

Uma nova Criação

O Cristo para o nosso tempo

Norman K. Bakken

Todos temos consciência da complexidade, bem como da variedade do material neotestamentário que reflete a fé em Cristo, e os pensamentos a seu respeito. A impressão final está longe de ser uniforme ou sistemática. A lista extensa de nomes e títulos empregados para designar a função de Jesus(1) e as interpretações e ramificações potencialmente inesgotáveis do mesmo,(2) bem como as convicções ocultas e manifestas sobre ele, desafiam a capacidade intelectual dos melhores eruditos do Novo Testamento na tentativa de apresentar uma imagem integral e clara sobre o assunto. A tarefa recente trouxe à tona o fato de que estamos longe de conseguir um acordo quanto a pressupostos e metodologias no estudo de nossas fontes(3). Há indícios de que tal situação não vai mudar. Talvez não deva, nem possa mudar. Contudo, raramente o progresso é marcado pela uniformidade.

Mas ainda fica uma pergunta: como apresentar os resultados dos estudos cristológicos neotestamentários de uma maneira significativa hoje em dia, e onde começar? Basta uma olhada nas tradições do Evangelho para confirmar nossa opinião de que esta tarefa é difícil e excessivamente complexa. Marcos não nos deixa praticamente quase nenhuma afirmação sobre a natureza ou dignidade última de Jesus. As alusões enigmáticas e as grandes promessas, embora acompanhadas por uma demonstração de lances sobre Jesus que deixam entrever a visão exaltada que o evangelista tinha dele, na verdade deixam a questão em aberto. Suas palavras e ações não são a resposta

-
- (1) Ver BARCLAY, WILLIAM. *Jesus as they Saw him. New Testament Interpretations of Jesus*. New York, Harper and Row, 1962. – TAYLOR, VINCENT. *The Names of Jesus*. New York, Macmillan, 1953.
 - (2) Por exemplo, ver TOEDT, HEINZ EDUARD. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*. Philadelphia, Westminster Press, 1965. – van IERSEL, B.M.F.. "Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten: *Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesus?* Leiden, 1961.
 - (3) Ver ANDERSON. *Jesus and Christian Origins. A Commentary on Modern Viewpoints*. New York, Oxford University Press, 1964. – FULLER, REGINALD H. *The New Testament in Current Study*. New York, Charles Scribner's Sons, 1962. – BRAATEN, CARL E. e HARRISVILLE, ROY A., ed. *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*. New York e Nashville, Tenn., Abingdon, 1963.

tinal. Sua sepultura está desprovida de sentido último. Não há tentativas de traçar suas origens: não há genealogia nem relatos sobre o nascimento, nem promessas a seus pais, nem o anúncio a personagens importantes. Há somente vaga indicação do Batista de que aquele que viria depois dele batizaria “com o Espírito Santo”, e a breve notícia de que ao sair da água do batismo de João, o Espírito desceu sobre Jesus e uma voz vinda do céu compartilhou com ele as palavras do salmista ao rei; e do Deutero-Isaías ao servo Israel: “Tu és meu filho amado, em ti tenho meu prazer” (Mc 1.8,11; Sl 2.7; Is 42.1). Sob tal superfície, encontramos pouco mais do que a designação da função e a recepção da bênção. É a mesma bênção dada a Israel no período de grandeza nacional, e na época de desprezível servidão. No retrato que segue, Marcos não pode ou não quer conferir a Jesus a disposição de atribuir-se qualquer designação superior. A designação que somos levados a esperar é adiada ao futuro, à sua segunda vinda (o “Filho do Homem”).

Em Mateus e Lucas a cena muda. Eles são dependentes em grande medida de Marcos, ou das tradições comuns ao mesmo, na descrição do ministério de Jesus, e embora, portanto, consistente na questão de manter em suspense parcial quaisquer reivindicações diretas de Jesus quanto a um lugar de especial relevância ôntica, seus prólogos estão repletos de tradições que não deixam o leitor com dúvida de que os evangelistas estavam descrevendo o ministério terrestre e a função daquele cuja unicidade poderia ser questionada, mas cuja prerrogativa divina estava em aberto, e igualmente sujeita ao desafio.

