

A Mensagem Cristã e Seus Ouvintes Segundo o Nôvo Testamento.¹⁾

Heinrich Tappenbeck

O tema geral da nossa reunião é: «A mensagem cristã e seus ouvintes». Ao perguntarmos qual a posição do Nôvo Testamento a respeito dêste problema, se nos abrem vários caminhos a seguir. Começamos por examinar de que maneira e até que ponto a linguagem e a forma da mensagem se adaptam, no Nôvo Testamento, aos seus ouvintes. Podemos, porém, escolher poucos exemplos apenas dentro da grande variedade de material que os documentos da cristandade primitiva nos apresentam. Desistimos de analisar as parábolas de Jesus ou a linguagem figurada do apóstolo Paulo sob o ponto de vista do nosso tema. Nem discutimos a relação entre monólogos e diálogos na pregação de Jesus, como os evangelhos sinóticos bem como o evangelho de João os transmitem. Também não nos é possível examinar aqui os modos de argumentação nas epístolas neotestamentárias. Restringimo-nos a alguns exemplos que, de maneira especial, podem demonstrar como a mensagem cristã procura entrar no modo de pensar dos seus ouvintes.

Comecemos com uma palavra de Jesus, no sermão da montanha, sobre a oração. Em Mateus 6,5 s. lemos: «Quando orardes, não procedais como os hipócritas que gostam de se exhibir nas sinagogas e nas esquinas das ruas principais, fazendo oração a fim de serem vistos pela gente. Em verdade, vos digo que já receberam a sua recompensa. Tu, porém, quando orares, entra na tua despensa (a única peça que podia ser fechada nas casas modestas no Israel de então), fecha a porta e ora a teu Pai às ocultas; e teu Pai, que vê o que é oculto, te há-de recompensar».

Essas palavras de Jesus devem ser interpretadas no contexto dos seus outros pronunciamentos sobre a oração. O motivo principal dêsses pronunciamentos consiste na admoestação de falar ao Pai celestial na confiança e na certeza de ser ouvido e atendido. A oração dos que têm fé é concedida, por assim dizer, até uma participação na onipotência de Deus. Marcos 11,23 s. reza: «Tende fé em Deus. Em verdade vos declaro que, se alguém disse a êsse monte: Sai daqui e lança-te ao mar; e se não duvidar em seu coração, mas crer firmemente na realização da sua palavra — há de acontecer assim mesmo²⁾. Por isso vos digo: Crêde firmemente que (já) recebestes tudo quanto pedirdes na oração, e ser-vos-á dado».

Lembre-mo-nos também das parábolas do amigo importuno (Luc. 11, 5 ss.) e do juiz iníquo (Luc. 18, 1 ss.), bem como da outra palavra de Jesus em Mat. 6 (v. 8): «Deus, vosso Pai, sabe o de que tendes necessidade, antes mesmo de lho pedirdes»³⁾.

Essas outras palavras de Jesus elucidam o escôpo de Mat. 6, 5s. : Jesus protesta contra uma tal oração que dirige sua esperança não sômente a Deus mas também a homens. No caso referido em Mat. 6, o crente espera o reconhecimento da sua religiosidade por parte dos homens. Tal atitude ofende o Pai celestial que outorgou aos crentes a possibilidade tão singular de falar com êle na oração com a certêza de ser atendido.

Mas agora surge um problema: Os dois referidos versículos falam em termos de recompensa. Sôbre os que, na sua oração, buscam o reconhecimento de homens, é dito: «Já receberam a sua recompensa». Para aquêle, porém, que, na sua oração, se dirige unicamente a Deus, vale o seguinte: «Teu Pai, que vê o que é oculto, te há-de recompensar». No contexto das outras palavras de Jesus sôbre a oração, e ante o motivo principal delas, poder-se-ia supor que a referida recompensa consistisse no atendimento divino da oração. Contudo, a referência à recompensa ocorre várias vezes ainda em Mat. 6, ou seja, nos versículos 2, 4, 16 e 18, a respeito das esmolas e do jejum. Confrontando essas passagens, não se pode duvidar que a recompensa em Mat. 6 é uma retribuição no céu, depois da vida terrestre.

Isso nos leva à pergunta: Essa idéia de recompensa no céu não se afasta muito dos outros dizeres de Jesus sôbre a oração? Não é esquecida aqui a grande promessa de a oração dos que têm fé participar já agora na onipotência de Deus? Não é aqui a oração rebaixada ao nível dum exercício de piedade pelo qual se pode merecer uma boa cadeira no além?

Todavia, ao nosso ver o escôpo dos dois versículos em questão está em perfeita harmonia com os outros dizeres de Jesus. Eles visam, como vimos, a oração da fé. A particularidade do nosso trecho é que êle demonstra que a fé na oração não pode ambicionar o reconhecimento de outros.

O escôpo de Mat. 6, 5s. não é constituído pelo que é dito sôbre a recompensa — a não ser que a mensagem de Jesus seja incoerente. As palavras sôbre a recompensa são antes uma adaptação de caráter secundário, ao modo de pensar dos ouvintes, para os quais realmente a oração era um exercício da piedade, a ser praticado e demonstrado na rua ou na sinagoga. A palavra de Jesus busca o ouvinte onde êle está. Isso, porém, não significa uma confirmação do ponto de vista dêle.

Se nossa análise do texto estiver certa, podemos já nesta altura tirar algumas conclusões. Torna-se evidente que, na exegese, não é possível considerar tãdas as afirmações na Bíblia como sendo do mesmo nível. Existem nelas diferentes graus de importância. Várias idéias que a nós parecem notáveis, não passam de constituir um pensamento bem comum da época, contendo nada de típico para a mensagem de Jesus e da cristandade primitiva. Daí é bem compreensível a necessidade da exigência que a homilética faz, ou seja, a de elaborar cuidadosamente, para cada prédica, o escôpo do texto.

