

ENFOQUES DA APOCALÍPTICA NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA: ANÁLISE DE ALGUNS TEXTOS

Werner Wiese*

I. INTRODUÇÃO

Apocalíptica é um assunto que perpassou os séculos, e até milênios, e é novamente muito atual nos nossos dias. Existe uma profusão muito grande de literatura sobre temas apocalípticos. Querer apreender todo o leque do universo literário que hoje se ocupa com esse assunto, quer seja no nível de uma *leitura popular* quer de uma *leitura acadêmica*, não é factível. Além da grande profusão de literatura apocalíptica, deve-se levar em conta as diversas maneiras de compreender o assunto dentro da própria teologia e da(s) igreja(s).

Por ser impossível abordar, num artigo, o universo apocalíptico em termos de produção literária, limitaremos nossa abordagem à análise de alguns assuntos encontrados em periódicos teológicos na América Latina, dos anos 90, dos quais destacamos dois: a *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* (Ribla) e *Estudos Bíblicos*. Ademais, analisaremos ainda uma parte do livro da autoria de Pablo Richard, *Apocalipse. Reconstrução da esperança*¹. Ambos os periódicos e também o texto de Richard podem ser considerados como *clássicos da teologia latino-americana*, principalmente no que diz respeito a uma determinada linha de interpretação da Bíblia ou uma determinada linha de pesquisa e hermenêutica, outrora mais conhecida como *Teologia da Libertação*². Evidentemente, a pesquisa do assunto em pauta con-

tinuou e hoje contempla novos aspectos ou dá outros enfoques, que não serão por nós abordados.³

O presente artigo é dividido em dois capítulos: o *primeiro* trata de *aspectos gerais* concernentes à apocalíptica e o *segundo capítulo* de assuntos emergentes da compreensão da apocalíptica na teologia latino-americana, isto é, nos autores pesquisados, e trata da forma como o assunto é apreendido. No segundo capítulo, fica evidente a importância e relevância da apocalíptica na teologia latino-americana. Concluímos o nosso artigo com algumas considerações reflexivas e pessoais da análise feita. Chamamos a atenção ao fato de que, ao longo da pesquisa, principalmente nas notas de rodapé, também já aparecem considerações e indagações em relação à matéria analisada.

II. ASPECTOS FUNDAMENTAIS E GERAIS DA APOCALÍPTICA

1. Notas preliminares

Aspectos fundamentais e gerais da apocalíptica significam, aqui, questões básicas concernentes à apocalíptica, como *origem*, *características próprias*, *objetivo* ou *função* e *compreensão*, etc. Para tanto, baseamo-nos, essencialmente, em Croatto e Richard. Esses dois teólogos atestam um vasto conhecimento de causa e representam um consenso⁴ relativamente amplo dentro da linha e pesquisa teológica latino-americana, dos *anos 90*, que nos propomos a analisar. Por essa razão, optamos pelos teólogos mencionados, especialmente como referencial teórico para o assunto em estudo⁵.

go entre linhas de pesquisa e hermenêuticas divergentes seria muito profícuo, mas não pode ser ensaiado aqui por questões de limites naturais de espaço num periódico como este.

³ Cf. os mais diversos artigos na Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 34.

⁴ Se ainda pudermos falar de consenso hoje. Por isso, compreende-se, aqui, *consenso* de forma relativa.

⁵ Por causa da grande semelhança que existe entre Croatto e Richard, na compreensão da apocalíptica, não desenvolvemos um diálogo ou uma discussão entre os dois teólogos, mas os retratamos individualmente ou separadamente. Apenas em dados momentos, haverá menção comum dos dois ou uma referência a um ou outro; isso acontece, especialmente, quando há divergências constatadas entre os autores ou quando a referência ao outro representa um acréscimo à compreensão do assunto.

* Werner Wiese (Dr.) é docente na área de Novo Testamento na Faculdade Luterana de Teologia – FLT, em São Bento do Sul/SC.

¹ Isso não exclui a menção e o uso de outra literatura.

² Trata-se de uma opção consciente para o presente artigo, mas ela não quer ser entendida como uma opção em detrimento de outras linhas de pesquisa e compreensão da apocalíptica. Um diálogo

2. A proliferação da literatura apocalíptica⁶

Tanto Croatto quanto Richard chamam a atenção para a proliferação da literatura apocalíptica⁷. Desde o século II a.C. até a metade do século II d.C. houve uma enorme produção literária apocalíptica. Não obstante esse fato, apenas Daniel e o Apocalipse de João foram incluídos no cânone de “Escrituras sagradas”⁸. Daí surge a pergunta pela razão de apenas uma parcela tão pequena da vasta produção literária apocalíptica ter sido incluída no cânone sagrado. Croatto atribui essa ausência quase que total de obras apocalípticas na Bíblia à influência farisaica. A apocalíptica era uma literatura não “maneável pela Tora”, por essa razão, os fariseus não tinham muita afinidade com ela. Daniel, conforme Croatto, entrou no cânone especialmente porque a primeira parte do livro deixa transparecer um “judeu modelar”, fiel às leis e aos costumes hebreus⁹. Mais importante do que essa questão, no entanto, é procurar saber a razão da proliferação da literatura apocalíptica.

3. A razão da proliferação da literatura apocalíptica

Croatto aponta quatro razões básicas ou essenciais que explicam a proliferação dessa literatura. *Primeiro*: “A origem social dessa literatura”¹⁰. Deve-se levar em conta o “contexto sócio-político e cultural”, marcado pelo domínio estrangeiro sobre Judá, desde o exílio até a era pós-apostólica. Além disso, deve-se levar em conta também os diversos grupos, como a população mista no interior da população de Judá. Essa população mista era excluída pelos que voltavam do exílio e que agora tinham e defendiam “seu próprio projeto religioso” excludente¹¹.

⁶ Queremos definir *apocalíptica* como gênero literário, e *apocalípcismo* como movimento ou tendência; cf. J. Severino CROATTO. *Apocalíptica e esperança dos oprimidos (contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico)*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 7, p. 8-9, 19.

⁷ Cf. J. S. CROATTO, op. cit., p. 8-9; Pablo RICHARD. *Apocalipse. Reconstrução da Esperança*, p. 27.

⁸ Evidentemente, há material apocalíptico no AT e no NT ou material que serviu de inspiração apocalíptica posterior, mas, nem por isso, esse material configura uma “obra apocalíptica”; cf. J. S. CROATTO, op. cit., p. 8.

⁹ Cf. J. S. CROATTO, op. cit., p. 8; cf. também P. RICHARD, op. cit., p. 27. Isso é imaginável, mas para se chegar a um julgamento mais consistente quanto à causa da exclusão ou da não-inclusão dessas literaturas no cânone, dever-se-ia investigar se outra literatura produzida nessa mesma época, que não fosse do gênero apocalíptico, também não foi incluída, e por quais razões. Isso, no entanto, foge da possibilidade e competência deste artigo.

¹⁰ J. S. CROATTO, op. cit., p. 9; cf. também P. RICHARD, op. cit., p. 23ss.

¹¹ J. S. CROATTO, op. cit., p. 9.

Segundo: os “visionários”. Eles eram um grupo de contestação do projeto teocrático trazido pelos que voltaram do exílio. Por trás deles se perfila a “tendência apocalíptica, cujo primeiro traço sociológico é o fato de serem marginalizados do ‘estabelecimento’ religioso-político”¹². Assim sendo, “a literatura apocalíptica a cada passo denuncia a divisão dentro da comunidade judaica”¹³. Aqui já aparecem aspectos da função da literatura apocalíptica. Ela está muito longe de ser uma doutrina abstrata e desvinculada de toda e qualquer realidade.

Terceiro: a “crise de fé em relação às promessas”, especialmente por causa das “frustrações históricas de Israel”¹⁴. Aqui se levanta a problemática da relação entre promessa e cumprimento ou não-cumprimento, a realidade vivida que põe em xeque a veracidade das promessas. Na fé convencional de Israel, esperava-se a reafirmação ou o cumprimento das promessas do passado. Os apocalípticos se imaginavam uma “nova revelação”, original, dada a um personagem importante do passado, como “Adão, Enoc, Set”, etc. Trata-se, portanto, sempre de um “material revelatório diferente do tradicional”, cujo conteúdo “antecipa a história do mundo desde o momento da revelação até o fim”¹⁵. Dessa crise, porém, nasce a confiança no futuro; Croatto diz que “os grupos apocalípticos põem todo peso de sua esperança no futuro salvífico, um futuro já projetado por Deus e que se cumprirá segundo ele determinou”¹⁶. A esperança depositada no futuro salvífico não livra os escolhidos das interrogações ou provações que emergem dela, mas as fazem surgir com ímpeto.

Esse fato faz com que as promessas não sejam apenas relidas, mas incrementa “a revelação de outras promessas” concernentes aos temas próprios da esperança apocalíptica, como “*fim* deste mundo ou história, e o advento de um novo mundo/história”, onde os beneficiados serão os agora explorados¹⁷. Daqui surge a segurança em relação às promessas e aqui está a força motriz para a “constância na fé”, e, dessa forma, os textos apocalípticos

¹² Id., p. 10.

¹³ Id. Ibid., Tanto Croatto (cf. p. 11), quanto Richard (p. 23ss, especialmente p. 28, 41-42), vêem nos “grupos apocalípticos” uma forma de protestar e resistir.

¹⁴ J. S. CROATTO, op. cit., p. 11.

¹⁵ J. S. CROATTO, op. cit., p. 11.

¹⁶ Id., p. 12. Aqui temos colocações que dificilmente se encontram na já mencionada obra de Richard, retratada, mais adiante, nesta pesquisa; cf. também Juan SNOEK. *A ética apocalíptica: esperar ou agir?*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 7, p. 89ss.

¹⁷ Aqui já aparece a idéia da *inversão escatológica*, um assunto relevante em alguns artigos ou textos de teólogos latinos.

se tornam “literatura de resistência dos oprimidos”, que se dá, em primeiro lugar, em “confronto contra-hegemônico no plano ideológico”; ocasionalmente, pode até “gerar uma defesa violenta”. A outra possibilidade é “retirar-se da sociedade (=Qumran)” e esperar o fim do mundo¹⁸.

Quarto: a crise não é só de ordem econômica e política, mas também de ordem cultural. Na práxis, se perde a identidade religiosa e, no campo ideológico, a identidade cultural. Nesse contexto, os grupos apocalípticos oferecem “resistência ideológica e contra-cultural”, estando até prontos a pagarem alto preço por isso, se for o caso, inclusive o martírio¹⁹. Convém que essas questões todas sejam aprofundadas. Isso Richard, em sua obra já mencionada, *Apocalipse. Reconstrução da Esperança*, faz de maneira exemplar, principalmente na parte introdutória do livro.