Lucas apela à tradição e pregação que declara Jesus como filho da promessa, o primogênito do povo eleito de Deus. Isabel, mãe de João, e Maria vêm a saber que Deus fará através delas uma obra admirável. A elas é dada uma promessa, semelhante à promessa de Deus a Sara, esposa de Abraão, e a Ana, mãe de Samuel. O Magnificat de Maria e o Benedictus de Zacarias estão intimamente moldados segundo a resposta daqueles que eram os portadores da promessa no passado de Israel. Jesus não é uma criança comum, e sua concepção não é uma concepção comum. Contudo, era possível traçar uma linhagem, do lado masculino, através de José, Davi, Abraão, Noé e “Adão, filho de Deus” (3.38). Sua linhagem abarca sua identidade dentro das gerações de homens. Os céus atestam e o pobre responde a “aquilo que aconteceu...” (Lc 2.15).

Mateus segue um outro caminho. A promessa era para Abraão e sua descendência. A genealogia de Mateus (Mt 1.1-17; cf Lc 3.23-38) reflete a história do trato de Deus com Israel, com a inserção das interessantes notas que citam Tamar, Raabe e Betsabá como mediadoras do povo escolhido de Deus. A linha segue então através de José, esposo de Maria, até Jesus. Mas a revelação do evento do nascimento de Jesus não se limita à linha escolhida. Lendas do Oriente,

lugar de origem de Abraão, têm consciência dos sinais. Também Herodes ganhou um motivo para preocupação. As conseqüências fazem Jesus participar na experiência da história de Israel. Ele escapa à matança dos filhos primogênitos e fixa residência no Egito. Sua volta à Judéia é impedida pelo temor dos poderes governantes. Isto explica o fato de que o Messias vem da Galiléia. Ele experiencia um período de provação e teste no deserto e depois aparece nos limites da terra prometida. Jesus representa, em si mesmo, a totalidade da história e da experiência de Israel. Embora as nuances de uma descrição ôntica ou metafísica pareçam muito obscuras no relato de Mateus, o papel funcional e representativo do homem de Nazaré estão na raiz de seu intento.

Mas em Mateus e Lucas nos movemos na direção de reivindicações que buscam estabelecer a legitimidade dos princípios de fé com relação a Cristo, legitimidade que é externa, observável ao mundo. E tais reivindicações não eram unicamente cristãs. Heróis e deuses, homens investidos de dignidade divina, foram legiões no primeiro século da era cristã. A apologética, fora do âmbito da fé, poderia ser considerada no mesmo nível das reivindicações das religiões muito distanciadas de uma fé que afirma o tempo, a vida, as circunstâncias e homens deste mundo.

Portanto, não devemos nos surpreender quando descobrimos um Evangelho que não pretende legitimar sua existência com argumentos e sinais, cujo impacto poderia ser compreendido pelo mundo. O evangelho de João, embora não tenha a menor restrição no uso de sinais — a mudança da água em vinho, a ressurreição de corpos mortos, a multiplicação dos pães, de fato descarta quaisquer reivindicações de prerrogativas humanamente demonstráveis de soberania. Não há narrativa de nascimento, e nem garantia de provas cuja legitimidade esteja aberta à observação histórica. Tanto quanto se pode determinar em João, Jesus é o filho de José (Jo 1.45). Ele é de Nazaré (1.40; cf 7.28b), e não há qualquer tentativa de negá-lo (7.41). Sua mãe é introduzida mediante uma reprovação: "...mulher, o que você tem a ver comigo?" (2.4). A linhagem humana nada tem a ver com a legitimidade da fé. Aos filhos filhos de Abraão ele diz: "Vocês são de vosso pai, o demônio" (8.44 cf Mt 3.19; Lc 3.18 Deus poderia "...destas pedras suscitar filhos para Abraão.") Os filhos de Deus não nasceram "...do sangue, nem da vontade do homem, mas de Deus" (1.13). Aos que apostam suas reivindicações em milagres, provas e sinais, ele diz: "É o Espírito que dá vida, a carne para nada serve..., ninguém pode vir a mim a não ser que lhe seja concedido pelo Pai" (6.63-65). Assim o relato se encaminha ao clímax, quando Jesus se despe de sua veste habitual, coloca um avental, e lava os pés dos discípulos: "Vós me chamais Mestre e Senhor; e o fazeis bem, pois eu sou. Se eu, sendo vosso Senhor e Mestre vos lavei os pés, vós também deveis lavar os pés uns dos outros" (13.13,14). Seu senho-

