

CRISTOCENTRISMO NA PREGAÇÃO?

A pregação é sempre mais do que um problema da teologia. Esta é um dos fatores de que aquela é construída; até um muito importante, mas não o único. Neste sentido, todas as palavras da teologia sobre o caminho e as características da pregação têm algo de deficiente, insuficiente: onde há legítima pregação, ela é em última análise uma dádiva, que não pode ser forçada por nenhuma teoria, mas é dada ou negada. Com efeito, tal pregação significa que se realiza um fragmento do Pentecostes, entendendo-se os homens uns aos outros, vendo-se interpelados na palavra do outro e até ouvindo a palavra de Deus na palavra de um homem. Desse modo, a possibilidade de que a teologia chegue à pregação fica sempre limitada. Mas cõscia desse seu limite, ela não deixa de ter uma tarefa importante, devendo tratar da questão do elemento doutrinal na pregação pelo aspecto da estrutura e do conteúdo. A seguir, tentaremos algumas observações a respeito disso, as quais, contudo, por sua parte, só pretendem ser uma tentativa sumamente incompleta de prolongar algumas linhas do pensamento dogmático, de tal modo que algumas Idéias da pesquisa teológica mais recente se tornem fecundas para o problema da pregação.

1. O SENTIDO BÁSICO DO CRISTOCENTRISMO

Na base da questão querigmática do cristocentrismo na pregação, situa-se o problema dogmático de em que sentido se justifica de algum modo falar de cristocentrismo. Com efeito, pode-se levantar em contrário a objeção poderosa de que a pregação do próprio Jesus não foi “cristocêntrica”, girando toda ela apenas ao redor do anúncio da proximidade do “domínio e do reino de Deus”¹. Como acabamos de dizer, o problema difícil que surge com isso precede a problemática do querigma, não podendo nesse caso ser tratado mais de perto no contexto presente. Deve bastar expor aqui a solução cuja expressão clássica vem de Orígenes, quando chama a Cristo de a autobasiléia: o Senhor mesmo é a vinda iniciada do reino de Deus². Isso, porém, é de significação decisiva tanto para a compreensão do “reino” como para a apreensão da mensagem bíblica sobre Cristo. De fato, se é assim, de um lado vale que o reino de Deus, na mensagem de Jesus, não é um conceito universal indeterminado. Tem nele mesmo o seu início concreto, orientando para ele como o seu começo próprio; mas também vale que Cristo, para a primeira pregação apostólica, é central só porque e no sentido de que significa a entrada do reino de Deus neste mundo. Em outras palavras, Cristo está no centro da pregação apostólica pela razão de que é a presença da ação divina sobre os homens.

Podemos aprofundar essa idéia e ao mesmo tempo salientar a sua significação prática, tomando a formular a questão inicial de outro modo: o cristocentrismo é propriamente realizável? Afinal, ele sempre há de malograr, se não é mais do que a tentativa de fazer, por meio da apresentação em roupagens atualizadas, com que uma pessoa do passado se torne um ideal entusiasmador do presente. Aquele Jesuanismo do movimento da juventude de que atribuía a Nosso Senhor os traços do herói germânico, estilizando-o

1. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg, 1959, principalmente 49 ss. e 181 ss.; *Id.*, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Munique, 1954, 3 ss.; sobre o problema teológico aqui levantado, I. BACKES, *Ist das “Reich Gottes” oder Jesus Christus die Zentralidee unserer Verkündigung?*, *ThZ* 62 (1953) 193-202. O orientador na problemática querigmática foi J. A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg, 1936; JUNGSMANN desenvolveu os pensamentos aí propostos no seu livro *Glaubensverkündigung im Licht der Frohbotschaft*, Innsbruck, 1963.

2. ORIGENES, *in Mt* tom XIV 7 (sobre Mt 18,23); cf. os pensamentos de K. L. SCHMIDT, *em: ThWNT* I 590 s.; F. MUSSNER, *Die Bedeutung von Mk, 1,14 s. für die Reichgottesverkündigung Jesu*, *ThZ* 66 (1957) 257-275, principalmente 272 s.

como o mais viril de todos os homens, festejando nele o elemento duro, combativo, hoje só decepçiona, embora seja compreensível como reação contra o Jesus efeminado dos Nazarenos no qual tinha achado a sua expressão o ideal de uma bondade sem limites que hoje nos repugna. Mas valem mais os Jesuanismos com que hoje a teologia procura atrair os jovens? Se ouvimos de um Jesus cuja vida se parece esgotar toda em refeições com publicanos e decaídas, de um Jesus que compreendia tudo o que (em oposição à Igreja) não condenava nada, pode-se tomar a sério tal Jesus? De fato, é ele tão diferente do Jesus dos Nazarenos ao qual acabamos de voltar as costas? E se conhecemos a Jesus como revolucionário, como marginal da sociedade, que se insurgiu a favor dos oprimidos e foi justificado pelos poderosos, basta para vivermos disso? Pelo menos é duvidoso se realmente ele queria a revolução. Pelo menos não se pode distinguir um programa político que hoje se poderia aplicar e que ele, se é que tinha um, evidentemente foi menos bem-sucedido do que outros judeus que lutaram pela liberdade antes e depois dele. Quem só procura um homem ideal — para esta ou aquela concepção ideal — não faria melhor, voltando-se para o presente do que para o lusco-fusco de uma história que passou faz muito tempo? Neste caso, não oferecem Ghandi, Martin Luther King, Karczok ou o padre Kolbe, para uns, Ho Chi-Minh e Che Guevara, para outros, modelos mais palpáveis?