4. A compreensão da apocalíptica a partir de Pablo Richard

O título do livro de Richard, *Apocalipse. Reconstrução da Esperança*, já deixa transparecer qual é a ênfase que o autor quer dar²⁰. O livro é um comentário sobre o Apocalipse de João. No entanto, antes de interpretar o livro bíblico, o autor faz uma longa introdução à apocalíptica como tal. E é nessa introdução que queremos concentrar agora a análise e fazê-la de tal maneira que ela ajude a elucidar nossa temática.

Conforme palavras do próprio autor, esse livro nasceu da junção da “investigação científica” e das “contínuas oficinas bíblicas”, cujos participantes “foram basicamente camponeses, indígenas, líderes das Comunidades Eclesiais de Base e outros grupos afins”. Por conseguinte, o livro é produto da colaboração da “Ciência e do Espírito”²¹. Coerente com os que produziram esse livro, Richard faz voto de que ele seja lido, em primeiro lugar, por aqueles com quem o escreveu – os “agentes de pastoral que trabalham com as igrejas e com as Comunidades Eclesiais de Base”, e daí, claro, o autor espera que seja lido por biblistas ou exegetas também²². Está evidente que o autor quer ajudar a *reconstruir a esperança* dos que dela mais necessitam.

¹⁸ J. S. CROATTO, op. cit., p. 12. A última possibilidade que Croatto menciona é uma postura na teologia latino-americana; a esse respeito, cf. o cap. III desta análise.

¹⁹ Id., p. 12-13. Croatto indica para a época helenística, na qual o modo de vida helênico era assumido em muitos casos também no Judaísmo, enquanto que outros resistiam, pagando um alto preço por isso; cf. 1Mc 1.10-15. 41-51.

²⁰ Aliás, *reconstruir a esperança* é uma das funções básicas da apocalíptica.

²¹ P. RICHARD, op. cit., p. 16.

²² Id. ibid., p. 17-18.

4.1 Chaves de compreensão

Depois de ter dado “algumas orientações fundamentais” para sua própria interpretação do Apocalipse²³, Richard desenvolve “chaves para entender o Apocalipse”. Ele menciona três chaves: “- chaves históricas e teológicas; - chaves sociológicas e teológicas; - chaves literárias e estruturais”²⁴.

4.1.1 Chaves histórico-teológicas

Aqui o autor faz uma espécie de *resumo histórico* da trajetória da apocalíptica, incluindo o Apocalipse de João. É o que queremos analisar e retratar em seguida.

a) *A relação entre profética e apocalíptica*. Diz Richard que há uma ligação entre profética e apocalíptica, mas que não se deve confundir uma com a outra. Então ele fala de “mudança qualitativa entre o profético e o apocalíptico”. Enquanto que a profética ocorre ou se desenvolve num mundo organizado, a apocalíptica surge sobre os escombros desse mundo organizado²⁵. Por conseguinte, o “movimento profético clássico se dá principalmente antes da destruição de Jerusalém, no ano de 587 [aC]”, quando “o povo possuía a terra (...), há um templo e um culto”²⁶. E quando o “povo da terra” perdeu os referenciais econômico, político, cultural e/ou religioso, aí surgiu a apocalíptica para “reconstruir a consciência criando símbolos e mitos novos”²⁷.

b) *O fim do exílio e a apocalíptica*. Entre o fim do exílio e as origens ou raízes da apocalíptica existe uma estreita relação histórica. Após o exílio, era necessário reconstruir a nação. Dentro dessa necessidade e realidade surge “um primeiro movimento apocalíptico”, que apresenta duas tendências: “Uma é a tendência “hierocrática (sacerdotal), inspirada na escatologia apocalíptica de Ezequiel”, cujo objetivo era reconstruir o povo mediante a “reconstrução do templo e do culto”. Sem demorar, essa tendência “perde a dimensão escatológica apocalíptica e se transforma num movimento de controle da comunidade (...)”. A outra tendência possui um caráter “profético-popular, ins-

²³ Id., p. 18-22. Ao todo são onze *orientações fundamentais*.

²⁴ P. RICHARD, op. cit., p. 16. A partir da página 23, o autor começa a desenvolver ou explicar essas chaves. Observamos que nos limitamos a analisar e retratar as duas primeiras chaves, pois a terceira se refere ao texto do livro do Apocalipse de João e suas estruturas internas, cuja análise não é nosso objetivo aqui.

²⁵ Id., p. 23.

²⁶ Id., p. 23-24.

²⁷ Id., p. 24.

pirada na escatologia apocalíptica do Dêutero-Isaías”²⁸, na qual também se quer reconstruir Israel, todavia, não por meio das estruturas, mas pelo próprio povo. A partir desse movimento, surgiu uma vasta produção literária. Apesar do objetivo comum, a diferença entre os dois movimentos é nítida: um quer reconstruir a partir das estruturas e o outro a partir do povo²⁹.

Richard, evidentemente, tende a apoiar o segundo movimento, que foi mais criativo e que teve influência maior sobre o “movimento de Jesus” e sobre as “origens do cristianismo”. A Teologia da Libertação está seguindo, diz o autor, esse mesmo modelo na atualidade. Ainda assim, Richard concede validade a ambos os modelos, desde que o primeiro não “mate o profético-apocalíptico”³⁰.

c) *A apocalíptica entre Daniel e o Apocalipse*. Richard fala de três séculos de um “movimento apocalíptico popular” de rica produção literária, embora apenas dois desses livros tenham sido incluídos no cânone: Daniel e o último livro da Bíblia. O teólogo em questão quer compreender o livro do Apocalipse no amplo espaço de três séculos, ou seja: entre “a insurreição camponesa liderada pelos macabeus no ano de 167 aC” e o ano 135 d.C., abrangendo todos os movimentos judaicos, inclusive “o movimento de Jesus e da Igreja apostólica”, o que torna todo esse contexto ainda mais significativo³¹. E a partir desse contexto histórico maior, Richard também tece sua crítica à exegese liberal que conceituou a apocalíptica à margem da história real. No contexto histórico intramundano da apocalíptica, é possível “resgatar a dimensão histórica, econômica, política e social do movimento de Jesus”, e tecer ligações próximas entre esse movimento (=movimento de Jesus) e o último livro da Bíblia³².

d) *O surgimento do Apocalipse*³³ e sua função no nascimento do cristianismo. O Apocalipse surge num período bastante crítico e crucial na e da igreja cristã primitiva. Richard o chama de *período sub-apostólico*, que abrange

²⁸ Id. *ibid.*, p. 25.

²⁹ Id. *ibid.*, p. 26.

³⁰ Id. *ibid.*, p. 27.

³¹ P. RICHARD, *op. cit.*, p. 27-28. Aliás, deve-se dizer que Richard nem sempre faz distinção clara entre o Apocalipse (de João) e a apocalíptica cristã, dentro da qual o apocalipse joanino deve ser situado.

³² Id., p. 28-29.

³³ Aqui, sim, Richard se refere ao último livro da Bíblia. Ainda assim, observa-se que também aqui ele nem sempre distingue claramente entre esse livro e a apocalíptica cristã. Além disso, às vezes ele também não faz uma distinção clara entre *escatologia* e *apocalíptica*, como José S. CROATTO, *op. cit.*, p. 8, 14, 20, o faz.

os anos 70-120 d.C. O templo estava destruído, os apóstolos tinham morrido, a igreja-mãe tinha desaparecido de Jerusalém e as diferenças entre o “movimento cristão e a sinagoga” haviam aumentado. Nesse momento e contexto específicos, o Apocalipse surge. Portanto, este surgiu em uma época de *perdas de referenciais*. Ademais, é necessário situar o Apocalipse em relação às outras correntes desse mesmo período, como o cristianismo de *cunho judaico, helênico, catolicismo primitivo e cristianismo apocalíptico*³⁴. Esse é também o momento da “institucionalização da igreja” e onde ocorre “uma helenização e uma desescalotização do cristianismo”³⁵.

Richard pergunta pela função que o Apocalipse teve nesse contexto do nascimento do cristianismo e relaciona, mais uma vez, o Apocalipse de João com a apocalíptica cristã, na qual aquele deve ser situado. Diante de três frentes, a apocalíptica cristã e o Apocalipse exercem especial função:

1) *Diante do judaísmo e judeu-cristianismo*. Aqui formam uma espécie de “ponte entre a tradição apocalíptica judaica e o cristianismo”, fazem uma “síntese entre tradição profética e tradição apocalíptica” e servem de critério de discernimento frente ao montanismo no século II da era cristã. Dessa forma, dentro do cânone, o Apocalipse legitima a “dimensão profética apocalíptica” como elemento essencial do cristianismo e forma um critério de discernimento entre “o que é bom e o que é mau nos movimentos apocalípticos populares”, especialmente para impedir o êxtase “apocalíptico alienante”³⁶.

2) *Diante do helenismo e gnosticismo*. Nesse ponto, Richard se reporta a Käsemann³⁷. Quanto à função e centralidade da apocalíptica no *querigma* cristão, o autor concorda com Käsemann, porém discorda dele sobre o que seria o centro da apocalíptica. Para Richard, o centro é a ressurreição³⁸. Nessa

³⁴ Ao mencionar quatro correntes dentro do cristianismo no século I, Richard se apóia em Dunn.

³⁵ P. RICHARD, *op. cit.*, p. 30 e 34; cf. também Jorge V. PIXLEY, *O Reino de Deus*, p. 103ss. Richard e Pixley divergem na avaliação que fazem do fenômeno *helenizante* da teologia: Pixley usa a expressão *internacionalização do reino de Deus*.

³⁶ P. RICHARD, *op. cit.*, p. 35-37.

³⁷ Cf. nas páginas 37-38 a citação que Richard faz de Käsemann.

³⁸ Id., p. 38. Para Käsemann, o centro da apocalíptica é a *parusia*. Richard afirma ser a ressurreição de Jesus seu centro. Pela ressurreição de Jesus, a ressurreição é algo já presente: “O tempo da ressurreição já começou”, p. 38. Richard quer mostrar que, na realidade, a *parusia* não é tão importante. *Parusia* como “segunda vinda” tanto no Apocalipse como no NT em sua totalidade, Richard interpreta como “presença vitoriosa de Cristo ressuscitado na história”, p. 38. Aqui se deve levantar alguns questionamentos em relação a essa interpretação. Como coadunar a compreensão de Richard sobre ressurreição e *parusia* com textos como 1Co 15; 1Ts 4.13ss; 1Co 6.14; 2Co 4.1, e outros? Richard, na verdade, espiritualiza a ressurreição; provavelmente ele o faz para

sua compreensão de ressurreição (e *parusia*), ele concorda com Käsemann no que diz respeito à apocalíptica como o berço da teologia cristã. “Enquanto tal, opor-se-á à gnose e à excessiva helenização do cristianismo”³⁹. Coerente com essa sua compreensão de escatologia e apocalíptica, Richard prossegue dizendo: “a apocalíptica não é a mãe de qualquer teologia, mas um tipo bem determinado de teologia: uma teologia histórica, política, popular, escatológica, oposta a uma teologia grego-latina, excessivamente helenizada”⁴⁰.