rio se expressa no amor vivificante e no serviço. E quando aquele que duvida pede prova antes de crer que este serviço tem validade permanente, ele é levado a pôr seu dedo no sinal dos cravos e suas mãos no lado transpassado (20.27): isto é, ele é levado a participar no sofrimento e morte da Palavra tornada carne.

A intenção é clara. João não faz a tentativa direta de falar da existência, do ser ou da essência de Deus. Ele não tem um conceito ou dogma metafísico onde o homem se sinta livre para dissecar a natureza de Cristo. No quarto Evangelho levamos para a linha de frente a afirmação radical assumida por Altizer nas palavras: "Saber que Deus é Jesus é saber que o próprio Deus se tornou carne: Deus já não existe mais como espírito transcendente ou como Senhor soberano. Agora Deus é amor."(4). Aqui está o ser no processo perpétuo de vir-a-ser sua própria alteridade(5), o criador identificado com a criatura no sacrifício do eu. Aqui está o sentido teológico daquilo que chamamos de encarnação. Aqui está a preocupação teológica última que R.G. Smith descreve como preocupação "... com os homens enquanto tem a ver com aquilo que não é eles mesmos, com aquilo que eles não possuem, nem podem possuir absolutamente, como parte de sua auto-equipagem ou como material para sua autodireção, mas como aquilo que chega a eles constantemente a partir de algo além deles mesmos..... não Deus no isolamento, mas Deus no mundo."(6) Aqui está aquilo que torna possível a teologia (7): o aparecimento de Deus, em e através das estruturas do mundo, através das pessoas, nações e do homem Jesus de Nazaré.

Mas os evangelhos de fato são muito tardios. Existe uma pista na literatura mais antiga que falaria mais adequada ou imediatamente ao homem enquanto homem no mundo moderno?

Uma das obras de literatura mais antigas que falam deste assunto é o "Hino cristológico" em Filipenses 2,6-11. Muita coisa nas cartas paulinas aponta para estratos mais antigos da tradição. Tomo I Co 15,3-7 entre as fontes mais antigas para a reconstrução do quérigma primitivo e, como exemplo, I Co 12,3, "...Jesus é Senhor" como forma primitiva do credo cristão. Ambos falam do evento que ocorreu e está ocorrendo na vida da igreja. A maioria dos eruditos considera que o quérigma mais antigo era uma proclamação continuada

(4) ALTIZER, Thomas J. J. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia, Westminster Press, 1966, p. 67.

(5) Ver ALTIZER, Thomas J. J., op. cit., p. 63. O acima citado é a compreensão que Altizer tem da interpretação de Hegel.

(6) SMITH, Ronald Gregor. A Theological Perspective of the Secular. *The Christian Scholar*, 43(1): 15, 1960.

(7) Cf. MACQUARRIE, John. How is Theology Possible. *New Theology N.º 1*, editado por MARTY, Martin E. e PEERMANN, Dean G., New York, Macmillan, 1964. p. 21-33.

da própria mensagem de Jesus: "o reino de Deus está a mão" (Mt 10.7; cf Mc 1.15) juntamente com a proclamação de que Deus o ressuscitou dos mortos. E a maioria dos eruditos descreve "a mais primitiva de todas as cristologias" como girando ao redor de dois polos: a obra terrena de Jesus como Filho do Homem proléptico e sua futura vinda em glória como Filho do Homem transcendente(8).