O mero Jesuanismo é uma fuga sem chances, cópia de um cristocentrismo que falha em si mesmo. O que torna importante a Cristo é Deus, a sua filiação divina. Se, de fato, nele Deus se fez homem, não tem dúvida que permanece sendo normativo para todos os tempos. Então e só então é insubstituível. Assim naturalmente também a sua humanidade se torna importante, pois essa humanidade mostra quem é Deus; então este homem é um caminho. Cristo, o Filho de Deus, torna precioso e único a Jesus, o homem. Suprimi-lo não significa descobrir o homem Jesus, mas eliminar também a ele em favor de ideais de fabricação própria. Logo, o cristocentrismo só tem sentido, se reconhece em Jesus a Cristo, se é teocentrismo. Isso significa, ao mesmo tempo, que Calcedônia permanece a formulação eclesiológica definitiva da filiação divina de Jesus, a encruzilhada na qual tudo se decide, incluindo a pregação e a piedade. Antigamente, gostava-se de opor a Cristologia do ser de Calcedônia à Cristologia do acontecimento da Bíblia, tirando a conclusão de que só o acontecimento nos podia interessar imediatamente; o ser, eventualmente, poderia valer como segurança de reserva. Hoje, em oposição aos Jesuanismos que funcio-

nam no vácuo, mostra-se que só aconteceu alguma coisa, no caso de valer que Jesus é o Filho de Deus. Exatamente esse ser é o acontecimento imenso do qual depende tudo. Tudo o mais: ações, pensamentos, programas estão sob a frase resignada do Eclesiastes: “Nada de novo sob o sol”. Mas se acontece este “é”, se de fato Deus se tornou *homem*, isso é uma irrupção, cuja dramaticidade não pode ser superada por nada. Só nesse caso, o mundo e Deus não estão eternamente justapostos; só então Deus *agiu*. O ser divino de Jesus é a ação de Deus, o seu ato, que é a base da “atualidade” da pregação; enquanto ela se apoiar nesse ato, conservará um interesse objetivo. Se o sacrificar, tornar-se-á irrelevante, embora subjetivamente se apresente de modo interessante.

Partindo daí, pode-se concretizar ulteriormente a questão de como o cristocentrismo deve aparecer na pregação. Não há relação viva para com uma pessoa morta. Um homem morto, Jesus, que só continuaria vivendo por continuarem as suas aspirações, seria uma pessoa morta e, portanto, uma relação para com ele também seria morta. Mas se Jesus ressuscitou e se nele o Filho, posso interpelar a Deus-Pai, então na oração posso chegar a uma relação para com ele. Desse modo, a questão do cristocentrismo está ligada muito intimamente à pergunta pela possibilidade e o sentido da oração. Ela tem a sua pressuposição interna na oração³. Ao mesmo tempo, porém, também o problema de Cristo se torna o problema de oração. No trato com a sua figura, na meditação, mostra-se quem e como é Deus. Ao aprender a conhecer Jesus, aprendemos a conhecer Deus. O fato de ele ser Deus torna possível falarmos a ele na oração como àquele que vê tudo e ouve tudo. O fato de ser homem torna possível, dirigimo-nos a Deus, porque faz dele um tu que podemos aprender e é compreensível para nós.

Acresce ainda o seguinte: Deus e o homem estão separados infinitamente entre si. Parece impossível saltar o fosso, que separa a eternidade e o tempo. Até agora, nem a especulação teológica pôde explicar como o eterno, sem renunciar à eternidade, pode criar e acompanhar amorosamente uma criação temporal, nem se pode conceber como o homem do limite da sua temporalidade pode tocar o coração do eterno. Mas tampouco é palpável compreender a um Jesus meramente histórico: nenhuma hermenêutica de fato pode saltar os dois mil anos, estabelecendo a simultaneidade entre nós e ele. Mas aí aparece outro elemento: se no Credo a Igreja diz “Creio”, ela se confessa como um eu englobante que se estende

3. Cf. sobre isto neste volume a parte: A oração no nosso tempo.

sobre os tempos e os uns. Também no mundo restante da experiência há certo paralelo disto: a “nação” estende a sua duração acima dos indivíduos que pertencem a ela, enquadrando-os numa conexão que sem que o queiram os determina até a forma do seu pensar e querer. A Igreja não é uma nação, mas é um espaço histórico que vive de experiências básicas bem determinadas, recebendo delas a sua identidade que perdura pelos milênios⁴. Essas experiências fundamentais estão ancoradas nos sacramentos, nos quais o Senhor mesmo se dá. Assim, a identidade da Igreja se funda na identidade do seu Senhor que nos Sacramentos sempre a cria de novo. Com isso, porém, se origina novamente uma realidade de duas faces: sem a Igreja, Cristo desaparece no passado; sem Cristo, o ressuscitado, o Filho de Deus, a Igreja se torna mera organização sem unidade interna.

Para o nosso problema, isso significa que o cristão não está isolado na procura de Cristo, mas sabe que é suportado pelo eu englobante da Igreja, que o faz contemporâneo de Jesus Cristo, sendo assim o veículo que traz a Deus para o tempo e leva o cristão para a eternidade. São Paulo exprimiu essas conexões pela imagem ousada da Igreja como corpo de Cristo “porque há um único pão, nós todos formamos um só corpo” (1Cor 10,17), diz ele. De acordo com isso, o “seguimento de Cristo” exige sempre a aventura pessoal da sua procura, o caminhar com ele⁵, mas significa, ao mesmo tempo, deixarmos de levantar um muro ao redor do nosso eu, a dádiva de todo o eu para a unidade de “Cristo todo”, como Santo Agostinho o formula tão bem. “Ter uma relação para com Cristo” significa em primeiro lugar sair da vida fechada no nosso próprio eu. Da fé de que em Cristo nos tornamos um homem novo, surge a exigência de quebrar a afirmação egoísta de nós mesmos para entrarmos na comunidade do novo homem Jesus Cristo. Isso não é possível sem um relacionamento pessoal profundo com ele, sem escutarmos a sua palavra, sem procurarmos o seu caminho; não é possível sem termos a fé com a Igreja, com os santos nos quais a face verdadeira da Igreja sempre se revela de novo.