Na medida em que abandonou a apocalíptica, o cristianismo perdeu a força para resistir à helenização, que, embora não fosse total nem somente negativa, significou uma desfiguração do cristianismo. Todavia, “o povo pobre de Deus tem mantido (...) a memória da tradição de Jesus e das comunidades cristãs primitivas, que é uma tradição de pobres e para pobres, apocalíptica e não-helenista”⁴¹.

3) *Diante do cristianismo primitivo*. O autor se refere ao período de transição entre o término das perseguições e o início da “aliança da Igreja hierárquica com o poder político do Império Romano”; é o período em que muda o sujeito da história; “o Povo de Deus, as comunidades, os pobres” não são mais os sujeitos, mas, sim, os “organizadores da Igreja (bispos, presbíteros e diáconos)”⁴². Dentro desse contexto e a partir dessa realidade, cabe à apocalíptica cristã e ao Apocalipse a função de “reconstruir a história autêntica das origens do cristianismo” e ajudar a “reconstruir o sentido deste cristianismo em nossa história atual”⁴³.

4.1.2 Chaves sócio-teológicas

Da análise histórico-teológica, o autor passa para a análise sócio-teológica, sem dúvida, uma chave extremamente importante dentro da teologia

manter seu conceito de imanência e compreensão de história da salvação no que se refere à escatologia e apocalíptica.

³⁹ Id., p. 38.

⁴⁰ Id., p. 38.

⁴¹ Id., p. 42-43; cf. também p. 40-41. Na página 41, Richard novamente fala da “pregação do Reino de Deus, transcendente, todavia, realiza-se na terra”. Defrontamo-nos, novamente, com a transcendência no autor, que nos parece ser reducionista; ao menos, aparenta haver uma dificuldade para articular a questão da transcendência; cf. também p. 19. Para a *problemática da transcendência*, aqui mencionada, cf. G. BRAKEMEIER, *Reino e Deus e Esperança Apocalíptica*, p. 10-12, 20-24.

⁴² P. RICHARD, Op. cit., p. 44. O autor fala de “constantinização das estruturas” e “constantinização da teologia”; essa última é a pior.

⁴³ Id. ibid., p. 46-47.

latino-americana. Richard distingue entre “apocalipse” e “apocalíptica”. Apocalipse é o “gênero literário” e a apocalíptica é o “universo simbólico”. Um “movimento apocalíptico” é um “movimento social que sustenta a apocalíptica e a literatura apocalíptica”⁴⁴.

a) *O contexto sócio-religioso*. Pergunta-se pela origem social da apocalíptica, em sentido amplo, o que inclui o contexto econômico, político, cultural e religioso. Pode-se falar também de uma “análise sócio-histórica” ou simplesmente sociológica dos movimentos apocalípticos. Esta, de fato, tem recebido grande atenção na exegese mais recente para “explicar a origem e o caráter dos movimentos apocalípticos”⁴⁵. A literatura apocalíptica é a “literatura de homens oprimidos” e, por conseguinte, o “sujeito social da apocalíptica é o oprimido”, que expressa sua cosmovisão como uma “visão histórica ou teológica alternativa”⁴⁶.

Os movimentos ou grupos apocalípticos nascem dentro de situações de ameaças existenciais para eles. Cada movimento enfrenta ou pode enfrentar situações próprias e diferenciadas das situações de outro grupo e de outras épocas. A situação pode ser uma *desintegração* causada por grandes catástrofes, como era o caso da destruição das estruturas de Israel em 586 a.C. e 70 d.C. Nesse caso, a função da apocalíptica seria a de “reconstruir uma nova consciência” para evitar que a vida entre em caos total. A situação enfrentada pelo grupo também pode ser uma *perseguição*, quer de autoridades locais ou estrangeiras, como no caso de Antíoco IV Epifanes em 167-164 a.C. Nesse contexto e conjuntura, surgiu o livro de Daniel. Ou o grupo pode sofrer uma *opressão permanente*, como no caso do povo judeu na Palestina, que foi oprimido de múltiplas formas ao mesmo tempo: pelo templo (com sua carga tributária própria), grupos judaicos, Império Romano, etc. Ou ainda a *exclusão* (realidade tão cruel e constante nos países do *terceiro mundo*). Nessa situação social da opressão e exclusão, conforme Richard, parece ter surgido o Apocalipse de João, sem negar a contribuição de outros fatores mais⁴⁷. Embora as situações dos grupos apocalípticos possam ser bem diferentes umas

⁴⁴ Id. ibid., p. 48; cf. também J. S. CROATTO, op. cit., p. 19.

⁴⁵ P. RICHARD, op. cit., p. 48.

⁴⁶ Id., p. 48-49.

⁴⁷ Id., p. 49-50. No caso específico do Apocalipse de João, a resposta que a apocalíptica dá à situação é a “resistência ativa e a construção positiva de uma comunidade visível alternativa ao sistema opressor dominante”, p. 51-52. Ademais, Richard vê a “transição de um modo de produção tributária para um modo de produção escravagista” como uma possível “hipótese de trabalho” que explique o surgimento da apocalíptica em Israel, cf. p. 50. Richard e Croatto aqui, de fato, se complementam; cf. este último, op. cit., p. 9-11.

das outras, e as respostas apocalípticas também o possam ser, comum a todas elas é que se crie um *universo simbólico*, “do qual depende a vida da comunidade”⁴⁸.

b) *A cosmovisão apocalíptica*. Dentro do rico universo da linguagem apocalíptica convém ver alguns dos seus “elementos simbólicos constitutivos”⁴⁹.

1) *Expressões antagônicas*, como “céu-terra”, “este mundo”, “mundo que vem”. Essas expressões caracterizam realidades muito distintas. Richard diz que, na Bíblia, a expressão *céu-terra* normalmente significa a criação como um todo, mas na literatura apocalíptica, “a terra designa o mundo tal qual aparece (...). O céu (...) é a dimensão profunda do mundo (...); o céu é o mundo transcendental onde atuam os poderes sobrenaturais, tanto Deus como o demônio; é o mundo dos santos; dos crentes”⁵⁰. Seguindo essa linha de compreensão, Richard indica para algumas expressões no último livro da Bíblia, tais como: “habitantes da terra” e “habitantes do céu”. Os primeiros são os ímpios e os últimos são os santos e justos. A partir disso, deve-se concluir que “a terra aparece como o lugar dos poderosos, dos opressores; o céu, ao contrário é o lugar dos pobres, dos perseguidos e dos excluídos”⁵¹.

2) *Desocultamento da realidade*. Esse é o significado de apocalipse. Esse desocultamento é, acima de tudo, do interesse dos santos, justos e pobres, pois desoculta a realidade em que estes vivem e legitima “sua causa, sua resistência e sua luta”⁵². Enquanto que a ideologia oculta a realidade, especialmente a realidade dos pobres e a realidade dos mecanismos opressores dos pobres, o Apocalipse ou a literatura apocalíptica a desoculta. Há, portanto, um contraste inegável entre ideologia e Apocalipse. Nessa sua função de desocultar e identificar a realidade está o conceito “mítico-teológico <céu-

terra>, podemos dizer que o apocalipse revela o céu: torna visível a dimensão oculta, transcendente e profunda da história”⁵³.

3) *Visão de história e escatologia*. Richard quer diferenciar entre “apocalipses históricas” e “apocalipses extraterrestres”. Sua intenção é falar das primeiras, nas quais “a revelação sempre se articula com resistência à subversão. E seu lugar social é o oprimido”⁵⁴. A teologia histórica e a escatologia política são próprias dessa apocalíptica⁵⁵. Na visão apocalíptica da história, diz o teólogo, o elemento mais importante é o presente, que, por sua vez, inclui dois momentos distintos - a crise e a chance (o *kairos*). O recurso ao passado serve apenas para dar credibilidade ao anúncio do fim, o futuro que o autor da revelação proclama aos seus ouvintes, a fim de animá-los “em sua resistência, sua esperança, sua luta e na construção do Reino”⁵⁶. A escatologia é compreendida como aquilo que “põe fim ao sofrimento e à crise” presente; e isso é o julgamento de Deus⁵⁷. Chama muita atenção que Richard destaca não um futuro, mas os “muitos futuros” ou então um “futuro que tem muitas etapas”; o futuro, a esperança e a utopia são periodizados⁵⁸.

4) *A simbologia apocalíptica*. Mitos, símbolos e visões fazem parte da riqueza de expressão do universo simbólico da apocalíptica. Richard salienta que ela serve-se de elementos cósmicos e humanos, como: “o sol, a lua, as estrelas, o céu, a terra, o caos, os terremotos, sinais no céu (...) 24 anciãos (...), uma mulher vestida de sol, a Babilônia (...)”, etc. Convém entender a função dessas figuras. Elas têm caráter histórico que expressam realidades e proces-

⁴⁸ Id. *ibid.*, p. 51; cf. também J. S. CROATTO, op. cit., p. 13.

⁴⁹ P. RICHARD, op. cit., p. 53; como complementação a essas colocações, cf. também J. S. CROATTO, op. cit., p. 14ss.

⁵⁰ Id., p. 53; cf. ainda, J. S. CROATTO, op. cit., p. 14.

⁵¹ P. RICHARD, op. cit., p. 53-54. A hermenêutica do autor ou sua opção preferencial pelos pobres se sobrepõe à interpretação. A conotação que Richard dá à terra existe, mas se é com tanta exclusividade e se céu é usado com tanta inclusividade, isso seria uma questão a ser analisada e discutida com o autor; cf. Ap 6.15; 19.18. Na p. 54, o autor deixa claro que “céu-terra é uma expressão mítico-simbólica” de uma única e mesma história. Ao se falar de céu, trata-se da “dimensão profunda e transcendente da história; a terra é sua dimensão aparente e empírica”. J. S. CROATTO, op. cit., p. 15, fala de “mundo transcendente, em sentido espacial (o <em cima>) e temporal (o <depois>)” e o interpreta como “mundo qualitativamente diferente”, não necessariamente um mundo em “outro lugar”; cf. também p. 14.

⁵² P. RICHARD, op. cit., p. 54.

⁵³ Id., p. 54. De forma muito natural e realista, deve-se perguntar o que essa revelação de fato é. Será que ela não passa de um ideal imaginado pelo ser humano em situação de extrema ameaça, porém uma revelação nunca real e realizável? Portanto, trata-se de uma *utopia*, ainda que seja a utopia do fim e não o fim da utopia?; cf. Günter WOLFF, *A utopia do fim e não o fim da utopia!* In: Estudos Bíblicos 49, p. 81-89.

⁵⁴ P. RICHARD, op. cit., p. 56; cf. também Juan SNOEK, *A ética apocalíptica: esperar ou agir? Uma releitura de Joel 1-2 numa perspectiva nicaraguense*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 7, p. 89-96.