O exemplo de Mat. 6, 5 nos demonstrou como já no Novo Testamento se pode observar, de maneira bem clara, uma interrelação entre a mensagem cristã e seus ouvintes. Passemos a mais um exemplo 4). Em Mat. 5, 15 lemos: «Não se acende uma luz e se põe debaixo

do alqueire, mas sim, sôbre o candelabro para alumiar a todos os que estão na casa». Essa parábola ocorre quatro vêzes nos evangelhos sinóticos. Para fins de comparação citamos ainda Luc. 11, 33: «Ninguém acende uma luz e a põe no porão, nem debaixo do alqueire, mas sim, sôbre o candelabro para que os que entram lhe vejam o fulgor» 5).

É evidente que a parábola foi submetida a certas variações e acréscimos. Êsses não provêm de Jesus mesmo, mas sim de uma tradição posterior, senão do próprio evangelista. Ora, é interessante que a versão de Lucas evidentemente se baseia em outra armação do que a de Mateus. Êste último parece pensar numa casa rústica palestinese daquela época que consistia em uma só peça. Pois, conforme Mateus, a luz «alumia a todos os que estão na casa». Lucas, por sua vez, pressupõe uma casa já mais luxuosa. Refere-se a um porão, e as palavras «para que os que entram vejam o fulgor» indicam um vestibulo. A versão de Lucas se adapta ao ambiente helenístico e gentilico-cristão. Não se hesitou em alterar as palavras de Jesus e em adaptar a imagem da parábola, ao ambiente dos ouvintes.

Todavia, não a imagem apenas, mas sim, o sentido da parábola sofreu alteração. Em dizendo que a luz colocada sôbre o candelabro alumia a todos os que estão na casa, Mateus parece ter pensado numa reforma dentro do judaísmo pela mensagem cristã, proferida por judeus cristianizados. Lucas, por sua vez, parece interpretar a luz como sendo o evangelho que alumia os pagãos, procedentes de tôdas as nações, ao entrarem na Igreja 6). Possivelmente ambas as interpretações, a de Mateus bem como a de Lucas, não são originais. Joachim Jeremias defende a notável hipótese de que Jesus proferiu a parábola tendo em vista a sua própria missão, respondendo a uma situação em que se lhe advertia de perigos existentes para os quais êle deveria tomar precaução 7). Em todo caso a comparação das versões de Mateus e Lucas demonstra que não sômente a imagem, mas também o sentido da parábola foram modificados já dentro do próprio Nôvo Testamento para, em situações transformadas, atualizar a palavra de Jesus.

Tais processos podem ser observados nos evangelhos sinóticos a cada passo. Levando em conta aspectos do estudo comparativo de religiões («Religionsgeschichte»), das críticas da forma («Formgeschichte»), tradição («Traditionsgeschichte») e redação («Redaktionsgeschichte»), a moderna pesquisa neotestamentária nos apresenta muitas respostas à pergunta sôbre a relação entre a mensagem cristã e os seus ouvintes no Nôvo Testamento. Aqui só podemos chamar a atenção a êsse fato.

É preciso, porém, salientarmos mais uma facêta do problema. Observa-se no Nôvo Testamento não apenas uma transformação da linguagem, não apenas uma modificação da maneira em que a mensagem é aplicada em situações diferentes. Observa-se, isso sim, que o próprio kerygma, em seus dizeres centrais, está sujeito a novas interpretações. Um exemplo bem nítido encontramos na escatologia do evangelho de João.

Também aqui temos que limitar-nos a poucos exemplos. Não se pode deixar de ver que, no quarto evangelho, uma terminologia

tradicional recebe um nôvo e outro sentido. Consideremos, por exemplo, uma frase como esta: «Nisto é que está o juízo: A luz veio ao mundo, mas os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más». As palavras iniciais «nisto é que está o juízo» indicam que na frase seguinte é interpretada uma concepção tradicional, ou seja — não há outra alternativa —, a do juízo final. Mas, o que diz a interpretação? O referido juízo realiza-se já na atualidade! Consiste no fato de os homens, frente à luz que veio a eles na pessoa de Jesus, se esconderem nas trevas. Com isso, o quarto evangelista não dispensa totalmente da idéia tradicional de um juízo no fim do mundo. Mas tal idéia é agora ajustada à interpretação dada em João 3. Assim lemos em João 12, 46-48: «Eu vim ao mundo como sendo a luz, para que ninguém que crer em mim fique nas trevas. Quem ouve as minhas palavras, mas não as observa, a êsse não julgo eu (!), porque não vim para julgar o mundo, senão para salvar o mundo... A palavra que anunciei, essa é que há-de julgá-lo no último dia...» Aquêlê que julgá no juízo final não é — como na escatologia tradicional — Jesus, mas sim, a sua palavra, a g o r a ouvida e repelida.

Tomemos mais um exemplo. Nas palavras de despedida de Jesus aos seus discípulos, em João 13-16, ocorre várias vèzes a promessa do Senhor de que virá outra vez. É em especial o décimo quarto capítulo que aborda êsse tema. Ora, na cristandade primitiva subentendeu-se na promessa da vinda do Senhor a sua «parusia» no fim do mundo, como também o Credo apostólico diz: «... donde virá para julgar os vivos e os mortos». Em João 14, porém, o evangelista combina a promessa da vinda do Senhor com os acontecimentos da Páscoa e Pentecostes. É depois da promessa de enviar o Espírito Santo (Pentecostes!) que Jesus afirma: «Não vos deixarei órfãos; tornarei a vós», para então prosseguir: «Ainda um pouco de tempo, e o mundo já não me verá. Vós, porém, me vereis, porque eu vivo (Páscoa!)...» 8).