Entre os dois polos está o escândalo da Cruz. Embora eu não concorde totalmente com estas simplificações da estratificação da tradição, preferindo atribuir à primeira década da reflexão cristã uma boa dose de flexibilidade nos esquemas de pensamento, ela não sustenta uma posição, viável em todos os aspectos, de que a cristologia mais antiga era uma interpretação de eventos ao invés de uma especulação quanto à natureza da pessoa de Jesus em relação a Deus, ao homem, à eternidade e ao tempo(9). As questões eram orientadas ao redor da ação de Deus em Cristo: na atividade de Jesus, e na atividade contínua das comunidades cristãs. Eu concordo em que, uma vez que a missão cristã se deslocou ao mundo hebraico, podemos notar uma mudança de categorias funcionais para categorias ônticas, na tentativa de interpretar ou traduzir o significado na obra terrena de Jesus(10).

À primeira vista o "Hino cristológico" de Filipenses 2.6-11 parece refletir aquilo que foi chamado de cristologia de três estágios, que se desenvolveu na missão gentílica. Conforme esta visão, o hino está moldado de acordo com o mito de *sophia* do redentor. O redentor é revelado como alguém que vem do mundo superior para libertar o mundo da prisão aos poderes e principados, subindo depois para o seu lugar de origem. A forma do "Hino cristológico" é uma adaptação do mito popular: Cristo, pré-existente na forma de Deus, esvazia-se de sua natureza divina, assume função e a forma de homem, serve obedientemente até à morte, derrotando assim os poderes do céu, da terra e do mundo subterrâneo, depois sobe a seu lugar exaltado de origem, e reassume seu senhorio. Captamos o núcleo central das implicações para a cristologia na afirmação de Reginald Fuller: "Não é apenas uma identidade *funcional* entre o Exaltado e Javé (através da transferência de "nome"), mas uma identidade *ôntica*, embora ainda não-ontológica... Contudo, é a manifesta-

(8) Assim FULLER, Reginald H. *The Foundations of New Testament Christology*. New York, Charles Scribner's Sons, 1965, p. 143.151.

(9) "... a própria idéia de encarnação, com seu corolário de pré-existência, era totalmente estranha à cristologia da igreja primitiva." Assim FULLER, op. cit., p. 205. Mesmo o Quarto Evangelho não tem uma doutrina da pré-existência como tal. Para João, Jesus realiza ou é a palavra naquilo que faz, isto é, ele faz o que a palavra diz, ele fala o que ouve do Pai, ele nada faz exceto o que vê o Pai fazer: dar vida, nutrir, ressuscitar, curar e servir no amor.

(10) Também FULLER. op. cit., p. 173.

ção do nome que ele já possuía ocultamente antes da encarnação.”(11) Embora o uso de detalhes varie consideravelmente de um intérprete a outro, a visão anterior reflete uma premissa fundamental da grande maioria de teólogos, tanto do passado, quanto do presente(12).

Certamente Paulo (e/ou o autor do hino) devia conhecer a noção generalizada do redentor gnóstico. Mas devo perguntar: esta noção, exceto em parte e exceto numa inversão drástica na totalidade, serve à sua intenção? Ele recomendou aos crentes de Filipos: “Tende entre vós os mesmos sentimentos que encontramos em Cristo Jesus...” E escreve: “...em humildade considerai os outros melhores do que vós mesmos...”(2,3,5). Será que ele estava recomendando uma impostura? Seria isto um truque? Será que eles deveriam se esvaziar da prerrogativa divina, do ser de Deus? O esquema tradicional parece exigir essa inferência, mas o contexto do hino com as suas injunções (versículos 3 a 5) parece conter uma chave diferente para compreender, suas implicações.