Portanto, como resultado desta primeira reflexão sobre a significação básica do cristocentrismo, podemos formular aproximadamente as seguintes asserções: *o cristocentrismo supõe o acontecimento da encarnação de Deus*

4. Sobre a Igreja como sujeito comum da fé e da oração, compare-se o volume da Comissão Teológica Internacional sobre o pluralismo na teologia (Einsiedeln, 1973); veja também H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche?*, apud *Sponsa verbi*, Einsiedeln, 1960, 148-202; H. DE LUBAC, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln, 1967, 49-82.

5. Cf. neste volume a seção sobre a Imitação de Cristo.

e, por isso, em última análise, não é nada mais senão teocentrismo. Supõe a presença de Cristo, ressuscitado na Igreja, exigindo assim igualmente a atenção pessoal à palavra de Cristo e a unidade com a fé, a oração e a liturgia da Igreja.

2. O CRISTOCENTRISMO E O TEOCENTRISMO

Se Deus deve ser conhecido a partir de Cristo e Cristo a partir de Deus, isso quer dizer que Deus deve ser anunciado de modo trinitário — pois, sem o Espírito que une o Jesus histórico com a Igreja histórica e que é a unidade do Filho com o Pai, não se pode falar agora de Cristo e de Deus. Aqui hesitamos. A doutrina da Trindade não exige demais dos nossos ouvintes? Como especulação teológica, sem dúvida alguma. Como tal, o seu lugar não é o púlpito. Mas como realidade histórica na qual Deus se nos manifesta, deve ser conteúdo da pregação. No capítulo seguinte, devemos tratar disto mais por extenso⁶. Por ora, basta uma indicação. Façamos a pergunta: de que modo aparece a doutrina da Trindade no Novo Testamento? Ela não se apresenta em forma doutrinal, mas sim na forma de fatos, dos quais retroativamente pode ser conhecido o fato da Trindade. Na Aliança Antiga, é simplesmente “Deus” que age no seu povo; mas agora aparece Cristo e se confessa como o “Filho” daquele que no Antigo Testamento guiava os homens. Cristo, por sua vez, envia o Espírito que é a interioridade de Deus (1Cor 2,10 s.). De um lado, portanto, no Novo Testamento, continua valendo o fato de que Deus é só um (1Cor 8,4); mas, ao mesmo tempo, encontramos o outro fato de que há um “Filho de Deus” no qual Deus se tornou “Deus-conosco” e finalmente o fato de que há um “Espírito de Deus” que age sobre nós e em nós, pelo qual somos inseridos em Deus. Dessa série dupla de fatos, segue-se, em sentido retroativo, que o Deus uno é trino e uno, tendo em si o momento da Trindade sem que cesse a Unidade. Logo, no Novo Testamento não se fala da Trindade de modo especulativo e sim, enquanto se tornou forma da nossa existência, ou vice-versa, trata-se da nossa existência, enquanto se tornou trinitária, estando por Cristo no caminho para o Pai. Isso significa que o anúncio da Trindade na Escritura parte da pessoa histórica de Jesus Cristo e do fato histórico da efusão do Espírito Santo. Em outras palavras, o anúncio da Trindade na Escritura é idêntico ao seu cristocentrismo, à mensagem da

6. Veja neste volume a seção: Anúncio de Deus hoje.

ação de Deus no mundo e no homem. Também aqui vale algo semelhante à Cristologia: o caráter ontológico da Trindade é central para o conteúdo real do cristianismo, mas não está contra o acontecimento, revelando-se pelo contrário precisamente no acontecimento da ação de Deus em nós.

Se reconhecemos que a Escritura é a base de toda pregação (ponto sobre o qual ainda deveremos falar mais exatamente em 4a), isso significa para a nossa questão que o anúncio da Trindade deve ser feito a partir da história da salvação. O nosso anúncio é trinitário, no sentido exato, quando tem por objeto a determinação da existência cristã a partir da Trindade, quer dizer quando parte do fato da nossa incorporação em Cristo pelo Espírito Santo e da nossa ordenação ao Pai por Cristo Jesus. Ele é trinitário, quando a forma estrutural da sua construção coincide com a forma da estrutura da existência cristã dada por São Paulo: “Por ele temos num só Espírito o acesso ao Pai” (Ef 2,18). Pelo contrário, não seria trinitário, se soubesse dizer muitas coisas especulativas sobre a Trindade, mas, passando por uma vida trinitária fechada em si mesmo, esquecesse o fato da inclusão do cristão na Trindade. Também aqui vale algo semelhante à Cristologia: o caráter ontológico da Trindade é central para o conteúdo real do cristianismo, mas não colide com o acontecimento, revelando-se pelo contrário precisamente no acontecimento da ação de Deus em nós. Logo, uma segunda tese poderia ser formulada assim: *o anúncio trinitário significa uma e a mesma coisa que o anúncio cristocêntrico, a saber, a explicação do caminho da existência cristã por meio de Cristo no Espírito para o Pai.*

3. O PONTO DE PARTIDA CONCRETO DO CRISTOCENTRISMO

As duas reflexões básicas sobre o sentido do cristocentrismo e do teocentrismo na pregação, que acabamos de fazer, levam no fim à mesma realidade, que assim se mostra como o ponto de partida real de toda pregação, pois a fórmula da Epístola aos Efésios, “por Cristo no Espírito ao Pai” (2,18), que se nos revelou como a fórmula básica do anúncio trinitário, não pretende ser uma afirmação puramente doutrinal, exprimindo pelo contrário a lei essencial do culto divino cristão⁷. E a frase paulina “porque há um único pão, nós todos formamos um só corpo” (1Cor 10,17), na qual

7. Cf. J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia I*, Freiburg, ³1952, 486-492; J. PASCHER, *Eucharistia*, Münster-Munique, 1947, 135-161, 243-254; sobre Ef 2,18, H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, ²1958, 122-140; K. L. SCHMIDT, *ThWNT I*, 133 s.

desembocaram os nossos pensamentos sobre o cristocentrismo, é por sua vez a declaração bem concreta sobre qual seja o lugar em que o cristão encontra a ação do *Christus praesens*: o culto da Igreja, que está à mesa com o Senhor ressuscitado⁸.

