histórico. Com uma unilateralidade quase que profética K. Barth chamou a atenção dos seus contemporâneos quanto à diferença qualitativa de tempo e eternidade (Kierkegaard). Também em círculos luteranos (P. Althaus) esta intenção fundamental de Barth encontrou um eco muito grato, apesar de que os círculos luteranos rejeitassem a doutrina calvinista de Barth do "finitum non capax infiniti" respectivamente a sua comparação da Revelação com uma "tangente" que somente tange o círculo, ou a sua denominação da fé como um "vazio" (Hohlraum) respectivamente o esvaziamento do conceito da Revelação. Passagens bíblicas como Os 11:9: "Eu, Javé, sou Deus e não homem" ou Ec 5;2 (Bíblia Hebraica: 5;2): "Deus está no céu e tu na terra" tornaram-se bandeiras da "teologia dialética". Aqui há uma certa unanimidade por parte de todos os teólogos europeus de hoje: ninguém negará a grande importância espiritual da antropologia cristológica de Barth, principalmente na sua interpretação do homem como o próximo. Isto permanece mesmo que se queira atacar o cristomonismo de Barth, que parte da analogia da fé, ou a dissolução da tensão de lei e evangelho, ou mesmo que denominemos corretamente a sua crítica à cultura um estreitamento teológico e um formalismo.

2.º — *Dietrich Bonhoeffer* certamente não pode concorrer com o grandioso trabalho científico de Barth — o assassinato do jovem Bonhoeffer (39 anos de idade) pela Gestapo no campo de concentração de Flossenbürg impediu-o no desdobramento do seu sistema e, no entanto, foi exatamente ele que deu impulsos novos e essenciais para a teologia moderna após a segunda guerra mundial. Seus *Essays sobre a "Nachfolge"* e as suas cartas escritas na prisão de Berlin-Tegel permanecem inesquecíveis. Iniciou com uma sociologia eclesial ("Communitas sanctorum") e incentivou frutiferamente o pensamento dogmático com as suas diretrizes fundamentais da sua "ética". A tese da "pregação não-religiosa de textos bíblicos" de Bonhoeffer, esboçada na prisão ainda pou-

co antes da sua morte, aticou decididamente (não levando em conta a análise do mundo moderno por parte de Gogarten) a discussão sobre a "secularização" no bom sentido da palavra (em contraposição à palavra "secularismo" no mau sentido da palavra). Essa discussão encontramos hoje em todas as confissões. Bonhoeffer tomou a sério a maturidade humana ("muendige Welt"). Diz certa vez: "Quero chegar até ao ponto em que realmente não façamos mais do homem um ser 'bichado' na sua mundanidade, mas sim, que o homem seja confrontado com Deus na sua parte mais forte". A teologia de Bonhoeffer é por assim dizer, uma sinfonia inacabada. Também não pode defender-se contra a sua própria interpretação. Uma série de seus pensamentos continuam a ser perguntas abertas. Devemos entendê-lo como representante da experiência teológica conquistada no "Terceiro Reich"; sendo que nisso consistem a sua força e também o seu limite. Justamente assim Bonhoeffer evidenciou-se como extraordinariamente frutífero para a situação religiosa na era pós-cristã no ocidente.

3.º — Finalmente deve ser mencionado *Rudolf Bultmann* e a sua escola. Atualmente é ele o mais discutido dos três, porém, tanto mais influente na nova geração teológica. Isso deve ser dito, apesar de que os seus discípulos já terem ido além do seu mestre, como p. ex. E. Kaesemann e G. Bornkamm, perguntando novamente pelo "Jesus histórico". Bem, seja qual for a opinião sobre o sentido e limite da "interpretação existencial" e da "demitologização" cabe, sem dúvida, ao erudito de Marburg o mérito de ter chegado a duas compreensões fundamentais: a) não se trata no Novo Testamento de uma coleção de relatórios genuinamente "históricos" (no sentido mais restrito da palavra), mas sim, de um testemunho vivo do Cristo vivo, uma comunicação existencial da existência de Deus, i.e. "querigma"; b) exatamente este testemunho visa algo de extremamente importante, ou seja, ajudar ao homem na sua "auto-compreensão" e colocá-lo diante de uma decisão. O querigma apela à fé; ele visa somente a fé. Podem tecer-se críticas decisivas a Bultmann, como p.ex. a desvalorização dos fatos salvíficos ou a superestimação do sujeito; realmente, a antropologização, o existencialismo e o escatologismo são pontos nevralgicos da sua teologia. Mas todo o teólogo de hoje aprendeu dele. Mesmo o crítico mais acerbo deve admitir que sem um esclarecimento anterior das questões hermenêuticas fundamentais não se pode compreender nem pregar o evangelho. Por isso o bultmanismo da segunda geração desenvolveu-se mais e mais no sentido de uma palavra-evento. Tais formulações podem auxiliar até certo ponto. Ao mesmo tempo se tornam parigostas quando usadas erroneamente como chavões para um verbalismo vazio de caráter teológico. Já agora surgiu entre a geração mais nova uma corrente contrária que, sem dúvida, aprendeu de Bultmann, mas que ao mesmo tempo procura vencer a sua unilateralidade; citemos pelo menos dois nomes: Wolfhart Pannenberg, que novamente toma a sério o aspecto histórico (= geschichtlich) da Revelação, e Juergen Moltmann, que delineou uma nova "teologia da esperança".

Os pensamentos fundamentais da teologia européia, portanto, podem ser resumidos da seguinte forma:

1.º — O caráter temporal do tempo e o caráter senhoril do Senhor Cristo (respectivamente a divindade de Deus) em Karl Barth.

2.º — O caráter eclesiástico da "ecclesia" (o caráter comunal da comunhão dos santos) e o caráter mundano do mundo em Dietrich Bonhoeffer.

3.º — O caráter verbal do verbo e o caráter humano do homem em Rudolf Bultmann.

O fato de citarmos apenas êstes três nomes e aspectos não deve significar uma redução da questão em pauta. Pelo contrário, a concentração (Barth), a secularização (Bonhoeffer) e a existencialização (Bultmann) da mensagem cristã, as quais tentamos analisar, caracterizam exatamente a situação teológica na Europa atual; são os pontos característicos de uma teologia "moderna" no sentido mais amplo da palavra, ou melhor dito, da teologia atual na compreensão européia. Eu sou da opinião que a teologia não pode voltar atrás destas três novas correntes: da margem ao centro (Barth), da igreja ao mundo (Bonhoeffer) e da palavra ao homem (Bultmann). Nossa única possibilidade consiste em aprendermos dêsses teólogos e ir além no sentido de uma crítica construtiva. Neste meio tempo prosseguiu a discussão além do continente europeu, principalmente na Grã Bretanha, na América do Norte e na América do Sul, na Índia e no Japão. Promissor é o fato de que há pensadores de caráter criador que talvez nos possam ajudar a darmos os próximos passos para o amanhã, p.ex. Paul Tillich, o intermediário genial entre teologia e filosofia; o seu pensamento da "correlação" tem a aparência de um capital congelado à espera de ser descoberto. Helmut Thielicke seria outro exemplo capaz de contribuir na solução dos problemas na sociedade e na vida particular por meio da sua "ética de situação".

II — DEDUÇÕES PARA O TRABALHO DA JUVENTUDE CRISTÃ

Após um breve estudo sôbre os aspectos fundamentais da teologia atual deve-se examinar o valor dêstes reconhecimentos para o programa e o trabalho prático da juventude cristã. Para tanto perguntamos pelo centro, local, objeto e causa dêste trabalho.

1.º — *O centro do trabalho*

a) *O essencial*: O trabalho da juventude cristã oferece normalmente um quadro multilateral. Como a vida apresenta muitos aspectos, assim também a juventude que é a personificação da vida; ela carece de um programa dinâmico e complexo, caso se queira corresponder a seus muitos interesses e problemas. Surge então a pergunta pelo acento principal de um serviço da juventude cristã; que é o "essencial" nisso? Uma teologia como a de K. Barth responderia de imediato que essencial é Deus. Realmente a "questão de Deus" deveria ser o ponto principal na ordem do dia dentro de uma YMCA ou de um grupo de juventude da igreja. Aquilo

que o homem considera indispensável, apesar de ser importante não pode ser considerado aqui (quanto ao seu valor dentro do plano de um trabalho de uma juventude cristã ainda trataremos a seguir). Serviço social também é realizado pela cruz vermelha e sindicatos, atividades também cabem ao trabalho de escoteiros, serviços de retiros e de férias são oferecidos por administrações municipais maiores. Tudo isso pertence também a um grupo de juventude bem organizado que se reúne sob a "bandeira cristã", entretanto isso não é o essencial. O problema do centro permanece e cai com uma posição indiferente à palavra do pregador do sermão do monte "pocurai em primeiro lugar o reino de Deus" (Mt. 6.33). O comentário à epístola aos Romanos de Barth, escrito de uma maneira quase expressionista, quer chamar atenção justamente para este fato quando diz: "Deus... o sim no nosso não e o não no nosso sim, o primeiro e o último e como tal o desconhecido, mas jamais uma grandeza entre outras na nosso meio ambiente conhecido, Deus — o Senhor, o Criador e o Redentor — isto é o Deus vivo". Talvez seja necessário falar de uma maneira mais clara. Não se pensa aqui num deus qualquer, mas o essencial (Main-point=Head-ship or Head-piece) no trabalho de uma juventude cristã ou juventude da igreja é no verdadeiro sentido da palavra a "cabeça" do corpo, a saber Jesus Cristo (Cl. 1.18). Nêle Deus mostrou a sua face; o trabalho da juventude "cristã" deve deixar transparecer justamente este centro, Jesus. Nêle Deus falou; êle deve falar através dêste trabalho. Em outras palavras: estudo bíblico e devoção deveriam determinar em primeiro lugar o programa. Estes dois fatores não podem ser excluídos nem delegados a outros.

