



ESCATOLOGIA COMO CATEGORIA SISTEMÁTICO-TEOLÓGICA – UM ENSAIO EM PERSPECTIVA PROTESTANTE

Claus Schwambach^{1*}

“*Eis que faço novas todas as coisas*” (Ap 21.5). A esperança de que Deus irá fazer tudo novo e de que a humanidade e o cosmos estão a caminho de “novos céus e nova terra” (cf. Ap 21 e 22) faz parte do centro da confissão da fé cristã. Essa esperança faz parte do agir estritamente *salvador* do Deus Triuno em relação à sua criação que, embora caída, é por ele incondicionalmente amada (cf. Jo 3.16) e mantida, com vistas à sua derradeira consumação e redenção. Deus consumará cabalmente todas as suas obras. Na teologia cristã, este agir estritamente redentor do Deus Triuno tem sido denominado de “escatologia”.

Todo aquele que deseja realizar uma abordagem sobre esse assunto, especialmente em perspectiva teológico-sistemática, constata cedo que o AT e o NT estão permeados por inúmeros enfoques, linhas, temas, perspectivas, expressões e imagens sobre a consumação do ser humano e do cosmos como um todo. Não é possível obter um quadro harmônico e isento de tensões a respeito do que os diversos autores bíblicos nos relatam acerca da esperança cristã. Diante disso, a tentação de tentar dominar o vasto material bíblico sobre o assunto por meio do enquadramento – ou para falar metaforicamente: do “encaixotamento” – da multiplicidade e diversidade de textos e enfoques em esquemas dogmáticos racionais mais ou menos fechados, unívocos e abrangentes, nos quais é possível encaixar com maior ou menor precisão até os menores detalhes da riquíssima tradição escatológica cristã, sempre permeou a igreja e a teologia cristãs desde os seus primórdios. Já uma análise superficial da questão revela que os enfoques sobre a esperança cristã se deslocaram através dos séculos da

^{1*} Claus Schwambach (Dr.). É professor de Teologia Sistemática e Diretor Geral da Faculdade Luterana de Teologia – FLT (São Bento do Sul/SC), Editor Geral de *Vox Scripturae* – Revista Teológica Brasileira e Representante da América Latina na Comissão Teológica da *World Evangelical Alliance*.

história da igreja, tal qual o pêndulo de um daqueles relógios de parede – foram de um extremo ao outro: da demora da parusia à expectativa de sua ocorrência imediata, da especulação sobre o dia do fim à convicção de que a história não tem fim definido, de uma vinda estritamente presente a uma vinda estritamente futura do Reino de Deus, da passividade quietista no aguardo da consumação à revolução (mais ou menos violenta) que acelera e implanta pela força a consumação, do otimismo utópico à resignação política em relação à vida num mundo a caminho do juízo e da consumação por Deus.

Levando em conta esse cenário histórico-teológico, o desafio a que nos propusemos neste artigo é o de tentarmos: a) compreender melhor o que vem a ser o fenômeno que costumamos denominar de “escatologia cristã”; b) arrolar as dimensões que precisam ser levadas em conta ao lidarmos com a escatologia cristã; c) colocar algumas balizas que sirvam de norte para uma hermenêutica de textos escatológicos.

I. A ABRANGÊNCIA TEOLÓGICA DA “ESCATOLOGIA”

1. Observações sobre a origem e significado do termo “escatologia”

O termo “escatologia”² é encontrado pela primeira vez como título do 5. volume da dogmática de Ph. H. Friedlieb (1644).³ Da Escatologia fazem parte, segundo Friedlieb, seis temas: morte, ressurreição dos mortos, juízo final, consumação do mundo, inferno ou morte eterna e vida eterna. Embora ele não defina esta expressão artificial (“escatologia”), é provável que o pano de fundo bíblico que serviu de base para seu uso do termo foi 1Co 15.26.⁴ Johann Gerhard, teólogo da Ortodoxia Luterana, ainda havia arrolado esses seis temas em sua dogmática sob o título “*De novissimis*” – “*Sobre as últimas coisas* [ou: *Sobre os acontecimentos novíssimos*”⁵]” – inclusive é exatamente com esse nome que um dos maiores especialistas

2 Sobre o conceito “Escatologia”, confira algumas contribuições que podemos considerar como sendo clássicas no âmbito da história da pesquisa a respeito: Ernst TROELTSCH. Art. *Eschatologie, IV dogmatisch*. In: *Die Religion in der Geschichte und in der Gegenwart* [RGG]. 1. ed. Vol. 2. Tübingen 1910, Col. 622-632; Paul ALTHAUS. Art. *Eschatologie*. In: *Die Religion in der Geschichte und in der Gegenwart* [RGG]. 2. ed. Vol. 2. Tübingen 1928, Col. 345-362; Paul ALTHAUS. Art. *Eschatologie*. In: *Die Religion in der Geschichte und in der Gegenwart* [RGG]. 3. ed. Vol. 2. Tübingen 1958, Col. 680-689.

3 Ph. H. FRIEDLIEB. *Eschatologia seu florilegium theologicum exhibens locorum de morte, resurrectione mortuorum, extremo iudicio, consummatio saeculi, inferno seu morte aeterna et denique vita aeterna*. [Sem local] 1644.

4 “O último inimigo a ser destruído é a morte”. (1 Co 15.26).

5 O “novo” ao qual este título se refere é uma alusão a Ap 21.5 – “Eis que faço novas todas as coisas”.

protestantes do séc. XX, Paul Althaus, lançou o seu famoso livro sobre o assunto: “*Die letzten Dinge*”⁶ – (“*As últimas coisas*”). Johann Gerhard fundamenta a escolha da expressão “As últimas coisas” explicitamente a partir de Sir 7.36 (LXX) respectivamente Sir 7.40 (Vulgata): “Em todas as tuas palavras lembre do teu fim, e em eternidade não pecarás” (cf. também Sir 28.6 e 21). No contexto do livro de Siraque, trata-se da exortação sapiencial de elaborar o *curriculum vitae* a partir do fim da vida, a partir da perspectiva da morte. Depreende-se daí que esta seria, para Johann Gerhard, também a perspectiva norteadora de sua obra “*Sobre as últimas coisas*” e, portanto, de toda e qualquer escatologia cristã. O trabalho teológico sistemático sobre o assunto não deveria ter um fim em si mesmo, mas colaborar para uma recomposição existencial do *curriculum vitae* a partir da perspectiva do fim da vida. Embora Gerhard ainda não tenha usado o termo “escatologia”, o conteúdo de sua abordagem “*Sobre as últimas coisas*” nos oferece um termo de conteúdo, em última análise, paralelo ao designado pela expressão escatologia, introduzido por Friedlieb logo depois. Em Gerhard e Friedlieb, a escatologia ainda figura no conjunto dos demais temas dogmáticos. Como complexo independente de temas, o termo “escatologia” irá despontar apenas em 1677, com a publicação da Dogmática de Abraham Calov.

A grande questão da escatologia é, no espírito dessas primeiras contribuições que usam o termo propriamente dito ou uma expressão correlata, a pergunta pela compreensão de nosso tempo de vida ou pelo tempo do cosmos a partir da perspectiva da morte ou até da eternidade. O que dá subsistência ao nosso tempo diante da realidade da morte? O que faz com que meus dias, ameaçados pela morte que me assedia de todos os lados, não caiam no nada? O que dá a minha vida continuidade diante da e após a morte? (cf. Sl 90; veja também Sl 102 e 31). Quem constitui a minha existência, para que ela subsista a despeito de sua própria ruína na morte?

Se procurarmos compreender o termo “escatologia” a partir das raízes deste na língua grega, então toparemos com três nuances de significado: a) o ensino ou doutrina sobre o *último* – entendido como uma pessoa (masc. sing.), a saber, sobre Jesus Cristo como o Primeiro e o Último, o Alfa e o Ômega, aquele que ontem, hoje e eternamente é e permanece o Senhor. De acordo com essa nuance do termo, todos os temas da escatologia estão, de alguma forma, diretamente ligados à pessoa e à obra de Jesus Cristo, não podendo ser abordados de forma isolada da Cristologia e da Soteriologia. A ligação com a pessoa e a obra de Jesus Cristo mostra, também, a conotação estritamente soteriológica da escatologia cristã, em diferença para com a teologia da criação (Protologia). Escatologia tem a ver essencial

⁶ PAUL ALTHAUS. *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. 5. ed. revista. Gütersloh: Gütersloher Verlag 1949 [1. ed. 1922].

e restritamente com *salvação* que veio, vem e virá a nós graciosamente através de Jesus Cristo. b) O ensino ou doutrina sobre *a última coisa* – entendida como acontecimento, fato, situação, estado de existência etc. (neutro singular, no grego). Poderíamos pensar em acontecimentos como morte, ressurreição, juízo final etc. que trazem viradas significativas na dimensão pessoal, histórica ou cósmica. Mas poderíamos pensar também em situações ou estados de existência que não se deixam delinear muito bem a partir de nossa noção cronológica de tempo, como por exemplo, a existência pós-mortal. c) O ensino ou doutrina sobre *as últimas coisas* – entendidas como o conjunto dos eventos ou estados finais e derradeiros (masc. plural), haja vista que não é possível dilacerar o corpo da esperança cristã em eventos isolados ou separáveis do todo da obra escatológica de Deus, como se um não estivesse intrinsecamente ligado aos outros ou ao todo.

Se nos orientamos no uso grego do conceito, o termo “escatologia”, quando utilizado, deveria sempre levar em conta simultaneamente essas três nuances de significado, de modo que cada parte encontre o seu espaço em um todo maior, o qual, por sua vez, não pode ser desvinculado dogmaticamente da pessoa de Jesus Cristo.

2. Observações sobre o uso do termo na história da teologia recente

Se voltamos nossos olhares para a história da reflexão teológica sobre nosso tema, constataremos que a esperança cristã, embora abordada desde os primórdios da igreja, recebeu destaque especial principalmente desde os séc. XVIII e XIX, tendo sido discutido intensamente desde então. O debate recente é marcado por um leque de abrangência e por uma variedade de opiniões realmente incomum em relação a outros temas da teologia.⁷ Dentre as principais linhas de pensamento que marcaram época, e que surgem praticamente uma em seqüência à outra, sendo a maioria delas resultado de pesquisas no âmbito do Novo Testamento, poderíamos

7 Encontramos detalhes sobre a intensa discussão dos últimos três séculos em: Sigurt HJELDE. *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart* (BEvTh 102). Munique 1987 – esta é a obra mais abrangente que encontrei a respeito; Gerhard SAUTER. *Einführung in die Eschatologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, p. 1-26; Hans SCHWARZ. *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*. Wuppertal/Zürich: Rolf Brockhaus Verlag 1990, p. 78-126.127-178; Hans GEISSER. *Grundtendenzen der Eschatologie im 20. Jahrhundert*. In: K. Stock (Hg.). *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, p. 13-48. Para uma perspectiva católico-romana: Hans-Urs von BALTHASAR. „*Eschatologie*“. *Fragen der Theologie Heute*. Zürich/Köln 1958, p. 403-421.

destacar as seguintes – mencionarei apenas as linhas mais gerais e alguns dos principais representantes das mesmas:⁸

2.1 o chamado *Liberalismo teológico* clássico, tal qual este foi representado, por exemplo, por Adolf von Harnack (1851-1930). Harnack defendeu a tese de que as expectativas de Jesus acerca do fim dos tempos se encontravam sob influência do pensamento apocalíptico do Judaísmo. Para Harnack, Jesus partilhou com seus contemporâneos a idéia de um Reino de Deus vindouro, mas teria proclamado, na verdade, o senhorio do Espírito Santo sobre o coração dos indivíduos. Por essa razão, Jesus é visto por Harnack mais como um mestre da moral, que chamou seus seguidores a viverem de acordo com o mandamento do amor. A partir dessa visão, encontramos em Harnack uma interpretação fortemente *não-escatológica* da vida de Jesus, ou seja, sua pessoa e sua proclamação não devem, a rigor, ser esclarecidos sob o pano de fundo de expectativas a respeito da proximidade do fim ou de expectativas acerca do futuro do Reino de Deus.

2.2 A assim chamada *escatologia conseqüente* (*konsequente Eschatologie*) foi defendida por Albert Schweitzer⁹ (1875-1965), Fritz Buri¹⁰ (1907-1995) e Martin Werner¹¹ (1887-1964). A. Schweitzer é considerado pela pesquisa como aquele que redescobriu a escatologia, e isso a partir de sua afirmação, dirigida contra Harnack e seus seguidores, de que vida e ensino de Jesus não poderiam ser entendidos a partir de um pensar não escatológico, mas sim, a partir de um pensar eminentemente e intrinsecamente escatológico, daí o termo escatologia conseqüente. Ou seja, vida e ensino de Jesus Cristo

8 Cf. Hans SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation*, p. 78ss.

9 Cf. Albert SCHWEITZER. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*. 3. ed. Tübingen: Mohr 1956; Albert SCHWEITZER. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6. ed., Tübingen: Mohr 1951, p. 375 – Como reação a uma interpretação não-escatológica da vida de Jesus, Schweizer respondeu: „*Es gibt entweder die eschatologische Lösung, die dann mit einem Schlag die ... unzusammenhängende und widerspruchsvolle Markusdarstellung als solche zur Geschichte erhebt, oder die literarische, die jenes Dogmatisch-Fremdartige als Eintrag des Urevangelisten in die Überlieferung von Jesus betrachtet und damit zugleich die Messianität aus dem historischen Leben Jesu tilgt. Tertium non datur.*“ Trad.: “Ou existe a solução escatológica, que eleva a Narrativa [do evangelho] ... desconexa, contraditória de Marcos como tal, com um golpe, [ao status de] história, ou a [solução] literária, que considera aquilo parte dogmática e estranha como inclusão posterior do evangelista na tradição jesuânica e, com isso, suprime simultaneamente a messianidade da vida histórica de Jesus. Uma terceira possibilidade não há”.

10 Cf. Fritz BURI. *Christlicher Glaube in dieser Zeit*. Stuttgart: Calwer Verlag 1952; Fritz BURI. *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*. In: Kerygma und Mythos, vol. 2. Ed. por Hans-Werner Bartsch. Hamburg-Volksdorf 1952, p. 85-101

11 Martin WERNER. *Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt*. Stutgart 1959.

deveriam ser exegeticamente esclarecidos em sua totalidade a partir do contexto da cosmovisão encontrada na Apocalíptica Judaica e na própria escatologia neotestamentária. Segundo esses teólogos, Jesus teria esperado o fim dos tempos ainda no transcorrer de sua própria vida ou, mais tardar, em ligação com a sua morte. Como esse fim ou como o Reino de Deus em última instância não veio, a mensagem neotestamentária precisa ser des-escatologizada na atualidade – assim F. Buri –, pois nós hoje não esperamos mais o *eschaton* vindouro. Ou seja: o ensino de Jesus precisa ser compreendido totalmente a partir de um pensar escatológico, mas como sua expectativa da proximidade do fim não se cumpriu, ela foi com isso também aniquilada.¹² Para Schweitzer, a herança que Cristo deixou ao cristianismo de hoje é, em especial, seu exemplo de vida, isto é, sua ética, seu entusiasmo, seu heroísmo. Martin Werner defendeu, naquele contexto, uma hipótese que realmente marcou época, a saber, que o desenvolvimento do dogma cristão em seu todo deva ser esclarecido pelo fato de que o *eschaton* e a parusia de Cristo não tenham ocorrido da forma como Jesus o esperava – uma hipótese que deu origem ao termo técnico “demora da parusia” (*Parusieverzögerung*) na história da pesquisa. Segundo Werner, apenas a partir dessa hipótese seria possível esclarecer o surgimento de estruturas eclesiais no NT – elas teriam surgido, por assim dizer, basicamente em razão da demora da parusia. Embora esses teólogos tenham sofrido acirradas críticas no âmbito da pesquisa, é seu mérito ter mostrado que o NT possui um caráter inegavelmente escatológico, mas jamais não-escatológico.

2.3 A interpretação existencial da escatologia foi principalmente defendida por Rudolf Bultmann¹³ (1884-1976). Ele enfatizou o que poderíamos

12 Cf. a famosa formulação de A. Schweitzer a este respeito: „Jesus ... welcher sich als der kommende Menschensohn weiss, [greift] in die Speichen des Weltrades, dass es in Bewegung komme, die letzte Drehung mache und die natürliche Geschichte der Welt zu Ende bringe. Da es nicht geht, hängt er sich drann. Es dreht sich und zermalmt ihn. Statt die Eschatologie zu bringen, hat er sie vernichtet. Das Weltrad dreht sich weiter, und die Fetzen des Leichnams des einzig unermesslich grossen Menschen ... hängen noch immer daran. Das ist sein Siegen und Herrschen.“ – Trad.: “Jesus ... aquele que se sabe como o Filho do Homem vindouro, [toca] os raios do aro da roda mundial, para que esta entre em movimento, faça sua última volta e conduza a história natural do mundo ao fim. Como isso não é possível, ele se pendura neles. A roda se movimenta e o despedaça. Ao invés de trazer a escatologia, ele a aniquilou. A roda mundial se movimenta adiante, e os pedaços do cadáver do único homem incomensuravelmente grande ... ainda estão penduradas nela. Este é seu vencer e seu dominar”. Albert SCHWEITZER. *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr 1906, p. 367.