Se, conforme o que vimos, temos no culto cristão o ponto concreto de todo cristocentrismo, isso significa que uma pregação que quer ser cristocêntrica deve partir desta realidade e sempre de novo levar a ela. O fato de que há uma mesa de Deus à qual estão sentados homens de todas as nações e de todas as condições, comendo de um só pão, é o ponto no qual a palavra do corpo de Cristo é realidade visível. É o ponto do qual parte a tarefa cristã, do qual se deduz a ética cristã e no qual ela se representa como num sinal; é o ponto no qual a fé cristã se realiza em resumo. A pregação cristã não é a pregação de um sistema de doutrinas, das quais umas se deduzem das outras, mas a condução a uma realidade que é exigência, dádiva e promessa ao mesmo tempo. O cristianismo, portanto, também não é um “sistema metafísico” a ser desdobrado diante dos homens; é uma realidade na qual devem ser introduzidos.

Isso significa ainda que o anúncio cristão nunca é puramente doutrinário, mas tem o seu “lugar na vida” com o qual se deve conservar em união, se não quer morrer o culto divino. Não há dúvida de que essa afirmação só permanece correta, se nos conservarmos lembrados de que o culto cristão se funda na vida e morte real de Jesus e que desse orienta para além de tudo que é meramente litúrgico: aqui está em jogo a morte de um homem, a morte do homem-Deus. Não se pode celebrá-la só por meio de ritos. A sua lembrança é o impulso para evitar o esquecimento e para reconhecê-lo naqueles nos quais sofre. O culto cristão se chama “ágape”; a ele pertence a descoberta de Jesus naqueles que sofrem neste mundo tão realmente como os sinais de pão e vinho.

Essa orientação pela realidade cültica se mostra com toda a clareza nas festas cristãs mais antigas, que ao mesmo tempo são pontos de cristalização da pregação. Em grande medida, a Páscoa se apresenta em excesso exclusivamente como a festa da lembrança da ressurreição histórica do Senhor. Isso corresponde a uma Cristologia demasiadamente retrospectiva que põe a Cristo muito no passado, ignorando a sua presença. Precisamente porque lembra a ressurreição historicamente real de Jesus, a Páscoa origi-

nalmente é, ao mesmo tempo, uma festa do batismo, tornando assim presente a vitória da ressurreição de Jesus Cristo. Na noite do batismo, na qual nasce um povo novo para o Senhor, na qual das trevas se faz luz, dá-se agora, aqui e hoje, a vitória da ressurreição de Jesus Cristo. Ela é assim anunciada como algo que um dia se deu historicamente e se tornou a fonte da realidade que agora se dá em nosso meio. A Páscoa também é o ponto final da quaresma, que por sua vez é tempo de batismo, não porque durante ela os batizados sejam instruídos na religião, mas porque são treinados e exercitados no cristianismo, na palavra e na realidade⁹. Não se diga que essa forma da quaresma está ligada a circunstâncias históricas passadas. Já então, ao lado dos catecúmenos, estavam os penitentes os quais como que tinham recaído no nível do catecumenato. Por ventura, não somos todos pecadores que cada ano novamente precisamos do catecumenato, do treinamento, da introdução no cristianismo e do abandono do que é só terreno? Não somos todos pecadores que se devem conscientizar de novo do fato de serem batizados, no qual ninguém penetra inteiramente, enquanto não tiver morrido inteiramente com Cristo, tendo sido submerso com ele na morte, para ser um só com ele e viver com ele (Rm 6,1-12)? Neste caminho para Cristo, neste tornar-se livre de si mesmo, é verdade que este tempo também é lembrança, recordação real da Paixão salvífica do Senhor, da sua morte e sua ressurreição¹⁰.

Coisa semelhante se dá também com as outras duas grandes festas da cristandade. Também o *Pentecostes* não é simplesmente uma festa de recordação de um acontecimento que faz muito tempo se deu em Jerusalém, mas como a festa do batismo é a presença da “iluminação dos pagãos” que começou com a adoração dos magos e o batismo de Jesus: é a realização presente da irrupção da glória de Deus, do seu domínio no mundo, como começou com o milagre de Caná (Jo 2,11)¹¹.

Quanto ao Natal, a situação é algo um tanto diferente. O *hodie* natalino não tem o mesmo conteúdo real que o da Páscoa. O Natal parte antes de um acontecimento natural: a renovação do mundo no solstício de in-

9. Cf. neste volume a parte: A Quaresma.

10. Cf. J. A. JUNGSMANN, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck, 1955, 199-223; A. W. WATTS, *Easter its Story and Meaning*, London-New York, 1959; B. FISCHER-J. WAGNER (eds.), *Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, 1959. Material importante também em: H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt, 1957, 141-171.

11. H. FRANK, verb. Epiphanie III (In der Liturgie), *LThK* III², 941-944.

8. Sobre culto divino como comunhão de mesa com o Ressuscitado, cf. principalmente J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I, 1, Freiburg, 1955, 65-85.

verno, que aparece como a representação simbólica da renovação do mundo na chegada de Cristo. Nesse sentido, o Natal forma a ponte entre a ordem da criação e a da salvação, como também se mostra claramente no fato de que o dia 25 de março, o dia da conceição de Cristo, ao mesmo tempo era entendido como o dia da criação do mundo¹². Isso diz que o culto do cristão não cria um pequeno mundo particular ao qual se retira das realidades duras, mas que aquilo que começou como coisa insignificante em Belém é continuado no culto da Igreja é, ao mesmo tempo, a força decisiva no mundo, que não tem outro Senhor senão aquele que em Jesus Cristo se tornou homem.