É verdade que, por outro lado, João 14 menciona a vinda de Jesus também em sentido futuro. O versículo 3 reza: «Em casa de meu Pai há muitas moradas. Se assim não fôsse, teria eu vos dito que vou para vos preparar um lugar? Depois de partir e preparar-vos um lugar, virei e vos levarei comigo, para que vós estejais onde eu estou». Essas palavras parecem indicar que Jesus vai levar os seus para si depois da morte dêles, na ressurreição. Mas isso, conforme João 14, parece não implicar em acontecimentos de ordem cosmológica, isto é, em acontecimentos que não podem deixar de ser vistos por todo o mundo. Porque nesse mesmo capítulo, cujo tema central é a vinda do Senhor, o discípulo Judas («não o Iscariotes») pergunta: «Como é isto, Senhor, que pretendes manifestar-te só a nós, e não ao mundo?», sendo a resposta de Jesus apenas: «Quem me ama, guardará a minha palavra; meu Pai o amará, e viremos (!) a êle e faremos nêle habitação» (João 14, 22s!). Na interpretação da esperada vinda do Senhor em João 14 falta, pois, por completo o momento de uma demonstração final do senhorio de Jesus sôbre todo o mundo; falta uma «escatologia cosmológica». Visa-se apenas a perfeição da comunhão entre Jesus e os seus, já aqui na terra e então no além. A condenação do mundo hostil a Deus parece con-

sistir na separação permanente de Deus como tal 9).

Seria possível citar mais exemplos de uma re-interpretação de motivos centrais do kerygma no quarto evangelho 10), e os que foram dados precisariam de uma análise mais detalhada. Mas temos que terminar essa parte do nosso estudo. Em relação ao nosso tema visávamos apenas demonstrar o fenômeno como tal. Ora, as referidas re-interpretações por certo não foram dadas apenas com respeito ao ouvinte da mensagem cristã. A reflexão teológica nem sempre tem em mente o ouvinte diretamente. Nasce, isso sim, da atenção do próprio teólogo e mensageiro à voz da verdade divina. Mas tal atenção já está solidária com o futuro ouvinte da mensagem, já fica ao seu lado, porque os ouvidos do teólogo e mensageiro são sempre os da sua época e do seu ambiente. Além disso, o kerygma em si, visa, o ouvinte de tal modo que nenhuma reflexão teológica adequada, possa deixar o ouvinte completamente fora das suas considerações.

Quanto ao quarto evangelista, João mesmo salienta no fim da sua obra que ele a tem escrito «para que vós (isto é: os leitores e ouvintes) creiais que Jesus é o Cristo...» (João 20, 31). Sendo assim, o fenômeno de uma re-interpretação do kerygma em João tem muito a ver com o tema do nosso estudo. Eduard Schweizer constata quanto à escatologia de João: «O quarto evangelista escreveu para homens, aos quais a idéia de um fim do mundo acompanhado de um juízo final era completamente estranho» 11).

Ora, seria muito importante, nessa altura, tentar uma crítica teológica das referidas re-interpretações de João. Parece-nos que é o próprio cânone do Novo Testamento que, demonstrando certas evoluções já dentro da propagação da cristandade primitiva, nos confronta com a necessidade de uma tal crítica de si mesmo. Temos que buscar o «cânone no cânone», isto é, o critério que nos ponha em condições de avaliar as evoluções da mensagem cristã apresentadas já dentro do conjunto dos livros do Novo Testamento. Mas isso ultrapassa os limites de nosso trabalho. Temos que restringir-nos aqui à simples constatação do fato de que a mensagem cristã, já nos primeiros passos da sua propagação, estava num estado de evolução, sendo variáveis sua linguagem, sua aplicação, e até a interpretação de seus dizeres centrais. Era assim que atingia seus ouvintes.

Analiseemos na segunda parte do nosso estudo uma outra questão: Quais, afinal, são os ouvintes da mensagem cristã?

Começamos perguntando: A quem dirigia Jesus a sua mensagem? 12) Em primeiro lugar fazemos uma constatação negativa: Jesus considerava a sua missão restringida ao povo de Israel. Uma nítida prova disso é justamente uma das poucas pericopes nas quais encontramos Jesus em contato com pagãos. Quando a mulher cananéia pediu ao Senhor que curasse a sua filha, de início não recebeu resposta nenhuma. Jesus apenas declarou aos seus discípulos: «Não fui enviado senão às ovelhas que se perderam da casa de Israel». A mulher repete seu pedido, prostrando-se aos pés do Mestre. Esse, porém, replica. «Não convém tirar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos». Mas em seguida disso a mulher consegue o seu fim justamente por admitir que não pertence aos filhos: «De certo, Senhor, mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa

de seus donos» (Mat. 15, 21 ss.). Vejamos bem: A mulher cananéia alcança a ajuda de Jesus, mas de tal maneira que não é revogado, mas sim confirmado o princípio, formulado por Jesus, de que o pão pertence aos filhos e não aos cachorrinhos. Isto significa que a obra e a mensagem de Jesus se dirigem a Israel e não aos outros.

Além disso, o evangelista Mateus salienta que Jesus disse também aos seus discípulos, quando enviados durante a vida terrestre dêle, que restringissem as suas atividades ao povo de Israel: «Não tomeis rumo aos gentios, nem entreis nas cidades dos samaritanos; mas ide antes às ovelhas que se perderam da casa de Israel» (Mat. 10, 5).

Outras observações confirmam êsse resultado. Albrecht Alt publicou, em 1949, um estudo bem instrutivo sôbre o tema: «Os lugares das atividades de Jesus, examinados sob o ponto de vista da história territorial» (= «Die Stätten des Wirkens Jesu, territorialgeschichtlich untersucht») 13). Alt salienta que Jesus evitou as cidades helenísticas da Galiléia de então com sua população por parte não-israelita. Todavia, Alt faz o seguinte julgamento: «A mudança de Jesus (de Nazaré) para Cafarnaum significava, num sentido não só geográfico, mas também histórico, uma transferência da base («Schwergewicht») de suas atividades do centro à fronteira da Galiléia israelita. Já nessa região, embora antes de tudo nas aldeias ainda não abolidas, as antigas ordens de vida, religião e direito tinham deixado de exercer papel exclusivo ante as influências estrangeiras. Valia isso, em especial, para as zonas de caráter urbano ou semi-urbano. As intervenções dos soberanos nas condições daquela zona marginal tinham sido mais radicais... Mesmo a população de vilas como Cafarnaum e Corazim não podia deixar de sentir as transformações na vizinhança, se bem que, não atingidas diretamente, tentassem manter num conservativismo rural e do melhor modo possível seu hábito tradicional. Era nesse campo recém arado que Jesus lançou sua semente» 14).