13 Rudolf BULTMANN. *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*. In: *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Vol. 1. 4. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr 1966, p. 3ff; Rudolf BULTMANN. *Zur Frage der Christologie*. In: *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Vol. 1. 4. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr 1966, p. 101ff.

denominar de uma *escatologia presente*, isto é, ele via na presença da salvação no aqui, no hoje e no agora o aspecto decisivo da história, pois somente neste piscar de olhos (*Augenblick*) ou *kairós* é que o *eschaton*, a grande virada existencial irrompe em nossa existência e nos encontra. Uma característica da compreensão de Bultmann é um certo ceticismo em relação à confiabilidade histórica dos documentos do NT. Para ele, o NT possui um caráter indubitavelmente escatológico. Contudo, trata-se propriamente mais de uma “*escatologia mítica*” (*mythische Eschatologie*), que está, em última instância “superada pela simples razão de que a Parusia de Cristo não tenha, como o Novo Testamento o espera, ocorrido logo, mas que a história do mundo transcorreu adiante e... transcorrerá adiante”.¹⁴ Por isso, a escatologia neotestamentária não pode mais ser defendida hoje dessa forma, haja vista que ela foi elaborada em uma linguagem e um pensar de cunho mitológico, que perfaz uma cosmovisão passada, não mais partilhada por nós hoje. Como Bultmann não quer simplesmente eliminar essa escatologia, ele pleiteia para que esses textos mitológicos – na maioria relativos à expectativa da vinda futura do Reino e da parusia de Cristo – não sejam interpretados de forma cosmológica, mas de forma antropológica ou existencial. Em lugar de tomar o universo de imagens apocalíptico ao pé da letra, nós devemos perguntar pelo seu significado existencial.¹⁵ A partir do forte enfoque na dimensão *presente* da escatologia que Bultmann encontra especialmente em textos de Paulo e de João, ele sugere que a escatologia neotestamentária não seja vista tanto como o alvo da história, mas sim, mais como alvo da vida da pessoa individual. Os textos referentes à dimensão *futura* da escatologia são fortemente reinterpretados devido ao seu pano de fundo e linguagem mitológicos. Bultmann chega assim à sua *escatologia presente de cunho existencial*, de acordo com a qual o indivíduo somente encontra o *eschaton* que traz a virada da velha para a nova existência em Cristo no aqui e agora do ouvir de sua palavra. Bultmann fundamenta essa posição com a afirmação de que, segundo Paulo e João, o futuro é visto como uma possibilidade do presente, de modo que o juízo final e a ressurreição venham a acontecer basicamente agora, no ouvir da palavra de Jesus, que nos chama ao seguimento. Embora a Bultmann caiba o mérito de ter reconhecido claramente a amplitude da dimensão *presente* da escatologia

14 Rudolf BULTMANN. *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. In: Hans-Werner Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*. Vol. 1. 3. ed. Hamburg-Volksdorf 1954, p. 18.

15 Cf. Hans SCHWARZ. *Jenseits von Utopie und Resignation*, p. 87, vgl. 84-90, trecho em que o autor aborda a escatologia de Bultmann. Uma crítica à posição de Bultmann encontramos em: Helmut WENZ. *Die Ankunft unseres Herrn am Ende der Welt. Zur Überwindung des Individualismus und des blossen Aktualismus in der Eschatologie R. Bultmanns und H. Brauns*. Stuttgart: Calwer 1965, esp. p. 44ss.

neotestamentária – e isso a ponto de não haver tema da escatologia que não esteja marcado por esta dimensão presente –, sua posição foi posteriormente criticada por ter praticamente ofuscado a dimensão *futura* da escatologia (p. ex, como a encontramos em Jo 6.44 e 54), que ele simplesmente declarava como acréscimo posterior da tradição eclesiástica e/ou resquício da cosmovisão mitológica da Apocalíptica Judaica.¹⁶ Vale destacar que a visão de Bultmann foi uma das que mais profundamente marcou a pesquisa teológica do séc. XX.

2.4 Charles H. Dodd¹⁷ (1884-1973) foi numa direção similar a Bultmann, porém com um enfoque ainda diferente do que o deste. Ele defendeu a idéia de que a mudança decisiva da história, a irrupção do *eschaton* ou do fim, a grande virada dos éons já ocorreu no passado. Ela já teria ocorrido com a vinda de Jesus Cristo, pois nele e através dele a eternidade entrou e irrompeu definitivamente no tempo e na história. O Reino de Deus, da mesma forma, já irrompeu aos homens nos dias de Jesus. Em sua ressurreição, Jesus foi entronizado em poder e glória como o rei invisível de todos os seres humanos. Daí decorre, para Dodd, que a escatologia futura é, em última instância, de valor um tanto secundário. A última vinda de Cristo não é nenhum evento na história, mas para além desta. O que une Dodd a Bultmann é a compreensão de que esse evento passado da irrupção do Reino possui um significado decisivo para o presente das pessoas. A proclamação da Igreja cristã possui como tarefa confrontar o indivíduo com o anúncio de Jesus que o coloca diante de sua hora de decisão, e isso da mesma forma como Jesus já o fez ao anunciar a vinda do Reino de Deus. Dodd leva a dimensão existencial e presente da escatologia muito a sério, mas desleixa de certa maneira a dimensão futura desta. Seu aporte é denominado na história da pesquisa de “escatologia realizada” – *realized eschatology*. O fato de ter localizado a parusia de Cristo para além da história também deu margem para que alguns denominassem sua posição de “escatologia transcendentalista”.

2.5 Oscar Cullmann¹⁸ (1902-1999) e Werner Georg Kümmel¹⁹ (1905-

16 Cf. Hans SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation*, p. 88-90.

17 Cf. Charles H. DODD. *The Parables of the Kingdom*. New York 1961; Charles H. DODD. *The Interpretation of the Forth Gospel*. Cambridge 1958. Na mesma linha de Dodd encontramos J. A. Robinson.

18 Cf. Oscar CULLMANN. *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. 2. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr 1967; Oscar CULLMANN. *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*. 3. ed. Zúrique 1962.

19 Cf. Werner G. KÜMMEL. *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*. 3. ed. Zúrique 1956.

1995) são vistos na pesquisa como representantes de uma compreensão da escatologia que procura se orientar na dimensão *futura*, mas sem desleixar a dimensão *presente* da escatologia. O que os caracteriza é que a expectativa futura de Cristo não foi simplesmente anulada pelo não-cumprimento de sua expectativa da vinda imediata (*Naherwartung*) do Reino, mas que, a despeito disso, a dimensão futura deva ser vista como ainda estando aberta a um cumprimento. Ambos enfatizam a simultaneidade do “Já agora” e do “Ainda Não” da irrupção do *eschaton*, buscando compreender ambos os aspectos – presente e futuro – no bojo de uma visão complexa da escatologia neotestamentária. Eles detectam a tensão encontrada nos textos do NT em torno do cumprimento já ocorrido da promessa e daquilo que ainda não foi cumprido dessa promessa, e que está e permanece aberto para um cumprimento no futuro. Essa simultaneidade das perspectivas presente e futura no NT tornou-se, desde então, em uma convicção exegetica, da qual a pesquisa não abriu mão até hoje. Em direção similar a esses exegetas foram os teólogos sistemáticos Jürgen Moltmann²⁰ (1926-) e Wolfhart Pannenberg²¹ (1928-). Para eles, a fé judaico-cristã está basicamente orientada para o futuro. Uma parte da esperança futura já se realizou de forma proléptica ou antecipatória no presente, enquanto que a outra parte ainda está em aberto, vindo a se realizar apenas no futuro.²² Principalmente a Pannenberg cabe o mérito de ter mostrado que o significado da escatologia possui um alcance maior do que o nosso “já agora” existencial e que a escatologia cristã não abrange apenas a existência da pessoa, mas também a história, a natureza e o cosmos como um todo – isto é, possui aspectos universais e cósmicos.

2.6 Os teólogos católico-romanos Johann Baptist Metz²³ (1928-) e o

20 Cf. Jürgen MOLTSMANN. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Munique: Chr. Kaiser 1968; Veja também: *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Munique: Chr. Kaiser 1972; *Die Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. Munique: Chr. Kaiser 1975. Para uma breve introdução à escatologia de Moltmann: Hans SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation*, p. 104-107. Uma crítica à posição de Moltmann encontramos em: Helmut WENZ, *Die Ankunft unseres Herrn am Ende der Welt*, p. 25-28 e especialmente em: Pierre BÜHLER. *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluss an Luthers theologia crucis*. (HUTH 17). Tübingen: J. C. B. Mohr 1981.

21 Cf. Wolfhart PANNENBERG. *Theologie und Reich Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlag 1971; *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*. In: Wolfhart PANNENBERG. *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961.

22 Detalhes: Hans SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation*, p. 95-107.

23 Cf. Johann Baptist METZ. *Zur Theologie der Welt*. 2. ed. Mainz 1969; cf. também do mesmo autor: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentheologie*. Mainz 1977, p. 149ss.

teólogo latino-americano Gustavo Gutiérrez²⁴ (1928-) destacam, a partir da escatologia bíblica, especialmente o seu caráter *transformador do mundo e da sociedade*. Pelo fato de a salvação ter chegado ao mundo em e através de Jesus Cristo, ela quer permear a totalidade de nossa existência e a totalidade de nossa sociedade. A salvação possui aspectos revolucionários. O ser humano participa do processo escatológico da salvação por meio de sua ação junto à sociedade e ao todo da criação. Assim como nesses autores, também na *Teologia da Libertação*, de forma geral, o acento recai fortemente sobre o caráter transformador do Reino de Deus em relação à sociedade e, com isso, sobre a dimensão ética do Reino. O conceito “Reino de Deus” perfaz o eixo central das principais articulações desses teólogos. Cabe ao ser humano colocar sinais concretos da presença do Reino de Deus na igreja e na sociedade, colaborando especialmente para uma mudança no *status quo* social e eclesial vigente, em especial, junto aos pobres e marginalizados da sociedade. O Reino de Deus encontra, dessa forma, materializações na justiça social, na solidariedade com os oprimidos e na implantação de um novo modelo de sociedade – na América Latina, via de regra identificada nos anos 70 e 80 do séc. XX com o modelo socialista de sociedade, de inspiração marxista e/ou neomarxista. Assim sendo, importa conduzir a salvação de seu estado de potencialidade ao seu estado de realidade por meio de ações advindas da liberdade humana que correspondam à iniciativa da ação divina. Salvação sempre é o encontro de duas liberdades, a de Deus e a do ser humano. Através de suas ações, o ser humano realiza fragmentos da salvação escatológica já aqui e agora, realizando o sentido transcendental de sua existência e instaurando já aqui sinais transitórios do Reino definitivo. O teólogo Leonardo Boff²⁵ (1938-) segue essa tendência básica, sendo que sua compreensão da escatologia se encontra fortemente marcada pela antropologia transcendental de seu mestre, Karl Rahner,²⁶

24 Gustavo GUTIÉRREZ. *Teologia de la Liberacion*. Salamanca 1969.

25 Leonard BOFF. *Vida para além da Morte. Seu presente, seu futuro, sua festa e sua contestação*. Petrópolis: Vozes 1986. Para uma apresentação e uma avaliação crítica da escatologia de L. Boff, cf. Claus SCHWAMBACH. *Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, p.169ss; 287ss.

26 Karl Rahner foi provavelmente o teólogo que mais influenciou o pensar católico-romano no âmbito da escatologia no séc. XX. Suas contribuições são marcadas por seu pensar transcendental, respectivamente pela assim-chamada *virada antropocêntrica da teologia*. Dentre suas múltiplas contribuições, destaque-se: Karl RAHNER. Art. *Eschatologie*, in HTT, 2. ed. p. 208-215; *Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft*. In: *Schriften zur Theologie VIII*, Zürich e o. 1968, p. 555-560; *Theologie des Todes*. Freiburg i.B. 1958; *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*. In: *Schriften zur Theologie IV*, Zürich e o. 1964, p. 401-428; *Zur Theologie der Hoffnung*. In: *Schriften zur Theologie VIII*, Zürich e o. 1968, p. 561-579.

bem como pela perspectiva escatológico-evolucionista de Pierre Teilhard de Chardin.²⁷ A obra mais abrangente da escatologia na perspectiva da Teologia da Libertação latino-americana foi provavelmente elaborada por João Batista Libânio e Maria Bingemer.²⁸

2.7 A teologia do processo é defendida por John B. Cobb Jr.²⁹ (1925-) e John Hick³⁰ (1922-). Esses autores procuram discorrer sobre a escatologia cristã a partir da perspectiva das grandes religiões mundiais e de uma esperança universal. John Hick nos apresenta inclusive uma escatologia global no contexto da história das religiões, atentando especialmente para os enfoques do pensar oriental-budista e induísta em relação ao pensar ocidental-cristão. Ele procura estabelecer estruturas cognitivas que sirvam de base comum para a escatologia universal. Apesar de toda crítica que tem sido – corretamente – feita, em especial relativa à dissolução da exclusividade da salvação em Cristo afirmada pela escatologia cristã, precisamos destacar o inalienável momento de verdade dessa concepção, que reside na afirmação de que a escatologia cristã possui validade universal e tem por tarefa estabelecer um diálogo crítico com as tradições escatológicas de outras religiões.

2.8 Conclusão: como se pode deduzir da exposição acima, o termo “escatologia” foi compreendido de diferentes formas, de acordo com a posição teológica dos autores arrolados. Ele não tem sido usado, portanto, de forma unívoca na história da pesquisa. Visto a partir da escatologia bíblica, constata-se que sempre de novo foram mais determinados *aspectos parciais* da escatologia que perfizeram o centro das atenções, conduzindo, não raras vezes, para um ofuscar de outras dimensões e a reducionismos. Ainda assim, quase todos os modelos têm seus momentos de verdade inalienáveis. Conclui-se, então, que *todo e qualquer uso do conceito “escatologia” deveria abranger a grande variedade de significados e de nuances que o termo apresenta na complexa tradição bíblica do AT e do NT, cuidando para que a abordagem não se torne vítima de reducionismos unilaterais na conceituação do termo.* A história da pesquisa recente pode ser de auxílio neste intento, pois podemos encontrar em seu âmbito uma série de reflexões e termos que auxiliam na explicitação da esfera de abrangência do termo “escatologia cristã”.

27 Uma apresentação crítica da posição de Chardin pode ser encontrada em: Hans SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation*, p. 127-132.

28 João Batista LIBÂNIO & Maria Clara L. BINGEMER. *Escatologia Cristã*. Petrópolis: Vozes 1985. Cf. também João Batista LIBÂNIO. *Escatologia e Hermenêutica*. In: *Perspectiva Teológica*. Ano 37 1983, p. 315-335.

29 John B. COBB JR. *Christ in a Pluralistic Age*. Philadelphia 1975.

30 John HICK. *Death and Eternal Life*. New York 1976.

3. Escatologia em sentido amplo e em sentido restrito

Após a abordagem do termo “escatologia” a partir da história da teologia, e a conclusão de que o termo abrange simultaneamente diversos aspectos, faz-se necessário usá-lo de tal maneira que venha a permitir uma concepção baseada nas Escrituras Sagradas e que seja tão abrangente que a riqueza e a diversidade das passagens bíblicas que tratam a respeito sejam observadas de forma satisfatória. O teólogo alemão Friedrich Beisser sugeriu, nesse sentido, que se parta na teologia sistemática de um duplo conceito de escatologia, a saber, de *escatologia em sentido amplo* e de *escatologia em sentido restrito*. A escatologia em sentido *amplo* abrangeria o cumprimento das promessas escatológicas na encarnação, na morte, na ressurreição e na parusia de Cristo; a presença da salvação escatológica no presente por meio do agir do Espírito Santo pelo anúncio da Palavra de Deus e pelo despertar da fé; o futuro da salvação, incluindo a consumação derradeira do ser humano, da natureza, da história e do cosmos. Ou seja, o conceito *escatologia em sentido amplo* estaria para a totalidade do fenômeno escatológico em suas dimensões passadas, presentes e futuras. Já o conceito de uma *escatologia em sentido restrito* designaria uma parte específica da escatologia, a sua dimensão futura, em especial a vinda de Cristo para o juízo e para a consumação do mundo.³¹

4. Escatologia preterista, presente e futura

Um outro conjunto de termos que tem sido utilizado para ilustrar a abrangência da escatologia cristã e que tem servido de meio didático para designar suas diversas dimensões, mais sob o ponto de vista das modalidades de tempo (passado, presente e futuro) enquanto entrecruzadas pelo agir escatológico de Deus, é o que apresentaremos a seguir:³²

4.1 Escatologia preterista

Aquilo que denominamos aqui de *escatologia preterista* abrange o evento cristológico como acontecimento que ocorreu no pretérito *perfeito*³³ – conforme o sentido da gramática grega, e não portuguesa, desse tempo verbal, ou seja, como uma ação pontual ocorrida no passado, mas com efeito

31 Friedrich BEISSER, *Hoffnung und Vollendung*, p. 265-267; cf. ainda p. 264-279.

32 Cf. Pierre BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie*, p. 58-62, cf. ainda p. 386ss.

33 O termo *preterista*, embora usualmente utilizado em nossa língua portuguesa, não é realmente de todo feliz, pois a palavra “pretérito”, no português, dá a entender uma ação absolutamente encerrada no passado, o que – aplicado à escatologia – representa apenas uma certa dimensão do evento escatológico passado. Ideal seria, quem sabe, falar de uma escatologia “perfeita” ou do “tempo perfeito”. Na língua alemã, entretentes, tornou-se usual falar de uma “*perfektische Eschatologie*” – sendo a expressão “*perfektisch*” (port.: “perfeita”) uma alusão ao tempo verbal perfeito, no grego.

linear duradouro para dentro do presente. Ela trata, dessa forma, da irrupção da eternidade para dentro do tempo, da presença da salvação escatológica na pessoa e na obra de Jesus Cristo. Parte-se aqui da constatação exegética de que em tudo aquilo que aconteceu com a vinda de Jesus Cristo, a salvação futura ou escatológica do mundo, teve lugar em meio à história universal (Gl 4.4). O futuro do mundo irrompe no transcórre de uma história que se tornou em passado, com efeito duradouro para nós. Com o surgimento de Jesus, cumpriram-se as promessas, ocorreu a virada escatológica e principiou o fim (Hb 1.2; 1Pe 1.20). Com a vida e a obra de Jesus Cristo, que culminam com sua morte expiatória e vicária em prol da reconciliação do mundo com Deus e com sua ressurreição dentre os mortos, a nova criação prometida por Deus não foi apenas inaugurada, mas inclusive de todo consumada (1Co 15.1ss). A cristologia e a soteriologia constituem o fundamento último daquilo que chamaremos de escatologia presente, futura e transcendental. A escatologia cristã irrompe da cristologia e é, em essência, soteriologia, devendo ser, portanto, radicalmente distinta da protologia, que trata da criação original do mundo por Deus. Escatologia é essencialmente ação salvadora de Deus, e não ação de homens. A escatologia “preterista” nos lembra que as linhas da história da salvação não podem ser, por assim dizer, esticadas para além do evento cristológico. A salvação *já* foi consumada em sua totalidade no passado, *sub Pontius Pilatus* (cf. a palavra de Jesus na cruz: *τετελεσται* - “*está consumado*”, Jo 19.30³⁴), permanecendo, contudo, abscondita aos olhos humanos e apenas acessível aos olhos da fé. A única coisa que ainda esperamos para o futuro é a revelação derradeira daquilo que permanece ainda abscondito aos nossos olhos, mas já foi consumado no passado, de uma vez por todas (cf. Hb 10.10: *εφραπαξ*), dentro do tempo e para toda a eternidade. Conforme o significado da escatologia “preterista”, o futuro e o presente da salvação que experimentamos hoje não nos trarão nenhum “há mais” em termos de conteúdo salvífico do que aquele passado. O presente nos traz apenas a confirmação e a validação daquilo que já aconteceu de uma vez por todas em Cristo Jesus. E o futuro nos trará apenas a revelação da abscondicidade da vitória passada e sempre presente de Cristo, permitindo que aquilo que desde lá, por assim dizer, já vale em eternidade, se torne em tempo, história e evento.