Questiono a interpretação tradicional dos versículos iniciais do “Hino cristológico”. Paulo aponta para Cristo Jesus que “embora existisse na forma (imagem, semelhança) de Deus(ἐν μορφῇ

θεοῦ) não considerou a igualdade com Deus como uma coisa a ser agarrada (tomada à força, arrebatada), mas esvaziou-se de si mesmo, assumindo a forma de servo, nascendo à semelhança (ὁμοιώματι) de homens. “Em Gn 1.26,27 nos é dito que Deus falou: “ façamos o homem à nossa própria imagem, segundo nossa semelhança... Assim Deus criou o homem à sua própria imagem, à imagem de Deus o criou... ”A alusão é óbvia(13). *Adam*, o homem é criado à imagem (heb. דְמוּתוֹ , צֶלֶם ; LXX, εἰκόνος ὁμοίωσις) de Deus. Cristo Jesus era homem. Como homem, como *Adam*, também ele tinha a forma (imagem, semelhança) de Deus. Mas à diferença de *Adam*, que “considerou a igualdade com

- (11) FULLER, op. cit., p. 214. Para uma discussão mais completa e valiosa, o leitor é aconselhado a estudar o capítulo de Fuller: “A missão gentílica helenista...”, p. 203-242, mas especialmente p.203-214, prestando atenção às notas de rodapé e ao apêndice de nomes.
- (12) Em 1925, o prof. E. E. Flack escreveu um manuscrito intitulado: “A teoria kenótica” que recolhe evidência para sua visão dos tempos primordiais. Ela é escrita brilhantemente e documentada meticulosamente. Lamentavelmente ele não a publicou. Cf. HARVEY, John. A New York at the Christ-Hymn in Philippians 2.6-11. *Expository Times* 76(11):337, 1965: “Todos os comentadores modernos desta passagem, desde Lightfoot até Barth, puseram grande acento na humildade de Cristo, em seu auto-esvaziamento. Alguns deles parecem encontrar certa dificuldade em aceitar a idéia de Cristo como ser pré-existente, e assim *poder* esvaziar-se de sua divindade, que uma vez compartilhava com o Pai na glória.” A posição de Harvey, cujo alvo visa apresentar uma nova possibilidade aos exgetas e intérpretes, deveria ser levada a sério como um corretivo à abordagem tradicional desta perícope.
- (13) Cf. E. Lohmeyer, F. W. Beare, J. Jeremias e O. Cullmann tal como citados por FULLER, op. cit., p. 204 e 234s, nota 2.

Deus como algo a ser agarrado" (ver Gn 3.5-7), Jesus assume sua humanidade, afirmando sua condição de criatura. Ele se esvazia da pretensão de "ser Deus". Ele serve em obediência. Era homem e morreu, deu sua vida, pretendia tão somente ser homem. Ele era o homem que Deus tinha em mente(14). As palavras "...morte de cruz" fazem lembrar a impressionante imagem do evangelista: "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?" palavras que pressageiam o fato de Jesus ter assumido a totalidade do desespero e sofrimento humanos. "Se ele é o Filho de Deus, por que não desce..." é a advertência da disposição (de Deus, se quisermos) de abandonar Deus, ser excomungado ao invés de desistir de ser homem. Jesus assume sua humanidade, e rejeita ser ou usar Deus.

Então tornam-se claros o equilíbrio e as implicações do hino. Aqui está o homem que Deus tinha em mente e a ele através deste homem novamente é dado domínio "sobre os peixes do mar, sobre os pássaros do céu, e sobre os animais terrestres e sobre toda a terra, e sobre todos os seres que rastejam sobre a terra" (Gn 1.26). A ele é dada a autoridade do "nome que está acima de todo nome." Ele deve usar, controlar e encontrar alimento em tudo o que existe (cf Gn 1.29-31). Ele tem o direito de dar nome a toda criatura viva (Gn 2.19-20), e a possuir a terra. Está quebrado o jugo dos poderes da hostilidade. Não há lugar para dualismo. O homem já não deve servir mais "à criatura ao invés de ao criador" (Rm 1.25). A ele que assumiu a humanidade em serviço criatural," a ele todo joelho se dobre... e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para a glória de Deus Pai, "(Fp 2.10,11). Este homem traz a autoridade de Deus e confirma o primeiro juízo: "E Deus viu tudo o que tinha feito, e eis que era muito bom" (Gn 1.31).