⁵⁵ P. RICHARD, op. cit., p. 56-57. Vê-se claramente o ser humano como o sujeito da história, isto é, do futuro da sua história. A pergunta que fica no ar é: será que o Apocalipse de João se coaduna com essa compreensão? Cf. Ap 21-22; cf. ainda Rm 8.18ss, sendo que Richard faz menção de Paulo como alguém que se situa na mesma tradição apocalíptica de Jesus e do Apocalipse de João; cf. p. 55.

⁵⁶ Id., p. 57; cf. também p. 58.

⁵⁷ A idéia do julgamento ou do juízo de Deus é algo fortemente destacado pelos teólogos que nos propomos a analisar neste texto; cf. para tanto o capítulo III.

⁵⁸ Id. *ibid.*, p. 58-59. Novamente transparece a compreensão de história que Richard advoga; cf. ainda o final da p. 59 sobre o *juízo transcendente*. Quanto à *periodização da história*, cf. também J. S. CROATTO, op. cit., p. 15.

sos históricos⁵⁹. Deve ser dito que elas têm significados múltiplos, o que indica seu caráter aberto. O mito tem a função de “identificar e mobilizar uma comunidade ou grupo concreto” em situações de extremo risco e ameaças de sua existência. Dentro dessa situação, o mito quer “reconstruir a consciência do povo para que se identifique e se reconstrua como povo”⁶⁰. Ao mesmo tempo, o mito desmascara criticamente a realidade e mobiliza à ação e à práxis social. Vê-se, portanto, uma relação estreita entre mitos e práxis. E, na medida em que esses de fato estão relacionados, percebe-se a força e o valor do mito. Os mitos devem ser revalorizados, diz Richard, para que se possa ter uma “nova compreensão da apocalíptica” e fazer uma “releitura do Apocalipse de João”⁶¹. Na visão apocalíptica, mitos e símbolos são combinados numa só percepção, de modo que a visão deve ser contemplada, e não lida, como um “texto teológico conceitual”. Pela contemplação a visão é transformada em ação⁶².

Nas páginas 62-66, o autor desenvolve brevemente a questão da ética, da prática histórica e do testemunho no Apocalipse ou na apocalíptica. Esses assuntos serão retomados nos temas emergentes da compreensão de apocalíptica na teologia latino-americana, por essa razão não os abordamos aqui. A partir dessa abordagem de fundo, principalmente com base nesses dois teólogos representativos da teologia latino-americana, queremos e podemos partir para análises de temas ou assuntos mais específicos.

III. TEMAS EMERGENTES DA APOCALÍPTICA NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

1. Notas preliminares

Nesta segunda parte, queremos analisar alguns temas bem específicos dentro da apocalíptica tal qual ela foi e, em parte, ainda é compreendida na teologia latino-americana. E como já foi evidenciado, especialmente a partir da abordagem de Croatto e Richard, as conotações históricas, políticas, econômicas e culturais da apocalíptica se destacam claramente. Aqui, de fato,

⁵⁹ P. RICHARD, op. cit., p. 59-60; cf. também J. S. CROATTO, op. cit., p. 18-19.

⁶⁰ Id., p. 60-61.

⁶¹ Id., p. 61.

⁶² Id. ibid., p. 62. Na mesma página, o autor resume a função da apocalíptica com as seguintes palavras: “A apocalíptica, de modo especial através de seus mitos e visões, tem a função de memória”.

temos conotações bem específicas, fortemente enfatizadas na teologia latino-americana, especialmente dentro da linha de pesquisa e interpretação que nos propomos a analisar⁶³.

Dentre os textos analisados, há um leque grande, tanto no que concerne à forma da análise quanto às temáticas ou aos assuntos abordados. Por exemplo, encontramos desde análises exegéticas minuciosas e consistentes até análises livres, cujo interesse está mais na temática proposta do que na escuta do respectivo texto bíblico em averiguação. O que chama bastante a atenção são, geralmente, as conclusões dos autores. Nelas o resultado da pesquisa exegética, muitas vezes, passa para o segundo plano. A *aplicação* ou a *transferência* da análise para o nosso contexto (em sentido amplo) diversas vezes se sobrepõe aos dados exegéticos que o respectivo autor adquiriu. Do amplo leque de assuntos relativos à apocalíptica, queremos analisar alguns artigos que nos deixam ver com clareza algumas das temáticas centrais emergentes da compreensão da apocalíptica.

2. A ética na apocalíptica

A pergunta básica é: que postura ética emerge da apocalíptica? Ou: que ética a apocalíptica sugere? A questão em pauta gira essencialmente em torno de *ética passiva e / ou ética ativa*. Na verdade, o tema, *ética na apocalíptica*, perpassa todos os textos analisados. Há textos que tomam a ética como assunto direto de sua abordagem. Há, todavia, também textos nos quais essa temática é mais implícita e está nas entrelinhas, mas, mesmo assim, permeia de uma ou outra forma a abordagem⁶⁴. No tópico em estudo, nosso objetivo é analisar, sobretudo, textos que tomam a ética como *objeto de sua análise*. Isso não descarta a inclusão de artigos nos quais o elemento *ética* é apenas mencionado nas entrelinhas ou abordado entre outros assuntos⁶⁵.

⁶³ Observa-se que não são somente Croatto e Richard que dão essas conotações à apocalíptica. Na análise dos próximos artigos, isso há de ficar mais evidente.

⁶⁴ A compreensão de apocalíptica, de um modo geral, na teologia latino-americana, com suas conotações específicas e próprias no *histórico, político, econômico e cultural* – como já temos mencionado acima – (cf. *tópico II.1*), faz com que a questão ética seja um *elemento constante*. Naturalmente, esse *elemento constante* está atrelado a outros elementos, melhor dizendo, o elemento *ética* surge e se torna atual no amplo campo (histórico, político, econômico e cultural) em que a apocalíptica é compreendida. A ética, de fato, forma uma espécie de *elo de ligação* entre os diversos temas e assuntos abordados.

⁶⁵ Cf. P. RICHARD. *Apocalipse. Reconstrução da Esperança*, p. 62ss.

2.1. Ética apocalíptica: passiva e / ou ativa?

Inicialmente queremos analisar uma abordagem de Juan Snoek⁶⁶. O autor parte de uma situação bem específica na Nicarágua. Ele analisa a realidade nicaragüense, levando em conta alguns aspectos da *realidade sócio-política e sócio-religiosa* daquela nação. Desse pano de fundo, o autor analisa a postura ética de algumas igrejas evangélicas na Nicarágua, principalmente (não exclusivamente) de igrejas pentecostais, como o próprio autor classifica as mesmas. Sua constatação é que *fim do mundo* é um assunto bastante atual. E dentro desse assunto, apocalíptica desperta grande interesse, em especial também o livro do Apocalipse de João⁶⁷.

Na medida em que observa uma expectativa em relação ao *fim do mundo* nas referidas igrejas, Snoek constata uma atitude ética passiva, isto é, uma postura de mera expectativa no aguardo do fim da história, já soberanamente determinado por Deus. Portanto, aos crentes resta “aceitar estas decisões (de Deus) numa atitude de resignação e obediência”⁶⁸. Daí o teólogo indaga se essa é a atitude ética que a visão apocalíptica bíblica em relação ao futuro sugere. Para responder a essa sua indagação, Snoek faz uma releitura de Jl 1-2 e chega às seguintes conclusões: *primeiramente*, ele destaca que a mensagem do profeta Joel, de fato, é o “dia de Jeová” – dia de julgamento que abalará a terra. Deus julgará, no entanto, “existe a possibilidade de uma salvação”⁶⁹. A essa sua constatação inicial Snoek dá consistência exegética, indicando para o fato de Israel estar de luto. Ele analisa os principais verbos de Jl 1-2. Trata-se de verbos que o profeta usa “para excitar seus ouvintes a certo tipo de comportamento”⁷⁰. Num *segundo momento*, Snoek aponta para um outro fato curioso no profeta Joel, que é a “lamentação popular”, cujo objeti-

vo seria clamar pela ajuda de Deus e, dessa forma, reverter a situação⁷¹.

A conclusão de Snoek é a seguinte: a visão conjunta dos principais verbos, com os quais o profeta descreve o luto em Israel, e a lamentação popular não sustentam um “conceito determinista de Deus e da história”⁷². Coerente com esse raciocínio, Snoek então fala do “arrependimento de Deus”. Para tal, o autor retoma alguns dos verbos já analisados de Jl 1 e 2 e destaca especialmente o verbo *sub*, que ocorre duas vezes em Jl 2.12-14. Dessas duas vezes, uma se refere ao povo crente e outra a Deus; um exemplo semelhante, encontramos no livro de Jonas⁷³. Constatado isso, o autor chega à pergunta crucial: o que fazer? De qualquer maneira, a releitura de Joel 1-2 não sugere uma ética apocalíptica passiva, mas sugere muito mais uma ética apocalíptica ativa, contrária à maioria das igrejas pentecostais na Nicarágua. Aliás, o livro de Joel pode ser interpretado “como uma correção de uma ética apocalíptica muito difundida na Nicarágua e provavelmente também em outros países latino-americanos”⁷⁴. Não resta dúvida: Deus é o Senhor da história. Mas isso, de forma alguma, significa que “nossas ações não possam influir nas suas decisões”. Por isso, devemos ocupar o espaço que nos é dado para agir na história, por pouco que seja, e não “somente esperar a Segunda Vinda de Cristo”. No caso do povo nicaragüense, só esperar “faria os nicaragüenses ainda mais pobres do que em muitos sentidos já são”⁷⁵.

É bom lembrar que Snoek tem em vista a situação do povo nicaragüense após as eleições de 25 de fevereiro de 1990, quando a *Frente Sandinista* foi derrotada inesperadamente. E isso levantou uma série de questionamentos existenciais para muitos, também para muitos cristãos na Nicarágua, haja vista que a revolução da *Frente Sandinista de Libertação Nacional* de 19 de julho de 1979 tenha sido interpretada como “mediação do Reino”⁷⁶.

⁶⁶ Trata-se do artigo *A ética apocalíptica: esperar ou agir? Uma releitura de Joel 1-2 numa perspectiva nicaragüense*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 7, p. 89ss.

⁶⁷ Juan SNOEK. *A ética apocalíptica: esperar ou agir?* (p. 89). O autor, inclusive, menciona uma igreja batista em Manágua, na qual verificam-se os mesmos interesses.

⁶⁸ Id. ibid., p. 90; o que está *entre parêntesis* é nosso.

⁶⁹ Id. ibid., p. 91; o autor indica a Jl 4.16b; na versão de Almeida leia-se 3.16b.

⁷⁰ Id., p. 91-92. Na p. 92, o autor alista os principais verbos e os analisa brevemente. O teólogo observa que a maioria desses verbos procede do “contexto de rituais fúnebres Judeus”, mas isso não é nenhuma indicação para uma postura passiva diante da realidade que apenas espera o cumprimento daquilo que, mesmo assim, já está determinado para acontecer. Snoek aponta para 2 Sm 12.22, onde Davi está de luto enquanto seu filho gravemente enfermo ainda vive; após a morte deste, Davi não está mais de luto. Esse fato é um indicador de que estar de luto não é necessariamente uma atitude passiva, mas antes uma atitude ativa que alimenta a esperança de através dessa atitude influir na decisão de Deus; cf. p. 93.