b) *O ponto central.* Fundamental também significa central. Desde o princípio o trabalho da juventude cristã do YMCA tem tido caráter ecumênico. Não perguntava tanto pelo que separa os cristãos mas pelo que os unia. Este fato constituiu o ponto de vista "elementar". Analisando hoje as antigas fórmulas da "base de Paris" à luz da teologia de Barth, elas têm um efeito extremamente moderno. Nelas os jovens reunidos em Paris em 1855 se confessam a "Jesus Cristo como o seu Deus e Salvador segundo a sagrada escritura". Dispensando as heranças da história da teologia do começo do século XIX, nas quais estas fórmulas estão enraizadas, êsse singelo e sincero testemunho leigo faz compreender o assunto, qual seja a conciliação ecumênica no seu centro e não na periferia. Nos problemas periféricos sempre haverá enormes diferenças. A medida, que jovens cristãos têm o ânimo de observar os anseios do centro espiritual elementar, poderão, embora de uma maneira modesta, contribuir para que o "larger Christ" — como dizia John Mott — se torne uma "realidade maior" para nós, sim para toda a igreja: "By associating with those to whom Christ is a great reality he may be made more real to us. There are persons whose lives and presence, as well as words, make an atmosphere in which it is much easier to realize Christ and to apprehend his teachings".

2.º — O local de trabalho

a) *Mundanalidade baseada na fé*: Bonhoeffer salientou que “a igreja sòmente é igreja quando está em função de outros”. Da mesma forma um grupo de juventude cristã não pode cair na tentação de se usufruir espiritualmente a si mesma. O trabalho de uma juventude cristã sòmente é cristão à medida que se realiza em função de outros; em função dos errantes, dos marginalizados (Lc. 14.23). O seu lugar legítimo é a realidade e a maturidade humana. Ela não pode concentrar-se num setor sacro, sentindo-se realizada entre os seus semelhantes, ao passo que “diante da porta” se apresenta a vida real e onde alguns samaritanos especializados se tornaram funcionários religiosos ocupando-se com massas unidas ou desunidas de marginalizados e afastados. Antes, porém, os jovens cristãos deveriam procurar o filho pródigo, onde quer que se encontre no mundo. A “porta aberta” não basta. O assim chamado movimento deve mobilizar-se em direção àquele que não vem por si e se sente solitário. Em suprema solidariedade com a nova geração no mundo mundano, i.e. na mundanalidade sã a fé sòmente pode ser facilitada com a anunciação do crucificado: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu filho” (Jo. 3.16). Por isso faremos bem em procurarmos com os irmãos indiferentes um “terceiro local”, “um local de encontro”, para ali debatermos dúvidas e problemas atuais que porventura os atormentam. Pois a fé cristã liberta para a discussão imparcial de problemas seculares. Por isso possuímos também piscinas ou divisões esportivas, cursos de línguas e instituições de ensino, de auxílio para família de prisioneiros de guerra e auxílio para foragidos, resumindo: serviço de educação e serviço social. Tudo isso não se distingue externamente das atividades de uma juventude não cristã. A juventude cristã, no entanto, conhece o amor ao próximo e visa sòmente o alvo missionário que é um comentário objetivo ao Evangelho, i.e. sem muitas palavras, sòmente pela ação.

b) *Fraternidade numa sociedade desfraternizada*: Sòmente podemos dar quando possuímos. Acima de tudo os cristãos não deveriam falar de amor ou procurar demonstrá-lo, se não praticarem êste amor nos seus próprios círculos. Êste “campo” não pode ser esquecido na determinação dos “campos” e ação da juventude cristã. — Pode-se falar de um mundo que atingiu a maturidade, mas se deve falar também de cristãos (ou igreja) que a atingiram dentro da maturidade humana —. Novamente coube a Bonhoeffer o mérito de lembrar os cristãos do amor mútuo, “Deus não quer ser separado do nosso irmão. Êle não quer ser honrado onde um irmão é desonrado. Êle é o pai. Sim, é o pai de Jesus Cristo que se tornou nosso irmão.” A psicoterapia moderna (Mitscherlich) falou de uma “sociedade sem pai”, em seu lugar recomendou uma sociedade de “irmãos” composta de irmãos e semelhantes; esta sociedade estaria a caminho. Realmente? Não constatamos pelo contrário uma grande falta de fraterni-

dade neste mundo? Cada qual pensa no seu negócio, no seu prestígio social, no seu direito de ser amado. Seria extraordinário, se aqui e ali surgisse um grupo de jovens cristãos engajados na sociedade e procurasse demonstrar sem reivindicação alguma o que o amor fraternal mútuo pode ralizar. Esta maneira de "evangelização" exemplar teria hoje uma oportunidade singular. Não há duas realidades. Esta uma realidade, contudo, pode ser interpretada a partir da fé ou a partir da incredulidade. Se os grupos de juventude cristã congregaram jovens que no sentido de Taizé "estão livres para Deus e os homens" e como sinal dessa liberdade se unem em forma de sociedade (ativa), então pode ocorrer que também o jovem proveniente da sociedade industrial moderna, que vem como simples visitante descobre a verdade da palavra de A. de St. Exuperi: "a verdadeira alegria é a alegria no próximo."

3.º — *O objeto do trabalho*

a) *O homem no texto*: Em contraposição ao majestoso falar de Deus de Barth, Bultmann observou: "para falar de Deus deve-se evidentemente falar em si mesmo". Também no serviço cristão da nova geração deve ser considerada esta dimensão atropológica da teologia. Desde há muito acontecia que na preocupação por Deus o homem era negligenciado. Neste sentido devemos ser gratos pelas objeções e críticas da escola bultmaniana. Em ligação a Heidegger tentou-se evitar a separação de sujeito e objeto na exegese da escritura e — dizendo-o de uma maneira provocante — descobriu-se que o homem está contido no texto (como dádiva) e o texto no homem (como incumbência). Focalizemos inicialmente o primeiro ponto. O sueco G. Wengren diz em sua doutrina da pregação: "os homens estão no texto". I.e. não é necessário projetá-los de fora, talvez de hoje e agora para dentro. Já estão dentro. Pois a Bíblia não fala de heróis alienados do mundo, mas de homens reais. A sua existência é a nossa existência. Jacó não é um anjo; também a prostituta Raab não pode ser assim considerada; muito menos os discípulos de Jesus que negam, traem, duvidam e hesitam. A bíblia fala e trata dos personagens da maneira mais humana possível, assim como os homens aqui e agora (here and now). O mesmo acontece com o surgimento dos diversos escritos. A demorada e complicada, mas também interessante história literária do Antigo e do Novo Testamento com as suas diversas fontes e diversos gêneros lê-se como um cativante romance. Acima de tudo valorizaram-se com isto as formas de revelação e de reconhecimento da fé conforme no-las apresentam os textos bíblicos. A esta compreensão chegou-se há poucos decênios, depois que a primeira fase da crítica literária, inicialmente muito acerrada, se acalmou. As diversas fontes literárias do pentateuco e dos evangelhos se tornaram mais humanas (não apenas psicologicamente, mas também existencialmente); tornaram-se mais próximas e com isto teologicamente mais importantes, espiritualmente mais poderosas para

nós, i.e. mais decisivas. Seria lamentável se os nossos dedicados líderes leigos ou os secretários gerais de juventudes de tempo integral não o soubessem. Sem este conhecimento seriam mais pobres. Considero de suma importância que os nossos colaboradores sejam introduzidos nas pesquisas da teologia atual, por exemplo na instrução de líderes. Se isto ocorrer de uma maneira objetiva e cuidadosa, não tendenciosa e superficial, i.e. portanto, obscurecido com isso, mas pelo contrário, será posto a luzir.

b) *O texto no homem*: O fato de os homens já estarem contidos no texto dá a possibilidade ao líder adulto da juventude de compreender estes textos bíblicos. Por outro lado a fórmula "o texto no homem" implica na incumbência de tornar acessível aos jovens o texto compreendido. No entanto, o jovem é um homem. Como, porém, o texto atingirá o homem de hoje? Também neste ponto o trabalho da juventude cristã pode aprender da assim chamada teologia "moderna", tanto de seus sucessos, como de seus erros. Assim será útil a um jovem, no qual despertou o sentido crítico durante a puberdade, se lhe mostrarmos à base dos relatos bíblicos que, na história da ressurreição p. ex., não importa o número de anjos na sepultura ou a côr de suas vestes, i.e., não a decoração "mitológica" atual do relato, mas existencial e importante é o fato de que ele vive, ou seja, a presença de Cristo na nossa realidade. O mesmo acontece com a cruz. E. Kaesemann afirma acertadamente que não basta a simples afirmação da morte na cruz como "acontecimento salvífico"; Cristo geralmente seria "abandonado pelos cristãos". Nós deveríamos aprender a "carregar com ele a cruz". A teologia da cruz deve realmente corresponder uma ética da cruz.