Também as excursões de Jesus para o norte, isto é, para a região de Cesaréia de Filipe 15), e também para os territórios de Tiro e Sidon 16) (que tinham se estendido muito para o interior, embora pertencentes a cidades marítimas) não provam que Jesus tivesse procurado contato com gentios 17). Essas áreas eram, antes, as extremas partes no norte atingidas no percurso da história pela colonização e expansão política dos israelitas. «E até que se comprove o contrário temos que supor que os descendentes das tribos israelitas que tinham ocupado essas regiões há mais de um milênio, não tinham ainda se extinguido ou emigrado na época de Jesus, apesar das transformações políticas... Jesus parece ter pensado nesses postos avançados da população e religião israelitas quando estendeu suas atividades tanto para o norte. Que sua presença lá atraiu também homens de outra descendência constituiu, como tudo indica, uma surpresa para êle» 18). Aliás, essa última observação de Alt se refere à perícopes sôbre a mulher cananéia, da qual partimos acima.

Em princípio, portanto, Jesus restringiu sua atividade ao povo de Israel. Mas não apenas isso. Temos também que constatar que é ao menos muito incerto se Jesus tencionava, para o período depois da sua morte, uma obra missionária dos seus no mundo das nações.

Quanto à obra missionária dos judeus, nos é transmitida uma palavra de severa crítica por parte de Jesus: «Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Que correis terras e mares para ganhar um prosélito e, depois de ganho, o tornais filho de inferno duas vezes pior que vós» (Mat. 23, 15). Mais importante, porém, é o fato de que Jesus, esperando o fim do mundo num futuro bem próximo, julgava possível que a pregação do evangelho no próprio Israel ainda não seria concluída até a «parusia». Conforme Mat. 10, 23, Jesus, enviando os seus discípulos, disse a eles: «Quando vos perseguirem numa cidade, fugi para outra. Em verdade, vos digo que não acabareis de correr as cidades de Israel até que apareça o Filho do homem» Combinando esse pronunciamento com o outro de Mat. 10,5, mencionado acima, não parece ficar lugar para uma obra missionária entre os gentios.

Em concordância com isso, Joachim Jeremias, em seu estudo competente sobre nossa questão, sob o título «Jesu Verheissung für die Völker» («A promessa de Jesus para os gentios») 19), chega a esta simples conclusão: Jesus não tencionava atividades missionárias entre os gentios. Em seguida, porém, Jeremias constata com igual firmeza que Jesus prometeu às nações participarem na salvação final. Lembremo-nos apenas da passagem Mat. 8, 11: «Muitos virão do oriente e ocidente, e sentar-se-ão à mesa no reino dos céus, com Abraão, Isaque e Jacó...».

Mas como acontecerá isso sem obra missionária entre os gentios? A solução convincente, prestada por Jeremias, é esta: Jesus espera o chegar dos gentios à salvação não por atividades missionárias por parte de homens, mas sim pela ação escatológica de Deus, ação essa que atrai as nações da terra. Possivelmente essa concepção tem por base, como Jeremias opina, a expectativa no Antigo Testamento de uma romaria das nações ao Sião, monte de Deus 20).

A tese de que Jesus não tencionava obra missionária entre os gentios é confirmada de maneira indireta pelos Atos dos Apóstolos. Conforme esse livro, os primeiros a anunciarem o evangelho a samaritanos (cap. 8) e, mais tarde, a «gregos» em Antioquia (11, 19ss.) eram judeu-cristãos da diáspora judaica, que, depois de serem convertidos ao cristianismo em Jerusalém, foram expulsos dessa cidade. Um papel de destaque exerce nos Atos dos Apóstolos também a conversão do centurião Cornélio pelo apóstolo Pedro, sendo que este foi muito surpreendido pelo fato, prontificando-se a pregar o evangelho ao oficial pagão apenas depois de revelação especial que o levou ao reconhecimento de que Deus quer fazer sua obra também entre os gentios.

O envio dos apóstolos para todo o mundo, segundo Mat. 28, 18-20, não apresenta argumento contra os nossos resultados, pois não constitui relatório histórico, mas sim, reflexão teológica de uma época, na qual a pregação do evangelho aos gentios já estava se realizando. Além disso, Mat. 28, 18-20 é uma composição de tradições diferentes 21). É notável que, conforme o próprio evangelista, não é o Jesus terrestre, mas sim, o Ressurreto quem fala nesses versículos («Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra...»).

Uma reflexão teológica, menos conhecida como tal, que diz respeito ao contraste entre a limitação de Jesus ao povo de Israel e a posterior pregação do evangelho a todas as nações, encontramos

Quanto à obra missionária dos judeus, nos é transmitida uma palavra de severa crítica por parte de Jesus: «Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Que correis terras e mares para ganhar um prosélito e, depois de ganho, o tornais filho de inferno duas vezes pior que vós» (Mat. 23, 15). Mais importante, porém, é o fato de que Jesus, esperando o fim do mundo num futuro bem próximo, julgava possível que a pregação do evangelho no próprio Israel ainda não seria concluída até a «parusia». Conforme Mat. 10, 23, Jesus, enviando os seus discípulos, disse a eles: «Quando vos perseguirem numa cidade, fugi para outra. Em verdade, vos digo que não acabareis de correr as cidades de Israel até que apareça o Filho do homem» Combinando esse pronunciamento com o outro de Mat. 10,5, mencionado acima, não parece ficar lugar para uma obra missionária entre os gentios.