⁷¹ Id. ibid., p. 93-94. Aliás, diga-se que aqui Snoek se apóia fortemente no exegeta alemão Hans Walter Wolff.

⁷² Id., p. 93.

⁷³ Id. ibid., p. 94-95. Deve-se dizer que o teólogo, de fato, levantou argumentos consistentes para sustentar sua compreensão da postura ética à vista do juízo iminente de Deus; ao menos, dentro da realidade avistada pelo profeta Joel.

⁷⁴ Id., p. 95-96.

⁷⁵ Id., p. 96.

⁷⁶ Cf. Uriel MOLINA. *Apocalipse na Nicarágua (Isaías 2, 16-19). Deus, o processo revolucionário e as eleições de 25 de fevereiro de 1990*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 7, p. 97ss.

2.2 A relação entre esperar e agir

Sob esse tópico, queremos analisar brevemente dois artigos, muito distintos quanto à natureza ou ponto de partida, porém com uma ligação ética muito próxima entre eles. Além disso, esses artigos têm uma ligação com o artigo de Snoek, que acabamos de analisar. Iniciemos com um artigo da autoria de Molina⁷⁷.

Na sua reflexão, Molina parte de dois momentos cruciais, no entanto, muito distintos em seu significado para o povo nicaragüense: o *primeiro* momento é a vitória da *Frente Sandinista de Libertação Nacional*, de 19 de julho de 1979, que pôs fim a uma ditadura de 45 anos na Nicarágua. O *segundo* momento são as eleições de 25 de fevereiro de 1990, quando a *Frente Sandinista* foi derrotada inesperadamente. Trata-se de um fato desconcertante para muitos. O triunfo sandinista ocorreu com o poder das armas e da participação de muitos, inclusive com a participação ampla dos cristãos. A vitória da *União Nacional Opositora*, nas referidas eleições, ocorreu com o voto da maioria do povo, inclusive do voto de muitos que haviam participado ativamente do triunfo sandinista em 1979.

Esse fato requer uma explicação. A pergunta que fica no ar é: onde está Deus – ele se ausentou? Vê-se claramente, no artigo em análise, que Molina procura dar uma resposta teológica para a ocorrência, dado ao fato de a revolução de 1979 ser interpretada como uma “mediação do Reino”⁷⁸. O teólogo chega à conclusão de que a derrota da *Frente Sandinista* não se deve necessariamente à ausência de Deus, mas ao “assédio com que se viu extenuada esta pobre Nicarágua pelo país mais poderoso do mundo”⁷⁹. O autor está convicto de que a revolução explicitou a Deus. O cristão vê a história como uma “mediação de Deus”, ela é “nova palavra de Deus”, e por isso convém refazer a fé em Deus nessas circunstâncias. Aqui está o desafio. O que se experimenta é apenas uma “ausência passageira” de Deus, a exemplo daquilo que o povo de Israel também experimentou em dados momentos de sua história⁸⁰. Mas a pergunta pelo falar de Deus, nesta situação presente, se impõe. Ela se impõe

⁷⁷ Trata-se do artigo acima mencionado, cf. a nota anterior. Aliás, o artigo de Snoek e o de Molina datam mais ou menos da mesma época e foram escritos no mesmo contexto sócio-político e sócio-religioso.

⁷⁸ U. MOLINA, op. cit., p. 97.

⁷⁹ Id. ibid., p. 98.

⁸⁰ Estamos como que tocando, diz Molina (p. 98) “com a mão o ministério do *Deus absconditus*. Porque Deus, embora seja um Deus presente e próximo em suas mediações históricas, não se identifica com nenhuma, nem se desvela totalmente, pois nenhum olho pode vê-lo”.

exatamente porque Deus não quer a morte dos pobres⁸¹, ao contrário, a vida deles, porque ELE é o defensor da vida. É impossível falar da “plenitude da vida cristã ou da vida futura escatológica” lá onde se compactua com a morte dos pobres. A fé em Deus só é possível quando se defende a vida dos pobres como Deus a defende⁸².

Não obstante a realidade presente, “a história como mediação de Deus” não terminou, mas ela continua. A pergunta fundamental aqui é se cremos “em Deus como um Deus da história” para podermos ouvir “sua palavra nova” que ele pronuncia na história. A palavra do Deus da história só se escuta na história, fazendo a leitura correta desta. O autor alerta para o risco de não se escutar a “palavra de Deus na Revolução” sandinista e, por conseguinte, perder também a “capacidade para orientar”, canalizar para o bem o que resulta dessa revolução⁸³.

E de fato, parece que foi isso o que aconteceu na Nicarágua, ao menos, em boa medida, dentro da igreja e sociedade. Na argumentação conclusiva de Molina, percebe-se uma tensão enorme para equacionar a problemática que a derrota sandinista de 25 de fevereiro de 1990 representou para o povo nicaragüense. Nas páginas finais, o autor se move entre uma *antropodicéia* do povo votante de 25 de fevereiro de 1990 e acusações ao poderio estrangeiro, empreende, inclusive, uma *teodicéia* para explicar sócio-teologicamente os fatos ocorridos e a realidade presente⁸⁴. Ainda que a história de Deus seja detida, ela continua. Nesse processo todo há uma mensagem: “Deus nos diz que,

⁸¹ Os pobres são “os camponeses sem terra, os operários sem trabalho, as crianças sem saúde, os habitantes de barraco sem lar” (p. 99).

⁸² U. MOLINA, op. cit., p. 99. Aqui, de fato, há uma semelhança muito grande entre o raciocínio de Molina e o de Snoek.

⁸³ Id. ibid., p. 99-100. As colocações de Molina são muito atuais e relevantes numa sociedade em constantes mutações. Molina também não quer idealizar nenhuma sociedade ou nenhum tipo de sociedade. Ele diz, literalmente, “em toda sociedade o pecado é possível e real” (cf. p. 100). Contudo, suas colocações também são problemáticas, pois se Deus não se identifica com nenhuma mediação histórica (p. 98), como saber interpretar os fatos na história sem cair no risco de um *juízo temerário* que induz a utopias ilusórias, capaz de arrastar multidões a ações sangrentas sem a mínima perspectiva de êxito, inclusive para os pobres, ao contrário, deixando-os ainda mais pobres; cf. as diversas ideologias / utopias na história que tiveram essa capacidade e esse efeito sobre a população.

⁸⁴ Id. ibid., p. 100-102. O autor fala do “silêncio de Deus” como de um “traço de sua transcendência” com sentido purificador. Aqui transparece todo conflito humano que o “silêncio de Deus” na história representa. Perguntamos: será que a maneira como Molina agora descreve a realidade não é o *resultado inevitável* de uma teologia que aposta nas mediações históricas como *palavra* ou *nova palavra* de Deus? Onde enxergamos o rosto de Deus, senão na cruz de Jesus Cristo? Isso apenas são perguntas que querem estimular a reflexão sobre a realidade tratada neste artigo.

quando não há total fidelidade à sua palavra, a história pode-se deter. Mas Deus nos diz também que não nascemos para o fracasso e que a promessa continua”⁸⁵.

O autor insiste em apontar para uma nova esperança. Com base em Is 26.19, Molina termina dizendo: “Assim, a partir da história da salvação, a derrota eleitoral é lida como um caminho novo de esperança. É um caminho difícil, de aparente fracasso, que servirá para entender o castigo de Deus. Purificado o povo pelo sabor amargo da derrota, poderá arremeter com nova força e despertar jubiloso de uma nova terra que novamente dará à luz”⁸⁶. A proposta subjacente às colocações do autor é *resistência / perseverança, espera / preparação* para um novo agir promissor abrangente. O ser humano é agente ativo do novo futuro. Aliás, essa é uma conotação que perpassa a literatura latino-americana no que concerne ao futuro escatológico-apocalíptico de *novos céus e nova terra*. Por conseguinte, a questão da *escatologia e apocalíptica* é essencialmente uma questão da ética social.

Dando continuidade ao assunto em discussão, queremos analisar, com brevidade, um outro texto, desta vez da autoria de Rodríguez⁸⁷. Como já mencionamos acima, esse artigo tem um ponto de partida muito diferente do de Molina e também do artigo de Snoek. Esses dois últimos partem de uma situação sócio-política bem definida e específica. Rodríguez, por sua vez, parte de situações da igreja cristã primitiva, dedutíveis apenas do texto escriturístico e seu contexto. No entanto, o elo de ligação ou ponto de convergência entre esses três artigos é exatamente a questão da ética. Rodríguez faz uma abordagem breve das cartas não paulinas dentro da pergunta pelo dia da chegada de Deus (2 Pe 3.12) e procura evidenciar que a *espera* não é uma atitude meramente passiva, mas esperar e agir faz parte da mesma realidade e expectativa escatológica. Uma diferença entre Snoek e Rodríguez é que o primeiro enfatizou a ação humana para *reverter* a decisão de julgamento de Deus em benefício de Israel e do mundo⁸⁸, enquanto que o último enfatiza a atitude humana para *apressar* a vinda do dia do Senhor. Naturalmente,

⁸⁵ Id., p. 102. Enfim, “sobrou um resto: 40% de sandinistas”. A idéia do *resto escatológico* é muito explícita aqui; ela é associada com os sandinistas que não se curvaram diante da pressão econômica contra a Nicarágua.

⁸⁶ Id. *Ibid.*, p. 103.

⁸⁷ Raúl Humberto Lugo RODRÍGUEZ. “*Esperem e façam o possível para apressar o dia da chegada de Deus...*” (2 Pd 3.12). In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 13, p. 40ss.

⁸⁸ Cf. J. SNOEK, op. cit., p. 96: “Em outras palavras, segundo a mensagem de Joel, depende em parte de nós como crentes se o mundo tenha de enfrentar, ou não, mais catástrofes”.

Rodríguez não quer, com isso, *invocar* a decida do juízo aniquilador sobre a humanidade, mas ele enfatiza a espera da consumação do reino que já começou⁸⁹.

O *corpo epistolar*⁹⁰ que Rodríguez analisa, ele o classifica de “literatura de resistência”. Essa classificação adquire peso se levarmos em conta que o autor identifica nossa época como sendo “momentos de crise de esperança”⁹¹. Dentro dessa situação, Rodríguez quer mostrar como o caráter *parenético*, tão próprio dessas cartas, “é um elemento propício para gerar esperança”⁹². Coerente com essa sua afirmação, o autor destaca a “parênese como literatura de resistência” e suas funções básicas e vitais na comunidade. Conforme o autor, pode-se resumir as funções da *parênese* nos seguintes termos: mostrar a *estreita relação entre a fé e a vida* ou ética. A parênese é cristologizada de maneira a tornar-se um “excelente meio de transmissão do querigma”. As comunidades primitivas viviam, em grande medida, em ambientes hostis, onde convinha viver “a altura da cidadania decente” para que “a difusão do evangelho” não fosse prejudicada.