Com toda razão os representantes da teologia "moderna" exigem uma "nova linguagem" para que o homem atual, o alvo da pregação cristã, possa compreender melhor o objetivo do nosso falar. Sem dúvida, a concepção bíblica do mundo mudou entretanto. Também não é exigido que creiamos simplesmente na bíblia (respectivamente na "letra" da bíblia), mas no próprio Cristo. Por outro lado, tendo igualmente em vista a nova geração, devemos estar atentos para não deturpar o centro da mensagem cristã, quer por exageros bem intencionados, quer por credibilidade científica ou ainda usando mui infantilmente elementos filosóficos. Se p.ex. o evento de Cristo (Christ-event) se dissolve numa simples "relação humana" ("Mitmenschlichkeit") ou se propagamos unilateralmente como último grito a "teologia-do-Deus-morto", neste ponto a teologia ficaria aguada e se tornaria uma ideologia. Sem dúvida, essas teses acentuam corretamente aspectos parciais, mas não devemos confundir as partes com a totalidade. No que tange ao grande número de termos que a teologia "moderna" aceitou da filosofia existencial seria bom considerar que Heidegger atualmente desempenha o mesmo papel que Aristóteles desempenhou na Idade Média. Surgiu e desaparecerá um dia novamente por não ser mais atual. Heidegger descobriu muitos horizontes importantes, mas a sua linguagem, em parte pretenciosamente ele-

vada, impediu a muitos o acesso ao evangelho. Justamente a teologia da "compreensão" (a teologia hermenêutica) tem tanta dificuldade para ser compreensível! Se quisermos confrontar os jovens com ela, geralmente a tradução (ou seja a tradução da mensagem cristã para a linguagem da filosofia existencial, respectivamente da escola de Bultmann) requer novamente uma segunda tradução, ou seja, para a linguagem do homem da rua, sim, para a linguagem da nova geração.

Com isso não queremos difamar aquilo que realmente há de novo e bom na teologia atual representada pela interpretação existencial do Novo Testamento. Pelo contrário, o trabalho da juventude cristã poderá aprender muito dela, p. ex. referente ao auxílio a jovens em suas crises de fé motivadas às vezes por textos ou termos bíblicos interpretados erroneamente. Além do mais a discussão ainda continua, e será bom ouvir também as críticas de outros teólogos que, de maneira alguma, podem ser taxados de não mais serem "modernos". O líder de jovens cristãos deveria permitir sem medo que os jovens mais velhos participassem dessa discussão. Isso beneficia a autenticidade da relação com Deus mais do que geralmente se pensa. Principalmente duas perguntas fundamentais pairam, portanto, no ar: 1) Que é esse "provocans", esse "algo" que originou a mensagem pascoal nos discípulos? A resposta da "importância" da páscoa não basta. Que é então o "acontecimento" pascoal? 2) Qual é a relação entre o relato dos sinóticos sobre o Jesus "histórico", um "amigo de publicanos e pecadores" (Mt. 11.19), com a teologia da "cruz" em Paulo? Não há entre ambos uma vinculação que deveríamos considerar seriamente e que traria nova luz sobre ambos os relatos? Dificilmente poderemos aceitar um, refutando necessariamente o outro: o Jesus histórico na realidade é mais do que um simples "próximo" de primeira ordem e a "palavra da cruz" do apóstolo, sem dúvida, não é somente um acréscimo teológico à assim chamada "pura religião original de Jesus". É por assim dizer um teste para determinar o valor de uma teologia moderna o que ela realmente tem a responder aos problemas capitais da juventude moderna, ou seja, se ela ainda tem algo a dizer sobre o significado do "perdão".

Epílogo: Sintetizando os pensamentos anteriores sobre o trabalho da juventude cristã, podemos concluir: Não tenhamos medo da teologia, mas coragem de enfrentá-la. O líder de amanhã não se deveria apegar simplesmente à teologia atual, notadamente à assim chamada teologia "moderna", antes, porém, deveria procurar aprender dela, aceitando aquilo que lhe será útil no trabalho com os jovens. Nisso, sem dúvida, serão importantes os "métodos de trabalho", onde importa que se continue o esforço profundo e criador. Neste ponto também será necessária a "teologia leiga" dos não-teólogos e não-secretários-gerais, justamente por surgirem problemas de outros campos, ou seja, da pedagogia, psicologia, sociologia, política e economia. Ao que parece, não mais podemos confrontar atualmente a nova geração com a

mensagem somente através das prédicas nas igrejas ou evangelizações públicas — embora ainda sejam necessárias hoje —, mas devemos procurar um “desvio” através da “discussão” de problemas atuais em grupos menores (15 pessoas) ou através do “diálogo” poimênico individual, pois o jovem em meio à massa anseia por debate e conselho. Nisso o pensamento de Tillich sobre a correlação poderá ser útil, se formos intimados por ele a levar a sério as verdadeiras e não assumptas perguntas do homem. “Deus responde as perguntas do homem e, sob a impressão das respostas de Deus, o homem faz as suas perguntas... Se entendermos o medo como sendo o momento em que percebemos a nossa transitoriedade, então Deus deve ser a base infinita da coragem, etc.” Além disso será necessário levar em conta hoje mais do que antigamente no trabalho da juventude e relação entre a palavra e o status quo, entre o evangelho eterno e a situação concreta. A época das normas estáticas e eternas passou. Necessitamos uma *ética de situação*, que toma em consideração tanto a situação histórica em geral, como a situação concreta da pessoa atingida em especial. Os mandamentos divinos são como uma “agulha magnética”; geralmente só indicam a direção, na qual devemos seguir. Em outras palavras: o trabalho da juventude cristã deve ajudar cada jovem a encontrar ao menos uma “linha de ação” (“Fahrtrinne” — Thielicke) em meio ao emaranhado e perigoso mar da vida. Finalmente queremos acentuar um último ponto. Precisamos redescobrir atualmente a “educação” no trabalho da juventude cristã. Entrementes aconteceu tanta coisa nova e revolucionária na pedagogia que urge tirar daí as consequências para a teologia de um lado, e para o trabalho da juventude por outro lado: onde termina a educação (education), onde inicia a pregação (evangelista) e vice-versa? De que maneira poderão ser ambas combinadas fundamental e praticamente? Estas são as perguntas que esperam agora mais do que nunca por uma solução. Com isso estamos no fim de nossas reflexões.

No final da peça “Sweet Bird of Youth” do dramaturgo americano Tennessee Williams o playboy Chance, o qual segue de hotel a hotel acompanhado de uma atriz que está envelhecendo, grita desesperado para a plateia: “Não quero a vossa compaixão, quero só a vossa compreensão; não, nem quero isso. Só quero que reconheceis em mim a vós mesmos e o inimigo, o tempo, em todos nós.” A teologia “moderna” quer colaborar por sua parte para uma tal autocompreensão, i.e. para uma autocompreensão radical na fé. Nesse sentido ela poderá ser útil a um trabalho da juventude cristã de hoje que não procura outra coisa a não ser isso: servir ao jovem.

Tradução: Darci Drehmer, Martin Volkmann e Ingo Wulfhorst

Literatura: Detalhes mais específicos sobre as reflexões acima expostas poderão ser encontrados nas seguintes obras do autor:

Jentsch, W. — Handbuch der Jugendseelsorge, vol. I (Theologie), 1965 págs. 459-520; vol. II (Theologie), 1963 págs. 161ss; 210 ss.

Vielfalt und Einfalt (Eine oekumenische Besinnung), 1966 pág. 88 ss, principalmente pág. 102 s.

Prédica sôbre II Cor. 5,17

(Alocução proferida em 31-10-1967, por ocasião do "Dia da Igreja" realizado em Mondaí, S.C.)

Hans Strauss

"Se alguém está em Cristo, é nova criatura:
as coisas antigas já passaram, eis que se tornaram novas."

Prezada comunidade, meus irmãos e minhas irmãs!

Esta pequenina palavra "nôvo" é para nós homens algo cativante e interessante, como se de repente aparecesse uma luz clara e radiosa na escuridão. Uma pessoa que trabalhou intensamente durante o dia inteiro, não pode fazer outra coisa senão levantar-se de seu trabalho, sair, ir ao encontro de outras pessoas, falar com elas e perguntar por alguma novidade. O Nôvo Testamento nos relata em Atos 17,21, que os habitantes da cidade de Atenas, quando se encontravam na rua, perguntavam uns aos outros: Que há de mais nôvo por aí?, ou seja: Sabes de algo mais nôvo que a última novidade, já conhecida por muitos?

Se hoje em dia ainda não existissem jornal e rádio, como em tempos passados, provavelmente um homem estaria correndo pelas ruas, tocando uma sineta e gritando: Atenção. muita atenção! Eis as últimas notícias!

Tenho certeza de que então velhos e moços chegariam às janelas e sairiam de suas casas. Pais de família abandonariam seu trabalho, mães deixariam seus filhos e, êstes, seus brinquedos; silenciosos, prestando atenção — tão interessante é uma novidade, justamente por ser nova.

Por que isso é assim?

"Isso é só curiosidade", dizem uns, "nós não somos assim", mas espiam pelas frinchas de suas portas, para não perder nada daquilo que acontece lá fora. "Mexerico", dizem outros, "não é de nossa conta", enquanto que levantam um pouco as cortinas para poder enxergar o vestido nôvo da vizinha. "Isso é mero interesse por novidades sensacionais", dizem terceiros, intimamente, porém, irritados com o fato de não terem sido êles os primeiros a contar, na roda dos amigos, as novidades que o vizinho trouxe da cidade.

Tudo que acontece na vida pode servir para despertar nossa atenção e ser espalhado por aí: nascimento e morte, casamento e doença, perigo e salvação, sorte e azar, catástrofes e coisas que fazem rir, assustose pessoais ou de caráter geral; da nossa vila, da cidade ou do mundo — contanto que sejam novidades.