Em concordância com isso, Joachim Jeremias, em seu estudo competente sobre nossa questão, sob o título «Jesu Verheissung für die Völker» («A promessa de Jesus para os gentios») 19), chega a esta simples conclusão: Jesus não tencionava atividades missionárias entre os gentios. Em seguida, porém, Jeremias constata com igual firmeza que Jesus prometeu às nações participarem na salvação final. Lembremo-nos apenas da passagem Mat. 8, 11: «Muitos virão do oriente e ocidente, e sentar-se-ão à mesa no reino dos céus, com Abraão, Isaque e Jacó...».

Mas como acontecerá isso sem obra missionária entre os gentios? A solução convincente, prestada por Jeremias, é esta: Jesus espera o chegar dos gentios à salvação não por atividades missionárias por parte de homens, mas sim pela ação escatológica de Deus, ação essa que atrai as nações da terra. Possivelmente essa concepção tem por base, como Jeremias opina, a expectativa no Antigo Testamento de uma romaria das nações ao Sião, monte de Deus 20).

A tese de que Jesus não tencionava obra missionária entre os gentios é confirmada de maneira indireta pelos Atos dos Apóstolos. Conforme esse livro, os primeiros a anunciarem o evangelho a samaritanos (cap. 8) e, mais tarde, a «gregos» em Antioquia (11, 19ss.) eram judeu-cristãos da diáspora judaica, que, depois de serem convertidos ao cristianismo em Jerusalém, foram expulsos dessa cidade. Um papel de destaque exerce nos Atos dos Apóstolos também a conversão do centurião Cornélio pelo apóstolo Pedro, sendo que este foi muito surpreendido pelo fato, prontificando-se a pregar o evangelho ao oficial pagão apenas depois de revelação especial que o levou ao reconhecimento de que Deus quer fazer sua obra também entre os gentios.

O envio dos apóstolos para todo o mundo, segundo Mat. 28, 18-20, não apresenta argumento contra os nossos resultados, pois não constitui relatório histórico, mas sim, reflexão teológica de uma época, na qual a pregação do evangelho aos gentios já estava se realizando. Além disso, Mat. 28, 18-20 é uma composição de tradições diferentes 21). É notável que, conforme o próprio evangelista, não é o Jesus terrestre, mas sim, o Ressurreto quem fala nesses versículos («Tôda a autoridade me foi dada no céu e na terra...»).

Uma reflexão teológica, menos conhecida como tal, que diz respeito ao contraste entre a limitação de Jesus ao povo de Israel e a posterior pregação do evangelho a todas as nações, encontramos

no evangelho de João. O quarto evangelista relata que durante os últimos dias de Jesus em Jerusalém, quando a paixão estava iminente, alguns gregos se dirigiram ao discípulo Filipe pedindo: «Senhor, queremos ver a Jesus». Filipe, junto com André, passa o pedido a Jesus. Esse, porém, — decepcionando o leitor à primeira vista — não dá resposta direta, nem chegamos a saber se os gregos foram atendidos, ou não. Em vez disso, Jesus, conforme João, se pronuncia sobre o grão de trigo que, se não cair em terra e morrer, fica a sós consigo. «Mas se morrer, produzirá muito fruto» (cf. João 12, 20ss.). E mais tarde diz: «E eu, quando for exaltado sobre a terra, atrairei todos (!) a mim». Isto quer dizer: Só o sacrifício de Cristo na cruz abre ao evangelho o caminho para as nações da terra. Possivelmente o evangelista via incluído no pedido dos gregos uma última tentação para Jesus, a de deixar o seu lugar e escapar ao exterior²²). Mas destarte Jesus se teria tornado infiel à sua missão não apenas para o povo de Israel, mas sim para os próprios gentios. — Sob o ponto de vista histórico tais afirmações do referido capítulo constituem fonte da teologia de João, dificilmente, porém, das concepções do próprio Jesus.

Qual, então, é a relação entre o próprio Jesus histórico e a pregação do evangelho entre os gentios? Joachim Jeremias dedica a última página de seu livro, ao qual nos referimos acima, a essa pergunta. Faz uma dupla constatação. Primeiro: «As palavras de Jesus sobre os gentios constituem..., quanto à obra missionária da cristandade, uma exortação à humildade que não pode deixar de ser ouvida. Não somos nós, os homens, que o conseguimos. Não é nossa pregação que atrai os gentios à salvação. O próprio Jesus não cristianizava o mundo, mas sim morreu na cruz. É unicamente Deus, quem o faz». — Segundo: «A obra missionária da cristandade é o primeiro começo da divina ação escatológica que chama os gentios. É Deus mesmo quem age na obra missionária. A obra missionária faz parte da consumação final; constitui ela uma ação de Deus que comprova que o Filho do homem foi empossado como Senhor do mundo; constitui uma escatologia em estado de realização já agora. A obra missionária baseia-se na permissão de cooperar na hora da salvação divina, hora essa já antecipada pela graça de Deus»²³).

Essas curtas e concludentes considerações de Jeremias apresentam mais uma vez apenas uma reflexão teológica posterior sobre a obra missionária já existente. Essa reflexão nos parece concordar com o Novo Testamento, especialmente no que diz respeito à relação entre a obra missionária e a escatologia. Contudo, também Jeremias não indica se a obra missionária entre as nações constitui a continuação lógica da obra e da mensagem do Jesus histórico, ou como ela a constitui. Talvez não se possa deixar de constatar aqui um certo vácuo entre a pregação do Jesus histórico por um lado, e o posterior kerygma eclesiástico sobre Cristo por outro lado (vácuo esse, como os adeptos de Bultmann o afirmam). Contudo, verificaremos mais abaixo, no exemplo encontrado na obra do apóstolo Paulo, que aparentemente existia uma afinidade entre os ouvintes da mensagem de Jesus em Israel e os do kerygma sobre Cristo nas nações, afinidade essa estabelecida justamente através da obra do Jesus histórico.