Já na descrição do que vêm a ser a escatologia “preterista” fica evidente que, quando falamos da obra salvadora de Jesus Cristo, temos que trabalhar com uma concepção de tempo, de acordo com a qual as nossas modalidades de tempo – passado, presente e futuro – são relativizadas

34 O termo *τετελεσται* é usado pela LXX (Septuaginta) para falar da consumação da obra de Deus no sétimo dia da criação. Ou seja: ainda em meio ao tempo da criação, a sua consumação já tem lugar.

pela dimensão escatológico-soteriológica do agir divino. A salvação é uma só, não se deixa repartir em fragmentos passados, presentes e futuros. Ela simplesmente não se deixa dividir temporalmente, mas quando está presente, sempre o está em sua totalidade supra-temporal. Se em Jesus Cristo a eternidade tange o tempo cronológico, as modalidades desse tempo cronológico se tornam relativas. Se falarmos, portanto, em escatologia “preterista”, presente e futura, somente podemos fazê-lo na consciência de que estamos tentando traduzir para nossas categorias espaço-temporais uma realidade que simplesmente as transcende e as abrange em totalidade. A rigor, é exatamente isso que também encontramos no AT e no NT. Os autores bíblicos falam, na maioria das vezes, em categorias temporais e espaciais, sempre deixando claro, contudo, que a salvação está simultaneamente presente em todas as dimensões temporais. Os textos bíblicos nos contam, por assim dizer, de realidades salvíficas que, *sub species eternitatis*, constituem um único acontecimento salvífico não temporalmente ou espacialmente divisível ou fracionável.

4.2 Escatologia presente

Tudo aquilo que aconteceu por intermédio de Jesus Cristo não ficou preso e relegado ao passado, mas tem conseqüências e implicações que marcam aquilo que chamamos de “tempo presente” de cada época histórica *post Christum natum*. Paulo diz: “Hoje é o dia da salvação” (2Co 6.2; cf. Rm 8.1). Tal obra de Deus em seu filho Jesus Cristo pelo mundo é continuamente atualizada pelo agir do Espírito Santo através da Palavra de Deus (que inclui tanto a Palavra audível da pregação, como a Palavra visível e palpável que nos alcança no Batismo e na Ceia do Senhor – nos sacramentos). O agir do Espírito Santo através da Palavra de Deus que nos alcança na fraqueza da mediação humana e mundana da Palavra pregada e dos sacramentos não é outra coisa a não ser a presença contínua e sempre atual do *eschaton* de Deus no mundo e entre nós até a vinda de Cristo em glória (parusia). Nesse sentido, a Palavra de Deus que, marcada pelo agir do Espírito Santo, chama-nos ao arrependimento e à conversão, que evoca em nós a fé na salvação gratuita de Deus, nos é dada no Evangelho de Jesus Cristo, que nos justifica e santifica, que nos enche de esperança nas promessas de Deus e que nos prepara para o encontro derradeiro com Cristo no dia final, não é outra coisa do que Palavra escatológica. Vida ou morte eterna se decidem na postura diante dessa Palavra, na qual está condensada, na atualidade, a totalidade do agir escatológico de Deus. Dessa forma, a obra consumada de Cristo no passado, através da qual se decidiu o futuro do mundo, alcança a mim, homem perdido e condenado, sempre no presente, i. é, *hic et nunc*, aqui e agora. A Palavra me coloca tanto na

presença do Cristo que morreu e ressuscitou por mim no passado, como na presença do Cristo que será meu juiz derradeiro no futuro.

Uma escatologia fortemente presente é encontrada no Evangelho de João (3.15,18,36; 5.24 – embora João também conheça uma escatologia futura: 5.27ss; cf. 1 Jo 2.28). Em Marcos e em Mateus, o Reino de Deus se encontra tanto próximo (Mc 1.15; Mt 4.17; 5.10) como distante (Mc 13; Mt 25.1ss,31ss). Também na teologia paulina o tempo presente é caracterizado pela tensão entre o *já agora* e o *ainda não* típico da escatologia bíblica (Fp 3.12s). Morte e nova vida acontecem já no presente no Batismo (Rm 6.3ss), e ainda assim, acontecerão primeiro no futuro (1Co 15.12ss). A nova criação já é real agora (2Co 4.17), mas ao mesmo tempo acontecerá no futuro (Rm 8.19ss). A esperança de um fim próximo (1Ts 5.2) como a de um fim ainda (aparentemente) distante (2Ts 2.2ss) se encontram em Paulo, lado a lado. Todos os temas ligados à justificação e à santificação têm, portanto, caráter eminentemente escatológico, pois constituem a presença do *eschaton* no tempo.

A Palavra de Deus atualiza, portanto, tanto o passado como o futuro, fazendo-os valer, em sua qualidade, no presente, sem, contudo, dissolver o passado ou anular o futuro. Na Palavra da Cruz (e nos sacramentos) acontece uma congruência de tempos, pois o passado e o futuro da salvação me alcançam no presente, de modo que a linha horizontal do tempo é implodida, por estar sendo determinada pela linha vertical da eternidade. Ali onde a Palavra de Deus nos alcança, o tempo cronológico é entrecruzado pela eternidade, motivo pelo qual o NT conhece outro termo para este tempo, que é o *Kairos*, i. é, o tempo qualificado pelo agir vertical de Deus na horizontal do tempo (*Kronos*). Tal escatologia presente tem fortes traços existenciais e individuais, pois é em seu âmbito que a virada escatológica se torna realidade em *minha/nossa* vida.

Anova realidade escatológica permanece, contudo, nesta vida, objeto de fé – é realidade abscondita aos olhos naturais humanos.³⁵ O presença do novo mundo definitivo permanece aqui neste mundo transitório e passageiro às sombras da cruz, não despontando ainda em sua glória, que é algo ainda futuro. No presente, o velho mundo caído e a nova criação escatológica de Deus têm de conviver em *simultânea paradoxalidade*. A escatologia presente se constitui, portanto, em um campo de tensão entre o *Já Agora* e o *Ainda Não* da salvação, fé e esperança, abscondicidade e revelação da salvação, fé e razão/experiência/visão, graça e glória, simultaneidade da justiça e do pecado na vida do indivíduo, o gemido e a esperança da criação (Rm 8.18ss) e assim por diante. O campo de tensão reside justamente no fato

35 Cf. Lutero: WA 34 II,62,8 Pred. 1531; WA 34 I,178,2 Pred. 1532; WA 17 I,296,3 Pred. 1525.

de essas realidades opostas serem *simultaneamente* experimentadas pelas pessoas. O que muda é a perspectiva, pois a *escatologia é uma realidade multi-perspectívica*. O Reformador Martinho Lutero, ao tentar ilustrar essa realidade de simultânea presença e abscondicidade da salvação à sua comunidade, valeu-se do exemplo de uma moeda de prata: há momentos em que ela está no saquinho de moedas e que ninguém pode vê-la, pois está “escondida” lá dentro. Visível ela se tornará apenas no momento em que o agricultor a tirar e mostrar a todos. Contudo, tratava-se sempre da mesma moedinha, uma vez escondida no saquinho de moedas, outra vez retirada e mostrada a todos. O mesmo acontece com a salvação escatológica: no momento presente ela já nos foi concedida, contudo, dentro “do saquinho de moedas”; não podemos vê-la ainda, embora já a tenhamos plenamente, pela fé. No dia da parusia, Deus revelará o tesouro da salvação diante de todos os olhos, retirando-o de sua situação de abscondicidade antes os olhos humanos.³⁶ Contudo, trata-se sempre da mesma salvação, uma vez em seu estado de abscondicidade e acessibilidade apenas por meio da fé, outra vez em seu estado de revelação. Nisso reside justamente a diferença entre o presente e o futuro da salvação escatológica. O Reino de Deus, neste ínterim, “não se deixa nunca apresentar puramente naquilo que é terreno, tampouco a bondade do cristão”.³⁷ O futuro não nos trará um “algo a mais” em termos de conteúdo salvífico do que já temos no tempo presente ou do que Cristo já havia conquistado de uma vez por todas no passado. Contudo, o futuro nos trará a anulação derradeira da abscondicidade da salvação escatológica.

A categoria teológica da *escatologia presente* designa, concluindo, o todo da existência cristã e cósmica em sua situação histórico-salvífica presente como sendo permeada pelas tensões inerentes ao ínterim entre a velha e a nova criação de Deus.

4.3 Escatologia futura

O presente da salvação de Deus não anula o futuro e a consumação. O que temos já agora pela fé, mas não ainda na visão, um dia se tornará plenamente visível e palpável. Embora a morte, a vida eterna, o juízo de Deus, céu e inferno estejam, pela realidade vertical da Palavra (*κηρυγμα*) continuamente presentes em nosso mundo, eles não deixam de ser realidades futuras e, ao mesmo tempo, por assim dizer, transcendentais. Por isso se fala também de *escatologia futura*, que tem como conteúdo os temas clássicos da escatologia em sentido mais restrito: morte, ressurreição dos mortos,

³⁶ Cf. WA 33,22,40ff Pred. zu Joh 6,54 1531.

³⁷ Friedrich BEISSER, *Hoffnung und Vollendung*. (HST 15). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, p. 59 – veja também: p. 58f.

vinda de Cristo para o juízo final e para a consumação do mundo, fim do mundo e nova criação, céu e inferno (segunda morte). Aqui tanto uma linha bíblica mais existencial-individual, como uma linha bíblica mais cósmica e universal – encontrada, por exemplo, no Apocalipse de João – tem o seu lugar. A presença do futuro escatológico de Deus e sua experiência existencial não anulam esse futuro como realidade ainda vindoura. Escatologia tem caráter de promessa de algo que já está presente em sua totalidade, mas ainda não se revelou de forma visível em sua totalidade. Escatologia futura fala, nesse sentido, da *revelação* de realidades já presentes e válidas desde o evento cristológico, mas ainda absconditas. Ela significará a superação da fê, pois aquilo que sempre cremos sem ver será, então, realidade única, evidente e visível. A vitória completa que Cristo conquistou no passado se manifestou no presente e se tornará plenamente visível e concreta. A escatologia futura trata da virada visível do *éon* presente para o *éon* vindouro, virada esta que já aconteceu no passado e está continuamente a acontecer no presente. Ela engloba, por isso, de modo especial a dimensão profético-apocalíptica da escatologia (cf. Mt 24; Mc 13 e Apocalipse de João).

A *escatologia futura* abrange, dessa forma, os temas tradicionais da escatologia em sentido mais restrito, seja em perspectiva individual ou universal-cósmica, tais como: morte, existência pós-mortal, ressurreição dos mortos, juízo final, parusia de Cristo, novos céus e nova terra, inferno ou morte eterna, vida eterna, imortalidade, fim e consumação do mundo e do cosmos, superação da abscondicidade do Deus Triuno³⁸, etc.

5. Escatologia individual, coletiva, histórica e universal-cósmica

Outro conjunto de categorias teológicas que auxiliam a explicitar a realidade do que vem a ser a escatologia cristã se orienta mais no “campo de ação” do agir escatológico de Deus, a saber, se o ser humano como indivíduo ou como coletividade/sociedade, se a história humana, se a natureza ou o cosmos como um todo.

Escatologia individual é o termo utilizado como referência totalizante para tudo o que tem a ver com o destino da pessoa humana como indivíduo. Aqui a pessoa em sua individualidade se encontra no centro. Trata-se até mais de uma antropologia teológica em perspectiva escatológica. A morte da pessoa, a existência pós-mortal, a ressurreição individual, o juízo final em seu duplo desfecho (salvação/perdição, céu/inferno) fazem parte da mesma. Contudo, escatologia individual não se restringe ao aspecto futuro

38 Especulações declarando que Deus se encontra a si mesmo ou se torna no que ele é apenas durante o processo da história cósmica, tais quais as encontradas, por exemplo, em Helmuth Gollwizer, Jürgen Moltmann, Leonardo Boff e outros, não levam suficientemente em conta o significado teológico da abscondicidade e da revelação de Deus.

da pessoa, mas abrange também tudo o que a escatologia preterista e a escatologia presente têm a dizer sobre ela. A *escatologia coletiva* está, por sua vez, mais voltada para a totalidade das pessoas ou da humanidade, ou também para a Igreja cristã.

A *escatologia histórica* está relacionada, como o próprio nome já diz, à história da humanidade. E a *escatologia universal-cósmica* abrange o fim e a consumação da criação na sua totalidade, incluindo em tempos recentes também toda uma discussão relativa a uma *escatologia ecológica*.

Importante é que não permitamos que surjam rupturas entre essas perspectivas, de forma que a escatologia cristã seja reduzida somente ao seu aspecto individual ou universal. Trata-se de diferentes perspectivas de uma mesma realidade maior, pois não é possível falar de uma dessas perspectivas sem que a outra esteja, de alguma forma, envolvida. Também não deveria ser assim que o cumprimento da esperança individual conduza a um desprezo da esperança pela renovação de todo o cosmos (cf. Fp 1.23) – o que é a tendência em determinados círculos hoje – ou vice-versa – o que era a tendência do cristianismo primitivo, que praticamente focava sua esperança, de início, quase que exclusivamente na *parusia* em detrimento do destino do indivíduo.³⁹ Por fim, importa compreender que essas perspectivas se entrecruzam com as demais perspectivas da escatologia.

6. Escatologia como juízo e/ou salvação

Outra perspectiva relevante no lidar com a escatologia cristã é aquela marcada pela distinção entre juízo e salvação, que encontramos representada, de modo muito intenso, já nos textos da profecia vetero-testamentária e da apocalíptica judaica. Nesses contextos, os conceitos *escatologia da salvação* (*Heilseschatologie*) e *escatologia do juízo* (*Gerichtseschatologie*) já se tornaram, entretanto, em terminologia técnica da pesquisa. Essa distinção possui, contudo, também respaldo no Novo Testamento, correspondendo ao seu claro enfoque no duplo desfecho do juízo final. Temos diante de nós, hoje, uma herança fortemente marcada pela rejeição da dimensão do juízo, encontrada em especial no contexto de teologias influenciadas pelo espírito da Modernidade ocidental, horizonte cultural em que a dimensão do juízo tem sido fortemente ofuscada nos últimos 3 séculos.⁴⁰ Importa, pois, hoje, resgatar novamente um falar teologicamente sustentável sobre o

39 Cf. Werner ELERT. *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*. 6. ed. Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1988, p. 498.

40 Cf. a esse respeito a contribuição de Oswald BAYER, baseada na análise de textos filosóficos da Modernidade: *Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht*. In: Fuldaer Hefte 32. *Eschatologie und Jüngstes Gericht*, ed. p. Reinhard Rittner et. al. Hannover 1991, p. 68-99.

juízo divino, pois o *eschaton* traz continuamente juízo e salvação consigo, sendo marcado pela seriedade do juízo e pela alegria oriunda da esperança da salvação. A salvação inclusive precisa ser radicalmente entendida a partir do pano de fundo do juízo: salvação é sempre salvação diante do juízo divino. Essa dupla perspectiva da escatologia deixa entrever o assim chamado *caráter forense da existência humana*: nossa existência acontece sempre perante um determinado “fórum”, seja este divino ou humano.⁴¹

7. Escatologia como campo de confluência crítica entre a velha e a nova criação

Como já observado no transcorrer da apresentação, a irrupção do Deus eterno no tempo e na história individual e cósmica traz à tona realidades que se deixam intermediar apenas com dificuldade com nossas experiências, visão, sentimentos e pensar. Encontramo-nos ainda do lado de cá, aquém da consumação do mundo, mas já o experimentamos em juízo e graça aqui e agora. Segundo as Escrituras Sagradas, nós cristãos já possuímos a salvação agora e já somos nova criação (cf. 2Co 5.17). Mas, mesmo assim, encontramos ainda simultaneamente a caminho da criação de novos céus e nova terra, nos quais uma nova humanidade viverá em eterna comunhão com Deus (Ap 21 e 22; 1Co 15.35ss). Já temos o juízo final atrás de nós (Jo 3.18ss) e, contudo, ainda o temos simultaneamente diante de nós, pois todos teremos que comparecer perante o tribunal de Deus (Rm 14.10). Todos nós morremos e ressurgimos em novidade de vida com Cristo no Batismo (Rm 6) e, simultaneamente, teremos que morrer em nossa hora derradeira e ser ressuscitados por Deus (1Co 15).