Evidentemente há pessoas que passam o dia inteiro cochichando, mexericando e procurando novidades. Nós todos as conhecemos: Onde elas moram, não precisa haver jornais, e o rádio funciona em duas pernas. Da mesma forma também há pessoas que precisam possuir a última novidade existente em modas, automóveis, ferramentas, tintas para pintar a casa e penteados. Isso porque têm medo de que os outros os possam chamar de antiquados, burros, atrasados e azarados. Por isso correm atrás de novidades como um cachorro atrás de linguiça.

Mas também nós, que não queremos, tampouco podemos ser assim, temos que confessar que uma novidade é algo empolgante. Ficamos contentes, quando somos capazes de externar nossa opinião acerca dos últimos resultados do placar futebolístico.

Uma fatiota nova transforma um rapaz num galã ante as moinhas, uma rês nova no estábulo dá a seu dono nova coragem para trabalhar em horta e roça, um paletó novo dá ao domingo o aspecto domingueiro, e o cachimbo novo, quando experimentado e aprovado, tem gosto melhor que cinco cachimbos velhos.

É essa a razão pela qual isso é assim: Por que nós homens vivemos em direção ao futuro, porque os relógios continuam trabalhando e o calendário marca um novo algarismo em cada novo dia, mês e ano que passam. Sabemos que também aflições e tragédias podem ser novidades a nos surpreender. Mas nós não podemos ficar parados no mesmo lugar. Precisamos ir adiante em nossa vida, precisamos viver. Por isso nos interessamos por novidades e nos alegramos com elas.

Dessa forma não é bom nem mau, e sim, muito humano, se procuramos aprender e realizar coisas novas, com olhos, ouvidos e nariz dirigidos para a frente. Quem uma vez perdeu o interesse em ver, ouvir, viver — em si já deixou de viver há muito tempo. Entregou os pontos, praticamente já morto, tal é a intensidade com que a esperança, a ansiedade e o interesse pelas coisas novas são imanescentes em nós homens, enquanto vivemos.

Há, porém, uma coisa que nos entristece à medida que envelhecemos: O fato de que as coisas novas tão depressa se tornam velhas. Não é assim que o mais recente jornal de hoje amanhã já será um simples papel de embrulho? O chapéu novinho em folha será um pedaço de feltro, velho e gasto. É a nova nota de dinheiro será um trapo sujo e sem valor. Não resta dúvida de que novas notícias serão impressas, pois é disto que vivem os repórteres; também serão criados novos chapéus — a assim chamada moda da nova estação. Novas notas serão gastas, conseqüentemente surgirão novas esperanças de uma boa renda, talvez até de depósitos financeiros e de riqueza.

Todavia sobra um resto de desconfiança e cansaço, à medida que coisas novas envelhecem ante os nossos olhos. Esse resto poderá ser convertido até em triste decepção, ao vermos que nós mesmos envelhecemos com essa contínua troca de novo para velho e vice-versa. E não é que não somos mais capazes de nos

alegrar com uma novidade, assim como nossos filhos ainda o podem?

Dessa forma bem podemos compreender um membro anônimo da comunidade vetotestamentária, ao resumir as experiências de uma longa vida, talvez sem maiores decepções, nos seguintes termos: O que aconteceu, tornará a acontecer, o que foi feito, novamente será feito; não há, evidentemente, coisas novas debaixo do sol! (Eclesiastes 1,9) Tanto as formas como as côres, as palavras e os costumes poderão mudar — uma novidade sucederá à outra, para por sua vez envelhecer. É esse um fato que não poderá passar despercebido por nós homens.

E por que isso também é assim?

Praticamente a resposta está dada no momento em que reconhecemos que não fizemos outra coisa senão descrever nossa vida cotidiana que levamos em comum. Isso é assim porque somos seres humanos. Podemos criar, planejar e descobrir inúmeras coisas novas. Na medicina até já é possível substituir alguns membros do corpo por outros, e renovar certas partes do organismo. Porém, uma coisa não conseguimos: Renovar a nós mesmos. O chapéu novo não faz uma cabeça nova. Da mesma forma não é a mobília nova que faz uma família nova, tampouco um ano novo segundo o calendário criará vida nova. Muito pelo contrário. Se refletirmos bem sobre o assunto, reconheceremos que é por meio de nós mesmos que essa longa corrente de novidades se torna ainda mais longa e gasta. A velhice segue à mocidade; é sob nossas mãos que as coisas belas enferrujam e se gastam, assim como nós mesmos nos gastamos. Uma vida longa e repleta de experiências boas ou más e um caminho bem traçado seriam fatos suportáveis. Igualmente suportável seria um sereno anoitecer após o dia repleto de uma vida, cuja sabedoria também podemos colocar nas mãos dos nossos descendentes, na hora de nossa despedida. Tudo isso sob uma condição: Que não existisse essa tristeza devida ao fato de que coisas novas tão depressa envelhecem, tristeza essa que paira qual sombra escura sobre nossa vida, já muito antes dessa ter chegado a seu fim. Esse estado de coisas muitas vezes nos torna tão exaustos, insatisfeitos, cansados, amargurados e tristes, impacientes e ruins para com nós mesmos e com nossos semelhantes. Em momentos como esses, quantas vezes não pensamos: Ah, se eu pudesse tornar a ser criança, quantas coisas faria diferente!

Quantas vezes alguém, enjoado de seu trabalho e de sua profissão, não pensa: Por que cargas d'água não escolhi outra profissão que me assegurasse um futuro melhor?

Esposos que não se entendem mais, pessoas sobre as quais pesa uma grande culpa, vizinhos que brigaram por causa de uma insignificância, todos esses e muitos outros suspiram: Ah, se eu pudesse começar novamente, sem esse peso, esses tropeços do passado, que me sufocam e me roubam a coragem de iniciar uma coisa nova. Não conhecemos nós também essa hora, meus amigos? — Pessoas, às quais foi dada uma vida longa e pe-

nosa, conformados, enfim, com a morte, contentam-se em descansar, mesmo que seja para sempre. Contudo, pior que o medo da morte é, em meio da vida, o medo de não poder escapar da velhice e da transitoriedade, a aflição devida às oportunidades desperdiçadas de nossa vida. Essa angústia nos leva a procurar distração no cinema; leva famílias inteiras a emigrar do campo para a cidade e vice-versa; faz com que perdemos todo o nosso dinheiro no jôgo e que caímos na bebedeira. E tudo isso só para nos iludirmos, para não perdermos a esperança de mais uma nova oportunidade, para amanhã vermos tudo côr de rosa, depois de um dia de hoje totalmente desperdiçado. O pior de tudo é que no fundo bem sabemos que as ilusões que vemos na tela, o vagabundear de lugar em lugar, o jôgo e a bebida não representam a realidade e sim, momentos passageiros e pesadelos curtos. Não, no mais tardar a vida terá de continuar amanhã. Com todo êsse nosso passado não conseguimos puxar-nos pelos próprios cabelos para fora do lamaçal em que nos encontramos. Se bem que somos capazes de fazer muitas coisas novas, não podemos fazer de nós pessoas novas, seja qual fôr a idade que alcançamos. Sòmente Deus o pode, pois Êle na verdade é o Criador!

“Se alguém está em Cristo, é nova criatura: as coisas antigas já passaram, eis que se tornaram novas”. Certamente muitos entre nós, meus irmãos e minhas irmãs, ao lerem essa palavra, o versículo 17 do 5.º capítulo da 2.ª carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto, pensaram o seguinte: Será mesmo que isso foi dito expressamente para a nossa vida diária? Nós homens mortais simplesmente não somos capazes de criar algo nôvo, sòmente podemos dar novas côres às coisas velhas. É Deus o único que pode fazê-lo; assim como o fez em Cristo, ainda o fará hoje. Pois Deus não é sòmente pintor, como nós, e sim, Criador — Criador de nós mesmos, de tôda a vida e de tôdas as coisas que nos cercam. Porisso a nossa palavra não vale sòmente em sentido figurado para o fundo de nossa alma, muito menos para sonharmos um pouco no culto dominical, sem que coisa alguma se transforme em nossa vida cotidiana.

Aqui não nos é dada uma promessa consoladora de uma nova e radiosa vida no além, para que suportemos por mais algum tempo essa nossa vida terrestre. Não, as palavras de Jesus e de seus testemunhas conforme a Bíblia são proferidas bem em meio dêsse nosso mundo terrestre, para entrar em vigor e valer aqui mesmo, e para colocar-nos em marcha; da mesma forma como sucederam sua morte e ressurreição aqui na terra. Quem aceitar essas palavras e orientar sua vida segundo elas, sentirá aqui, de agora em diante e ainda mais em sua vida diária, que elas representam fôrça e poder, chão firme sôbre o qual se pode andar e ficar de pé, com o qual se pode trabalhar e descansar, levantar-se e deitar-se, refletir e continuar no caminho traçado. Que significa portanto: estar em Cristo, assim que podemos constatar desde a festa da reforma em 1967: Aqui já há nova criação.

as coisas velhas de fato já passaram, de fato se tornaram novas? Alguém poderá dizer ggora: Não consigo esquecer o que meu vizinho fez a mim, prefiro cuspir no meu próprio rosto a fazer um nôvo comêço com minhas próprias fôrças e dar o primeiro passo para a reconciliação.

Cristo, porém, responde a ti: Eu, teu Senhor, deixei que me cuspissem no rosto por tua causa, para que te esqueças do ódio e da morte e vivas em união com teu vizinho. Queres ainda fazer de conta que és invencível em teu orgulho e em teu ódio, e que essas são as únicas verdades que valem?