É verdade que a festa do Natal tem ainda outro aspecto: as festas de Nossa Senhora são desdobramentos dela. Se a Páscoa significa o abandono do mundo, o qual como consequência da cruz e da ressurreição se deve tornar realidade na vida de cada cristão, o Natal indica que Deus se radiou no mundo, tornando ser humano real, ergueu a sua tenda entre nós e sempre ainda habita no mundo, nos seus santos, na sua Igreja. Se podemos constatar no pensamento teológico as duas grandes orientações fundamentais da teologia da encarnação e da cruz, o Natal se relaciona mais com a primeira, a Páscoa mais com a segunda. Mas não se deve esquecer que o ponto de vista superior é o pascal. A radicação de Deus no mundo não se dá para canonizar o mundo e para fixá-lo definitivamente na sua existência; mas o seu sentido é o desenraizamento do mundo para Deus. Por isso, o ciclo festivo da Páscoa contém também o momento escatológico: a perspectiva rumo à superação definitiva do mundo por Deus¹³. Os santos do ano estão ordenados para ambos os mistérios: anunciam a entrada de Deus no mundo, mas igualmente o mistério pascal da superação do mundo em Cristo.

Portanto, constatamos que o culto cristão tem um centro único, simples: a comunidade de mesa com o Senhor glorificado no santo sacrifício e na ceia. Mas esse culto recebe pelos tempos do ano eclesialístico a sua determinação e matiz concretos, o seu lugar na realidade do caminho da pere-

12. Sobre o Natal, cf. em síntese J. A. JUNGSMANN, *Der Gottesdienst der Kirche*, 228-238; H. RAHNER, op. cit. 172-199. Sobre a anunciação a N. Senhora, E. GÖSSMANN, *Die Verkündigung an Maria*, Munique, 1957, 23-26; A. G. MARTIMORT, *Handbuch der Liturgiewissenschaft II*, Freiburg, 1965, 291 ss.

13. Sobre o cristianismo como *Mysterium crucis*, H. DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe "Catholicisme"*, Einsiedeln, 1970, 328 ss.; J. MOLTANN, *Der gekreuzigte Gott*, Munique, 1972; M. J. LE GUILLOU, *L'Imocent*, Paris, 1971.

grinação que é a vida humana. Se a pregação cristã está relacionada com a sua realidade na realização cültica, isso insinua que também a unamos aos dados do ano santo da Igreja. Então teríamos que o tempo antes da Páscoa corresponde à temática do batismo, da crisma e da penitência, tendo como fundo a temática da doutrina da salvação e da graça. Como a Páscoa com a admissão ao batismo significa ao mesmo tempo a admissão à Eucaristia, também deve estar sugerindo que no tempo entre a Páscoa e Pentecostes se ponha no primeiro plano a Eucaristia e a Igreja, orientando este tempo central do ano eclesialístico para o centro propriamente dito, para a realidade do *Christus totus*. O espaço entre Pentecostes e o Advento fica então livre para estabelecer a relação entre o mistério de Cristo e as situações múltiplas do homem no mundo de hoje. Portanto, esse tempo pode servir de preferência para a instrução ética, que entretanto fica enquadrada no tema básico pascal. O fim desse período dará o ensejo para abordar o tema escatológico. Então o ciclo festivo do Natal pode dedicar-se ao tema da criação e da doutrina sobre Deus, que no cristianismo não é anunciada de modo abstrato e filosófico, mas é derivada da figura de Cristo feito homem. Como será diferente o modo de falar da onipotência divina, se não seguimos os conceitos de um tratado *De Deo uno*, mas nos inspiramos no presépio! Que diferença haverá quanto à sua fidelidade anunciada na Epifania ou no dia da Candelária!¹⁴

Esse esquema fundamental contém ao mesmo tempo tantos assuntos que é fácil tratar dele sempre de modo diverso durante três anos, recomendando depois com as matérias principais. Ele permanece flexível e contudo na escolha dos assuntos eleva acima do mero arbítrio e acaso a uma conexão mais significativa com as realidades dadas na liturgia. Se tentarmos formular em resumo numa tese também os resultados deste terceiro complexo de reflexões, ela poderia soar mais ou menos assim: *a pregação cristã não é a apresentação de um sistema doutrinal, mas o exercício da realidade cristã cujo ponto de cristalização é a celebração da Eucaristia.*

14. Sobre a anunciação de Deus a partir do mistério do Natal, G. SÖHNGEN, *Die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung*, apud *Die Einheit in der Theologie*, Munique, 1952, 212-234; sobre os pensamentos expostos aqui acerca da pregação e o ano eclesialístico, cf. J. A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, 127-141; L. BOFF, *Liturgie und Kerygma. Die liturgische Predigt nach Idee und Verwirklichung I-IV*, Regensburg, 1952-1960.