Examinemos, portanto, mais detalhadamente ainda, a dedicação quase exclusiva de Jesus ao povo de Israel. Mat. 10, 6 e 15, 24 falam na sua preocupação pelas «ovelhas perdidas da casa de Israel». Nessa expressão se reflete aparentemente o fato de Jesus ter procurado, com sua mensagem, de preferência os perdidos, menosprezados e humildes em Israel. Corresponde a isso que as atividades de Jesus se desenrolaram nas zonas afastadas de Galiléia e até mais no norte. O evangelista Mateus ocasionalmente salienta a importância fundamental de tal procedimento, citando palavras do profeta Isaías: «.....o povo que jaz em trevas vê uma grande luz, e luz resplandece aos que habitam nas regiões sombrias da morte» (Mat. 4, 16; cf. a partir de v. 12).

Que Jesus era amigo dos publicanos, pecadores, e meretrizes, dos doentes e sofrendores, aparece nos evangelhos repetidas vezes como sendo uma característica das suas atividades. Justamente nisto ele deixou em plano bem secundário as correntes mais importantes do judaísmo daquela época. Os saduceus formam uma casta aristocrática; os farizeus desprezam o «am-haaretz», o «povo do campo» que não conhece nem observa a lei mosaica; a seita de Qumran se retira do mundo e, com isso, também de seu próprio povo. Jesus, porém, «sentia-se tomado de compaixão pelo povo, porque andava entregue aos sofrimentos e ao abandono, como ovelhas sem pastor» (Mat. 9, 36). «O Filho do homem veio para procurar e salvar o perdido» (Luc. 19, 10). Isso, porém, não resulta em fundação de mais um partido, além dos já existentes, ou seja, de um partido de desfavorecidos. Jesus procura antes reconduzir o perdido ao um rebanho de Deus. As três parábolas de Lucas 15 comprovam isso. Procurando os perdidos, Jesus visa o povo de Israel em sua totalidade. É essencialmente dêsse ponto que surge o conflito de Jesus com as autoridades e os círculos religiosos. Também a êles Jesus quer ganhar. Reconhecendo-os como sendo «justos» 24), Jesus os exorta a participarem na alegria sôbre os perdidos recuperados que recebem o perdão e a salvação de Deus. O pastor da parábola reúne os seus amigos e vizinhos: «Alegrai-vos comigo porque achei a minha ovelha perdida». De maneira semelhante age a mulher que encontrou a dracma perdida (Luc. 15, 6.9) — e nisso consiste o escopo das referidas parábolas. E na grande terceira parábola de Lucas 15 o pai convida o relutante irmão a juntar-se àqueles que festejam a volta do filho pródigo. «Não podíamos deixar de celebrar um festim e alegrar-nos; porque êste teu irmão estava morto e reviveu; andava perdido e foi encontrado» (Luc. 15, 32). Com tal convite culmina a parábola. A resposta final permanece ainda aberta. Será que todo o Israel ouvirá o chamado?

Interrompemos aqui as nossas considerações para, por fim, estudar aspectos do nosso problema em relação a Paulo. Sob o ponto de vista exterior, a nossa pergunta «Quem são os ouvintes da mensagem cristã?» encontra em Paulo uma resposta muito mais ampla do que em Jesus. O apóstolo escreve em Rom. 1.14s.: «Sou devedor a gregos e bárbaros, a sábios e ignorantes. Da minha parte estou pronto a anunciar o evangelho também a vós, em Roma». E em seguida: «Não me envergonho do evangelho, porque é poder de Deus

para a salvação de todo aquêlê que crê, primeiro do judeu e também do grego» (Rom. 1, 16). É uma visão que abrange países e nações, na qual Paulo organiza a sua obra. «Desde Jerusalém e em redor até ao Ilírico tenho completado a pregação do evangelho de Cristo», declara em Rom. 15, 19, para então, «não tendo mais campo de atividade naquêlas regiões» (Rom. 15, 23), expor seus planos que visam a Espanha via Roma.

É claro que as afirmações de Paulo não significam que seus campos de atividade até aquêlê momento já estivessem totalmente cristianizados. Paulo parece ter considerado a sua tarefa por cumprida, conseguindo fundar comunidades em pontos centrais, transmitindo-lhes as necessárias doutrinas cristãs. Nisso, porém, não se via obrigado a sòmente despertar, mas também a consolidar a fé. Em I. Tess. 3, 10 diz: «Noite e dia oramos com instância para que tornemos a ver-vos, afim de complementarmos o que ainda falta a vossa fé». Em geral, as epístolas de Paulo são documentos daquele esforço do apóstolo pela consolidação das suas comunidades na fé. Mas depois de ter conseguido essa consolidação, o apóstolo passa a outras regiões, confiando em que as comunidades já fundadas irão espalhar a mensagem em suas circunvizinhanças. De tal modo, indiretamente, originou-se, por exemplo, a comunidade de Colossos. O apóstolo dos gentios, porém, tinha que continuar o seu caminho para saldar os seus débitos para com «gregos e bárbaros».

Perguntando agora de que composição eram as comunidades paulinas, encontramos em Paulo uma afirmação que nos lembra muito os resultados aos quais chegamos quanto a Jesus. Em I. Cor. 1, 26-29 lemos: «Vêde, meus irmãos, os que foram chamados entre vós; não são muitos os sábios segundo os padrões mundanos, nem muitos os poderosos, nem muitos os nobres. Não, o que passa por loucura aos olhos do mundo, isto escolheu Deus para confundir os sábios; e o que passa por fraco aos olhos do mundo, isto escolheu Deus para confundir o que é forte; e o que o mundo tem em conta de vil, de desprezível e de nada, isto escolheu Deus para aniquilar aquilo que é dito por valioso; para que ninguém se glorie em face de Deus». Os Coríntios estavam em perigo de se deixarem enganar por lemas de sabedoria humana. Por isto — de maneira pouco lisonjeira, mas mesmo assim construtiva em tôda sua severidade — o apóstolo os relembra da sua posição social. Em regra, os Coríntios cristianizados pertencem nem aos homens cultos, nem aos influentes, nem à nobreza. Mas são justamente êles a quem Deus chamou, para demonstrar que tôdas essas qualidades não têm importância perante êle, mas antes separam o homem dêle, se êste se ufanar delas.