Um outro poderá dizer: Não consigo livrar-me dos erros que já cometi, não posso fazer de conta que não existem.

E Cristo responde: Tenho uma nova tarefa para ti. Amanhã entrarei em tua casa e te pedirei um favor por teus semelhantes; não será esmola nem boa obra, e sim, precisarei de teu tempo, de teu esforço, de teu amor. Conheço bem o teu êrro, porém já há muito estou curando as feridas. Não queres fazer algo por mim agora, ao invés de contemplar unicamente a tua culpa?

Um terceiro suspira: Tomara que sempre agi como um bom cristãos, merecendo o céu após essa vida má. Oxalá Deus esteja satisfeito comigo. Cristo porém olha para êle, dizendo: Não me trates como se eu fôsse um senhor de escravos, cujas vontades têm que ser cumpridas ao pé da letra, visando, talvez, uma recompensa. Lembra-te de que eu te amei primeiro, razão pela qual há muito podes amar a mim também, apesar de todos os teus erros.

Um quarto pensa: Deus está tão longe; nem é possível vê-lo, muito menos viver com êle e estar nêle (como diz nosso texto)... Cristo lhe dá a entender:: Aquêlê que antes tanto te aborreceu, essa ovelha negra da comunidade, da qual todos dizem que certamente não entrará no céu, — êste não quer teu dinheiro e tua santa compaixão. Êle quer que o visites de quando em vez e que fales com êle. E se o fizeres e reparares no espanto e na admiração em seu olhar, verás claramente o quanto Deus se aproximou do homem.

Um quinto confessa: Não consigo livrar-me do enjôo e ao mesmo tempo da questão do Porquê do sofrimento e morte no mundo, questão que me preocupa diâriamente — de que modo poderei vir a Cristo, de que modo sua Palavra também vale para mim, que sou um homem cheio de dúvidas?

Mas Cristo o vem observando há muito tempo e agora lhe diz: Estás invertendo os papéis, meu caro. Por que não vens primeiro a mim? Conta-me sinceramente tuas dúvidas e verás que amanhã poderás erguer-te de cabeça aliviada, coração despreocupado e mãos prontas ao trabalho. Verás então que será feito de teu enjôo, de tua resignação. Verás também, quantas coisas importantes te aguardam diâriamente nesse mundo, para que as realizes como mordomo responsável em minha Criação.

Um sexto, um sétimo e um oitavo poder-se-iam levantar aqui do nosso meio, meus amigos. Também êles seriam levados a

um caminho bem nôvo por meio da resposta do Senhor: a decisiva, única nova e interessante possibilidade para a vida de cada um de nós. A palavra de Cristo não é um belo sonho. Ao contrário, ela arranca as cortinas às vezes coloridas, às vezes escuras que, por meio de nossos pensamentos colocamos ante os nossos olhos. Paremos de desesperar ante o estado de coisas em que o mundo se encontra. Olhemos para aquilo que, por meio do poder de Cristo pode acontecer a cada momento. Pois Ele nos espera na vida diária de 1967, com a mesma realidade na qual nossa testa foi molhada pela água batismal, e na qual nossa bôca recebeu o pão e vinho em sua mesa. Vamos deixá-lo esperar ainda mais e visitá-lo somente de quando em vez no culto dominical?

Onde sua palavra se torna o rochedo, de cujo tôpo descobrimos a terra que nos cerca, e de onde podemos iniciar nossa caminhada, ali tudo se tornou nôvo. Se a Sua palavra serve de luz para iluminar a escuridão desnorteante das nossas perguntas, ela devora as sombras do passado que, vagando pelos cantos da casa, destroem nossa alegria. Fazer uma oração vespertina significa entrar em diálogo com o Pai, significa atirar janela afora os trapos fedorentos do ódio, da inveja, do temor ante os homens, tudo pelo amor de Cristo. E tudo afim de que possamos fazer um nôvo começo num quarto bem arrumado. Abrir-se-ão portas que havíamos fechado para sempre. Muralhas que tínhamos por invencíveis, serão transpostas. Pessoas que considerávamos nossos maiores inimigos, tornarão a falar conosco. Descobriremos trilhos por entre a mata virgem, onde nosso orgulho e nosso tradicionalismo estreito só viam mata fechada. Nesse momento nem sequer teremos tempo de procurar nervosamente coisas novas e de amedrontar-nos com a transitoriedade e mortalidade da vida humana. Aqui Deus nos envia como Seus amigos encarregados de fazer algo num mundo onde há muito que fazer. Algum dia seguiremos nosso caminho, guiados pela mão Daquele que nos segura com mais firmeza, quando somos incapazes de ainda tomarmos uma iniciativa.

“Não vos lembreis das coisas passadas, nem considereis as antigas. Eis que faço coisa nova, que está saindo à luz; porventura não o percebeis? Eis que porei um caminho no deserto e rios no êrma”, (Isaías 43,18 s.), expressa no Antigo Testamento, é a vontade de Deus, o Criador de nossa vida.

Um trilho pela mata virgem, um rio pelo deserto — são as ações sempre novas de Deus em nosso velho mundo. Pode haver algo mais belo, mais ativo e mais interessante que, como filhos dêsse Pai e irmãos dêsse Senhor, fazer um nôvo começo a Seu lado, em meio de nossa vida diária?

(traduzido)

Aspekte des Dialogs zwischen Marxisten und Christen

von Heinz Flügel

Mit den Konzilserklärungen über den Atheismus in der Pastoralkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute" sind, ob schon in vorsichtiger Diktion, die Praemissen für einen "aufrichtigen und klugen Dialog" mit den "Nichtglaubenden" fixiert. Wenn auch die Konstitution in der Einleitung, des Abschnitts "De habitudine ecclesiae ad theismum" nicht umhin kann, "mit aller Festigkeit" und "voll Schmerz" jene verderblichen Lehren und Massnahmen zu verurteilen, "die der Vernunft und der allgemeinen menschlichen Erfahrung widersprechen und den Menschen seiner angeborenen Grösse entfremden", so wird doch in dem darauf folgenden Text bei weitem differenzierter gesprochen, wie auch zuvor eine "gewisse Verantwortung", ja sogar ein "erheblicher Anteil" der Gläubigen an der Entstehung des Atheismus zugegeben wird. Der Atheismus, heisst es richtig im 19. Abschnitt, sei durchaus "nicht eine ursprüngliche und eigenständige Erscheinung"; er sei vielmehr in einem nicht geringen Masse auch "kritische Reaktion" auf die Verfehlungen der Christenheit in Lehre und Leben. Der Konzilstext als solcher gehört gewiss noch nicht selbst zu dem Dialog mit den Ungläubigen; er sichert vor allem die neuen Erkenntnisse gegen die Kritiker intra muros ab. Im Dialog würde der atheistische Partner jedenfalls gegenüber diesem "mit aller Festigkeit" und "voll Schmerz", aber allzu pauschal und apodiktisch vorgetragenen Text das für den Marxismus zentrale Problem der "Entfremdung" des Menschen aus seiner Sicht zu erörtern haben, zumal die deutsche Übersetzung des lateinischen "reijcere" mit "entfremden" sein Votum geradezu herausgefordert hatte. Der christliche Theologe seinerseits hätte gerade an dieser Stelle Gelegenheit, den Intentionen des Konzils entsprechend, "die tief in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe für die Leugnung Gottes zu erfassen" und diese Gründe mit grösserem Ernst zu prüfen, als es in der generalisierenden Argumentation der Apologeten geschieht. Zu den Voraussetzungen des Dialogs — wie er z.B. von der Paulus-Gesellschaft auf den Tagungen in Salzburg 1965 und zuletzt in Marienbad 1967 und ebenso auf dem Katholischen Studententag, Darmstadt 1966, sowie auf den Studententagen der Evangelischen Studentengemeinde Darmstadt in Arnoldshain seit 1963 geführt wird — gehört also die geistige und sprachliche Sorgfalt, in erster Linie aber auch schlechthin das Vertrauen als eine Vorgegebenheit.