Por conseguinte, é tarefa da escatologia cristã abordar e refletir sobre a *confluência simultânea dos tempos* (passado, presente e futuro), bem como refletir sobre a *confluência de tempo e eternidade* inerentes aos eventos escatológicos, como também articular criticamente as tensões que daí decorrem para o nosso pensar e vivenciar a realidade. Escatologia cristã se encontra no ponto de confluência entre o velho e o novo mundo de Deus. É sua a tarefa, portanto, de articular de forma bíblica e teologicamente correta a *relação entre velha e nova criação* – ou em linguagem clássica: *a relação entre natureza e graça*. Essa tarefa da escatologia é revestida de especial importância, pois a modalidade, conforme for feita a distinção de ambos, afetará todos os demais tópicos da doutrina cristã (teologia da criação, hamartiologia, cristologia e soteriologia, pneumatologia, eclesiologia, escatologia).

41 Cf. Oswald BAYER. *Viver pela fé. Justificação e Santificação*. São Leopoldo: Sinodal 1997, Cap. 1.

7.1 Velha e nova criação – Continuidade em meio à descontinuidade

A distinção mencionada acima é de tal modo *vital* para a teologia que a partir dela se torna possível avaliar se estamos diante de uma teologia verdadeira ou falsa. Trata-se, mais especificamente, da questão de como distinguimos, ou melhor, articulamos teológica e dogmaticamente a *passagem do mundo criado para o mundo caído, do mundo caído para o mundo redimido e do mundo já redimido, mas ainda não visivelmente consumado para o mundo redimido e visivelmente consumado* – articulação esta que faz parte das responsabilidades de toda e qualquer dogmática ou teologia sistemática cristã.⁴² Perguntamos: a relação entre a velha e a nova criação deve ser definida como continuidade ou descontinuidade, como ruptura ou como consumação, em sentido mais quantitativo ou em sentido mais qualitativo, como correspondência analógica ou como tensão dialética?

Se partirmos das observações já feitas em relação ao uso bíblico-teológico do termo escatologia, poderíamos afirmar: a relação entre a velha e a nova criação, que se deixa descrever através das distinções supra-citadas, não poderia ser primariamente entendida no sentido de uma continuidade básica, como se as rupturas entre o mundo criado e o mundo caído, entre o mundo caído e o redimido, bem como entre o mundo já redimido, mas ainda não visivelmente consumado e o mundo visivelmente consumado fossem apenas parciais ou de cunho meramente quantitativo. Pelo fato de a nova criação não poder ser simplesmente deduzida ou apreendida da antropologia ou da cosmologia enquanto realidades imanentes, faz-se necessário articular aquelas distinções no sentido de uma *descontinuidade antropológica e cosmológica* de cunho *qualitativo* – trata-se de *rupturas em sentido qualitativo* e não apenas quantitativo. O novo ser humano, os novos céus e a nova terra não são fruto da auto-criação (*auto-poiesis*) da “velha” humanidade ou do “velho” cosmos, muito menos de sua evolução, tecnologia ou ciência, mas fruto da intervenção milagrosa do Deus Triuno no tempo e no espaço, da irrupção de seu *eschaton* sobre o nosso velho mundo. O “novo” (Ap 21.5) que Deus cria não se deixa explicar, deduzir ou derivar a partir do que é velho, mas é, no sentido mais literal possível da palavra, *novo*, ou seja, *indedutível da velha humanidade e do cosmos marcado pela queda*, situando-se na esfera de um agir divino não mais explicável a partir de nossas categoriais usuais de tempo e espaço, nem tampouco a partir de nossas categorias antropológicas e cosmológicas terrenas.

Tal radicalidade na definição da relação entre a velha e a nova criação se deve, em especial, à compreensão bíblica de pecado (cf. Gn 3; Rm 1-3) – tem sua raiz na hamartiologia cristã. Da mesma forma como a

42 Cf. Oswald BAYER. *Theologie*. (HST 1). Gütersloh: Gütersloher Verlag 1994, p. 210.

queda e o pecado representam uma *ruptura qualitativa* – e não meramente quantitativa – entre o mundo original criado e o mundo atual (“caído”), a salvação trazida em e por Jesus Cristo representa uma *restauração e renovação qualitativa* da criação (2Co 5.17; Ap 21.5). Assim como existe uma *ruptura qualitativa* que demarca a passagem do mundo criado para o mundo caído, da mesma forma há uma *renovação qualitativa* que demarca a passagem do mundo caído para o mundo redimido. Dessa forma, despontam tanto a radicalidade do pecado e da queda quanto a radicalidade da salvação e da nova criação escatológica. Não por acaso falamos, portanto, de *nova criação, novos céus e nova terra* (cf. Ap. 21 e 22; 2Pe 3.10-13), os quais trazem a superação derradeira da queda, do pecado, do mal, da morte, do inferno e do inimigo (1Co 15.20-28).

Se fôssemos articular estas passagens do mundo criado para o caído e do caído para o redimido em termos de simples *continuidade* ou até em termos de uma *descontinuidade* meramente *quantitativa*, fatalmente não estaríamos em condições de articular teologicamente a radicalidade da escatologia cristã.⁴³ Ou seja, à medida que há uma *relativização da hamartiologia* cristã, automaticamente temos como implicação uma *relativização da cristologia, da soteriologia, da eclesiologia, da pneumatologia* e, por fim, uma *relativização da própria escatologia* cristã.

Se sob o ponto de vista puramente antropológico e cosmológico impera a *descontinuidade* entre o velho e o novo mundo, entre o velho e o novo ser humano, já sob o ponto de vista do *agir de Deus* impera uma *linha de continuidade*, que se encontra fundamentada na fidelidade e na misericórdia de Deus: mesmo após a queda, Deus não deixa sua criação e sua humanidade caírem de volta ao caos e ao nada, mas em meio a todas as descontinuidades antropológicas e cosmológicas quer fazer tudo novo. Dessa forma, há também *continuidade em meio à descontinuidade*, a qual não possui fundamento antropológico nem cosmológico, mas estritamente *teológico* ou *teocêntrico*. Deus mesmo cria o mundo do nada e, em sua fidelidade, o cria de novo. Protologia, antropologia e cosmologia, teologia da justificação do ímpio (cristologia e soteriologia) e escatologia se encontram intrinsecamente ligados, sob a marca do agir criador do Deus que “faz novas todas as coisas” (Ap 21.5).

43 Vale ressaltar que temos, neste ponto, um tema controverso entre a tradição da Reforma Protestante e a do Catolicismo-Romano, à medida que este último defende que a natureza não foi totalmente corrompida pelo pecado e que a graça não redime, mas pressupõe e consuma aquilo que já está contido na própria natureza. Uma comparação crítica entre as duas tradições escatológicas, mais especificamente entre M. Lutero e L. Boff, pode ser encontrada em Claus SCHWAMBACH, *Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess*, 3. parte.

7.2 O pensar em *distinções* como marca registrada de um pensar escatológico

A distinção vital e fundamental – que não é a separação (diástase) e nem identificação (síntese) – entre velha e nova criação, que é articulada no sentido de uma continuidade do agir mantenedor e redentor de Deus em meio a descontinuidades antropológicas e cosmológicas, precisa ser, em nosso entender, articulada na teologia sistemática na forma de uma série de outras distinções, igualmente vitais, que zelarão para que o novo do agir escatológico de Deus desponte límpido e sem misturas. Tais distinções serão marcadas pelas próprias características do *eschaton*, a saber, por tensões, assimetrias, dissonâncias, antinomias da razão, paradoxos. Tal pensar se move, portanto, em *distinções*, justamente por lidar simultaneamente com realidades complexas e por vezes diametralmente opostas. Dentre as distinções teológicas ou dogmáticas que partilharão dessas características, poderíamos mencionar as seguintes: a distinção entre o novo e o velho éon, entre o novo e o velho ser humano, entre antecipação escatológica e reserva escatológica, entre fé e amor, entre fé e saber/conhecimento, entre fé e visão, entre a vinda de Deus a nós na Palavra e na fé e sua vinda a nós na revelação final, entre o agir mantenedor e o agir salvador de Deus, entre a presença redentora e a presença criadora e mantenedora de Deus no mundo, entre a irrupção e a consumação do Reino de Deus, entre a Lei e o Evangelho, entre a abscondicidade e a revelação de Deus, entre o Reino de Deus à esquerda e o Reino de Deus à direita (Lutero), entre o *simul iustus et peccator* (Lutero) e assim por diante. *Pelo fato de a vida e o pensar cristão serem essencialmente escatológicos, estes se movem em âmbitos nos quais imperam tensões e distinções, não raras vezes dolorosas e difíceis de suportar e de entender.* Pertence às tarefas da escatologia articular, a partir da fé na Palavra do Deus Triuno, as *distinções* e a *simultaneidade* – *sub species eternitatis* – de todas essas dimensões antitéticas e paradoxais para nossa experiência e nossa razão. *Escatologia cristã outra coisa não é, portanto, do que a arte de articular a distinção e a simultaneidade de realidades em si antitéticas.*

7.3 *Eschatologia crucis* e *theologia viatorum* – O “lugar” a partir do qual pensamos

As tensões que surgem ao tentarmos articular a dialética entre o novo e o velho inerente à escatologia cristã, das quais falávamos acima, possuem sua raiz primigênia, em última análise, na própria realidade da abscondicidade de Deus em seu agir escatológico, tal qual a mesma é dolorosamente experimentada por nós do lado de cá do fim, nesta vida pré-mortal, que constitui o “lugar” a partir do qual pensamos teologicamente.

Somos desafiados a falar da nova criação em sua irrupção para dentro da velha a partir da fé, mas nossa razão, ao mesmo tempo, ainda é obrigada a se locomover dentro das categorias que fazem parte do velho mundo. Por isso, todo aquele que se dá ao trabalho de discorrer sobre a escatologia cristã, precisa estar consciente deste lugar bem específico a partir do qual entabulará seu discurso. O *conhecimento humano* a respeito das realidades escatológicas possui dimensões distintas ou, como poderíamos denominar, “*lugares*” *distintos*, a partir dos quais pensa a realidade. Uma das mais conhecidas designações dos “lugares” cognitivos, a partir dos quais enxergamos e pensamos a realidade, é aquela encontrada no final do famoso escrito de M. Lutero, *De servo arbitrio*, a saber, a distinção entre “três luzes” (*tria lumina*) do conhecimento humano – a *luz da natureza*, a *luz da graça* e a *luz da glória*. Essas três luzes representam três níveis do conhecimento humano. Segundo Lutero, no primeiro desses três níveis – na *luz da natureza* – que é o conhecimento do ser humano natural, via de regra é a teodicéia que se torna em problema: o homem natural não compreende o domínio do mal no curso do mundo, e conclui que o curso do mundo é injusto. Esse problema é resolvido quando uma pessoa chega à fé em Cristo e passa a enxergar a realidade a partir da *luz da graça* de Deus. Pela fé, a pessoa compreende que haverá uma outra vida além desta e que Deus é o justo juiz que consertará e julgará todas as injustiças da história. A lacuna no conhecimento da luz da natureza é sanada a partir da luz da graça. O descompasso existente é solucionado por um conhecimento advindo da fé. Contudo, no nível de conhecimento da graça outro problema desponta: agora a predestinação se torna em questão incompreensível para o crente, a ponto de também este, mesmo vivendo na luz da graça, não conseguir chegar à outra conclusão, em sua razão, de que Deus está agindo de forma injusta em seu agir salvador, permitindo que muitos se percam. A questão da predestinação permanece, portanto, também para a razão e o conhecimento do crente que já vive sob a luz da graça, sem respostas cabais. Na ótica de Lutero, são justamente essas perguntas que permanecem em aberto e são advindas da luz da natureza ou até da luz da graça, que geram as tensões escatológicas que caracterizam a existência do cristão no mundo. São elas que geram, poderíamos dizer, uma espécie de *inquietação escatológica*, que nos leva a buscar respostas derradeiras. Na compreensão do Reformador, contudo, tais perguntas terão que necessariamente permanecer em aberto enquanto vivermos, pois somente receberão uma resposta no próprio *eschaton*, ou seja, na *luz da glória* de Deus. É da *luz da glória* que Lutero espera uma resposta para a questão da predestinação, bem como para a pergunta, se o agir de Deus na história (teodicéia) e na redenção (predestinação) será, porventura, justo – para ele, a revelação da *justiça* de Deus em seu agir é de

cunho eminentemente escatológico. Lá, e tão somente lá, irá se revelar que o agir de Deus é de uma *justiça* ainda muito diferente do a nossa, justiça esta (ainda) não compreensível na *luz da graça*, muito menos na *luz da natureza*. Por isso, para o ínterim entre a vida presente na luz da graça de Deus e a vida futura na luz da glória de Deus, Lutero sugere que o cristão *creia* que, da mesma forma como a luz da graça resolveu com facilidade a questão aberta da luz da natureza, a luz da glória venha a resolver com facilidade a questão aberta da luz da graça, que é a ardente inquietude e incompreensão da *justiça divina*.⁴⁴

De relevância para nossa abordagem é o fato de essa distinção entre as luzes da natureza, da graça e da glória revelar que há, de fato, questões que permanecerão em aberto para o conhecimento humano, e que serão objeto de seu conhecimento apenas na luz da glória. *O lugar cognitivo ou epistemológico a partir do qual a escatologia cristã se articula é, em sentido restrito, a luz da graça de Deus*. Também o cristão ainda não se encontra na luz da glória, tendo que suportar pela fé e na fé as questões que permanecem em aberto na luz da graça de Deus. O conhecimento advindo da luz da graça e da revelação especial de Deus nas escrituras sagradas é, ainda, uma luz provisória, não ainda a luz definitiva do conhecimento humano. *A tensão entre o crer e o ver permanece também para o crente*, não podendo ser anulada. Também a ele são impostos limites para o conhecimento. Enquanto viver na luz da graça, o Deus abscondido em seu agir escatológico não – ainda não! – se dissolverá no Deus revelado, que veremos face a face (cf. 1Co 13, em especial os versos finais deste capítulo, imensamente representativos para uma epistemologia ou teoria do conhecimento que distingue entre o conhecimento atual da fé e o conhecimento pleno de Deus). Nesse sentido, seguindo Lutero⁴⁵ – e no caso de 1Co 13, Paulo –, poderíamos afirmar que

44 Cf. Martinho LUTERO. *Da Vontade Cativa*. In: Martinho Lutero. Obras Seleccionadas. Vol. 4: Debates e Controvérsias, II. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia 1993, p. 212-214.

45 Uma análise detalhada da temática e, ao mesmo tempo, uma interpretação dessa passagem do escrito de Lutero, encontramos em Thomas REINHUBER. *Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*. (Diss.). Tübingen 1998, p. 290s: “Die ‘eschatologische Unruhe’ Luthers, die sich weder im lumen naturae noch im lumen gratiae (mit Mitteln des lumen naturae) beruhigt und die mit ihren Fragen auf das lumen gloriae hindrängt, läßt die Fragen nicht – wie bei Erasmus, Thomas und Melanchthon – schon geklärt sein. Sie beläßt es nicht dabei, ‘das Unerforschliche ruhig zu verehren’. Sie ist, in ‘der Erwartung der künftigen Selbstidentifikation des offenbaren Gottes (Deus revelatus) am verborgenen (Deus absconditus), unruhig ausgerichtet ‘auf das eschatologische Ziel, da Gottes Liebe allmächtig und Gottes Allmacht nichts als Liebe sein wird’. Der deus absconditus ist auf der Ebene des lumen gratiae nicht - noch nicht - in den deus revelatus aufgehoben; der Zorn nicht - noch nicht - in die Gnade. Das Licht der Gnade und der Glaube lassen sich für Luther nicht einfach universalisieren. Sie haben sicher umfassende Geltung, aber immer noch begrenzte Wirkung. Universale Wirkung hat nach wie vor das Allwirken des verborgenen Gottes, und

a luz da graça de Deus e o conhecimento advindo da fé, que perfazem o nosso lugar teológico e epistemológico/cognitivo atual, não se deixam simplesmente universalizar, isto é, transformar em conhecimento empírico, de modo que a diferença entre a fé e conhecimento viesse a ser anulada. Poderíamos dizer: *o conhecimento advindo da fé e pautado pela fé não é universalizável*. Fé não pode ser (ainda) dissolvida pela ciência. *A fé cristã não possui uma comunicabilidade universal*. O que cremos não pode ser identificado de forma totalizante com o que conhecemos racionalmente, embora a teologia e a escatologia cristãs representem a articulação de uma racionalidade que advém da fé.⁴⁶ *Enquanto a derradeira revelação escatológica não ocorrer, permanecerá uma discrepante diferença, que não pode ser abolida, nem filosoficamente superada, especulativamente anulada ou misticamente diluída*. Faz parte das tarefas inalienáveis da escatologia cristã afirmar e reafirmar que toda e qualquer tentativa de *mediação total*⁴⁷ *entre fé e conhecimento, entre fé e ciência, entre fé e razão, entre fé e visão, entre crer e saber* representa uma *antecipação indevida da luz da glória de Deus* – ou seja: representa um desrespeito aos limites impostos por nosso lugar epistemológico, cognitivo e teológico pré-mortal e terreno. Teologicamente falando, isso é a ilustração própria do que vem a ser o pecado. A preservação dessa *distinção vital* é tarefa da escatologia cristã – seu pleito constante será em favor da *preservação da necessária reserva ou ressalva escatológica*.