Parece-nos possível e até provável que Paulo que, em princípio, se dirigia a ambos, «sábios e ignorantes», via, em tal composição das suas comunidades, a confirmação de uma verdade fundamental, a qual tinha chegado a reconhecer em virtude da sua conversão. Ainda que, quanto à conversão de Paulo, muitos detalhes não possam ser mais esclarecidos, um a afirmação pode ser feita com muita certeza: Não era unicamente o súbito reconhecimento de que Jesus era o Messias, o que levou Paulo a tanta revolução em sua vida. Porque êsse reconhecimento como tal podia ser combinado, como demonstra

a vida cristã de muitos judeu-cristãos ao lado de Paulo, com uma atitude muito mais nomista e, por conseguinte, muito menos revolucionária — sob o ponto de vista judaico — do que a de Paulo o era, e isso imediatamente depois da sua conversão. O próprio apóstolo diz em Gál. 1 que sua conversão coincidiu com seu envio aos gentios: «Quando, porém, ao que me separou antes de eu nascer e me chamou pela sua graça, aprouve revelar seu Filho em mim, para que eu o pregasse entre os gentios (!), sem detença não me consultei com carne e sangue... mas parti para as regiões da Arábia». No contexto da epístola aos Gálatas, essa afirmação significa também que, a partir da hora da sua conversão, Paulo reconheceu que a lei mosaica não podia ser feita obrigatória para os gentios. Num trabalho recente sobre a conversão de Paulo constatou-se com boa razão: «Conforme Paulo, não tinha sido assim que êle primeiramente tivesse recebido e pregado o evangelho de Cristo da mesma maneira como os cristãos antes dêle o tinham feito. Não tinha sido assim que a aparição ante a cidade de Damasco por enquanto apenas tivesse comprovado a Paulo pessoalmente a veracidade da proclamação cristã de Jesus como sendo êle o Messias. Não tinha sido assim que Paulo só muito mais tarde tivesse descoberto, para interpretar êsse evangelho da messianidade de Jesus, o teologúmenon de a lei (mosaica) ser excluída. Ao contrário, a consequência antinomista do evangelho de Cristo constitui em princípio e desde as origens o conteúdo do próprio evangelho que lhe foi revelado por Deus ante a cidade de Damasco... Deus o enviou — em contraposição à lei — com o um e único evangelho diretamente aos gentios» 25).

Coincidem, na conversão de Paulo, o reconhecimento da messianidade de Jesus e o envio aos gentios. Será possível, sob o ponto de vista biográfico, elucidar um pouco mais tal coincidência tanto quanto se possa fazê-lo em relação a um milagre como o de Damasco? Parece-nos que a explicação dada por Martin Dibelius em sua brochura sobre Paulo seja ainda a melhor. Dibelius parte da pergunta por quê Paulo inicialmente perseguia os cristãos, e chega à seguinte conclusão: «A fé dos cristãos de que o Messias tivesse aparecido, em si não constituía escândalo; seria um ponto ainda a ser discutido. O que causou o escândalo, era a afirmação pretenciosa de que o Messias tivesse sido enviado a êles, os cristãos, isto é, a tais pessoas que por uma parte estavam à margem dos círculos da piedade nomista, e por outra parte, como «am-haaretz», não pertenciam de modo algum aos piedosos. Isso Deus não poderia ter feito. Assim como Nietzsche, o profeta de uma visão aristocrata do homem, séculos mais tarde olha com desprezo para o movimento plebeu do cristianismo.....; assim também Paulo, advogado do ideal farisaico que também era de caráter aristocrata, desprezava aquêles elementos que, na concepção nomista, eram incultos, fracos e vulgares (Dibelius refere-se aqui a I. Cor. 1, 27! — N.d.A.). Êle os desprezava — e perseguia. Porque aqui, sentia Paulo, seria necessária uma decisão. A presunção desses elementos de ter tido em seu meio o Ungido de Deus, representava uma ofensa contra o Deus do Sinai.....» 26) Depois, porém, em sua conversão, Paulo foi vencido pelo reconhecimento «que Deus de fato agira de tal maneira. Enviara o Messias àqueles pescadores e pu-

blicanos indoutos e em muitos casos indóceis da Galiléia, considerados pelos fariseus como pessoas aos quais faltava a piedade e que mais ou menos se esquivavam do regime da lei. Deus, portanto, não era assim como os judeus piedosos o imaginavam. A salvação não era restringida aos círculos daqueles que observavam a lei. Também os outros membros do povo judeu que mais ou menos se esquivavam da lei podiam participar da salvação. Mas se eles podiam, porque não também os demais, os sem lei, aqueles que não pertenciam ao povo judeu, os pagãos?... Paulo... reconheceu como sendo a vontade de Deus que a mensagem da salvação em Cristo seja transmitida justa e principalmente aos gentios. Paulo via na revelação que recebera a obrigação de tomar sobre si tal tarefa» 27).

Até aqui Dibelius. Acerscentamos que também depois de sua conversão Paulo não negava a posição privilegiada de Israel, como ela resultava da «Heilsgeschichte», do plano divino da salvação na história; cf. a afirmação «.....primeiro do judeu e também do grego» em Rom. 1, 16. Assim sendo, Paulo considera sua obra entre os gentios ao mesmo tempo como sendo a tentativa de, como diz, «estimular à emulação os meus patrícios para salvar alguns deles» (Rom. 11, 14). De resto, porém, nos parece claro: Se Dibelius tiver razão, como o acreditamos, então existe também uma linha histórica, que, saindo da procura das ovelhas perdidas de Israel por parte de Jesus, leva para a pregação do evangelho aos gentios. Em todo caso — seja como fôr a solução do problema histórico — existe uma afinidade de concepção entre Jesus e Paulo nesse ponto, apesar da diversidade dos seus respectivos campos de ação. À universalidade intensiva de Jesus em suas atividades dentro de seu povo corresponde a universalidade extensiva do apóstolo dos gentios 28)