4. A PALAVRA DE DEUS E A PALAVRA DO HOMEM

a) A Escritura e o Dogma

O dogma é interpretação da Escritura. Por isso há uma relação mútua necessária e uma hierarquia entre a Escritura e o dogma. O que explica não está acima do explicado, mas abaixo dele. O explicado, porém, só vive por meio da explicação. Aqui não precisamos tratar disso; estamos interessados em outro ponto de vista — a diferença de acento que se pode constatar entre a Escritura e o dogma devido à sua diferente função. Em relação à Cristologia e à doutrina trinitária, o dogma acentuou o caráter ontológico do acontecimento: a Bíblia descreve o fato; o dogma mostra a importância do acontecimento, revelando a sua raiz, já antes mencionada — que Deus se fez homem; que Deus de fato é Pai, Filho e Espírito, não só o parece ser¹⁵. Daí se pode compreender a antiga fórmula escolástica de que o dogma é a “regra mais próxima e imediata da fé”; isso quer dizer: o católico usa a Escritura na Igreja, como o livro da Igreja, e por isso também sob a interpretação normativa da Igreja. Assim como ele não tem a ver com um *Christus historicus* passado, mas com o *Christus totus* presente agora, também não tem a ver com uma Escritura baseada em si mesma como documento de tempos distantes, mas com a Sagrada Escritura no mundo da fé. Ele usa a Escritura sob a explicação normativa por meio do dogma. Ora, suposto isso, podemos dizer que o dogma, como tal, não é imediatamente já querigma mas norma para o querigma. A Escritura entendida sob a norma do dogma, porém, é querigma, ela mesma, um livro totalmente querigmático. Isso significa que há uma imediatividade toda particular entre a Escritura e o querigma, a qual é de outra espécie do que a relação do querigma para com o dogma. Em muitos casos, o dogma é antes uma norma negativa: marca os limites da pregação. A Escritura como livro do anúncio, pelo contrário, indica positivamente o caminho da pregação. Esquemmatizando um pouco, poder-se-ia formular: o dogma é a norma para o que é dogmático no querigma. O caminho da pregação é mostrado pela Escritura como a forma primordial normativa de todo anúncio.

15. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Munique, 101970, 125-150, 168-184.

b) A estrutura soteriológica do anúncio

Se, de acordo com isso, o dogma e o querigma estão intimamente unidos, mas não coincidem simplesmente, aparece claramente uma diferença entre a reflexão sistemática do dogma na ciência teológica e a apreensão concreta da fé na pregação: o princípio sistematizador da dogmática não pode ser igualmente o princípio ordenador da pregação. Ambas devem orientar-se uma pela outra, não obstante ambas terem a sua própria lei e daí o seu caminho cada vez mais próprio¹⁶. A dogmática visa à reunião dos diversos pensamentos para a conexão de uma construção lógica do pensamento em face da situação intelectual de cada época; o anúncio quer partir da lógica da existência humana, encaminhando assim o homem para a fé e orientando-o nela. Como a pregação, ao exortar para a fé, fala da realidade e se dirige também ao intelecto do homem, que quer conduzir à fé e não impelir para decisões irracionais, ela precisa do trabalho intelectual da teologia. Mas, como ela procura o homem na sua totalidade, querendo ajudá-lo a viver, não procura a sistemática intelectual, pois o seu objetivo é um acontecimento de natureza muito radical: que o homem diga sim à oferta do amor de Deus que lhe é feita em Cristo. E ela atesta um acontecimento: precisamente esta vinda de Deus ao homem e o movimento novo criado por ela na humanidade. Com efeito, o fato de que na humanidade haja um “corpo de Cristo” não diz nada mais do que a verdade de que o acontecimento da encarnação, do enquadramento do homem em Deus, não se deteve no Jesus terreno, mas a partir dele se estende a todo o gênero humano. O fato de que um homem fosse elevado à unidade pessoal com Deus não atinge só esta única pessoa; é um acontecimento em toda a nature-

16. Na minha opinião, era este o cerne correto na idéia de uma teologia do anúncio, cuja discussão deveria ser reencetada. Cf. como últimas obras J. A. JUNGSMANN, *Katechetik*, Freiburg, 1953, 299-305; Id., *Glaubensverkündigung im Licht der Frohbotschaft*, Innsbruck, 1963; W. NASTAINCZYK, *Das alte Credo und die Glaubensunterweisung heute*, Freiburg, 1970; ARNOLD-RAHNER-SCHURR-WEBER, *Handbuch der Pastoraltheologie* II, 1, Freiburg, 1966, 133-145 (RAHNER); III, Freiburg, 1968, 528-534 (RAHNER), 535-548 (F. WULF), 653-664 (LEHMANN). Infelizmente esse manual bem extenso parece interessado primariamente em instituições e estados, e também na pastoral dos sacramentos, enquanto nele o anúncio pela palavra leva a uma existência bem reduzida; e os poucos raciocínios permanecem muito teóricos e antes negativos. Assim, por exemplo, no vol. II, 145, são questionados como tais os temas básicos correntes até hoje. Para a resposta quanto ao que hoje se deve “exigir como princípio unificador e seletivo da pregação”, remete-se para um capítulo posterior, o qual, porém, não diz uma palavra a respeito.

za humana, pois esta é só uma em todos os homens. Esta única natureza humana, de todos os homens, é atingida e posta em movimento rumo a Deus pelo acontecimento de Cristo. O ser homem do homem Jesus é, por assim dizer, o caníço divino com que o pescador Deus atingiu o ser humano de todos os homens. A existência de Cristo e a sua mensagem trouxeram uma nova dinâmica para a humanidade, e a Igreja como que não é outra coisa senão essa dinâmica, esse entrar em movimento da humanidade rumo a Deus: por sua essência, ela é *pascha*, passagem, transformação do corpo da humanidade no corpo de Jesus Cristo¹⁷. Ela é a forma concreta daquele acontecimento que chamamos história da salvação, que começa com a eleição de Abraão e continua até o momento em que Deus será “tudo em todas as coisas” (1Cor 15,28), estando então terminado o processo da passagem. A pregação girará ao redor desse acontecimento, se girar ao redor de Cristo.