Provavelmente teremos que ver na capacidade de suportar as dores, tensões e paradoxos gerados pela inquietude escatológica de uma vida na luz da graça de Deus uma das maiores *provas de fogo da autenticidade da escatologia cristã*. Nessa capacidade se mostrará se a escatologia é, em última instância, verdadeira ou falsa – *escatologia crucis* ou *escatologia gloriae*.

dieser wird seine Wirkung bis zum Licht der Herrlichkeit gegen das Licht der Gnade und den offenbaren Gott behalten.”

46 Teologia é, neste sentido, simultaneamente *fé* e *ciência*. Isto tem implicações profundas para o estatuto teórico da teologia cristã – cf. nossa abordagem a este respeito: Claus SCHWAMBACH. *Teologia Protestante no contexto do Ensino Superior – Teses*. In: *Vox Scripturae* – Revista Teológica Brasileira. Vol XII. Nr. 2. São Bento do Sul: União Cristã 2004, p. 114-124.

47 O conceito da „mediação total” (*Totalvermittlung*) pode ser ilustrado, por exemplo, de forma geral no intento da filosofia de F. Hegel. Sob o ponto de vista da hermenêutica filosófica recente, entre outros tem sido Paul Ricoeur aquele que tem manifestado fortíssimas reservas e críticas a tal intento. Uma abordagem mais ampla, incluindo uma discussão com a filosofia e a teologia recentes, pode ser encontrada em Oswald BAYER. *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1991, especialmente cap. I.8 (que trata da comunicabilidade da fé), cap. II.1 (fé e ciência) e cap. II.6 (a pergunta aberta da teodicéia).

Isso tem por implicação, que será uma das tarefas da escatologia cristã zelar para que, no âmbito de toda a dogmática cristã, evite-se afirmar e fundamentar a existência de uma (suposta) *unidade da realidade* de forma filosoficamente especulativa ou de forma entusiástico-mística, mas que, em lugar disso, parta-se sempre da ruptura fática e ôntica da realidade, a qual somente pode ser suportada na fé e na esperança de sua superação definitiva no momento da revelação derradeira de Deus. É tarefa da escatologia zelar para que as dores e as tensões geradas pelos descompassos cognitivos existentes entre as luzes da natureza, da graça e da glória sejam suportadas, seja na própria vida do teólogo ou no todo da construção do edifício dogmático. Sempre que tais tensões forem amenizadas ou harmonizadas, a pureza da esperança cristã é colocada em risco, pois ela já não possui mais clareza a respeito do lugar epistemológico a partir do qual lhe compete falar. Então nossa escatologia corre risco de se transformar no que poderíamos denominar de *eschatologia gloriae* e nossa teologia, correspondentemente, como um todo, corre sérios riscos de se transformar em *theologia gloriae*. Uma escatologia ou teologia da glória teremos sempre diante de nós, quando por conta de especulações filosóficas, intuições místicas ou ativismo prático alguém imagina poder antecipar, de alguma forma, a luz da glória ou até a própria glória futura,⁴⁸ anulando toda e qualquer reserva escatológica e suprimindo a luz da graça de Deus. Articular a escatologia à luz da graça significa, porém, que os temas escatológicos são refletidos a partir da luz advinda da Palavra de Deus do Antigo e do Novo Testamento.

Escatologia que é articulada a partir da consciência das limitações de nosso lugar cognitivo ou epistemológico atual – a luz da graça – merece, em contrapartida, ser chamada de *eschatologia crucis*, sendo que a teologia nela orientada deve ser denominada de *theologia crucis*. Ambas fazem jus ao enfoque de Paulo, de que todo nosso conhecimento antes do fim é parcial (1Co 13) – sendo que ele pensa aqui inclusive no próprio conhecimento do cristão, e não meramente no conhecimento natural humano. Enquanto a escatologia cristã for elaborada do lado de cá e antes do dia derradeiro, ela tem a tarefa de conservar com firmeza o *limite do conhecimento humano* a partir do limite colocado pela própria revelação. Cabe-lhe identificar como sendo *transgressão de limites* e, portanto, como *pecado* todo e qualquer especular, transcender, extrapolar, projetar e calcular que – por meio da filosofia ou da mística – desrespeitar tais limites do conhecimento humano, forjando uma irrupção, especulativa ou mística, da luz da glória e, dessa forma, tentando antecipá-la indevidamente de modo artificial, de modo que

48 Interessante é, neste contexto, a distinção entre uma teodicéia ativa, uma teodicéia contemplativa e uma teodicéia passiva, encontrada em Oswald BAYER, *Autorität und Kritik*, p. 201-208.

a Palavra revelada seja relativizada. Ela insistirá em que há necessidade de se fazer valer, em nome da luz da glória de Deus que ainda não nos foi revelada, uma última reserva escatológica em relação às questões que – por enquanto – temos que deixar em aberto, sem solução. A escatologia torna-se, dessa forma, a área do saber teológico em que – talvez mais do que em outras áreas – experimentamos os limites do conhecimento humano; ela é, indubitavelmente, uma *área limítrofe do saber humano*. Tanto maior se torna a tentação de ultrapassar a Palavra revelada. Sempre nos locomoveremos do lado de cá e antes do juízo final e da palavra derradeira que recairá sobre nós e sobre a história do cosmos. Tal reconhecimento acerca da limitação de nosso pensar e do nosso conhecimento significa ter consciência da transitoriedade de nossa existência e de nosso pensar, se vistos à luz da eternidade e da transcendência.⁴⁹

Esse respeito aos limites impostos pela própria revelação não precisa conduzir à resignação, pois somos remetidos ao centro daquilo que é o próprio Evangelho de Jesus Cristo: o Deus Eterno e Triuno se entregou ao nosso pensar e experimentar na pessoa e na obra escatológica de Jesus Cristo e no agir renovador do Espírito Santo. Isso nos liberta para a finitude, para a transitoriedade, para a limitação no viver, no pensar e no agir. Podemos ser seres humanos – i.é., somos libertos para tal. O evangelho liberta o ser humano para a finitude⁵⁰ – também de seu conhecimento terreno. Em suma, tudo isso nos remete a nos limitarmos, em nosso falar, àquilo que encontramos nas Escrituras – ou seja: falamos sobre o fim e a consumação escatológica estritamente a partir da Palavra revelada e a partir da fé em Cristo.⁵¹

49 Cf. Werner ELERT. *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*. 6. ed. Erlangen 1988, p. 507-513.

50 Tal ênfase na *finitude* do conhecimento pode ser considerada como uma das grandes contribuições da hermenêutica filosófica recente. Ela foi fortemente articulada por Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. 2 vol. Petrópolis: Vozes 1988, 1989. A partir da influência de Heidegger ela também se encontra na obra clássica de Hans Georg GADAMER. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes 1998. Cf. Jean GRONDIN. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Ed. Unisinos 1999, p. 157-178 (ref. a Heidegger) e p. 179-206 (ref. a Gadamer). Também Paul RICOEUR, outro dos pais da hermenêutica filosófica recente, ao tornar o conceito (teológico/escatológico) do “dia final” frutífero para a epistemologia, articula com maestria este aspecto. Cf. Paul RICOEUR. *Interpretação e Ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves 1983; Paul RICOEUR. *Do texto à ação*. Porto: Rés Editora 1989. Veja também: Rudini SAMPAIO. *As idéias fundamentais de Paul Ricoeur sobre Texto-Ação-História e razão prática*. In: <http://www.ime.usp.br/~rudini/filos.ricoeur.htm> - acesso em 7/8/2006. Nesse sentido, registramos proximidades entre a hermenêutica filosófica recente e o enfoque encontrado em Paulo ao final do cap. 13 de 1 Coríntios.

51 Oswald BAYER, *Tempus creatura verbi*, p. 132s.

7.4 A fidelidade de Deus como ponte entre a velha e a nova criação

Se é verdade que no evento cristológico ocorre, basicamente, *nova criação*, então nele o mundo caído se torna no velho mundo e a criação original é restaurada em novidade escatológica. A escatologia é articulada, dessa forma, com a Protologia, de modo que a nova criação é vista como estando relacionada com a criação original. Contudo, tal relação é compreendida estritamente assim que a criação que caiu sob o poder do pecado e da ira de Deus é julgada em e por Cristo e a criação original é, por intermédio da pessoa e da obra desse Cristo e do agir do Espírito Santo, restaurada em novidade escatológica. Isso afeta toda nossa maneira de compreender os temas da teologia sistemática: a religação da Escatologia com a Protologia, que acontece por meio daquilo que é o ensino da Cristologia e da Pneumatologia, ocorre somente através da superação de uma profunda ruptura, de uma profunda descontinuidade antropológica e cosmológica, a qual compete à Hamartiologia cristã articular teologicamente. Teologicamente falando, a *linha de continuidade* que existe entre a criação original (Protologia) e a nova criação (Escatologia) pressupõe a *superação radical da ruptura qualitativa ou descontinuidade* demarcada pela criação caída (Hamartiologia), que ocorre por intermédio da obra escatológica de Jesus Cristo (Cristologia e Soteriologia) e pelo poder do Espírito Santo (Pneumatologia, incluindo todos os seus sub-temas, como a Eclesiologia, Teologia da Palavra e dos Sacramentos etc). A *continuidade* entre a criação original e a nova criação não pode ser fundamentada nas possibilidades imanentes do cosmos ou da humanidade (*intra cosmos* ou *intra nos*), mas tão somente na irrupção do *eschaton* de Deus, que vem de fora (*extra cosmos* ou *extra nos*). Escatologia trata, nesse sentido, da irrupção da salvação derradeira do Deus Triuno (*extra nos*) em favor de todo o cosmos e de toda humanidade (*pro nobis*). Em sua fidelidade, apesar da irrupção de poderes caóticos e da queda da humanidade (Gn 3), não mudou os seus propósitos para com a sua criação. O elo de ligação entre a velha e a nova criação reside exclusivamente na *fidelidade* e no *amor* do Deus Triuno em sua intervenção redentora em favor de sua criação caída (cf. João 3.16). Deus intervém de forma sempre nova, não permitindo que o cosmos continue sob o poder do caos e nem que o ser humano permaneça na morte, mas possibilitando a esperança de uma criação totalmente renovada e liberta da morte e do caos (cf. Rm 8.19ss; 1Co 15.35ss; 2Co 5.17; Ap 21 e 22).

Por conta da descontinuidade mencionada, faz-se necessário fazer uma distinção vital no âmbito da *fidelidade* de Deus. A saber, importa distinguir, sem separar, entre a *fidelidade conservadora* do Deus Triuno em relação ao cosmos e a humanidade, tendo em vistas o seu fim, e a *fidelidade redentora* do mesmo Deus Triuno em relação ao cosmos e a humanidade.

Tanto a criação e a conservação quanto a redenção e a consumação de ambos são obras do Deus Triuno que precisam ser distintas, não podendo ser confundidas ou misturadas, sob risco de diluição ou de perda da radicalidade e da absoluta novidade da intervenção escatológica de Deus. De um lado, essa distinção, por não perder de vista a *unidade* da criação e da redenção no próprio Deus Triuno, não permite que a Escatologia cristã seja mal-entendida como promotora de uma fuga ou distanciamento do mundo, de modo que este devesse ser simplesmente entregue às forças do caos. Respeitados os limites advindos da irrupção do *eschaton*, todo empenho pela vida na velha criação tem seu valor inalienável. De outro lado, a Escatologia coloca critérios que não permitem a absolutização da velha criação e dos empenhos por preservá-la, zelando também para uma relativização de tudo o que é passageiro e transitório em vistas ao *eschaton* (cf. 1Co 7.29-31: “... *como se não...*”). Na distinção supra-mencionada também a ética encontra um de seus parâmetros fundamentais, evitando que ocorra tanto uma divinização quanto uma tiranização da natureza/cosmos e do ser humano. “História da cultura e escatologia” não devem ser confundidas, mas, sim, distintas!⁵² Resumindo, tanto a *proximidade* quanto a *distância crítica* em relação ao lidar com a velha criação caída e caracterizada pela transitoriedade advém da Escatologia cristã. É sua a tarefa de articulá-la no âmbito da teologia cristã como um todo.

7.5 Tempo e eternidade

Tudo o que foi articulado até aqui está ligado, em última análise, à distinção entre tempo e eternidade, que se encontra na raiz da Escatologia cristã. Embora essa distinção já tenha sido mencionada anteriormente, ela será aprofundada neste tópico.

Para Deus, tudo acontece num eterno agora. Ele é eterno. Ele é simultâneo a todas as constelações e modalidades de tempo possíveis. Passado, presente e futuro são simultâneos na presença de Deus. Ele é o criador, o tempo é sua criatura (Gn 1). O tempo é uma ordem de Deus para sua criação (Sl 102.25-27; Hb 1.10-12). Como vivemos dentro das coordenadas de tempo e espaço, não dominamos sobre o tempo, mas estamos sujeitos a este. Por essa razão, o tempo se torna num indicador de nossa transitoriedade no contexto da matéria e do espaço. Somos passageiros – um lamento profundo advindo da trágica experiência da transitoriedade que culmina com a morte inevitável perpassa a humanidade (cf. Sl 90). Assim sendo, o tempo se torna em um conceito que é insuficiente e limitado para falar sobre coisas que se encontram para além deste mundo em seu tempo e seu espaço.

52 Werner ELERT. *Morphologie des Luthertums*. Vol. 1: *Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert*. Munique 1931, p. 453.

O conceito de tempo é insuficiente para se falar sobre a situação pós-mortal do ser humano entre a sua morte e ressurreição, bem como sobre o agir de Deus para além dos limites da morte e do fim do mundo. Embora exista o termo “eternidade”, o que a eternidade realmente vem a ser não se deixa descrever ou circunscrever em categorias temporais. Ela pertence a Deus e é apresentada nas Escrituras geralmente como algo diametralmente oposto às modalidades de tempo de nosso mundo, caracterizadas pelo começo e pelo fim de todas as coisas. Há uma *diferença qualitativa* ou absoluta entre tempo e eternidade, diferença esta exatamente correspondente à diferença qualitativa entre criador e criatura/criação. Entretanto, a eternidade não é simplesmente algo separado do tempo, pois Deus age como aquele que é eterno *no* tempo.⁵³ A eternidade desponta como cumprimento do tempo enquanto consumação daquela. Isso significa que o agir escatológico do Deus eterno sempre abrange o *todo* do tempo da criação em *simultaneidade pontual*, de modo que nossas modalidades usuais de tempo (passado, presente e futuro), bem como as infindas formas de medição de tempo se tornam, todas elas, *relativas* em relação à eternidade – a eternidade as implode, por assim dizer. Deus, o criador Todo-poderoso, cria os céus e a terra, o tempo e o espaço (Gn 1 e 2). Na plenitude do tempo, ele envia o seu Filho para salvar a sua criação (Gl 4.4). O Espírito Santo é a contínua *presença salvadora* do Pai e do Filho até a parusia de Jesus Cristo para o juízo final e a consumação.

Por essa razão, a Escatologia, enquanto sub-área da teologia sistemática, tem a tarefa de articular todos os temas ligados à esperança cristã, tanto sob o ponto de vista das modalidades do tempo quanto sob o ponto de vista da eternidade – e isso *simultaneamente*; uma vez *sub species eternitatis* a partir da fé; outra vez *sub species temporum* a partir da experiência e da percepção de tempo de nosso mundo, com todas as suas limitações. Uma vez fala-se de uma perspectiva *in spe* – a partir da esperança – e outra vez de uma perspectiva *in re* – a partir de nossa realidade terrena e pré-mortal. Disso resulta um modo de pensar e falar *dialético* que poderíamos denominar de “paradoxal”. *Os temas da esperança ou da escatologia cristã não podem ser reduzidos, portanto, de forma alguma ao futuro enquanto modalidade de tempo.* Pois o futuro de Deus já veio ontem, vêm continuamente hoje, *hic et nunc* – aqui e agora – e virá ainda no futuro propriamente dito. *O agir de Deus a partir da eternidade é, então, sempre um acontecimento que transcende, quebra, dinamiza e consome o tempo.* Sempre que falarmos da pregação da Palavra e da fé, da justificação e da santificação, do juízo e da morte, da ressurreição dos mortos, do Batismo e da Santa Ceia, do céu ou do inferno, do Reino de Deus e da consumação

53 Cf. Hans SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation*, p. 247ss.

etc., temos que lembrar que todos esses temas falam de realidades que são tangidas pela eternidade de Deus, não podendo ser reduzidas ou limitadas a uma única modalidade de tempo terreno, cronológico. Nelas todos, sem exceção, de alguma forma o tempo é transcendido, dinamizado, superado, plenificado e consumado. Por essa razão, todos esses temas precisam ser articulados teologicamente a partir de uma certa *confluência de tempos* e de uma *confluência crítica de tempo e eternidade*.⁵⁴ Nesse sentido, não por acaso o Novo Testamento utiliza o termo *καιρος* – o tempo sobremodo oportuno – em lugar de utilizar meramente o termo *χρονος* – o tempo cronológico, linear. O termo *καιρος* é muito utilizado na Bíblia para descrever a irrupção do tempo da salvação ou a eternidade de Deus neste mundo passageiro.⁵⁵ Uma síntese interessante desse aspecto, nós podemos encontrar numa frase do peregrino Angelus Silesius “*O futuro de nosso Senhor era, é e irá acontecer, na carne, no Espírito e quando nós em glória iremos vê-lo*”.⁵⁶

8. Escatologia – Profecia – Apocalíptica

Para compreender o que vem a ser a escatologia, é imprescindível distingui-la da profecia e da apocalíptica.