Ser diferente, mas não alienado da realidade, constituía-se em verdadeiro desafio ético para os cristãos daquela época⁹³. Esse desafio Rodríguez aborda, focalizando *duas frentes*:

a) *Problemas externos*. A partir de 1 Pe 2.13-17, o teólogo procura ilustrar a relação entre os cristãos e o poder público: como se relacionam *cidadania celeste e responsabilidade civil* dos cristãos? O que significa concretamente “submeter-se à autoridade”? Pois é disso que 1Pe 2.13-17 fala. Rodríguez procura responder essas perguntas, usando três argumentos distintos. Ele parte do verbo *HYPOTASSO* e mostra que: 1. Não se trata de um “conformismo cego”, mas de uma “subordinação voluntária” para “ocupar o próprio lugar”; 2. O *HYPOTASSEIN* pressupõe “autoridades (...) que sabem qual é seu dever e o cumprem” em “irrestrito respeito aos direitos humanos”, e 3. “a menção da liberdade em 2,16” mostra que dos cristãos não se exige uma submissão cega, à parte de uma “participação leal e crítica (...)”. Portan-

⁸⁹ Cf. Raúl H. L. RODRÍGUEZ, op. cit., p. 47.

⁹⁰ Trata-se das *cartas não-paulinas*.

⁹¹ Id. *ibid.*, p. 40, 42, 45.

⁹² Id. *ibid.*, p. 42. Nas p. 40-42, o autor denuncia uma certa negligência para com essas cartas na pesquisa, inclusive nos estudos latino-americanos. Seu artigo é uma tentativa de resgatar um pouco a função dessas cartas e sua relevância para a atualidade.

⁹³ Id., p. 42-44.

to, também 1 Pe 2.13-17 “está na linha da literatura de resistência”⁹⁴.

b) *Problemas internos*. Além dos problemas advindos da *pressão social externa*, os “cristãos da segunda geração” enfrentam outros problemas graves, causadores da crise de esperança. Trata-se de problemas internos, originados pelos “falsos mestres” e pelo “retardamento da parusia”. À vista dessa problemática e realidade, Rodríguez analisa 2 Pe 3 e fala de “utopia e resistência” dentro do “princípio esperança”⁹⁵. O *retardamento da parusia* era visível e tinha se transformado em problema real para as comunidades, ainda agravado pelos “falsos mestres” que usavam o retardamento da parusia para legitimar, aparentemente, uma ética duvidosa. A comunidade estava na iminência de fraquejar e perder a esperança. Diz Rodríguez que o autor de 2 Pe, sem abandonar a idéia da proximidade da parusia, está empenhado *primeiramente* em mostrar que Deus conduz a história: “ele que a iniciou, a sustenta com sua palavra e a levará a um fim seguro”⁹⁶.

Em *segundo lugar*, assim Rodríguez, o autor bíblico explica que a demora do cumprimento da promessa de Deus tem duas razões básicas: a “complexidade da obra salvífica” e a “intenção de Deus de salvar a todos”⁹⁷. Com isso, o autor da carta coloca o “acento numa espera ATIVA, que contribua para a realização desse reino que já começou, mas que ainda está por vir, a *espera ativa* não abandona a idéia da *segunda vinda*, mas significa ou requer uma *ética condizente* com a expectativa da *parusia*, qual seja: “uma vida de santidade e piedade”⁹⁸.

O que, todavia, se destaca na abordagem de Rodríguez é o forte acento na participação humana na construção ou realização do reino de Deus. O reino, ou seja, os *novos céus e a nova terra* são compreendidos como a soma da “evolução da história da salvação” que se realiza na terra (= é de caráter imanente); “tudo que é defeituoso e malévol” será destruído e “tudo que existe de bom” será perpetuado e aprimorado. Dentro dessas perspectivas,

⁹⁴ Id. *ibid.*, p. 45; cf. nessa mesma página, os detalhes da argumentação de Rodríguez, inclusive sua conclusão final sobre 1 Pe 2.13-17.

⁹⁵ Id. *ibid.*, p. 46-47. Aqui faremos apenas uma abordagem muito breve, porque a questão da *utopia* será retomada no próximo tópico; cf. também, mais adiante, outro artigo de Rodríguez, intitulado de *Fim do mundo: destruição ou recriação? Estudo sobre 2 Pe 3,5-13*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 21, p. 108ss.

⁹⁶ Raúl H. L. RODRÍGUEZ. *Esperem e façam o possível...*, p. 46.

⁹⁷ Id., p. 46; cf. também Werner WIESE. *Em Defesa da Esperança: Uma análise Exegética de 2 Pe 3: 1-13*. In: Vox Scripturae, vol. VIII / 1, p. 21ss, especialmente p. 26-31.

⁹⁸ R. H.L. RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 47.

deve-se “manter viva a utopia” do “sonho de uma sociedade nova”. Até chegarmos lá, convém *resistir* “nas coisas simples, cotidianas”.⁹⁹

3. A utopia e a inversão escatológica

Entre *utopia* e *inversão escatológica* existe uma ligação muito estreita. O elemento ético também está muito presente nesses assuntos, dentro da compreensão de apocalíptica e ou escatologia na teologia latino-americana. Apesar da estreita relação entre *utopia* e *inversão escatológica* queremos abordar cada tópico à parte.

3.1 A utopia na apocalíptica

Especialmente dentro do conceito *utopia* queremos analisar dois artigos que discutem a questão da compreensão de *fim do mundo*. Iniciemos com o já mencionado artigo de Rodríguez, intitulado de *Fim do mundo: destruição ou recriação?* A abordagem da temática está inserida no complexo assunto da destruição de nosso ecossistema. Qual seria, aqui, a mensagem da “utopia dos <novos céus e nova terra> a este respeito”?¹⁰⁰ O autor aborda a questão da destruição do mundo pelo fogo, conforme 2 Pe 3. Nessa *perspectiva*, ele usa a expressão “princípio esperança”, o que significa a “possibilidade de antecipar a vinda do Senhor com uma conduta reta”. A relação entre esperança escatológica e ética transparece claramente aqui. Escatologia, corretamente compreendida, é um estímulo ético para transformar a realidade, e não fugir dela. Portanto, a escatologia tem uma dimensão ético-social, em especial à vista do *fim do mundo*¹⁰¹.

Tornando-se mais específico, Rodríguez faz uma análise da “destruição do primeiro céu e terra pela água do Dilúvio” e focaliza que o mundo antigo foi criado pela palavra de Deus, a qual “tirou o céu e a terra da água”. E na destruição desse mundo antigo, novamente é “a palavra de Deus e a água que intervêm”¹⁰². O dilúvio, ao qual 2 Pe se refere, foi “uma destruição definitiva do mundo (...), foi o <fim do mundo antigo>, o <mundo atual>”¹⁰³. Ao mundo *pós-dilúvio*, Rodríguez se reporta em termos de “nova criação” como uma “continuidade entre o mundo destruído pela água e o mundo renovado”.

⁹⁹ Id., p. 47-49.

¹⁰⁰ Raúl H. L. RODRÍGUEZ. *Fim do mundo: destruição ou recriação? Estudo sobre 2 Pe 3,5-12*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 21, p. 108.

¹⁰¹ Id. *ibid.*, p. 111.

¹⁰² Id., p. 111-113.

¹⁰³ Id., p. 113.

Portanto, não se tratou de uma aniquilação total e de uma criação *ex nihilo*. A nova criação, pós-dilúvio, tem o “sentido de re-criação, de transformação renovadora”¹⁰⁴.

A partir dessas observações, o teólogo analisa a questão da *destruição do mundo atual pelo fogo*. Sua constatação é que, no NT, a afirmação de 2Pe, em relação ao fim do mundo, é singular. Por conseguinte, deve-se perguntar pelas raízes dessa afirmação. Com base num estudo de Johann Mischl¹⁰⁵ sobre esse assunto, Rodríguez destaca mudanças de significado que o termo *fogo* sofreu no processo interpretativo teológico do *Primeiro* ao *Segundo Testamento*. De sinal revelatório inicial, ele se transforma em “metáfora para falar da ira de Deus”, e só pouco antes do advento do cristianismo surge, no judaísmo, “a idéia de que o mundo deve ser consumido pelo fogo”. A partir dessa concepção, em 2 Pe, então, “o juízo final” é entendido claramente como “um incêndio do Mundo”¹⁰⁶.

Daí, naturalmente, se impõe a pergunta: como compreender “novos céus e nova terra: destruição ou recriação?” O autor busca a resposta em Is 65.17-25 e 66.22, de onde advém essa terminologia. Sua conclusão é que não se trata de destruição, mas de “transformação do mundo anterior em um novo”, no qual desaparecem as “relações humanas que produziram injustiça e tristeza, desigualdade e morte (...), a recriação do universo abrangerá todos os níveis”¹⁰⁷. Consequentemente, o ser humano é conclamado a um esforço ético para “conservar e fazer crescer esta casa que Deus criou para todos”¹⁰⁸. Isso não deixa de ser um excelente propósito e uma tarefa nobre (no mínimo no que diz respeito à preservação do nosso planeta; cf. Gn 2.15). Se isso é

¹⁰⁴ Id., p. 113. Essas observações são corretas e de peso dentro da argumentação do teólogo. Nasce aqui a expectativa em torno das conclusões finais que Rodríguez vai tirar dessas suas observações, especialmente no que diz respeito à *nova criação*.

¹⁰⁵ Não tivemos acesso à pesquisa realizada por J. Mischl.

¹⁰⁶ Raúl H. L. RODRÍGUEZ, op. cit., p. 114-115. Na origem dessa idéia estaria uma influência múltipla, não oriunda do cristianismo.

¹⁰⁷ Id. ibid., p. 116; cf. também p. 117. Aqui, o autor aprofunda seu conceito de *evolução da história salvífica*; existe uma só história. Naturalmente, aqui há indagações a fazer, tais como: pode-se inferir da leitura de Is 65.17-25 e 66.22 que a *nova criação*, que nos é prometida, seja uma *recriação* ou uma *transformação de todos os níveis*? Ao mesmo tempo, deve-se perguntar pela perspectiva real do futuro destes “novos céus e nova terra”, dado o fato de a “nova criação”, que emergiu do dilúvio, ter-se corrompido tal qual a experimentamos hoje, e de forma muito acentuada e amarga na América Latina. Projetar o futuro nos termos descritos por Rodríguez, não seria isso o *fim das utopias* em vez de ser a *utopia do fim*? Essas seriam apenas algumas indagações não contempladas suficientemente no texto em epígrafe.

¹⁰⁸ Id. ibid., p. 119; cf. também na p. 120 “o conto do Padre Jorge” para explicar o céu.

realizável (e realista ou factível) à vista daquilo que ocorreu no passado e está ocorrendo diante dos nossos olhos no presente, especialmente o rápido e, em muitos sentidos, desumano e cruel processo de globalização, é uma questão que coloca em xeque a esperança na capacidade ou voluntariedade humana em benefício de todos.