Die militanten Integralisten auf beiden Seiten werden freilich nicht ermüden, die innere Legitimität, ja die öglicheit eines solchen Dialogs zu bestreiten. Aus ihrer antichristlichen oder antimarxistischen Haltung heraus werden sie einem solchen Gespräch von vornherein als *einem Täuschungsmanöver gegnerischer Agenten* misstrauen müssen und sich allenfalls aus taktischen Erwägungen heraus und *um der Kontroverse willen* zur Teilnahme an den Diskussionen bereitfinden können. Wer sich indessen auf das Gespräch erst dann glaubt einlassen zu dürfen, wenn der eigene Sieg garantiert ist, verkennt das Wesen und den Sinn des Dialogs. Auf Grund dieser Erwägung wurde in einer innermarxistischen Diskussion über Milan Machovecs Theorie des Dialogs von Julius Tomin die *Unvereinbarkeit von Machtstreben und dialogischem Prinzip* deutlich festgesllt, wobei er sich allerdings auch fragen musste, ob dies in den Augen des atheistischen Klerus nicht ein dem marxistischen Materialismus wesensfremder Idealismus sei (siehe Julius Tomin, "Ist der Dialog dem Marxismus wesensfremd?", JUNGE KIRCHE 6/66). In gleicher Weise könnte auf der anderen Seite unter theologischen Vorzeichen *der Schwärmerei bezichtigt* werden, wer einen Dialog mit Andersgläubigen und Ungläubigen grundsätzlich nur unter der Voraussetzung für möglich und für legitim hält, dass man nicht bloss die *subjektive Ehrlichkeit des Gesprächspartners* annimmt und seine Motive respektiert, sondern sich auch so weit wie möglich *seine Argumente zu verstehen bemüht*, und sei es, dass man seine *eigene Position zu korrigieren* gezwungen ist. Jeder ernsthafte Dialog ist ein *Risiko*: indem man sich auf ihn einlässt, riskiert man es in Frage gestellt und widerlegt zu werden. Kann und darf dies jedoch auch von einem als *Dogma formulierten Glaubensinhalt*, von dem, was dem Gläubigen als eine offenbarte, also *indiskutable Wahnheit* heilig ist, gelten? Wäre es also nicht verständlich, dass die christliche Orthodoxie im Hinblick auf die Unanfechtbarkeit ihrer religiösen Prinzipien und um der Verteidigung des Glaubens willen in dem Versuch, das Anathema durch den Dialog zu ersetzen, wie es Roger Garaudy, einer der führenden Kommunisten Frankreichs, vorschlägt, *eine Gefahr für den Glauben* sieht und *die Relativierung des Absoluten fürchtet*? (Roger Garaudy, *De l'anathème au dialogue* Paris 1965, siehe JUNGE KIRCHE 6/66) Demnach gäbe es keinen Frieden mit den Ungläubigen, keine Koexistenz mit den Atheisten, worauf jedoch die von der charismatischen Persönlichkeit Johannes XXIII. inspirierten Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils und die Enzyklika Pauls VI. "*Ecclesiam suam*" hoffen lassen, in der es nicht von ungefähr heisst: "*Für den, der die Wahrheit liebt, ist die Diskussion immer möglich.*" Dass aber die Diskussion *nicht nur als taktisches Manöver* gemeint ist, dürfte sich auch aus einem *katholischen Kommentar zur Einrichtung des römischen Sekretariats für die Atheisten* ergeben, der von einer neuen theologischen Einsicht in das Wesen der Geschichte spricht (siehe *CHRISTLICHER SONNTAG, Freiburg, Mai 1966*). Welches Wagnis freilich die Kir-

che damit eingeht, lehrt das *tragische Beispiel der ersten französischen Arbeiterpriester*, von denen einzelne bei ihrem missionarischen Bemühen um das ungläubige Proletariat "auf des Messers Schneide" in *Gefahr gerieten*, sich auch mit der äussersten Armut der Armen, *mit der Abwesenheit des Glaubens zu identifizieren* (siehe Gregor Siefer "Die Mission der Arbeiterpriester", Essen 1960). Der Abbruch des Unternehmens, das man in der Öffentlichkeit fälschlicherweise als ein "Experiment" bezeichnet hat, konnte auf atheistischer Seite nur so interpretiert werden, wie es 1953 in der kommunistischen Zeitung "Humanité" zu lesen war: "Die Christen scheinen durch die Mission eine Art Durchsetzung der Arbeiterklasse versucht zu haben und dabei gescheitert zu sein, da sich ja offenbar die Bekehrung in umgekehrter Richtung vollzogen hat" (siehe "Die Arbeiterpriester, Dokumente" Heilbronn 1957). Aber gerade weil im Oktober 1965 die Mission der "Priester der Arbeit" erneut aufgenommen worden ist, schien es mir erlaubt, noch einmal auf die Konflikte in der ersten heroischen Phase der Mission hinzuweisen, um die falsche Optik auf beiden Seiten, der kommunistischen und der christlich klerikalen, sichtbar zu machen. Damals war die Stunde des Dialogs noch nicht gekommen, in welchen sich heute einzelne progressive Christen und Marxisten einzuüben im Begriffe sind ohne Angst vor den geistigen Konsequenzen eines solchen *Dialogs, an dem man sich nicht nur deshalb beteiligt, weil er eine Gelegenheit zur Selbstdarstellung bietet*.

Für den Christen "der die Wahrheit liebt und den Dialog ernst nimmt, geht es, wie mir scheint, um nichts Geringeres, als dass er wie jene Arbeiterpriester auch *den Unglauben*, anstatt ihn zu verurteilen, *zu verstehen sich bemüht*. Und sollte er ihn nicht verstehen können, sofern er im *Geheimnis der göttlichen Inkarnation* unabhängig von allen traditionellen dogmatischen Formulierungen die "*Bewegung der Liebe*", von welcher Albert Camus einmal gesprochen hat, erkennt? *Bewegung der Liebe aber bedeutet: Gott macht sich relativ*, man könnte sogar sagen: er entgottet sich. Wenn man dies weiter bedenkt, schwindet der Einwand der Apologeten, die den dogmatischen Glauben wie eine sakrale Festung meinen verteidigen zu müssen, dahin, und der *Dialog mit den Atheisten wäre den Christen dann nicht nur erlaubt, sondern würde von Gott, der sich selber relativierte, sogar gefordert*. Der Unglaube, der Atheismus, ist ebenso ein Thema des inneren wie des äusseren Dialogs. Über die *Korrelation des äusseren zum inneren Dialog* hat sich auch jener oben bereits genannte tschechische Marxist Milan Machovec ("*Formen des Christentums und Formen des Atheismus*", VERSÖHNUNG UND FRIEDE, November 1965) Gedanken gemacht, wobei von ihm das *Gebet als ein mystifizierter innerer Dialog* gewürdigt wird, auf dessen menschliches Niveau und darüber hinaus zu gelangen zu den schwersten Aufgaben des atheistischen Humanismus gehöre, der in seinem Wesen dialogisch und damit undogmatisch sei. In den Augen Milan Machovecs könne *Atheismus* auch deshalb

kein Dogma darstellen, weil er selbst als das *“Produkt eines geschichtlichen und zeitgenössischen Dialogs”* zu gelten habe.

“Der Atheismus”, heisst es wörtlich, *“steht für mich nicht über dem Dialog.”* Dasselbe trifft, wie sich versteht im Sinne des Marxisten auf die Religion, den christlichen Glauben, zu; doch erlaubt ihm diese Sicht durchaus, die Religiosität, die Irrationalität des Menschen sowie die Frage nach der Vergebung, nach Sünde und Sühne ernst zu nehmen. *Ebenso distanziert sich Roger Garaudy unmissverständlich von der simplifizierenden marxistischen These, Religion sei Opium für das Volk: diese Auffassung biete keine humanistischen Perspektiven* (siehe dazu HERDER-KORESPONDENZ, XX/6, *“Christen und Marxisten im Gespräch”*). Ohne dass der theoretische Dissensus damit aufgegeben würde, wird von solchen progressiven Atheisten doch der humane Ernst im theologischen Denken der ausdrücklich immer wieder genannten Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann und Paul Tillich, Teilhard de Chardin und Bischof Robinson anerkannt. Man beruft sich auf ihr Zeugnis wie auf das des Papstes Johannes XXIII. Und hier wäre auch an das aufschlussreiche Wort Bertolt Brechts über Reinhold Schneider, dessen lautere Stimme im christlich-atheistischen Dialog ebenfalls ins Gewicht fällt, zu erinnern: *“Ich liebe ihn wegen seiner Existenz”*. Die humane Sympathie, welche diese Zeugen der christlichen Existenz bei den progressiven Marxisten geniessen, könnte freilich für die *militanten Antimarxisten und Integralisten* ein weiterer Grund zu ihrer Verketzerung sein. Nicht anders dürfte es freilich jenen ergehen, die sich *auf marxistischer Seite in Opposition zum atheistischen Klerus* befinden, weil sie sich, *wie etwa Milan Machovec, weigern, den Atheismus als eine Art Gegenreligion, als eine institutionalisierte Gottlosenkirche anzuerkennen. Eben um dieser Tendenz des Atheismus entgegenzuwirken*, sich selbst in Religion umzuwandeln und damit zu verabsolutieren, *wünscht sich Machovec die “existenzielle Kommunikation “mit der Geschichte der Religion.* Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski nennt diese *Philosophie der negativen Wachsamkeit* gegenüber jedem Absoluten die Philosophie des Narren (*“Der Mensch ohne Alternative”*, München 1960).

Seine Haltung sei dialektisch, weil er sich damit beschäftige, *ständig darüber nachzudenken, “ob nicht die entgegengesetzten Ideen recht haben.”* Kein Wunder, dass er den marxistischen Dogmatikern als ein *“ideologisch verwirrter Genosse”* verdächtig ist und dies umso mehr, als er angesichts der Widersprüche in dieser Welt für die *“Inkonsequenz”* optiert: sie besteht einerseits — zum Ärger der Kommissare und Dogmatiker jeglicher Provenienz — aus Mangel an Respekt vor dem unreflektierten Absoluten, andererseits aus aufrichtiger Achtung vor der humanen Alternative. Ein nach allen Seiten hin offenes, positives Gespräch scheint mir nur unter solchen Praemissen denkbar. In dessen kann es immer nur der *Dialog* der Einzelnen, der Progressiven, sagen wir getrost: *der ketzerischen Denker sein*, während