A *apocalíptica* é um fenômeno e um modo de compreender a realidade que nos encontra em alguns textos bíblicos, tais como Mt 24s; Lc 21; 1Ts 4.13-5.6; 2Ts 2.1-12; 1Co 15.20-28; 2Co 12.4; Ef 3.3ss; 1Pe 1.13ss e Apocalipse de João no NT, bem como em trechos como Is 24-26; Ez 1-3 e 37-39; Zc 1-6 e 12-14 e partes do livro de Daniel no AT. Como característicos para a cosmovisão apocalíptica encontrada na Bíblia, poderíamos mencionar os seguintes aspectos: a) os reinos mundiais vêm e vão, mas de tal modo que eles se afastam cada vez mais de Deus e são determinados crescentemente por poderes anti-divinos; b) o Reino de Deus vem e põe fim aos reinos deste mundo (cf. Dn 2 e 7); c) os apocalipses falam do mundo futuro que está presente de forma invisível no mundo presente

54 O conceito de uma “confluência de tempos” tem sido utilizado pelo teólogo Oswald Bayer, sendo uma tentativa de traduzir ao português a expressão alemã „*Verschränkung der Zeiten*“. Cf. Oswald BAYER, *Tempus creatura verbi*. In: Oswald Bayer. *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, 2. ed. ampl. Tübingen: J. C. B. Mohr 1990, p. 128-139, espec. 131ss.

55 Contudo, há textos no NT em que ambos os termos são utilizados de forma sinônima (cf. Gal 4.4; Ef 1.10). Veja ainda o livro de Kohelet [Eclesiastes], no AT, cap. 3.1-8, que aborda a questão de que há o tempo certo para cada coisa, de que é imprescindível identificar corretamente o *καιρος* e vivê-lo, pois tal tempo oportuno apresenta possibilidades que não são perpetuáveis.

56 *Angelus Silesius (Johannes Scheffler), Cherubinischer Wandersmann*. Edição Crítica (RUB 8006), editada por V. L. Gnädinger 1984. Livro III, Nr. 227, p. 146; apud Oswald BAYER, *Tempus creatura verbi*, p. 130

e, também, de um outro *éon*, que é imaginado de forma real e concreta. Por essa razão, os textos apocalípticos falam desse novo *éon* através de imagens e símbolos; d) o outro *éon* não se deixa compreender com nossas categorias de tempo, mas é descrito a partir da perspectiva da tensão entre o presente e o futuro; e) o outro *éon* é imaginado de forma análoga ao nosso mundo. Os apocalípticos o apresentam com nossas categorias de compreensão, mas fazem para tal uso de simbolismos e tipologias; f) apocalípticos falam do outro *éon* como dimensão, na qual Deus e o Diabo, a luz e as trevas, o dia e a noite, o bem e o mal, o céu e o inferno são realidades estritamente diferentes e diametralmente opostas; g) o alvo final de toda e qualquer visão apocalíptica (neotestamentária) é a vitória soberana de Deus por meio de Jesus Cristo (cf. 1Co 15.28); h) o apocalíptico se descreve como alguém que foi trasladado ou transposto para o mundo invisível, o mundo dos anjos e dos espíritos, no qual há uma série de ambientes, hierarquias e ordens, nos quais ele se locomove; i) Deus fala aos apocalípticos, via de regra, por intermédio de anjos, os quais geralmente respondem às perguntas que os apocalípticos lhes fazem; j) o tema do juízo final divino toma amplo espaço na literatura apocalíptica; k) apocalípticos esperam a irrupção de um novo *éon*, que ocorrerá por meio de catástrofes que trarão uma convulsão cósmica, esperadas em um futuro próximo, e que trarão a passagem definitiva da perdição para a salvação.⁵⁷

*A apocalíptica não pode ser compreendida de modo separado da profecia e da escatologia. A profecia trata da história enquanto grandeza determinada pelo agir de Deus e da responsabilidade humana nela. Nos livros proféticos da Bíblia, nós encontramos uma visão de história que é caracterizada por mudanças, por revelações de Deus, pelo agir de Deus em juízo ou em graça, pela presença ou pela ausência histórica de Deus, pela obediência ou desobediência dos seres humanos. Diante dessas mudanças todas que ocorrem na história, torna-se difícil aos seres humanos identificar o sentido da história. Diferente do que a profecia, a apocalíptica volta seus olhares para além de toda a história, observando sempre o esquema de dois éons – o presente (história) e o futuro (Reino de Deus). Por essa razão, é no âmbito da cosmovisão apocalíptica que o sentido da história e da profecia encontram o seu alvo final, o qual se encontra fora deste mundo enquanto éon da transitoriedade. A apocalíptica não deveria ser meramente compreendida como produto tardio do Judaísmo, como se não tivesse ligação alguma com a profecia. Antes, a apocalíptica é um “*enfoque constante dentro da**

57 Cf. Erich LUHBAHN. *Apokalyptik als Thema der biblischen Theologie*. In: Erich Lubahn e Otto Rodenberg (Eds.). *Lebendige Hoffnung. Apokalyptik als zentrales Thema der Theologie*, 3. ed. Stuttgart: Calwer Verlag 1992, p. 17ss. Veja também as outras contribuições desse livro.

profecia”.⁵⁸ Enquanto a profecia enfoca mais a história (éon presente), a apocalíptica enfoca mais o éon futuro. É o olhar do apocalíptico que dirige as atenções para o éon futuro, que dá ao ser humano a perspectiva da esperança para a vivência do éon presente. Ou seja: *profecia e apocalíptica precisam ser distintas, mas não podem ser separadas uma da outra.*

Exatamente a mesma coisa é aplicável para a *relação entre a apocalíptica e a escatologia*. Também a escatologia enfoca o fim da história, mas como aquele que desponta e irrompe em meio à mesma. Enquanto que a escatologia cristã coloca o peso maior sobre a dimensão da confluência dos tempos (cf. acima), e assim sobre a irrupção do novo mundo de Deus neste mundo, sem dissolver, contudo, a sua dimensão futura, a apocalíptica coloca o peso maior sobre a virada catastrófica dos éons, que culmina com o fim do mundo e o transcende, fazendo despontar, *depois* deste éon, o novo éon. Ela mostra que o alvo final de Deus com a história não se encontra nela mesma, mas em última instância, fora dela, nos “novos céus e na nova terra” (Is 65.17; 2Pe 3,13; Ap 21.1).⁵⁹

A apocalíptica é um aspecto parcial da escatologia. Nem sempre é possível esclarecer quando a apocalíptica termina e a escatologia inicia e vice-versa. Ambas aparecem muitas vezes imbricadas, como é o caso dos anúncios de Jesus relativos ao final dos tempos (Mc 13; Mt 24s).

Digno de abordagem é, aqui, a discussão moderna em torno da *desmitologização* da compreensão apocalíptica do NT. Tal desmitologização ou eliminação da dimensão apocalíptica de textos neotestamentários foi exigida por alguns pesquisadores, sendo compartilhada por outros até os dias de hoje. Já as breves ponderações sobre o inter-relacionamento intrínseco entre profecia, apocalíptica e escatologia encontradas acima, revelam que tal eliminação provavelmente não possa ser feita sem prejuízos à mensagem escatológica do NT. Escatologia e apocalíptica formam, nesses textos, uma unidade inseparável, na qual a escatologia antecede a apocalíptica e na qual a apocalíptica exerce uma função auxiliar à escatologia. *Textos apocalípticos perfazem uma dimensão parcial essencial da escatologia neotestamentária.* Eles colaboram para o surgimento de uma compreensão, segundo a qual a dimensão presente da salvação não pode ser corretamente compreendida, se não estiver ligada com a dimensão futura e, no âmbito desta, com a dimensão do novo éon, que transcende o futuro histórico – que justamente é abordada pela apocalíptica. Os textos apocalípticos não deveriam ser simplesmente violentados ou reinterpretados por meio da desmitologização. Antes, sua interpretação representa uma tarefa ainda não plenamente realizada pela exegese e pela teologia sistemática. Também textos apocalípticos precisam

58 Erich LUHBAHN, *Apokalyptik als Thema der biblischen Theologie*, p. 38, cf. 37-40.

59 Erich LUHBAHN, *Apokalyptik als Thema der biblischen Theologie*, p. 39.

ser analisados a partir de um horizonte amplo do que vem a ser a Palavra de Deus. Imagens apocalípticas estão diretamente ligadas com a fé num fim real, histórico e supra-histórico do mundo. Textos apocalípticos lembram que o dia final da história será precedido por eventos apocalípticos concretos e históricos que constituem como que sinais antecipatórios ao fim. Textos apocalípticos marcam a passagem dos éons, que constitui uma dimensão imprescindível para toda e qualquer escatologia. Desse modo, a distinção radical entre escatologia e apocalíptica é problemática,⁶⁰ pois tende a perder de vista a ligação intrínseca existente entre ambas. *A apocalíptica é uma dimensão parcial essencial da escatologia cristã.*

9. O conceito bíblico da “esperança”

Esperança é, na linguagem bíblica, a confiança certa na salvação escatológica e na vida eterna. A esperança humana não espera contra a esperança, mas se orienta nas possibilidades que se encontram dentro do momento e do mundo presentes. Ela tem seu peso e sua medida naquilo que é visível e palpável, naquilo que já existe, para, a partir disso, imaginar o futuro. A esperança cristã, contudo, é aquela que espera contra a esperança (Rm 4.18), não se orienta no que é visível e nem naquilo que é presente, mas unicamente na Palavra que Deus lhe deu. Ela se estende ao que ainda é abscôndito aos olhos humanos, como o exemplo de Abraão nos mostra, que confiou apenas na promessa de Deus, que trazia em seu bojo de forma abscôndita o futuro prometido. A esperança cristã não possui fundamento na experiência (cf. Hb 11.1s), mas é, ela mesma, fundamento para a experiência. Por essa razão, surge uma série de conflitos entre os fundamentos da esperança cristã e os fundamentos empíricos da esperança humana e terrena, das utopias, ideologias etc. Tais tensões acompanham a comunidade cristã desde os seus primórdios (2Pe 3.4) e a acompanharão até o fim.

Em sentido restrito, a esperança cristã outra coisa não é senão uma dimensão essencial da própria fé, enquanto esta se estende da promessa dada para o seu cumprimento visível e palpável no futuro. A esperança cristã, tal como a fé, é constantemente tentada pela realidade deste mundo. Tentada é a promessa de uma vida eterna pela experiência da morte, a promessa do perdão pela experiência do pecado, a promessa da salvação pela imagem do inferno. Esperança surge e sobrevive lá onde, em meio às

60 Karl Rahner e seus alunos partem de uma separação radical entre escatologia e apocalíptica – cf. Karl RAHNER. *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*. In: *Schriften zur Theologie*. Vol. 4. 2. ed. Zürich/Einsiedeln/Köln: Herder 1968, p. 401-428; Karl RAHNER. *Curso Fundamental da Fé. Introdução ao Conceito de Cristianismo*. São Paulo: Paulinas 1989, p. 498-516.

experiências deste mundo passageiro, alguém olha para a revelação dada em Cristo Jesus. Essa esperança é fortalecida pelo agir do Espírito Santo e mantida pela fé na Palavra de Deus. Ela é o preparo correto para a morte em meio a esta vida.

10. Esperança como fenômeno universal – Escatologia natural

Até o presente ponto, o largo espectro da escatologia bíblica consistiu-se no foco de nossas atenções. Contudo, a elaboração de concepções de cunho escatológico é, a rigor, um fenômeno universal. Da mesma forma, a esperança é um fenômeno universal encontrado em todo o gênero humano desde a Antigüidade. Encontramos infundas concepções seculares da escatologia, seja nas grandes e pequenas religiões mundiais, nos movimentos religiosos, nas seitas, nas diversas correntes da filosofia, na ciência, em formas do pensamento sapiencial antigas e modernas etc.⁶¹ Nesses âmbitos, o conceito escatologia ou o conceito esperança, quando aparecem, normalmente designam a crença em uma vida após a morte, concepções de salvação e de juízo final, respectivamente de um céu ou um inferno, do Paraíso, da imortalidade, da ressurreição, da reencarnação, do novo nascimento, da transmigração de almas, do fim do mundo etc. As escatologias mudam de acordo com as cosmovisões e a antropologia.⁶² Não temos por objetivo, neste breve estudo, abordar essas questões. Ainda assim, vale ressaltar que há uma *diferença qualitativa* entre a *escatologia e a esperança cristã* e as demais escatologias ou esperanças encontradas no âmbito da filosofia, das ciências, da sabedoria humana e das religiões mundiais. O *novo* que o Deus Triuno cria, não possui analogias intra-terrenas que lhe correspondessem qualitativamente. Aquilo que Deus faz em seu agir escatológico redentor, o milagre da nova criação, não se deixa derivar em sentido qualitativo de fenômenos terrenos ou universais. Isso vale inclusive para os paralelos que a história das religiões estabelece entre a escatologia cristã e outras escatologias religiosas. Uma última diferença qualitativa sempre permanecerá, apesar das semelhanças, pois a *salvação escatológica do Deus Triuno não tem paralelos*. O milagre da nova criação

61 Reflexões e observações interessantíssimas sobre a esperança como realidade universal encontramos na obra clássica de Ernst BLOCH. *Das Prinzip Hoffnung*. 3 volumes. Frankfurt a.M.: Suhrkam 1970.

62 „Die Eschatologie wird sowohl durch unser Verständnis vom Menschen geprägt (und beeinflusst wiederum dieses) als auch von unseren Anschauungen von Leib und Seele sowie unseren Wertsystemen und Weltanschauungen. Ein naturalistisches Menschenbild führt zu einer anderen Eschatologie als ein spiritualistisches, und ein dualistisches Verständnis von Körper und Seele ergibt wiederum eine andere Eschatologie“. Assim Hans SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation*, p. 27, veja também p. 28-35.

escatológica é qualitativamente – e não meramente quantitativamente – diferente de outros fenômenos da esperança humana. A escatologia cristã não é, portanto, meramente um caso especial da escatologia universal.

Pelo fato de o âmbito das religiões, filosofias, ciências, utopias e sabedorias humanas constituir um âmbito em que invariavelmente a pergunta pela verdade desponta, a escatologia cristã se encontrará em constante *conflito* com estas em torno da verdade sobre a esperança. À escatologia cristã compete realizar o *diálogo crítico* com essas formas de *escatologia natural*. O resultado será, como em outras áreas, o surgimento de *conflitos de dogmas* entre a escatologia cristã e os dogmas filosóficos, científicos, utópicos, ideológicos ou universal-religiosos a respeito da esperança. Tal conflito de dogmas poderá adquirir, por exemplo, as seguintes formas concretas: no lugar da morte do ser humano encontramos a ênfase na transmigração das almas e na reencarnação; no lugar do juízo de Cristo, no fim dos tempos, encontramos o juízo das pessoas dentro do tempo; no lugar da esperança do Reino de Deus e dos preparativos para a sua vinda encontramos uma utopia concreta como modelo de salvação e alvo de ação; no lugar do fim do mundo como ação de Deus, encontramos uma aniquilação do mundo por pessoas ou uma perenização do mundo em um processo de consumação imanente.

O conflito de dogmas entre a escatologia teológica cristã e as demais escatologias naturais consiste – visto sob o ponto de vista da escatologia cristã – no fato de as escatologias naturais ou apenas estarem em condições de conceber o fim em uma perspectiva imanente ou apenas estarem em condições de conceberem o fim pós-mortal e cósmico a partir de especulações e projeções a respeito da existência pós-mortal e do fim cósmico. Embora nenhum sistema filosófico ou religioso mais abrangente possa prescindir de uma escatologia, o *proton* e o *eschaton* da humanidade e do cosmos em Deus permanecem acessíveis apenas à escatologia cristã. Justamente por essa razão, a escatologia cristã e as escatologias naturais se encontram em constante conflito dogmático acerca da verdade do fim e da consumação da humanidade e do cosmos, ou seja, acerca da finalidade última de toda a criação.⁶³ Quanto à escatologia filosófica, via de regra, esta procura uma resposta para o que humanidade e cosmos *são*. Já a escatologia cristã procura também e mais intensamente uma resposta para o que humanidade e cosmos *serão*. A vida natural e os seus respectivos

63 Cf. Wilfried JOEST. *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, p. 348f. O conflito entre a escatologia cristã e as escatologias naturais também é abordado por Oswald BAYER. *Zukunft und Schöpfung. Unsere Hoffnungen und das Reich Gottes*. In: Oswald Bayer. *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*. 2. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr 1990, p. 141-150.

alvos imanentes não são negados pela escatologia cristã. Contudo, estes são relativizados à medida que são vistos a partir da perspectiva da eternidade e de seu alvo final na eternidade de Deus. Pelo fato de a escatologia cristã se limitar a discorrer sobre os temas da esperança, estritamente a partir da Palavra revelada de Deus nas Escrituras Sagradas do Antigo e do Novo Testamento, ela é crítica diante de uma absolutização da existência humana e cósmica puramente em perspectiva imanente, tal qual esta é encontrada no âmbito da filosofia e das demais ciências. Da mesma forma, ela é avessa a especulações filosóficas, religiosas e sapienciais sobre a existência pós-mortal e acerca do fim cósmico que não encontram respaldo na Revelação hebraico-cristã.