Para continuar com a abordagem da mesma temática levantada por Rodríguez, queremos analisar um artigo de Wolff, intitulado de *A utopia do fim e não o fim da utopia!* O ponto de partida do autor mencionado é Ap 15.1-19.10¹⁰⁹. Wolff faz uma excelente análise exegética e define *utopia* como *esperança e vida*. E essa é, segundo ele, a proposta de Ap 18. Havia, no entanto, um empecilho para que isso pudesse ser ou se tornar realidade. Esse empecilho foi o sistema opressor romano¹¹⁰. No *primeiro capítulo* de seu artigo, o autor destaca, em forma tópica, a *queda da Babilônia*, figura maior do sistema opressor, e a reação a essa queda¹¹¹. No *segundo capítulo*, Wolff, então, fala da *utopia do fim do sistema opressor*¹¹². Esse capítulo é, acima de qualquer dúvida, o mais importante dentro da abordagem em análise. Ele está dividido em *duas partes*. Na *primeira*, Wolff descreve o *sistema opressor*, fazendo uma análise da conjuntura da época. Na *segunda parte* desse capítulo, o autor trata da *proposta da utopia do fim*. Ele o faz com expressões precisas e fortes, inspiradas no próprio texto bíblico que analisa e igualmente inspiradas num instrumentário analítico sócio-econômico¹¹³.

O *sistema opressor* que impede a *esperança e a vida* é identificado com o *sistema capitalista internacional*. Por essa razão, a *quebradeira* também será *internacional*. E quando esse sistema quebrar, será possível implantar um “novo sistema econômico e uma nova organização política”, que então será a “realização total e final do reino de Deus”¹¹⁴. Isso tudo ainda é um sonho. E o autor pergunta: “Nós conseguimos sonhar com uma quebradeira geral do capitalismo? Ou temos medo disto?”¹¹⁵

¹⁰⁹ Günter WOLFF. *A utopia do fim e não o fim da utopia*. In: Estudos Bíblicos, vol. 49, p. 81ss.

¹¹⁰ Id., p. 81.

¹¹¹ Id., p. 81-82.

¹¹² Id., p. 82ss.

¹¹³ Cf. expressões tais como *o futuro do sistema será dos demônios; sistema internacional (...)* *quebradeira internacional* (p. 82); *fetichismo da mercadoria* (p. 83); *o sistema é assassino* (p. 85); *extermínio do sistema* (p. 86).

¹¹⁴ G. WOLFF, op. cit., p. 82-83.

¹¹⁵ Percebe-se como a idéia do juízo está ligada à utopia. Em Wolff, essa idéia é mais evidente do que em Rodríguez. De fato, essa idéia surgirá, com mais ímpeto, ainda na inversão escatológica, que é o último tópico deste capítulo.

Por que o sistema da época era (e hoje também é) mau, de maneira a se pronunciar seu fim tão impreterível e trágico ou sonhar com seu fim? A razão está na *deificação do capital* ou da *economia*, inclusive do Estado. Aliás, esse é o elemento legitimador do sistema capitalista. Wolff mostra isso, claramente, quando fala do “fetiche da mercadoria” e da identificação da cidade e seus defensores”. Para o sistema, as mercadorias adquirem um *valor sobrenatural* e as pessoas que as produzem são degradadas a meras mercadorias circulantes. A mercadoria adquiriria um valor em si mesma e existia por si e não em benefício do ser humano.

Wolff aponta para a estreita ligação “entre a economia, a política, a religião e a cultura”¹¹⁶. Por causa da proposta do reino de Deus, os cristãos não compactuam com o sistema, ao contrário, tornam-se uma ameaça aos interesses deste, razão porque “devem ser eliminados”. Esse sistema fez vítimas humanas, por isso ele é *assassino*. Ele não se converte, por isso tem que ser exterminado”¹¹⁷.

Por último, Wolff descreve o que ele chama de *utopia do fim*. Com base em Ap 18.4, o teólogo conclama ao *afastamento do sistema* atual e a *abraçar a proposta de Jesus* para organizar a sociedade¹¹⁸. A viabilidade dessa proposta, “enquanto o reino não se completa com o juízo final”, é “não compactuar. Não ser aliado” do sistema, pois este “é o mau do princípio”¹¹⁹. Esse sistema será julgado e exterminado (Ap 18.5, 8, 21), o que, por sua vez,

¹¹⁶ Id. *ibid.*, p. 84, cf. também p. 83.

¹¹⁷ Id. *ibid.*, p. 85. Que esse sistema fez vítimas e que por isso é assassino é muito claro. E que cristãos foram vítimas desse sistema também é claro. Wolff diz que “os cristãos eram uma ameaça à circulação das mercadorias e à sua produção para fins de acúmulo” e o autor menciona At 2 e 4 como exemplo “de uma sociedade fraterna e igualitária baseada na fé em Jesus Cristo e isto é uma ameaça ao sistema” (p. 84-85). No nosso modo de entender, esses argumentos são frágeis, pois, naquela época, o número de cristãos não era suficientemente grande para ameaçar um sistema de circulação de mercadoria tão fortemente instaurado. Por outro lado, o assim dito *modelo de sociedade fraterna e igualitária*, de At 2 e 4, não vingou, não foi duradouro nem foi proposto para as igrejas cristãs espalhadas no império romano, nem assimilado nestas. Muito cedo, a sociedade fraterna e igualitária em Jerusalém transformou-se numa *sociedade empobrecida*. Para a discussão dessa temática, cf. Gottfried BRAKEMEIER. *O “Socialismo” da Primeira Cristandade*.

¹¹⁸ G. WOLFF, op. cit., p. 85. No final da página, o autor alista uma série de textos bíblicos que são uma espécie de *resumo da proposta de Jesus Cristo*. Na p. 87, o autor fala de “um Modo de Produção sem Estado”.

¹¹⁹ Id. *ibid.*, p. 86. O autor liga o sistema diretamente com o diabo, por isso, “ser a favor do capitalismo é ser contra Deus”. Parece-nos não haver dúvida de o Apocalipse realmente ligar o sistema vigente da época com o diabo, porém, atribuir essa característica apenas ao sistema capitalista, hoje, é, a nosso ver, no mínimo, um julgamento parcial, pois não foi somente esse sistema que fez vítimas.

cede espaço para que a “alegria e a justiça” possam se irmanar (Ap 18.20; 19.2) e liberar o espaço para que se adore ao verdadeiro Deus, “porque ele garante a vida e a alegria eterna” (Ap 19.1-8)¹²⁰. Wolff encerra sua abordagem e enfatiza como a *utopia do novo começo* está atrelada à *utopia do fim do sistema opressor*. Esta última tem que ceder o espaço para a primeira. Há uma reciprocidade entre o *avanço do novo* e o *regresso do velho*, o que representa um verdadeiro confronto¹²¹. Isso nos leva à investigação da idéia da *inversão escatológica*, bastante presente na literatura em análise.

3.2 A inversão escatológica na apocalíptica

Como já foi mencionado, esse assunto está muito ligado à *utopia*. Poderíamos dizer, também, que a *inversão escatológica* é o outro lado da mesma realidade, já tratada na *utopia*. Por essa razão, vamos abordar esse assunto de forma bem breve, tomando como base um artigo escrito por Nogueira sobre Ap 18. Nesse artigo, a *inversão escatológica* é trabalhada com clareza¹²². O que se destaca em relação a outros artigos analisados é a questão da justiça no horizonte da consumação escatológica.

Nogueira realça a centralidade da justiça, não só em Ap 18, mas no livro do Apocalipse como um todo¹²³. A *inversão escatológica* tem a ver com a realização da justiça de Deus. Ele a compreende como *troca de lugar*. O rosto da consumação da justiça de Deus, na história, é exatamente essa troca, ou a “inversão escatológica de papéis”¹²⁴. Ap 18 é o ápice do processo da consumação da ira de Deus contra a grande cidade, a Babilônia. Essa visão, diz Nogueira, é confirmada pelo hino que se canta em Ap 19.1-8, como resposta à queda de Babilônia¹²⁵. Por conseguinte, em Ap 18.6-8 teríamos um dos temas centrais do livro¹²⁶. Esse texto não deve ser reduzido a “mero desejo de vingança contra a Babilônia, apesar de este desejo estar presente aqui,

¹²⁰ Id. *ibid.*, p. 86-87. O *reverso* da justiça de Deus, no final dos tempos, é “vingança pela morte dos servos de Deus”, p. 87. Essa idéia, Wolff apenas levanta, mas não discute; cf. essa questão, mais adiante, quando mencionamos a *inversão escatológica*.

¹²¹ Id., p. 87.

¹²² Cf. Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA. *A realização da justiça de Deus na história. Algumas considerações sobre a tradição da inversão escatológica no Apocalipse 18*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana, 11, p. 98ss.

¹²³ Id., p. 98.

¹²⁴ Id., p. 98-99.

¹²⁵ Id., p. 99. G. WOLFF, op. cit., p. 87 chama esse hino de “celebração litúrgica”.

¹²⁶ Paulo A. S. NOGUEIRA, op. cit., p. 99. Nesta página, o autor fala de um *crescendo* do juízo ou da execução da justiça de Deus.

ele fala da realização da justiça de Deus e de uma inversão escatológica de papéis”¹²⁷.

No NT, diz o teólogo, há toda uma expectativa em torno da *inversão escatológica*. Nogueira fala de *tradição* em torno da *inversão escatológica*. No apocalipse, essa tradição teria sofrido uma aplicação e radicalização, alimentada ou ligada a “uma corrente política contemporânea”, conhecida como “Oposição Asiática”¹²⁸. Contudo, a *troca de lugar* ou *inversão* que o Apocalipse propõe não é “Roma-Ásia”, mas essa troca “ocorre entre comunidade sofredora e fiel e a potência opressora”¹²⁹. Essa troca é “juízo de Babilônia / Roma”, no qual a comunidade terá participação ativa. Por sua fidelidade, ela pode até apressar o juízo de Deus¹³⁰.

De qualquer maneira, a comunidade sofredora de agora será a beneficiada do futuro: a beneficiada da queda de Roma. A troca de lugar não ocorre apenas entre “*cristãos* e os *ricos*, mas será entre os *cristãos* e *Roma*. A *inversão escatológica*, tal qual o Apocalipse de João a concebe, radicaliza a tradição neotestamentária a esse respeito e, até certo ponto, representa uma “despolitização (em relação aos Or. Sib.)”. Mas é exatamente nesses aspectos que a tradição da *inversão escatológica* era relevante para a comunidade primitiva, nas circunstâncias em que vivia, e é relevante para a comunidade cristã de hoje.