die Funktionäre, die Machthaber, von festen Positionen aus miteinander "verhandeln". Die den christlichen Integralisten suspekte Ketzerei besteht in der *Verschiebung des Akzents vom Dogma auf die Existenz, von der Theorie auf die Praxis, vom jenseitig Absoluten auf die diesseitige Entwicklung, von der Statik auf die Dynamik*, nämlich auf die *"Bewegung der Liebe"*. Der christlich-atheistische Dialog hat also unzweifelhaft seine Bedeutung im Zusammenhang mit einer fundamentalen *Neuorientierung innerhalb der Theologie*; er wurde dadurch ermöglicht und hat wiederum als eine heilsame Herausforderung das Christentum weithin zur Korrektur theologischer Positionen, zur Selbstkritik gezwungen. *Kritische Auseinandersetzung mit dem Atheismus und christliche Selbstkritik sind nicht voneinander zu trennen*, zumal wenn man mit Paul Tillich erwägt, dass der Atheismus sich zwangsläufig aus einem verkehrten christlichen Denken ergeben hat. Der erste Schritt zum Atheismus sei von der Theologie getan worden, als sie Gott auf die Ebene der bezweifelbaren Dinge, die des Beweises bedürftig sind, herabzog. Indem die christliche Theologie Gott als objektiven Gegenstand behandelt, ohne ihn jedoch in seiner Absolutheit lokalisieren zu können, hat sie selbst, wie der tschechische Theologe Zdenek Trtik (*"Zur Frage des Dialogs zwischen Christen und Atheisten"*, VERSÖHNUNG UND FRIEDE, Juni 1966) bemerkt, den traditionellen Theismus der wissenschaftlichen Kritik des Atheismus ausgeliefert. *Dieser in naiver Weise vermenschlichte und zugleich als transzendentes Wesen verkündete absolute Gott ist in der Tat, wie das heute viel zitierte Kapitel in Nietzsches "Fröhlicher Wissenschaft" proklamiert hat, tot*. Doch nicht allein dies, dass er, der falsche Gott der Christen, tot ist, sondern *dass die abendländische Christenheit selber ihn getötet hat*, ist das Entscheidende — und es wäre zu sagen: Verheissungsvolle — dieser atheistischen Proklamation; denn in dem Masse, wie die Christen sich dessen bewusst werden, dass sie durch ihre eigene Wissenschaft jenen Gott systematisch umgebracht haben, dass sie, wie Nietzsche behauptet, die "Mörder" sind, gewinnt der Dialog mit den Atheisten an menschlicher Substanz und geistigen Niveau. Nietzsche nennt in der "Fröhlichen Wissenschaft" die Kirche mit leidenschaftlicher Übertreibung zwar die Gräfte und Grabmäler Gottes; aber ich finde diese Übertreibung weniger empörend als die Selbstverständlichkeit, mit welcher demgegenüber die Gegenwart Gottes behauptet wird. Neben einem solchen, druch korrekte Formulierungen getarnten *illegitimen christlichen Atheismus*, der in der traditionellen Christenheit, wie man vermuten muss, unter der Oberfläche einer nach wie vor funktionierenden Kirchlichkeit weit verbreitet ist, gibt es jene *legitime "Gottlosigkeit"*, die recht eigentlich das wahre Wesen der Frömmigkeit heute ausmacht. Die Gegenwart Gottes ist etwas so wenig Selbstverständliches, dass es *redlicher ist, von seiner Abwesenheit zu sprechen*. Die paradoxen Formulierungen Dietrich Bonhoeffers, die sich im Dialog zwischen Christen und Atheisten als wesentlich und hilfreich erweisen, wären hier zu

bedenken, seine revolutionäre, die konventionell Frommen erschreckende Behauptung, dass wir heute leben müssen, "*et si deus non daretur*", seine gläubige Feststellung, dass Gott selbst es ist, der uns zu verstehen gibt, dass wir als solche leben müssen, die ohne Gott, ohne die Arbeitshypothese Gott fertig werden. Ahnungsvoll hatte schon früher Robert Musil in seinem epochalen Roman "Der Mann ohne Eigenschaften" das *Ungöttliche als den zeitgemässen Weg zu Gott vorgeschlagen*. Nicht dadurch, dass wir der Gottlosigkeit ängstlich ausweichen in ein schützendes Gehege illusionärer Religiosität, sondern nur dadurch, dass wir schutzlos die Welt der Gottlosigkeit durchschreiten, erschliessen wir uns die Zukunft, von der wir das Kommen Gottes erhoffen. Unsere technische Welt ist, was kein moderner Theologe mehr bestreiten wird, ein ganz und gar unter Ausschaltung Gottes hergestelltes Experimentierfeld. Es gehört zum Wesen des Experimentes, dass dabei von Gott abgesehen wird. "Wenn ich fliege, bin ich wirklicher Atheist", heisst es daher in Bertolt Brechts Kantate "Der Flug der Lindberghs"; und derjenige würde sich lächerlich machen, der nicht mit den fiktiven Göttern in Brechts Drama "Der gute Mensch von Sezuan" dem einfältigen Wasserträger widerspräche, als dieser die Überschwemmungen in der Provinz Kwan darauf zurückführt, dass dort keine Gottesfurcht herrsche. Man hat einfach den Staudamm verfallen lassen, lautet die sachgemässe, unreligiöse, aber im letzten Grunde, möchte ich meinen, dennoch fromme Antwort. Man möge sich nur der ursprünglichen Bedeutung des Wortes "fromm" erinnern: gemeint ist das, was förderlich, tüchtig und rechtschaffen und insofern — nach Martin Luther — gottgefällig ist. Frömmigkeit in der modernen gottlosen Welt ist daher mit Recht als Wendung vom Jenseits zum Diesseits, von der *privaten Religiosität zur gesellschaftlichen Verantwortung* hin, also als "Politisierung der Liebe", wie der katholische Fundamentaltheologe Johannes B. Metz in einem Dialog mit Nichtchristen formulierte, zu verstehen (siehe Herder-Korrespondenz, Juli 1966, "*Studententag als Dialogversuch zwischen Christen und Nichtchristen*"). Ganz unbeweisbar bleibt die Anwesenheit Gottes; unbezweifelbar dagegen ist die praktische Anwesenheit jenes Geistes der Humanität, in dem der Mensch seine auf materialistische Weise allerdings niemals zu erklärende Bestimmung zu erkennen vermag. Das Beispiel des Staudamms lenkt den Blick erneut auf den von den französischen Arbeiterpriestern beschrittenen Weg, der sie in ein Land führte, das, wie es der Jesuit Henry Perrin in seinen Aufzeichnungen (siehe "Tagebuch eines Arbeiterpriester", München 1955, und "Briefe und Dokumente aus dem Nachlass", München o. J.) beschrieb, von Menschen bewohnt ist, "die ohne Gott sind." Jene Priester beschritten ihn, als sie entsprechend den Weisungen Kardinal Suhards den Dialog mit den Atheisten auf existenzielle Weise begannen, nicht um zu siegen, sondern um Zeuge zu sein. Zeuge sein bedeute aber nicht, Propaganda machen und Schockwirkungen hervorrufen, sondern das Mysterium vollbringen, auf eine Weise

zu leben, dass das Leben unerklärlich wäre, wenn es Gott nicht gäbe. Je klarer die Gläubigen ihre spezifisch christliche Aufgabe in der "Politisierung der Liebe", in der *Organisierung der Gerechtigkeit, in der Stiftung des Friedens*, also in der Mitwirkung an der Gestaltung der Zukunft erkennen, desto mehr Verständnis werden sie auch für die humanen Anstrengungen der Nichtgläubigen aufbringen können, deren Atheismus von vielen Kirchenchristen noch allzu oft in einem fatalen Hochmut pauschal als Nihilismus und Amoralität abgewertet wird. Jene Christen könnten sich dagegen oft durch den Moralismus der Ungläubigen und den leidenschaftlichen Humanismus derer beschämen lassen, die den "mündigen Atheismus" vertreten. In einem von *Bischof Robinson* in seiner Schrift "Honest to God" zitierten Satze verwahrte sich schon der Philosoph *Feuerbach* sogar ausdrücklich dagegen, als Atheist bezeichnet zu werden, weil er wohl das Subjekt eines göttlichen Wesens verneine, nicht aber die Prädikate seines Wesens: *Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit*; und auch der wegen seines Positivismus gründlich verketzerte Freigeist *Bertrand Russell* gestellt als unerschrockener Anwalt der Humanität, dass er (siehe "Vom wahren Unglauben", München 1966) — in vielen Punkten mit Christus — oder vielmehr mit dem "atheistischen Jesus", an welchen sich auch *Francis Jeanson* hält — weit mehr enig sei als die meisten Bekenntnischristen, was z.B. das Postulat des Friedens und den Kampf gegen den Missbrauch der Macht betrifft, aber auch in seinem noblen Bekenntnis zur Vereinigung von Güte und Intelligenz; denn "*weder Liebe ohne Wissen, noch Wissen ohne Liebe können ein gutes Leben bewirken*" ("Warum ich kein Christ bin", München 1963). Man kommt nicht umhin, im Rahmen dieser Erwägungen über den ernsten Vorwurf nachzudenken, den die Atheisten den Christen nicht ohne Grund wieder und wieder gemacht haben, nämlich den Vorwurf des Mangels an intellektueller Redlichkeit, des Mangels an geistiger Integrität. Unter dieser Tugend versteht *Bertrand Russell* die Bereitschaft, "strittige Fragen an Hand von Beweisen zu entscheiden oder sie unterschieden zu lassen, wenn die Beweise nicht überzeugen". Die Christen, meint *Russell*, haben kein Verhältnis zur inneren Wahrheit der Dinge; und man muss ihm zugeben, dass *manche bekenntnisfreudigen Ekklesiasten eine erstaunliche Fähigkeit besitzen oder erworben haben, sich selbst und andere daran zu hindern, solche Fragen zu stellen, auf welche sie keine Antwort parat haben*. Auch der gläubige *Reinhold Schneider* beklagt in seinem Tagebuch "Winter in Wien" im Anschluss an ein Gespräch mit gewissen Theologen deren Taktik, die Probleme aufzulösen und als illegitim zu vernichten, ohne jedoch die Daseinserfahrung, in der die Fragen existenziell wurzeln, wegschaffen, zukönnen. So überrascht es nicht, dass *Gerhard Szczeny*, der Verfasser des Buches "Die Zukunft des Unglaubens" und Begründer der "Humanistischen Union", sich in seinem Briefwechsel mit *Friedrich Heer* auf *Reinhold Schneider* beruft, der mit einer beispielhaften Redlichkeit sich als Christ Rechenschaft abgelegt hat von der