Mas isso também quer dizer que ela, como pregação cristocêntrica, é pregação da história da salvação¹⁸. É uma experiência antiga dos pregadores que as histórias encontram uma atenção que não é dada à mera doutrinação. A pregação cristã não só narra histórias, mas anuncia uma história, a saber, a história de Deus com os homens, o processo do *transitus*, da santa passagem, que começou com o chamamento de Deus a Abraão: “Sai da tua pátria, da tua parentela e da tua casa paterna para uma terra que te mostrarei” (Gn 12,1) e cuja figura plena é a Igreja. Na pregação cristã, as histórias não são apenas ornamento para uma doutrina não-histórica, mas o seu mesmo núcleo é histórica. Com isso também está claro que espécie de histórias o pregador deve contar primariamente. O grande livro de histórias de Deus, o Antigo e o Novo Testamento, é a sua primeira fonte, inclusive quando procura histórias¹⁹. No Antigo Testamento, encontra-se ainda

17. Cf. sobre isso J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenwäter*, Salzburg, 1971, principalmente 31-37.

18. Neste ponto, segundo o que foi exposto acima, a “história da salvação” supõe a Cristologia calcedonense. *Calcedônia*, com a sua explicação da encarnação de Deus, designa o núcleo da história da salvação. Para mim, a Cristologia de Calcedônia é, ao mesmo tempo, a definição central do conceito “história da salvação”. Cf. a minha contribuição: *Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*, apud J. TENZLER, *Urbild und Abglanz*, Festgabe f. H. DOMS, Regensburg 1972, 359-367; além disso *Heil und Geschichte*, apud *Wort und Wahrheit* 25, 1970, 3-14. O. Cullmann, o representante principal da teologia soteriológica no presente, expôs em resumo a sua concepção da história da salvação no seu livro *Heil als Geschichte*, Tübingen, 1965.

19. Cf. por exemplo H. THIECKE, *Das Bilderbuch Gottes. Reden über die Gleichnisse Jesu*, Stuttgart, 1957. De resto, alegro-me, porque essas exposições escritas em 1960 concordam em grande medida com a exigência de uma “teologia narrativa” feita recentemente por J. B. METZ.

um tesouro inesgotável de histórias, que o pregador deve explicar como parte daquela única história que acontece aos homens, vinda de Deus, em Jesus Cristo. Mas, como toda a Igreja, conforme mostramos, é uma parte desta história real, o pregador também pode lançar mão do rico tesouro da vida dos santos, no qual a história toma forma de maneira modelar. Nos últimos anos, deu-se neste campo empobrecimento que devemos rejeitar como mal-entendido do “Cristo centrismo”. Se hoje, em diversos lugares, Nietzsche e Marx tomam o lugar de leituras bíblicas, vê-se com que rapidez se vinga um purismo falso e como passa ao seu próprio contrário. A natureza única do acontecimento de Cristo não desvaloriza a vida dos homens, mas a faz participar da força da sua própria atualidade. Nas grandes figuras da fé, desde Policarpo até Kolbe, mostra-se realmente o que significa viver a imitação de Cristo — torna-se visível o que é a exigência e a esperança de tal vida. Todos eles são desdobramento de Cristo, neles ele se torna concreto. Quem começa a olhar para a vida dos santos, encontra uma riqueza inesgotável de histórias que são mais do que exemplos homiléticos: a confirmação do chamamento de Cristo em milênios cheios de sangue e lágrimas. Apenas se tornarmos a descobrir os santos, tornaremos também a achar a Igreja. E assim encontraremos de novo precisamente a ele, como aquele que vive em todas as trevas, que não morre mais, que não nos deixa como órfãos. Assim chegamos a mais uma tese: *O anúncio cristocêntrico é a pregação soteriológica sobre o fundo da ação de Deus nos seus santos, desde Abraão até o dia de hoje.*

5. UMA OBSERVAÇÃO FINAL: VERDADE E VERACIDADE

Aqui, onde se trata do cristocentrismo na pregação, não é preciso que nos ocupemos em particular das diversas modalidades da pregação que supõem uma posição de acento diferente na construção do anúncio: o caminho da pregação missionária é diferente do da pregação intralitérgica, embora no nosso mundo de crise objetiva da fé a nenhuma pregação possa faltar inteiramente o acento missionário²⁰. Parece-me mais importante observar ainda outra coisa como conclusão. A verdade subjetiva faz parte da verdade objetiva para se tornar eficaz. Não concordo com aqueles que propugnam, por uma espécie de donatismo da palavra, como se somente

20. Cf. o que foi acima dito na seção: A Igreja como lugar do anúncio.

aquele que está inteiramente repleto de santidade pessoal também fosse capaz de pregar eficazmente e talvez até como se só nos fosse lícito pregar aquilo que vivemos mesmo. Sem dúvida, a santidade pessoal é o objetivo obrigatório de todo pregador e de todo cristão; sem dúvida, notar-se-á na palavra até que ponto está repleta de vida e até que ponto precisamente é só palavra. Contudo, tanto no sacramento como na palavra, Deus pode agir também por meio de instrumentos indignos e já o fez muitas vezes: no fim, é sempre Deus quem age e não a santidade subjetiva do pregador, por maior que seja. Mas que alguém só possa dizer o que ele mesmo viveu é uma heresia manifesta; ele *deve* anunciar o todo do cristianismo, justamente também aquilo que ainda não realizou, e a sua própria palavra que o julga e condena lhe deve arder como fogo na alma — como a Escritura diz da palavra de Deus —, tornando-se uma espada de dois gumes (Hb 4,12) que não só corta os outros, mas também a ele mesmo. Que teria sido do cristianismo, se tantos papas, bispos e sacerdotes só tivessem anunciado aquela parte da realidade cristã que eles mesmos eram capazes de viver? Não anunciamos a nós mesmos, mas a Cristo Jesus (2Cor 4,5), ainda que isso constitua também uma sentença aniquiladora sobre nós mesmos. A santidade subjetiva do pregador ficará sempre atrás da santidade objetiva da mensagem que tem de transmitir.