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da abordagem do presente artigo, aqui e acolá, já fizemos algumas observações em relação aos artigos ou textos e assuntos analisados. Isso ocorreu, principalmente, nas notas de rodapé. Sem repeti-las, queremos aprofundá-las um pouco. Registramos, *primeiramente*, a grande afinidade de

¹²⁷ Id. *ibid.*, p. 100. Quanto à questão da vingança e o ódio cf. também p. 98; cf. ainda Pablo RICHARD. *Apocalipse. Reconstrução da Esperança*, p. 62; Gottfried BRAKEMEIER. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*, p. 32-33.

¹²⁸ Id., p. 100-102; o autor vê essa *tradição da inversão escatológica* em textos como Lc 1.46-55 (= *Manificat*); 6.20-26; 16.19-31; 18.9-14; 1Co 1.26-28; 6.2. Além de mencionar esses textos escriturísticos, o autor se reporta a tradições extra-bíblicas que igualmente alimentam uma expectativa da inversão escatológica; ele menciona, especialmente, os *Oráculos Sibilinos*. Porém “uma dependência literária do Apocalipse de João dos *Oráculos Sibilinos*, além de improvável, não pode ser demonstrado”, p. 103.

¹²⁹ Id. *ibid.*, p. 104.

¹³⁰ Aqui a ética novamente vem à tona; cf. Nogueira, na já mencionada p. 104.

compreensão da apocalíptica entre os teólogos contemplados neste trabalho. Sem exagero, pode-se falar de *características próprias* da compreensão da apocalíptica entre eles.

O forte *acento* da apocalíptica na *realidade sócio-religiosa*, em sentido amplo, é, sem dúvida, uma das principais características a destacar. A inserção da teologia, no nosso caso da escatologia e/ou apocalíptica, na realidade social e religiosa demonstra que apocalíptica não pode ser concebida como um discurso etéreo, desvinculado da realidade. Pelo contrário, a apocalíptica só pode ser compreendida se construirmos a ponte entre o *contexto original* em que ela surgiu e o *nosso contexto*, do qual se deve fazer sua leitura. Praticamente todos os teólogos, brevemente contemplados neste trabalho, apontam para o contexto das origens da apocalíptica e para os objetivos dos escritos apocalípticos. A apocalíptica é entendida como *literatura de resistência* em tempos de crise para gerar esperança. Ela tem a finalidade de *desocultar a realidade*, tanto a realidade dos oprimidos e perseguidos quanto a realidade causadora dessa situação. Mas a apocalíptica não se limita a desocultar a realidade opressora. Ela aponta para a consumação do reino. Isso gera esperança para não fraquejar nos momentos de crise.

Da inserção na realidade sócio-religiosa emerge, como que naturalmente, o *forte acento ético* como outra característica na compreensão da apocalíptica. Dá-se uma ênfase consciente ao aspecto ético da esperança apocalíptica. Nesses termos, a apocalíptica, tal qual é compreendida e advogada pelos teólogos analisados, não induz ao pessimismo e fatalismo diante da realidade empírica, mas ela quer encorajar para encarar a realidade com o objetivo de mudá-la. Lembramos aqui especialmente os artigos de *Snoek* e *Molina* (sem esquecer dos outros). De um modo geral, pode-se dizer que reina um certo *otimismo antropológico e histórico* em relação ao futuro. Especialmente nas conclusões dos textos, quase todos os teólogos apontaram para uma espécie de *saída para o ser humano*. Saída esta que, em grande medida, depende do esforço ético do ser humano para construir uma *nova sociedade*, livre de sistemas.

Por isso, o ser humano é conclamado a ser o sujeito do seu futuro (escatológico). Vinculada ao otimismo antropológico e histórico está a compreensão de futuro, especialmente do futuro escatológico como consumação do reino de Deus. Também aqui, e especialmente aqui, o ser humano é sujeito ativo. Há uma visível *interpretação materialista* da consumação do reino de Deus ou da consumação escatológica. A consumação escatológica não só é histórica, mas ela acontece dentro da história atual. A história é uma só. Compreende-se a história como história salvífica em evolução. Ligada ou subjacente

a essa compreensão está a compreensão de *tempo, eternidade e transcendência*, que não deixa de ser problemática. A dificuldade com eternidade e realidade transcendente (paralela à realidade visível) é inegável¹³¹.

Do nosso modo de ver, os méritos da compreensão da apocalíptica dos teólogos analisados são visíveis. E não há necessidade de destacá-los mais uma vez. Por outro lado, deve-se fazer algumas ponderações críticas a essa compreensão de apocalíptica. A compreensão de reino de Deus e consumação escatológica parece ser reducionista. O caráter *totaliter aliter da nova criação*, mencionado em Ap 21-22, apesar do seu simbolismo, não foi suficiente contemplado. O sujeito de *novos céus e terra nova*, conforme o testemunho bíblico, claramente é Deus. Parece-nos ainda que a questão da esperança, elemento tão fundamental e destacado na teologia latino-americana, se apresenta como algo muito frágil, exatamente por ela ser atrelada excessivamente ao próprio esforço do ser humano. O ser humano tem sido o “sujeito” da história atual que outrora representava “esperança” para as gerações passadas. Esperar uma nova sociedade a partir do agir humano de fato parece ser irrealista. A perspectiva que a ressurreição de Jesus Cristo traz em termos de esperança real para além da morte físico-biológica do ser humano não foi considerada. Esse é um aspecto que na apocalíptica bíblica não é omitido, ao contrário, é de relevância significativa.

De fato, devemos viver na expectativa do futuro a ser desvelado. Mas esse futuro de toda humanidade está nas mãos e provém de Deus. Isso não nos induz a uma postura passiva e fatalista em relação ao que está por vir. Pelo contrário, nos inspira e motiva para agirmos de forma responsável e realista no presente, sabendo que todo empenho humano pertence às penúltimas coisas - como diria Dietrich Bonhoeffer – e é, conseqüentemente, passageiro. Nossa esperança está centrada no Deus criador, mantenedor, salvador e consumidor do universo; ele cria coisas novas e duradouras.

BIBLIOGRAFIA

1. ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1975. 169 p.
2. BRAKEMEIER, Gottfried. *O “Socialismo” da Primeira Cristandade*. Uma Experiência e um Desafio para Hoje. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985. 59 p.
3. _____. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1984. 152 p.
4. CROATTO, J. Severino. *Apocalíptica e esperança dos oprimidos (Contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico)*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, v. 7. Milton Schwantes (coord. ger.). Petrópolis / São Paulo / São Leopoldo: Vozes & Imprensa Metodista & Editora Sinodal, 1990/3, p. 8-21.
5. MOLINA, Uriel. *Apocalipse na Nicarágua (Isaías 26.16-19)*. Deus, o processo revolucionário e as eleições de 25 de fevereiro de 1990. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, v. 7. Milton Schwantes (coord. ger.) / Petrópolis / São Paulo / São Leopoldo: Vozes & Imprensa Metodista & Editora Sinodal, 1990/3, p. 97-103.
6. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *A Realização da justiça de Deus na história*. Algumas considerações sobre a tradição da inversão escatológica no Apocalipse 18. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, v. 11. Milton Schwantes (coord. ger.). Petrópolis / São Leopoldo: Vozes & Editora Sinodal, 1992/1, p. 98-104.
7. PIXLEY, George V. *O Reino de Deus* (título original: *Reino e Dios*, traduzido do inglês: *God's Kingdom*, traduzido por I. F. L. Ferreira). São Paulo: Edições Paulinas, 1986. 120 p.
8. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 34. Milton Schwantes (coord. Ger.) Petrópolis / São Leopoldo: Vozes & Editora Sinodal, 1999/3.
9. RICHARD, Pablo. *Apocalipse. Reconstrução da Esperança* (traduzido do título original *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza*, por Atílio Brunetta). Petrópolis: Vozes, 1996, 293 p.
10. RODRÍGUEZ, Raúl h. Lugo. “*Esperem e façam o possível para apressar o dia da chegada de Deus...*” (2Pd 3.12). As cartas não paulinas como literatura de resistência. In: revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, v. 13. Milton Schwantes (coord. ger.). Petrópolis/São Leopoldo: vozes & editora Sinodal, 1993/3, p. 40-49.

¹³¹ Cf. G BRAKEMEIER. *Reino de Deus e Esperança apocalíptica*, p. 20-24, no qual o autor discute essa dificuldade; cf. também Rubem ALVES. *O enigma da Religião*, p. 138-149.

11. _____. *Fim do mundo: destruição ou recriação?* Estudo sobre 2Pd 3.5-13. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, v. 13. Milton Schwantes (coord. ger.). Petrópolis / São Leopoldo: Vozes & Editora Sinodal, 1995/3, p. 108-120.
12. SNOEK, Juan. *A ética apocalíptica: esperar ou agir?* Uma releitura de Joel 1-2 numa perspectiva nicaragüense. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, v. 7. Milton Schwantes (coord. ger.). Petrópolis / São Paulo / São Leopoldo: Vozes & Imprensa Metodista & Editora Sinodal, 1990/3, p. 89-96.
13. WIESE, Werner. *Em defesa da Esperança*. Uma Análise Exegética de 2 Pedro 3. 1-13. In: Vox Scripturae. Revista Teológica Latino-Americana, v. 8. São Paulo: Publicação da AETAL, 1998/1, p. 21-32.
14. WOLFF, Günter. *A utopia do fim e não o fim da utopia!* In: Estudos Bíblicos, v. 49/Ludovico Gannus (edit. Resp.). Petrópolis / São Leopoldo: Vozes & Editora Sinodal, 1996, p. 81-89.

PARALELOS E DISTINÇÕES ENTRE ÉTICA FILOSÓFICA E ÉTICA CRISTÃ

Gerson Fischer*

É provável que, em poucas ocasiões da história, tenha-se debatido tanto acerca do tema da ética como nos dias atuais. Há uma crescente percepção da mudança que vem ocorrendo na compreensão do que é ética e do que é ético no mundo de hoje. Afirmam alguns que se vive em um tempo no qual já se pode visualizar o ocaso da ética kantiana moderna do dever, e o nascimento de uma ética *light*, caracterizada pela busca do prazer.¹ O presente trabalho tem por objetivo traçar alguns paralelos e distinções, entre a ética cristã, como vem sendo compreendida pela tradição evangélica protestante, desde a Reforma do século XVI, e a ética filosófica moderna. Tem-se em vista dialogar a respeito do tema da ética cristã considerando os evidentes impasses atuais da ética moderna.

I. ÉTICA FILOSÓFICA

A *ética* diz respeito aos costumes de indivíduos e da sociedade. A palavra correspondente para *ética*, no grego, é *ethos*, termo que pode ser pronunciado e escrito tanto com o *e* breve (epsilon) como com o *e* longo (eta), distinguindo-se, então, seu sentido:

“*Ethos*, escrita com a vogal longa significa costume: porém, escrita com vogal breve, significa *caráter, índole natural, temperamento*,

* Gerson Fischer (Dr.) é Assessor Técnico para Assuntos de Educação da Faculdade Evangélica do Paraná (FEPAR), em Curitiba.

¹ Gilles LIPOVETSKY, *El Crepúsculo del Deber*.