Anfechtung seines Glaubens durch die unauflöslichen tragischen Widersprüche der Welt. Am Ende bekundete sich ihm der Glaube nur noch in der *geheimnisvoll paradoxen Gewissheit, dass auch der Unglaube sich in der Gnadenordnung befindet und der Zweifel seinen legitimen Ort in der Kirche hat*. Sollte Reinhold Schneider nicht jenseits aller korrekten Theologien ein Zeuge Christi sein, der auch den Ungläubigen glaubwürdig ist? *„Der Glaube, der zu Grabe fährt, mit Christus in das Grab, wird vielleicht auf-
erstehen... der Glaube hat nur diesen Weg durch das Grab“*. Mich dünkt, dass damit eine der Stellen bezeichnet ist, an denen ein positiver Dialog zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu führen wäre, jedenfalls ein Gespräch mit denen, die infolge einer tiefen Enttäuschung im Gegensatz zum offiziellen Glauben der organisierten Kirchenchristen gerieten, an die Georges Bernanos in der fingierten Predigt eine Ungläubigen von der Kanzel herab die verzweifelte Frage richten lässt: *„Wo habt ihr eigentlich die Gnade versteckt?“* Mancher von ihnen ist gewiss, wie *Albert Camus* es in Bezug auf sich selber andeutete, *mehr ein Herausforderer als ein Gottesleugner*. Solch ein Atheismus ist ein tragischer Atheismus; man glaubt es manchem anzumerken, wie sehr er darunter leidet, dass ihm der Glaube verlorengegangen oder die Gnade des Glaubens überhaupt nicht zuteil geworden ist. *„Die Gewissheit eines Gottes, der dem Leben einen Sinn gäbe, ist viel verlockender als die Macht, ungestraft Böses zu tun“*, schreibt Camus in seinem Sisyphos-Essay; *„Die Wahl wäre nicht schwer, aber es gibt keine Wahl“*. Auch für Jean Paul Sartre gibt es keine Wahl; doch ohne jede Klage über den Tod Gottes bekennt er sich zu jener verzweiflungsvollen Freiheit, in welcher den Menschen nichts mehr vor sich selber retten kann. *Auch wenn es einen gültigen Gottesbeweis gäbe, so wäre dem Menschen dennoch um seiner Würde, seiner Humanität willen keine Zuflucht zur Transzendenz erlaubt: keine jenseitige Instanz könnte ihn von seiner Freiheit befreien*. Der apologetische Atheist des Existenzialismus ist unverkennbar hervorgegangen aus dem Kampf mit dem Gott der Christenheit, und er trägt noch die Narben, die an diesen Kampf erinnern; er ist nach einem Wort Jean Paul Sartres *„eine Wüste von Stolz“*. Der heutige Atheismus ist indessen durchaus nicht eine einheitliche Erscheinung; auch der Atheismus gliedert sich wie der Theismus, wenn man so will, in verschiedene Denominationen (siehe dazu Karl Josef Hahn *„Das neue Profil des Unglaubens“*, Hochland 54/1). Und so muss ich mich selbst an dieser Stelle korrigieren, nachdem ich bisher pauschal vom Atheismus gesprochen hatte. *Neben jenen atheistischen Denkern, die sich offen oder insgeheim noch immer in der Auseinandersetzung mit der Religion befinden, hat längst eine neue Generation von Atheisten den Schauplatz der Gegenwart betreten, die ihren Atheismus nicht mehr in kämpferischer Relation zum christlichen Glauben sieht, sondern sich jenseits der Religion in der Glaubenslosigkeit vorfindet, ohne noch den Tod Gottes zu realisieren*. Man hat diese Phase des Atheismus sehr richtig als *die existenzielle* bezeichnet. Der Arbeiter, so sagte schon seinerzeit Friedrich Engels, worauf

Roger Garaudy hinweist, ist nicht nur theoretisch, sondern praktisch fertig mit Gott. Gott ist kein Problem mehr für ihn. Aber gerade die Vertreter dieses "mündigen Atheismus" können es sich im Bewusstsein ihrer geistigen Souveränität und weil es ihnen mit ihrem humanen Engagement bitterer Ernst ist, erlauben, *sich auf den Dialog mit dem gläubigen Mitmenschen ohne Polemik einzulassen. Apologeten sind nicht souverän.* Weder die christlichen noch die atheistischen Apologeten taugen im allgemeinen zum Dialog. Die Legitimation zum äusseren Dialog empfangen Atheisten und Christen immer nur aus der Tatsache des inneren Dialogs. Ein Ergebnis solches inneren Dialogs auf atheistischer Seite ist offensichtlich das auf der Tagung in Herrenchiemsee 1966 von einem italienischen Marxisten gemachte Eingeständnis, dass der *Marxismus weder ein politisches noch ideologisches System ewiger Wahrheiten, sondern ein auf Problementwicklung angelegtes Forschungs- und Experimentiermodell sei.* Die Herder-Korrespondenz (XX/6) berichtet, dass eine ähnliche Formulierung auf dem Nationalkongress der kommunistischen Partei Italiens gebraucht worden sei. Dürfte man sich als Christ aus Misstrauen und aus Furcht vor kommunistischer Infektion gegen den Ernst solcher Aussagen verschliessen, indem man sie einfach als politisches Täuschungsmanöver abtut? Es wäre beschämend, wenn die Bereitschaft zum Risiko des Vertrauens auf atheistischer Seite grösser sein sollte als auf Seiten derer, die *ja durch Christus selbst zur Solidarität auch mit dem im Irrtum befangenen Menschenbruder* und sogar zur Feindesliebe berufen sind. Das Wesen des Glaubens besteht doch gewiss nicht allein in der Anerkennung eines Systems bestimmter überlieferter Glaubenssätze; er bewährt sich am glaubwürdigsten *im Elan des Vertrauens, im Futurismus der Hoffnung,* auf deren religiöse Relevanz der Marxist Ernst Bloch die Christen hingewiesen hat. *Ein rückwärts gerichteter Glaube, der im Grunde nur an sich selber glaubt,* wäre demgegenüber die raffinierteste Form eines illegitimen Atheismus. Es ist nicht einzusehen, warum Atheisten, die aus Sorge um den sich selbst entfremdeten Menschen sich mit den Christen gemeinsam um die Humanisierung der Welt bemühen möchten, weniger Vertrauen verdienen, als die Integralisten, die um transzendenter Glaubenssätze willen die diesseitige Solidarität mit den Ungläubigen verweigern. In solchem Falle könnten die Worte des Propheten Jesaja, in denen sich Gott gegenüber seinem abtrünnigen Volk zu den Heiden bekennt, eine bestürzende Aktualität gewinnen: "Ich werde gesucht von denen, die nicht nach mir fragten; ich werde gefunden von denen, die nicht nach mir suchten..."

Er ist im Sinne jenes prophetischen Wortes womöglich gerade dort, wo er nicht genannt wurde; er wäre anwesend vielleicht gerade dort, wo er uns abwesend zu sein scheint, etwa wo ein sachlicher und vernünftiger Dialog über die Humanisierung der Welt, über die Verwirklichung der Gerechtigkeit und des Friedens geführt wird in einer Hoffnung ohne Illusionen. Ein verheissungsvoller Satz, den Johannes B. Metz im Gespräch mit Atheisten for-

multierte, zeigt die Richtung konkreten christlichen Denkens: "Wir sind Bauleute, nicht Interpreten" (siehe auch FAZ 28.4.66). Es geht *also primär nicht um die Interpretation des Absoluten, sondern um Verwirklichung von Relationen* gemäss dem Geist der christlichen Liebe, von welcher der Marxist Roger Garaudy in seinem Aufsatz "Vom Bannfluch zum Dialog" mit überzeugendem Ernst sagt, dass diese Auffassung, nach welcher ich mich nur in und durch andere zur Erfüllung bringe, die höchste Vorstellung sei, die ein Mensch von sich selber und von dem Sinn des Lebens haben kann. Auf der Tagung der Paulusgesellschaft 1966 gab er allerdings auch zu bedenken, dass diese "wunderbare Liebe der Christen" ohne die Marxisten nicht zur rechten Wirksamkeit gelangen könne, während die Marxisten ohne die Christen eine Welt ohne Sterne aufzubauen riskierten.

Erwartet man, dass ich am Schluss dieser Erwägungen nun doch noch das, was Christen und atheistische Marxisten ganz unleugbar voneinander trennte, präzisiere, um mir durch solche Grenzsetzung *bei den Anti-Atheisten* sozusagen ein *Alibi* zu beschaffen? Ich muss jedoch gestehen, dass mir an der Zustimmung jener christlicher Apologeten weit weniger gelegen ist als an dem kleinen Strahl von Hoffnung, der auf das unbekannte Land der Zukunft jenseits der Grenzen fällt. Im dialektischen Begriff der Grenze liegt ja, worüber uns Hegel in seiner Wissenschaft der Logik belehrt, nicht allein eine abstrakte Negation; die Grenze ist zugleich der Widerspruch, durch den etwas über sich selbst hinausgewiesen und -getrieben wird. In solchem Sinne fordert jeder redliche Dialog zum Wagnis der Grenzüberschreitung heraus.