Harvey Cox falou da doutrina bíblica da criação como desencantamento da natureza: "... o homem não é mera expressão da natureza, e a natureza não é uma entidade divina."(15) A cristologia bíblica é o desencantamento de homens que querem negar sua humanidade com sua liberdade e responsabilidades. É o desencantamento da pretensão ou aspiração de ser Deus. "Cristo não é uma fantasia celestial... mas é o dom da transcendência. Ele é a transcendência em sua única forma acessível, a saber: numa vida humana, na história humana..."(16) O pensamento bíblico não deixa lugar para uma distinção última entre o sagrado e o profano, mas é uma afirmação do homem e de sua história. Jesus é esta afirmação.

Filipenses 2.6-11 não é uma sublimação da realidade humana, mundana e histórica do homem Jesus, na tentativa de exaltá-

(14) Cf. Rm 5.12-19; I Co 15.22.

(15) *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York, Macmillan, 1965, p. 2.17-18.

(16) SMITH, R. G. *The New Man. Christianity and Man's Coming of Age*. New York, Harper and Bross, 1956, p. 67.

lo como alguém que, embora aparecendo como homem, era Deus. Ao invés disto, é uma reafirmação da função secular e temporal, da existência de carne e sangue deste, o homem, que Deus tinha em mente. Mas o resultado do fato de Jesus ter assumido sua humanidade, de sua determinação em entender-se a si mesmo como homem, da recusa em desprezar sua função primeira, foi que o mesmo homem, Jesus de Nazaré tornou-se a esperança de toda a criação. Pois tornou-se em si mesmo a glória e a soberania de Deus. Ele é a esperança de uma nova humanidade. E a criação inteira está à espera dela (cf Rm 8.19-23). Em Jesus o homem é reinstalado como soberano do mundo e de sua história. E neste sentido podemos dizer, com Bonhoeffer, que o homem tornou-se adulto, ou com Vahanian, Hamilton, Van Buren e Altizer que teísmo, Deus, já não é mais uma desculpa para uma fuga para a religiosidade (expressão de Bultmann) (17), uma fuga das condições e possibilidade deste mundo(18).

Paulo estava falando de Cristo Jesus. Ele estava falando de um homem que ele interpelava como Senhor. Portanto, existe justificativa na posição de Bultmann de que "toda afirmação sobre Cristo é também uma afirmação sobre o homem e vice-versa"(19). Jesus, longe de inaugurar um novo êxodo do mundo a alguma outra existência, é um desafio a um êxodo *da religiosidade*. Ele vem ao mundo como alguém que renunciava a toda reivindicação sobre Deus, para que os homens possam conhecer sua reivindicação sobre eles. Portanto, o cristianismo, entendido corretamente, é um abandono da esfera da subjetividade religiosa, a fim de que o mundo possa uma vez mais informar o homem de sua verdadeira existência como obra do Deus que atua. A fé possui genuína esperança nas possibilidades da mundaneidade autêntica e começa com a confissão de Jesus como o nome que está acima de todo nome. Daí então, a fé é identificada com o homem, seu tempo, seu mundo e sua história, e aposta sua sorte ali. Jesus, o homem-para-os-outros, é Deus no meio de nós. Bonhoeffer: "Deus é o "além" no meio de nossa vida. A igreja não se situa ali onde os poderes humanos cedem, mas no centro do bairro."(20)