II. CRITÉRIOS PARA UMA HERMENÊUTICA DE TEXTOS ESCATOLÓGICOS

Um dos assuntos mais polêmicos no âmbito da escatologia cristã é a forma de lidar com textos escatológicos das Escrituras do Antigo e do Novo Testamento. Por essa razão, pronunciar-se sobre essa questão faz parte de uma reflexão sistemático-teológica sobre o papel da escatologia no todo da teologia cristã. Em nosso entendimento, quanto à hermenêutica de textos escatológicos, há dois grandes perigos – que denominamos de “armadilhas”, devido ao seu caráter paradigmático – a registrar:

1. A armadilha “judaica”

Não raras vezes, a teologia e a igreja cristãs acabaram sucumbindo ao mesmo perigo que se deixa registrar no Judaísmo dos dias de Jesus: o Judaísmo – naquele período dividido em diversas correntes, tais como os Fariseus, os Saduceus, os Zelotes e os Essênios – possuía em seus escritos sagrados, que mais tarde foram assumidos no cânon judaico (AT), múltiplas promessas a respeito da pessoa e da obra do Messias. Essa tradição escrita se caracterizava pela riqueza e pela diversidade de textos a respeito do Messias, não se deixando resumir abaixo de um único denominador comum que possibilitasse a harmonização isenta de tensões dessas tradições textuais – pensemos apenas na tensão existente entre a tradição do Messias como filho do Rei ou do Messias Rei, que esmagará todos os seus inimigos debaixo do estrado de seus pés (p. ex. Sl 2) e a tradição do Messias como servo sofredor (p. ex. Is 52.13-53.12 – o 4º hino do *Ebed Jahwe*). Se, por um lado, encontramos uma riqueza de perspectivas da esperança messiânica nos textos do AT, por outro lado, constatamos uma forte tendência dos Movimentos religiosos judaicos dos dias de

Jesus de a partir das expectativas existentes no contexto sócio-histórico em que viviam, realizar uma leitura seletiva mediante a escolha unilateral de uma dessas linhas ou perspectivas da esperança messiânica, em torno da qual eram construídos, via de regra, *esquemas dogmático-teológicos rígidos*. Havia uma diversidade de perspectivas da esperança messiânica no AT, bem como uma multiplicidade de enfoques, mas os Movimentos judaicos construíram esquemas de cumprimento rígidos sobre *como* o cumprimento das profecias messiânicas deveria ocorrer. A perspectiva da esperança messiânica privilegiada, na maioria dos casos, era aquela em que o Messias viria para derrotar os inimigos. Os Fariseus acreditavam que, se todos os Judeus guardassem, sem exceção, um único sábado, o Messias viria e implantaria o seu Reino. Os Zelotes ou Sicários procuravam apressar a vinda do Messias promovendo ações violentas contra o Império Romano – sua esperança era a de que o Messias imporia o Reino de Deus diante desse Império. Contudo, quando a plenitude dos tempos chegou (Gl 4.4) e Deus transformou suas profecias ou promessas em cumprimento histórico por meio do envio de Jesus Cristo, o *modo* como Deus realizou a história do cumprimento não combinou com os diferentes *esquemas teológicos interpretativos de cumprimento* construídos pelos Movimentos religiosos judaicos. O Messias veio primariamente como o servo sofredor de Is 53 (cf. Lc 17.25!). E o Reino de Deus não veio com visível aparência (cf. Lc 17.20-37). Praticamente nada se via do cumprimento de expectativas messiânicas como a encontrada no Sl 2. O Reino vem, antes, como o pequeno grão de mostarda (Lc 13.18s). Ou seja: no *modo do cumprimento* das múltiplas profecias messiânicas, Deus permanece soberano. Fato é que ele as cumpre, mas *como, quando, de que forma, através de que circunstâncias históricas* – isso permanece sob a esfera de seu domínio e senhorio.

E o desfecho dessa história nós conhecemos: Jesus não corresponde às expectativas judaicas. Sua pessoa e sua obra não se encaixam bem nos esquemas teológicos de cumprimento dos Movimentos judaicos. Diante disso, ele é crucificado e morto. Historicamente é plausível afirmar que, em parte, Jesus foi realmente rejeitado por não caber dentro das expectativas e esquemas teológicos judaicos. Tais esquemas respondiam e correspondiam às fortes expectativas do povo judeu nos dias de Jesus, sendo fruto de uma leitura literalmente seletiva da rica tradição messiânica judaica, que possuía vários enfoques, vertentes e tendências. Uma vez selecionada uma determinada vertente de pensamento profético messiânico, os Judeus criaram em torno dessa vertente um esquema teológico rígido que, por assim dizer, pré-determinou a sua compreensão da história. Acabaram enxergando o cumprimento das profecias messiânicas apenas nos acontecimentos que correspondiam às expectativas geradas pelos esquemas de cumprimento por

eles mesmo criados. À medida que os acontecimentos não correspondiam mais a essas expectativas, estes eram interpretados como irrelevantes. Por fim, estavam tão presos aos seus próprios esquemas de cumprimento de profecias messiânicas que não conseguiam nem mais enxergar o novo e diferente que Deus mesmo estava realizando por intermédio de Jesus Cristo. Não que os esquemas de cumprimento judaicos não tivessem sustentação bíblico-teológica! Isso eles indubitavelmente tinham. Mas o problema residia no fato de terem cerrado os olhos para a real *diversidade de linhas, perspectivas, vertentes e textos messiânicos* encontrados na ampla tradição vetero-testamentária. Eles mesmos acabaram, a partir de seu contexto, determinando *como*, isto é, *de que modo* deveria ser o cumprimento da esperança messiânica. Queriam, a rigor, apenas o Messias Rei. E com isso não conseguiram identificar no servo sofredor, Jesus, o Messias, rejeitando-o e crucificando-o. Estavam cegos para o *modo* e a *forma* como Deus mesmo cumpriu suas profecias, deixando o seu Messias e seu Reino virem de forma exatamente contrária às expectativas humanas, políticas e religiosas dos judeus. Em suma, esqueceram que Deus é Senhor e que o seu jeito de encetar o cumprimento histórico e até supra-histórico das profecias pode surpreender. Além de tudo isso, incorreram inclusive no erro de identificar muito rápido e unilateralmente profecia ou escatologia e história. Justamente esse modo de lidar com os textos bíblicos que tratam da esperança denominamos aqui, por razões puramente didáticas – de a “armadilha judaica”.

Uma análise de escatologias antigas e contemporâneas iria rapidamente revelar que a “armadilha judaica” representou e representa até hoje um dos grandes perigos para a Igreja cristã. Sempre de novo é possível registrar um lidar exegético e dogmático com as riquíssimas tradições, temas, enfoques e vertentes da esperança cristã, muito pouco preocupado em fazer jus a essa riqueza e à multiplicidade de vozes e de testemunhas, e por demais ocupado em criar esquemas teológico-dogmáticos racionais rígidos de cumprimento da esperança escatológica. Tenta-se encaixar a diversidade do testemunho bíblico em um grande esquema harmônico de cumprimento, isento de tensões, no qual, de alguma forma, todos os textos, incluindo até seus detalhes menores, se encaixam. Assim como em um quebra-cabeças daqueles de 5.000 peças, há escatologias empenhadas em conseguir encaixar com precisão a mensagem e os temas de Daniel, Isaías, Ezequiel, Zacarias, os evangelhos sinóticos, Pedro, Paulo e João – para não falar dos outros autores bíblicos – em uma grande visão sintética ou em um esquema profético-apocalíptico harmônico dos dias finais, que permita que os crentes possam prever com maior ou menor precisão em qual etapa do cumprimento do *eschaton* na história ou em que ponto do mapa escatológico da existência

no além pós-mortal se encontram. Que os textos em sua diversidade são forçados ao encaixe uns com os outros, isso é visto apenas como um efeito colateral ou um fator irrelevante para tal procedimento hermenêutico. Não há, então, a percepção de que determinados acontecimentos históricos, por mais que pareçam, possam não ser o cumprimento da profecia que se imagina. *Exemplos* típicos de tais *esquemas teológicos racionais rígidos de realização da escatologia* são, entre outros mais, o *Pré-milenismo histórico ou Quiliasmo*, o *Pré-milenismo dispensacionalista*, o *Dispensacionalismo*, o *Pós-milenismo*, bem como o *Pré-*, o *Mid-* e o *Póstribulacionismo*.⁶⁴ Entre tais posições típicas, fortemente representadas nas igrejas brasileiras, há inclusive acirradas discussões e disputas sobre quem estaria com o *modelo interpretativo correto* acerca da irrupção dos eventos finais da história mundial.

Não estariam esses modelos subestimando a liberdade e a soberania divina quanto ao *modo* ou a *forma* do cumprimento? Não seriam tais esquemas dogmáticos por demais humanos, racionalistas e até arbitrários, fazendo calar as dissonâncias, assimetrias e a diversidade de vozes encontradas nos textos da esperança cristã? Há ainda espaço para o *novo* que Deus fará irromper na história *a seu modo*?

2. A armadilha “moderna”

Se nos distanciamos conscientemente de tais esquemas de cumprimento por demais pré-elaborados, isso não significa que estejamos livres de uma outra tentação no lidar com os textos escatológicos, a saber, a tentação da teologia da Modernidade, que denominamos aqui – por razões puramente didáticas – de a “armadilha moderna”. A teologia da Modernidade, norteadada pelos princípios hermenêuticos ou exegeticos da *crítica*, da *analogia* e da *correlação*, tais quais foram formulados de forma clássica por Ernst Troeltsch, reconheceu corretamente a diversidade de enfoques, temas e perspectivas existentes nos múltiplos textos da escatologia bíblica. Ela percebeu que esta ampla diversidade não se deixa harmonizar em um esquema racional unívoco e isento de tensões. Pelo

64 Para uma exposição crítica a respeito destes modelos, cf. Millard J. ERICKSON. *Opções contemporâneas na Escatologia*. São Paulo: Vida Nova 1986. Veja também Hans SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation*, p. 199-209. Entre os modelos interpretativos especulativos da escatologia cristã, desta vez mais aplicados à interpretação do Apocalipse, encontramos, por exemplo, W. GOETZ. *Apocalipse Já*. Belo Horizonte 1982; A. E. BLOOMFIELD. *O Futuro Glorioso do Planeta Terra. As Profecias do Apocalipse*. Belo Horizonte 1974. Além disso, encontramos tais posições nas obras David Wilkerson, Wim Malgo e Fritz May. Para uma abordagem crítica destes esquemas escatológicos, cf. Gottfried BRAKEMEIER. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*. (Estudos Bíblico-Teológicos, 3). São Leopoldo: Sinodal 1984, p. 79ss.

fato de ter elevado a razão como critério de verdade, testando e julgando a veracidade de todos os temas bíblicos diante do fórum da razão humana, ela cedeu, contudo, a uma outra tentação: diante da diversidade da escatologia bíblica ela se tornou cética e simplesmente calou. Em seu ímpeto de lidar com os textos bíblicos a partir de uma postura exegética determinada pela *hermenêutica da dúvida*, pautada pela distinção entre Palavra de Deus e palavra de homens, nos próprios textos bíblicos, ela exerceu crítica de conteúdo a esses textos, distinguiu etapas da história da redação e da história das tradições, tentou reconstruir histórico-criticamente as camadas originais dos textos e acabou por excluir hermeneuticamente uma série de conteúdos da escatologia cristã. Dessa forma, a teologia moderna acabou falando pouco ou nada sobre os *conteúdos* da escatologia e menos ainda sobre o *modo* do cumprimento da esperança escatológica. Julgou impossível falar algo sobre o *como* da esperança cristã. Ela se tornou vítima do ceticismo racionalista da Modernidade. Não ousou falar mais nada de concreto a respeito da esperança, classificando as declarações concretas encontradas nas Escrituras de acréscimos posteriores de redatores eclesiásticos, redutos mitológicos judaicos e assim por diante. Ela reduziu seu falar à simples afirmação de “que”⁶⁵ há uma esperança, sem contudo prestar contas a respeito do que o ser humano deve esperar concretamente. Ela reconheceu corretamente os limites do conhecimento humano e o perigo de especulações metafísicas, mas caiu no silêncio profundo do pensar abstrato de uma outra modalidade do mesmo racionalismo que criticou. Dimensões essenciais da escatologia cristã foram, dessa forma, aniquiladas. Ao fazer o primado da razão prevalecer sobre a riqueza dos textos escatológicos, rejeitando toda e qualquer intervenção divina de fora para dentro deste mundo e reduzindo o agir de Deus às dimensões que se deixam esclarecer pelo princípio de causa e efeito natural, ela tornou-se cega para a radicalidade do *novo*, do milagroso, do contingente, do *totaliter aliter* do agir escatológico de Deus. O juízo final, juntamente com o duplo desfecho da história universal foram abafados e declarados resquícios mitológicos do pensamento judaico. A história mundial foi, no lugar disso, interpretada como o próprio juízo mundial. O horizonte profundamente escatológico do NT foi, em grande medida, apagado mediante reinterpretações. A salvação foi fortemente reduzida a seus aspectos presentes e empiricamente experimentáveis, pois nada se ousava afirmar sobre uma dimensão futura da mesma. Disso resultou que uma imensa pobreza escatológica tomou conta do cenário dos séculos XVIII e XIX, que foi crescentemente sendo substituída por uma série de concepções escatológicas filosóficas, populares, científicas ou

65 Exemplo clássico aqui é o programa de desmitologização de textos neotestamentários advogado por Rudolf Bultmann.

pseudo-científicas.

3. A caminho de uma “escatologia aberta quanto ao modo da consumação”

O título foi formulado de uma forma um tanto provocativa. O problema em torno dos modelos de lidar com textos bíblicos que se enquadram na “armadilha judaica” reside no fato de eles procederem por demais apressadamente, de modo unilateralmente seletivo com a imensa riqueza do testemunho bíblico, de forma que o *modo* da consumação acaba sendo prensado dentro de esquemas interpretativos humanos muito racionalistas e rígidos. Esses modelos reconhecem corretamente que a escatologia cristã é rica em conteúdos concretos, mas pecam por não permanecerem mais abertos aos *modos e aos meios* que Deus mesmo, em sua soberana liberdade e em seu indisponível senhorio, faz irromper visivelmente a nova criação sobre e entre nós. Já o problema dos modelos de lidar com os textos bíblicos que se enquadram na “armadilha moderna” reside basicamente no fato de a esperança cristã ser reduzida drasticamente a uma simples afirmação de “que” há esperança, sem que esta possua conteúdos concretos. Perguntamos: como é possível evitar esses dois extremos?

Há uma terceira via – *tertium datur*. Pleiteamos aqui por uma concepção que ousamos denominar de uma “*escatologia aberta quanto modo da consumação*”. Tal concepção procura fazer jus à multiplicidade e variedade de temas, perspectivas, vozes, testemunhos e enfoques encontrados no riquíssimo testemunho bíblico, sem simplesmente aniquilar e forçar ao silêncio as imensas tensões existentes entre esses textos. Ela procura conviver com perguntas abertas – também em relação ao nosso entendimento de textos bíblicos. Ela quer estar atenta aos limites terrenos do *nosso* conhecimento de Deus e de sua Palavra (cf. 1Co 13.8ss). Ela ousa afirmar, com toda humildade, que “não sabe” todas as coisas em relação ao futuro escatológico da humanidade e do cosmos. Procura se esmerar em não transformar aquilo, no que ela crê, sem, no entanto, ainda ver, muito rápido, em um *saber especulativo* sobre o qual ela dispõe racionalmente. Leva à sério que ainda nos encontramos, a despeito da imensidão de nossos conhecimentos teológicos, a caminho. E que nós cristãos não podemos simplesmente enxergar para além daquilo que a “luz da graça” nos revela, como se já estivéssemos na “luz da glória”. Essa concepção lembra que fé e conhecimento pleno ainda precisam ser diferenciados e articula, dessa forma, uma forte reserva escatológica em relação aos nossos esquemas interpretativos. Ela quer levar os textos escatológicos à sério como Palavra de Deus, mas não de um modo tal como se ela – numa antecipação ilícita

da glória divina – já soubesse de tudo ou já visse tudo. Procura lidar conscienciosamente com esses textos, mesmo quando não sabe como uns estão interligados aos outros, mesmo quando identifica dissonâncias e tensões, mesmo quando uns não se deixam simplesmente encaixar nos outros. Ela se priva conscientemente de nivelá-los, forçá-los, harmonizá-los ou encaixá-los em esquemas racionais. Arrisca falar sobre os conteúdos concretos da esperança cristã, sem confundir seu discurso com a luz da glória, como se seu discurso já trouxesse a palavra definitiva sobre o assunto. Não aborta determinados textos por não encaixarem em seu esquema, como é o caso da “armadilha judaica” e nem silencia de modo absoluto diante de textos que não consegue esquadriñar, como é o caso da “armadilha moderna”. Essa concepção evita cair no extremo da especulação teológica e no extremo do silêncio teológico. Tal escatologia aberta quanto ao *modo* da consumação deixa, portanto, Deus ser ilimitadamente Deus em sua soberana liberdade e, com isso, liberta-nos para sermos o que realmente somos, humanos e limitados em nossos esquemas interpretativos. Ela não abre mão da diversidade dos textos bíblicos, mas abre conscientemente mão de prescrever de forma infalível e inerrante como se dará a consumação escatológica. Ela abandona esquemas racionalistas pré-confeccionados e hermeticamente fechados sob algum ponto de vista dogmático, procurando conviver com os paradoxos, as assimetrias e as questões abertas e perguntas não (ainda não...) respondidas do testemunho bíblico. Ela se torna, desse modo, avessa a uma identificação muito apressada e até arbitrária – para não dizer ideologicamente condicionada – entre escatologia e história. Trata-se, concluindo, de um modelo escatológico *aberto*, mas não absoluta e ilimitadamente aberto – como se nada houvesse a esperar do futuro –, e, sim, de um modelo *aberto* estritamente quanto ao *modo da consumação ou revelação escatológica*. Esse modelo se empenha em se manter aberto para o fator *surpresa*, inerente à liberdade soberana de Deus de encetar a consumação *como e quando* – isto é, do *modo* que – lhe apraz. Escatologia cristã luta pela manutenção de tal *indisponibilidade* de Deus, remetendo as pessoas, entretanto, para o único lugar em que ele quis, em sua condescendência, entregar-se ao ser humano – a *promissio* (cf. abaixo).