Chegamos ao fim do nosso trabalho. Que é que nos dizem os resultados neotestamentários para a pregação do evangelho na atualidade? Parece-nos que precisamos manter ambos elementos na pregação: O elemento intensivo de Jesus que procurava a todos dentro de uma área relativamente pequena, e o elemento extensivo de Paulo que procurava espalhar as boas novas por todo o mundo. Quanto à nossa situação latino-americana, o elemento intensivo nos parece precisar de salientação. Transmitimos a mensagem do nosso Senhor de maneira convincente somente em dirigindo-nos com ela também aos marginais, às classes pobres, humildes, abandonadas em nosso ambiente. Nesse ponto, os dizeres do Nôvo Testamento não precisam de mais atualização; são atuais em si mesmos. Mas por outro lado é uma tarefa desafiante e jamais terminada a de proclamar ao homem secular que está ao nosso lado, numa linguagem e explieação novas e relevantes, a palavra de Deus que nos foi confiada. É somente assim é que também os estudos teológicos atingem o seu alvo.

ANOTAÇÕES:

- 1) Versão portuguesa de uma conferência apresentada no Retiro de Pastores em São Leopoldo a 10 de julho de 1962, e na Reunião dos Corpos Docentes das Faculdades de Teologia em José C. Paz e São Leopoldo respectivamente, a 31 de outubro de 1962. O autor agradece a colaboração do académico Walter Altmann, na tradução feita.
- 2) Em Mat. 17,20, a palavra sobre a fé que transporta montes termina com esta promessa: «Nada vos será impossível». Todavia, a melhor tradição do texto em Mateus não menciona expressamente a oração. — É Gerhard Ebeling, quem formulou: «Não contradiç, mas sim corresponde à essência (Wesen) de Deus que, aí onde se crê em Deus, a fé participe da onipotência divina», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1958, p. 106. Cf. também todo o artigo de Ebeling, publicado sob o título «Jesus und Glaube», 10. c. cit., pp. 64-110; reimpresso em: Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube* (Tübingen 1960), pp. 203-254.
- 3) Cf. também Mat. 7,7ss. e paralelo.
- 4) No que segue, cf. Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (4a. ed., Göttingen 1956), pp. 19 (obs. 1), 40, 103s. e a literatura lá citada.
- 5) Essa parábola ocorre também em Marcos 4,21 e Luc. 8,16.
- 6) Cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (4a. ed., Londres 1957), p. 93.
- 7) Cf. Jeremias, op. cit., pp. 103s.
- 8) De modo semelhante deve ser interpretado João 16, 16-22. Aí a frase «ainda um pouco de tempo» visa possivelmente uma re-interpretação da antiga espera da vinda do Senhor num futuro próximo («Naherwartung»); cf. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1952), p. 448, e especialmente C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (4a. ed., Cambridge 1958), pp. 395s.
- 9) A discussão sobre os dizeres que, nas palavras de despedida, se referem à vinda do Senhor, foi muito enriquecida recentemente pelas análises de Siegfried Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Johannesevangelium* (Göttingen 1957), pp. 158-173. Conforme Schulz, a re-interpretação do kerygma não foi apresentada pelo evangelista apenas, mas já pela tradição à qual João seguia.
- 10) Indicamos ainda João 5, 21-29 e as análises de Schulz, op. cit., pp. 109ss., 128ss.
- 11) Citado por Siegfried Schulz em: *Herkunft und Komposition der johanneischen Reden* (Stuttgart 1960), p. 148, obs. 4. A frase ocorre em Eduard Schweizer, *Orthodox Proclamation. The Reinterpretation of the Gospel by the Fourth Evangelist*, em: *Interpretation* 8 (1954), pp. 387-403. Esse artigo não me estava à disposição.
- 12) No que segue, cf. em especial Joachim Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (2a. ed., Stuttgart 1959); cf. também Johannes Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt — Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission* (Munique 1961), pp. 73-79.
- 13) Reimpresso em: Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Vol. II (Munique 1953), pp. 436-455.
- 14) Alt, op. cit., pp. 451s.
- 15) Marcos 8,27 e paralelo.
- 16) Marcos 7,24.31 e paralelo.
- 17) Também a aparição de Jesus na região de Gérasa (Marcos 5, 1ss. e paralelos) e as diversas referências dos evangelhos à Decápole não alteram o quadro geral: Cf. Alt, op. cit., pp. 452s.
- 18) Alt, op. cit., pp. 454s.
- 19) Op. cit., pp. 9-33.

- 20) Op. cit., pp. 40ss.; 47ss.
- 21) Cf. as análises de Otto Michel, *Der Abschluss des Matthäusevangeliums*, em: *Evangelische Theologie* 1950/51, pp. 16-26.
- 22) Cf. a pergunta dos judeus (surgida de um malentendido seu) em João 7,35: «Irá (Jesus), porventura, para a diáspora (dos judeus) entre os gregos com o fim de ensinar os gregos?»
- 23) Op. cit., p. 63.
- 24) Cf. Luc. 15,7 («...justos que não necessitam de conversão»); também Marcos 2, 17 e paralelos.
- 25) Cf. Ulrich Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem*, em: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1959, pp. 273-293. A parte citada acima encontra-se nas págs. 276s. Wilckens, em seu artigo, procura provar que Paulo, antes de sua conversão, não estava influenciado pela doutrina rabinica a tal ponto como a maioria dos exegetas até agora acreditava. Conforme Wilckens, o pensamento de Paulo originou da teologia apocalíptica dos judeus. Mas essa hipótese em si não nos parece elucidar ainda a súbita dedicação de Paulo aos gentios, se bem que Wilckens (pp. 275ss) considere tal reviravolta na vida do apóstolo.
- 26) Martin Dibelius (e Werner Georg Kümel), *Paulus* (Berlin 1951), pp. 46s.
- 27) Op. cit., pp. 48s.
- 28) O termo «universalidade intensiva» («intensiver Universalismus») provém de A. v. Harnack; cf. Blauw, op. cit., p. 167, obs. 1.