-
- (17) Bultmann chama a fuga à religiosidade de "expressão de solidão sublimada". BULTMANN, Rudolf. *The Idea of God and Modern Man. Translating Theology into the Modern Age. Journal for Theology and the Church*. Vol. II, op. cit., p. 88.
- (18) Cf. ALTIZER, op. cit., p. 75: "Jesus é o nome do amor de Deus, um amor que morre eternamente pelo homem. Pronunciar verdadeiramente seu nome — e para o cristão radical os nomes de Jesus e Deus são últimos — é participar na morte de Deus em Jesus, e portanto conhecer o Deus que é Jesus como o processo de expandir ou levar adiante aquilo que é tornar-se 'um homem'."
- (19) BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament*, trad. por Kendrick Grobel. New York, Charles Scribner's Sons, 1954, Vol. I., p. 190. Nesta base VAHANIAN, Gabriel, conclui que "...o lugar atribuído a Cristo no pensamento neotestamentário é indispensável e decisivo para a transição à existência autêntica." Ver seu *The Death of God*. New York, Geo., Braziller, 1957, p. 222-223.
- (20) BONHOEFFER, Dietrich. *Prisoner for God. Letters and Papers from Prison*, traduzido por Reginald H. Fuller. New York, Macmillan, 1954, p. 160.

O que foi dito aqui está na raiz daquilo que chamamos de "nova teologia". A preocupação é por este mundo e por este tempo. Como diz Ernst Fuchs: "...o nome de Jesus crucificado significa antes de mais nada o lugar da revelação de Deus... (que é) nosso mundo cotidiano". Ele acrescenta: "Se Jesus crucificado é a marca do lugar onde Deus desejou revelar-se a si mesmo, então a pregação da ressurreição ou a glória deste crucificado não é outra coisa senão a proclamação do tempo da revelação de Deus como nosso tempo." "Fé em Jesus é fé na revelação de Deus em nosso tempo e em nossa esfera de existência."(21)

A nova teologia afirma o secular (esta era presente) e vê a ação no profano (fora do templo)(22). Jesus fez ambas as coisas. Então está dado o tom para a igreja, sua vida e programa. Como Jesus assumiu a humanidade, assim a igreja deve considerar-se a si mesma como em busca da nova humanidade, em Cristo. Isto quer dizer, neste tempo e nas preocupações deste mundo. R. G. Smith, tomando como ponto de partida a antecipação de Bonhoeffer de um cristianismo sem-religião, em que a igreja deve se envolver ou mostra ser sem-vida, prescreve a função: "...a igreja, não somente em sua prática, mas acima de tudo em suas buscas espirituais e intelectuais, em seus colégios e universidades, bem como nas casas pastorais ou canônicas, precisa poder identificar-se muito mais inteiramente, sem reserva, com os estudos e a tarefa deste mundo... (e) esta identificação plena de si mesma com as coisas e as pessoas do mundo é um passo absolutamente necessário na mesma direção tomada pelo Senhor encarnado, que assumiu sobre si a forma de servo em absoluta seriedade e não meramente como um fantasma docético."(23) Eu expressaria com mais ênfase: O Senhor a quem confessamos foi e é um homem e a igreja que não tem como preocupação primária e última as coisas e pessoas deste tempo e deste mundo não é a igreja de Jesus Cristo(24).

Um dos estudantes de nosso seminário, reagindo justamente a este tipo de discussão, respondeu com uma questão que vem à to-

(21) FUCHS, Ernst. Must one believe in Jesus if He wants to believe in God? *The Bultmann School of Biblical Interpretation. Journal for Theology and the Church*, Vol. I. New York, Harper, 1965, p. 156.

(22) Ver COX, Harvey. *The Secular City*, op. cit., p. 2.584.

(23) SMITH, Ronald Gregor. *The New Man*, op. cit., p. 69s.