Uma *escatologia aberta quanto ao modo da consumação* procura, portanto, caminhos para além da especulação e para além do ceticismo. “*Nosso conhecimento é parcial*” (1Co 13.8-13) – este é um de seus princípios básicos, aos quais procura fazer jus sob uma perspectiva hermenêutica.⁶⁶ Desse modo, ela pode contribuir para que toda e qualquer

66 A respeito deste aporte, inclusive em perspectiva epistemológica, cf. Oswald BAYER, *Theologie* (HST 1). Gütersloh: Gütersloher Verlag 1994, p. 521-531; Oswald BAYER, *Viver pela fé*, S. 61-70.

articulação da escatologia evangélica permaneça sob o firme fundamento das Escrituras Sagradas do Antigo e do Novo Testamentos, auxiliando-a a superar determinadas limitações e desvios, tais como: a) o descambar para o calculismo⁶⁷ (realização de cálculos a respeito do fim); b) o enfoque unilateral ou a desvalorização de determinados temas; c) as falsas atualizações; d) distorções ou o apego unilateral a algum esquema interpretativo especulativo;⁶⁸ e) identificação apressada e unilateral entre escatologia e história. Todos esses perigos poderão ser evitados se a escatologia cristã se orientar estritamente na promessa divina (*promissio*).

4. *Promissio dei*⁶⁹ – Fundamento último e critério da escatologia cristã

4.1 *Promissio dei*

Uma das perguntas fundamentais que precisam ser respondidas no âmbito da escatologia cristã – e porque não dizer, no âmbito da teologia cristã como um todo – é: como alcançamos algum conhecimento a respeito do futuro da humanidade e do cosmos? É realmente possível fazer alguma declaração a esse respeito – sabendo que muitos dos temas ligados ao futuro se encontram literalmente fora do horizonte de nossas experiências pré-mortais e terrenas?

A resposta fundamental a essa pergunta poderia ser formulada, em nosso entendimento, do seguinte modo: o futuro da humanidade e do cosmos se nos desvela – a você e a mim – na *promissão divina*. O Deus Triuno nos encontra em sua Palavra, que cria, em nós, pela graça, a fé. A sua Palavra não apenas desvela o nosso futuro, mas também representa a chave para o conhecimento de nosso passado e de nosso presente – aliás, do passado e do presente da humanidade e do próprio cosmos. A Palavra do Deus Triuno é, no entendimento protestante, *verbum corporeum*: palavra audível e palavra visível e palpável – sacramento; palavra corpórea. Nas palavras das Sagradas Escrituras do AT e do NT, Deus mesmo nos encontra, cria em nós a fé e nos abre a chave do entendimento e do conhecimento do ser humano, do cosmos e do próprio Deus em sua revelação. Essa palavra encontra o nosso coração, mas não o atinge sem primeiro encontrar nosso corpo – nossos órgãos dos sentidos: nossos ouvidos, enquanto ouvem a

67 “Quem tenta datar a parusia antecipadamente através de cálculos cronológicos a transforma em uma data da história mundial, tenta inseri-la em nosso tempo e nosso espaço. Isto é secularização. Isto é uma tentativa de fuga diante da majestade do Cristo vindouro, que irá perscrutar todos os cantinhos de nosso tempo e de nosso espaço”. Assim Werner ELERT, *Der christliche Glaube*, S. 523 [Trad.: CS].

68 Cf. Gerhard MAYER. *Er wird kommen. Was die Bibel über die Wiederkunft Jesu sagt*. Wuppertal/Zürich: Rolf Brockhaus 1995, p. 19-23.

69 Termo técnico latino que significa: “promessa ou promissão divina”.

palavra, nosso tato, olfato e visão enquanto experimentam a palavra que nos alcança no sacramento do Batismo e da Santa Ceia, na água, no pão e no vinho. Pela Palavra e pelos sacramentos, Deus vêm a nós e abre nosso entendimento para o conhecimento da verdade. A própria Palavra é a verdade. E a verdade nos encontra na Palavra como pessoa. Quando nós pecadores chegamos, por intermédio dessa Palavra, ao conhecimento da verdade e, com isso, à fé, então acontece aquilo que o apóstolo Paulo denomina de “justificação do ímpio”, ou o que poderíamos denominar de *evento da justificação* (cf. Rm 3 e 4).

A justificação do ímpio pela graça e mediante a fé em Jesus Cristo, que foi enviado pelo Pai ao mundo a fim de salvá-lo e testemunhado pelo Espírito Santo em seu agir renovador por meio das Escrituras Sagradas, é a chave para o conhecimento de Deus, da humanidade, da história e do cosmos. O Reformador Martin Luther denominou essa Palavra corpórea, que nos encontra em mediações materiais, de *promissio*,⁷⁰ que é o termo latino para promessa, ou melhor, *promissão*. A *promissio* é, a rigor, a chave do conhecimento tanto do passado como do futuro.⁷¹ Ela é, em sentido restrito, a chave para a Protologia (teologia da criação) e a chave para a Escatologia (teologia da nova criação) cristãs. Mais: ela é a chave do conhecimento para a Hamartiologia (teologia do pecado e da queda), para a Cristologia e a Soteriologia, para a Pneumatologia (teologia do Espírito Santo), para a Eclesiologia, para a doutrina de Deus e assim por diante. Pois tão somente a Palavra revelada do Deus Triuno é quem nos conta – a mim e a você – a respeito de nossa origem como criaturas de Deus, do sentido de nossa existência como crentes em Jesus Cristo e de nosso futuro como redimidos destinados à comunhão com Deus em eternidade.

O termo *promissio* resume, portanto, o que a Palavra de Deus é para nós: dádiva da vida terrena e da salvação escatológica. Se aplicarmos esse conceito-chave à escatologia cristã, então ele nos auxiliará a articular, em especial, *de que modo e por quais meios* o todo da salvação escatológica nos alcançou, alcança e alcançará. A salvação escatológica, o futuro glorioso de Deus para o mundo e, em meio a este, para mim e para você, já está *totalmente presente*, de forma *plena e indivisível*, no anúncio de juízo que faz de mim um pecador e no anúncio da graça, da absolvição e do perdão dos pecados, que faz de mim um justo perante Deus. A partir da *promissio*

70 Sobre o uso do termo „*promissio*“ em Lutero, cf. Oswald BAYER. *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. 2. ed. revista e ampl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.

71 Com referência à aplicação do conceito *promissio* no âmbito da escatologia cristã, cf. Oswald BAYER. *Zukunft und Schöpfung. Unsere Hoffnungen und das Reich Gottes*. In: Oswald Bayer. *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*. 2. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr 1990, p. 140ff. veja também p. 150ss („Thesen zu einer Eschatologie“).

é possível compreender que a diferença entre o presente e o futuro não se deixa articular satisfatoriamente por meio de categorias como *processo*, *antecipação parcial e provisória*, *prolepse*, *fragmentos da salvação escatológica* e similares. Tais categorias introduzem, em última instância, uma *divisão* em uma redenção escatológica que é *indivisível*. A salvação não nos é dada apenas *parcialmente, fragmentariamente, prolepticamente* ou em *antecipação parcial e provisória* agora, para nos ser dada *plenamente* no futuro.⁷² Deus não dá a salvação em parcelas. Uma teologia do processo evidencia aqui os seus limites. Biblicamente falando, tais concepções não conseguem fazer jus à simultaneidade do “já agora” e do “ainda não”. Para o apóstolo João, a vida eterna é dádiva já presente e simultaneamente futura – e não parcialmente presente e parcialmente futura (cf. o uso do termo vida eterna em João 3-5). E para Paulo, quem está em Cristo, já é nova criação (2Co 5.17) – ou seja, já é de modo total, e não apenas parcial.

O uso da categoria da *promissio* na escatologia possibilita justamente prestar contas a respeito da *indivisibilidade* e da *simultaneidade* de uma salvação que nos alcança em meio à *confluência de tempos* e em meio à *confluência entre tempo e eternidade*. Ela permite articular a diferença entre o passado, o presente e o futuro a partir da distinção entre *abscondicidade e revelação* da salvação. A dádiva escatológica que Deus nos dá é, em sua totalidade, exatamente a mesma agora e no futuro, permanecendo agora, contudo, *abscondita*⁷³ aos nossos olhos humanos e apenas acessível à fé, e sendo no futuro revelada em sua plenitude.⁷⁴ Todas as convulsões históricas e até mesmo as dimensões supra-históricas que, segundo nossa percepção terrena nos alcançarão apenas no futuro, não representam, desse modo, dimensões ou parcelas de uma salvação apenas parcialmente ocorrida, mas, sim, apenas *revelação* histórica e supra-histórica de uma salvação e de uma vitória que, a rigor, já foram plenamente conquistadas por Cristo, na

72 O uso destas categorias é privilegiado, por exemplo, por grandes articuladores da escatologia como Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Leonardo Boff e a grande maioria dos teólogos católico-romanos da libertação. Da mesma forma, a assim-chamada Teologia do Processo (John Hick, John Cobb) privilegiam essas categorias em suas obras.

73 Cf. as frases lapidares de Carl Heinz Ratschow: Na escatologia cristã o assunto gira essencialmente em torno „do destrocamento da abscondicidade da redenção! Ela não trata do cumprimento da promessa da salvação. Ela igualmente não trata da conclusão do que foi antecipado. Ela não trata de uma presença da salvação como desenvolvimento em direção ao futuro da salvação... [Pois o] Reino como domínio de Deus, como perdão e como justificação e reconciliação está ‘sempre’ totalmente aí. Ele não se deixa dividir ou antecipar parcialmente. Deus é indivisível e não-antecipável. Mas Deus esconde a sua salvação, *nam non cogit sed trahit!* Esta abscondicidade é, ela mesma, um pedaço desta economia graciosa da salvação”. Carl Heinz RATSCHOW. Art. *Eschatologie*. Systematisch. In: TRE vol. 10, p. 351.360 (veja também p. 334-363).

74 Cf. WA 33,22,40ff Pred. zu Joh 6,54 1531.

totalidade de sua obra redentora escatológica. Ou seja: a totalidade do futuro glorioso de Deus me é dada graciosamente, já aqui e agora, na modalidade da *promissio* – de forma plena, materialmente mediada, mas abscôndita e somente acessível aos olhos da fé, embora não aos olhos da razão. Nesse sentido, a fé representa uma *revolução na compreensão de realidade* do cristão. Pois somente à fé é dado o conhecimento – que é conhecimento da fé – acerca da obra escatológica de Deus que é abscôndita, paradoxal, contraditória aos parâmetros da razão e da experiência. Com a palavra, a pessoa e a obra de Jesus Cristo, tais quais os mesmos nos encontram na Palavra promissional e nos sacramentos de forma terrenamente e historicamente mediada – i. é, concretamente acessível aos nossos órgãos dos sentidos – e inspirada pelo Espírito Santo, irrompe o futuro escatológico de Deus em sua absoluta totalidade sobre nós e todo o cosmos, de modo que não há nenhum “a mais” da salvação ainda a obter. Essa intervenção redentora de Deus, que ocorreu de uma vez por todas e de modo definitivo, permanece, até a parusia, abscôndita sob suas mediações históricas, da mesma forma como Jesus Cristo, o Deus-homem, permaneceu abscôndito diante dos seus, da mesma forma como a Bíblia, enquanto Palavra frágil de Deus, e a igreja, em sua ainda persistente pecaminosidade, são realidades confundíveis e não identificáveis aos olhos meramente humanos.⁷⁵

Resumindo: origem e destino derradeiro da humanidade e do cosmos nos encontram na *promissio* divina. Nosso passado e nosso futuro nos encontram e se nos descerram em meio ao nosso presente – *hic et nunc*. Se nosso presente é, contudo, verticalmente qualificado pela *promissio* divina, então ele já não pode mais ser meramente identificado com o presente enquanto modalidade de tempo. Então nosso presente já não é mais *cronos* e, sim, *kairós*. É presente verticalmente qualificado – presença de Deus no presente.⁷⁶ Por isso, damos razão ao teólogo Pierre Bühler, quando afirmava: “Se e como o presente pode ser compreendido escatologicamente – nisto reside justamente a prova de veracidade da escatologia”.⁷⁷ Parece-nos que é justamente na compreensão do presente que reside a dificuldade de muitas concepções escatológicas contemporâneas. A *promissio*, contudo, abre-nos possibilidades mais amplas de articulação da escatologia bíblica, e isso de modo a resguardar a normatividade e a autoridade exclusiva das Escrituras

75 Cf. a distinção de Lutero entre o objeto da ciência e o objeto da fé: WA 4,322,18f; Dict. s. Psalt. 1513-16 “*scientia praesentium et praeteritorum, fides futurorum proprie*” (A. 322,20ss).

76 Sobre esta compreensão do „presente“ enquanto categoria da escatologia cristã, cf. Oswald BAYER. *Gegenwart. Schöpfung als Zuspruch und Anspruch*. In: Oswald Bayer. *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, 2. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr 1990, p. 155ff.

77 Pierre BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie*, p. 154.

Sagradas no discurso escatológico.

4.2 Algumas implicações para a articulação da escatologia cristã

4.2.1 Se o novo mundo de Deus nos é dado por intermédio da *promissio*, então podemos deduzir como implicação, em primeiro lugar, o seguinte princípio teológico para uma hermenêutica de assuntos escatológicos. *As Escrituras Sagradas do Antigo e do Novo Testamento são o fundamento último e o critério do falar escatológico na teologia e na igreja cristãs.* Esse princípio se torna tanto mais significativo quanto levarmos em conta a discussão atual em torno da possibilidade ou das condições de possibilidade de a teologia falar sobre temas escatológicos.⁷⁸ Segundo esse princípio, a teologia cristã simplesmente se orientará nos conteúdos e elementos de esperança que encontrar nas Escrituras Sagradas, evitando cair no extremo de entabular especulações pós-mortais ou de simplesmente calar em relação aos conteúdos da esperança. A escatologia cristã não fala de uma esperança sem conteúdos concretos. Contudo, ela evitará elaborar algo que o teólogo católico-romano Karl Rahner denominou de “reportagem” antecipada do fim dos tempos.⁷⁹ Tais reportagens antecipadas do fim são, via de regra, antes construtos interpretativos humanos do que dados advindos da revelação. Nesse sentido, a orientação estrita nas Escrituras confere à escatologia cristã um caráter fortemente anti-especulativo.

4.2.2 Uma segunda implicação da orientação da escatologia na palavra das Escrituras enquanto *promissio* reside em que a escatologia cristã não será, em última instância, outra coisa do que confissão e interpretação do *evento da justificação do ímpio* em suas implicações antropológicas e cosmológicas. Por essa razão, as *últimas coisas* das quais a escatologia trata, não são um tema isolado do fim da dogmática cristã, algum tipo de apêndice irrelevante da fé cristã, mas permeiam o todo da teologia, resguardadas as devidas distinções que nos compete fazer (cf. acima). Escatologia abrange *tudo o que Deus faz de novo*. Ela não pode ser separada do evangelho da redenção do juízo final, pois representa uma perspectiva fundamental deste evangelho, assim como – vice versa – o evangelho é uma perspectiva essencial da própria escatologia. Escatologia precisa ser

78 Não raro encontramos a afirmação de que a escatologia cristã teria pouco a dizer sobre o futuro – cf. Wilfried HÄRLE. *Dogmatik*. 2. ed. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2000, p. 602-610.

79 Cf. Karl RAHNER. *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*. In: *Schriften zur Theologie*. Vol. 4. 2. ed. Zürich/Einsiedeln/Köln: Herder 1968, p. 401-428 (argumentação contra a compreensão da escatologia como reportagem antecipada do fim).

articulada, então, basicamente como *salvação ou redenção para fora do juízo final*,⁸⁰ *como evento da justificação, como perdão dos pecados*,⁸¹ *como libertação derradeira da natureza e do cosmos do caos e das trevas*. Em suma, escatologia é uma *perspectiva fundamental do próprio agir salvador do Deus Triuno* e, com isso, da teologia cristã como um todo. *A escatologia cristã não é mero alvo ou simples limite, mas o fundamento e o conteúdo absolutamente central da fé cristã propriamente dita*.

4.2.3 Uma terceira implicação de uma orientação da escatologia na palavra das Escrituras enquanto *promissio* reside em que a escatologia não deixará de representar uma afronta aos conceitos humanos de realidade – *escatologia cristã têm caráter fortemente contra-fático*. É uma de suas convicções fundamentais que ela, a partir da palavra das Escrituras, tratará de um futuro e de realidades que não têm como se tornar em objeto de nosso *conhecimento empírico/experimental* ou de nossa *verificação científica* atual, mas que somente podem ser apreendidos pela fé advinda do evento escatológico da justificação do ímpio por Deus. Escatologia cristã representou, representa e sempre representará uma revolução dos conceitos científicos e filosóficos de realidade humana e cósmica. *Enquanto promissio, a Escatologia nos coloca sempre diante do fundamento ontológico último, mas (para nós ainda) abscôndito e somente acessível pela fé em Cristo, do todo da realidade cósmica e humana, visível e invisível, passada, presente e futura, imanente e transcendente, temporal e eterna*. Resumindo: *Escatologia cristã outra coisa não é do que o encontro derradeiro do ser humano e do cosmos com a realidade do Deus Triuno*.

80 Cf. Rm 4.5 e 4.17.

81 Cf. Peter BRUNNER, „Rechtfertigung“ heute. Versuch einer dogmatischen Paraklese. In: Peter Brunner. PRO ECCLESIA. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. Vol. 2. Berlin/Hamburg 1966, espec. p. 125ss; Oswald BAYER. Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht. In: Fuldaer Hefte 32. Eschatologie und Jüngstes Gericht, ed. p. Reinhard Rittner et. al. Hannover 1991.