Mas o que se deve exigir incondicionalmente de quem pretende anunciar a verdade objetiva é a veracidade. Quem evidentemente está pronto a falar contra a sua própria convicção não pode convencer os outros. É verdade que se pode e até se deve anunciar o que nós mesmos não vivemos, mas não devemos supor que o vivemos. Deve se dar direito à força julgadora da palavra, que vale também quando os seus servos não são menos fracos do que os seus ouvintes. É mais. Aquilo de que nós mesmos não estamos convencidos também não o devemos dizer. Lembro-me de um sermão diante de um grande contingente da juventude católica, no qual, com palavras eloquentes, era louvada a liberdade do homem cristão e oposta à falta de liberdade dos outros. Mas cada um sentia que, *nessa forma*, não acreditavam nem o pregador nem os ouvintes, que tinham antes o sentimento de que na Igreja era muito precária a liberdade dos filhos de Deus e que no fundo os de fora eram os homens mais livres. Mas não poucas vezes é assim com sermões que falam das prerrogativas do estado do cristão. Sem dúvida, existe a liberdade dos filhos de Deus como realidade cristã; existe a glória do estado de cristão e não permitiremos que nos seja ar-

rancada nem uma nem outra da nossa pregação pelo motivo da impugnação a que ambas estão expostas; mas também não devemos, nem podemos calar essa impugnação, se o tesouro de que se trata aqui há de voltar a tornar-se perceptível para o homem de hoje²¹. Lembro-me de outro sermão, no qual o pregador, que tinha estudado bem a sua dogmática, expunha aos seus ouvintes que pela salvação o pecado, a morte e o demônio estavam vencidos. Essa vitória era bem exaltada, e as palavras eram agradáveis de ouvir; mas qual dos ouvintes terá se convencido de que o pecado, a morte e o demônio, de fato, estavam mortos no mundo? Esse hino da vitória de Nosso Senhor não devia ficar sem efeito, já que o poder dessas forças é demasiadamente claro? Mais uma vez vale: de fato, há a vitória de Cristo e ela é toda a esperança do cristão. Mas nem sempre se pode falar acertadamente dessa vitória sem mencionar também aquele “ainda não”, cuja sombra pesa sobre a existência cristã entre os tempos.

Talvez nada tenha prejudicado tanto o anúncio dos últimos decênios ou mesmo séculos do que a falta de credibilidade que lhe causava transmissões vazias de fórmulas que não eram mais posse espiritual viva daqueles que as anunciavam. Só assim será também compreensível a virada abrupta do tempo pós-conciliar na Igreja, na qual, de repente, em lugar de fórmulas dogmáticas proferidas enfaticamente, apareceu uma ênfase igual de frases secularistas. Não se descobre nada de uma continuidade de conteúdo nesse mercado de palavras. O único que parece ter ficado idêntico a si mesmo na mudança externa rápida, em não poucos casos, parece ser o zelo com que se repetem fórmulas estranhas e que permanecem estranhas.

Mas assim não dá. A primeira tarefa do pregador é não sair à procura de modelos estranhos, esperando assim ser atual, mas, antes de tudo, fazer-se mesmo ouvinte da palavra e acolher a realidade dela. Só poderemos ser pregadores da palavra, se nos tivermos tornado os seus verdadeiros ouvintes. Sem dúvida, cada tempo e cada homem particular terão os seus pontos cegos, nos quais não pode ver. Isso não prejudica decisivamente, enquanto fica a intenção básica de crer com a Igreja a palavra de Deus. Ninguém tem o todo; só toda a Igreja o tem inteiramente, e, enquanto nos unimos a ela, nela nos pertence inteiramente a nós. Tal atitude, que com toda a Igreja também enquadra a Igreja de ontem e de amanhã, nos dá vistas largas e

21. Sobre isso continua merecendo ser lido R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, Freiburg, 1947; importante para a problemática de toda esta seção é H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist em Christ?*, Einsiedeln, 1965, principalmente 87-91.

nos torna abertos; mas a tolerância que nasce daí permanece em princípio diferente de uma atitude em que o indivíduo se arvora a si mesmo em juiz sobre a palavra de Deus. Quem faz isso só anuncia em última instância a si mesmo e ainda muito pouco²².

TEOLOGIA E PREGAÇÃO NO CATECISMO HOLANDÊS¹

Quase nos sentimos tentados a aplicar ao Catecismo holandês a conhecida frase de Schiller sobre Wallenstein: perturbado pelo ódio e a favor dos partidos, a sua imagem cambaleia pela história. Durante longo tempo, só houve para ele entusiasmo exaltado ou rejeição indignada. Embora se tenham aquietado as ondas, até hoje não se chegou a uma discussão científica que julgue sobriamente sobre o valor e desvalor do livro². No curso dos debates, ele se tornou demais uma bandeira dos

1. Conferência para a comunidade católica dos estudantes de Tübingen em 28-10-1968, repetida depois em Passau, Heidelberg, Ulm e perante um círculo de diálogo ecumênico em Tübingen.

2. W. BLESS-H. VAN LEEUWEN, *Bildungsarbeit mit dem Holländischen Katechismus*, Freiburg, 1969, apenas procuram explicar o catecismo para o trabalho prático da formação de adultos. J. DREISSEN, *Diagnose des Holländischen Katechismus*, Freiburg, 1968, abstraindo de alguns inícios de crítica, apresenta uma introdução apologetizante da obra, contendo muita coisa útil, mas desvirtua os problemas levantados, reduzindo o todo essencialmente à problemática que tinha aparecido na renovação teológica na Alemanha entre as duas guerras mundiais. Sem dúvida, esta influi, mas está ultrapassada por uma geração inteira, de modo que o plano do questionamento alcançado agora com isso não pode ser apreendido de maneira suficiente. Infelizmente, as informações sobre as quais se funda o *Report über den Holländischen Katechismus* que apareceu em Herder no ano de 1969 são comple-

22. Cf. a seção precedente sobre: Princípios orientadores para pregação do Evangelho hoje.

JOSEPH
RATZINGER

BENTO XVI

DOGMA E ANÚNCIO



Edições Loyola