(24) Na verdade Smith assume a mesma posição. Ele escreve: "...o encontro com Deus é sempre em e através do encontro com as pessoas na comunhão emergente com elas, e não algo estranho ou adicional a ela. O eterno está no tempo, o céu é através da terra, o sobrenatural não é outra coisa senão o natural, o espiritual nada é senão o totalmente humano; todas estas categorias se dissolvem no poder da relação única, a relação dupla: para com as pessoas e coisas... O novo homem é o homem em comunhão com o homem na força da graça dada, que o encontra como tarefas e responsabilidades e liberdade aberta nas situações reais em sua integridade." SMITH, R.G. *The New Man*, op. cit., p. 111-112.

na todas as vezes em que a afirmação radical da humanidade de Jesus e do envolvimento da igreja são pressionados: "Se Jesus não fosse nada mais do que um homem, por que então sensibilizar-se, preocupar-se, envolver-se? "Noutra ocasião ele se manifestou novamente: "Você quer dizer que a igreja não tem outra função, ou uma função maior do que aliviar o sofrimento, a fome, a dor e doença das pessoas? "Minha resposta é clara. Não podemos conhecer Jesus nem Deus, a não ser através dos homens. E a tarefa primeira e última da igreja é apresentar uma nova humanidade que não busque a si mesma, mas aos outros(25).

O Novo Testamento responde diretamente a estas questões. Quanto à questão da resposta e lealdade a nosso Deus ele cita a imagem que Jesus delineia do juízo final. (Mt 25.31-46) (26). O juiz do mundo reúne todos os homens diante de seu trono, alguns à direita, outros à esquerda. Aos da direita ele diz: "Tive fome e me destes de comer, tive sede e me destes de beber, fui peregrino e me recebestes, nu e me vestistes." É quando aqueles que foram assim interpelados perguntam assombrados: "Quando fizemos tudo isto?" o Senhor vai responder: "O que fizestes ao menor destes meus irmãos, a mim o fizestes!" O diálogo com os situados à esquerda desenvolveu-se de forma correspondente: "Tive fome e não me destes de comer, tive sede e não me destes de beber..." E quando eles perguntarem: "Senhor, quanto te vimos com fome ou sede... e não te servimos?" Então eles devem agüentar a resposta: "O que não fizestes ao menor destes, foi a mim que não o fizestes!" Bultmann chama a este quadro: um quadro das "transformações" de Deus e da presença da eternidade no tempo. Lutero viu aqui claramente que encontramos Cristo em nosso próximo.

A Epístola de Tiago resumiu em palavras que se parecem muito com as dos profetas do Antigo Testamento: "A religião pura e irrepreensível diante de Deus e Pai é esta: visitar os órfãos e viúvas em sua aflição, e conservar-se sem mancha do mundo". (Tiago 1.27).

Mas a Primeira Epístola de João é mais direta: "Se alguém diz: 'Eu amo a Deus', e odeia seu irmão, é um mentiroso; pois aquele que não ama seu irmão a quem vê, não poderá amar a Deus a quem não vê. E dele recebemos este mandamento: que quem ama a Deus deve amar também seu irmão." (I João 4.20,21; cf a Parábola do Bom Samaritano, Lucas 10.29-37). Às pessoas do século XX desejo parafrasear I João dizendo: "Ama o teu próximo como se ele fosse o Senhor". Então eu tentaria convencê-las de que a única prova do

(25) SMITH, R.G. *The New Man*, op. cit., p. 112: "Esta e a verdadeira esperança para o mundo. A esperança para a Igreja, a esperança para a cristandade são *questões secundárias*":

(26) Bultmann chama a atenção para este trecho na conclusão de seu ensaio: *A idéia de Deus e o homem moderno*, op. cit., p. 95.

amor de Deus que eu tenho deve ser encontrada em meu próximo.

Blake estava convencido de que Jesus está presente em todo rosto e mão humanos(27). Estou convencido que não o encontraremos em nenhum outro lugar, a não ser numa vida plenamente humana: em suas preocupações, tristezas, doenças, alegrias, descobertas e sonhos das pessoas deste mundo. Em e através dele e de sua glória e em e através deles e de sua glória, percebemos a glória de Deus.

(27) Citado por ALTIZER, op. cit., p. 70.