

A ESCATOLOGIA EM ALGUNS TEÓLOGOS PROTESTANTES DO SÉCULO XX

Prof. Dr. Pe. Eduardo da Silva Santos
PUCRS

Em um artigo publicado em 1957, von Balthasar utilizava uma comparação fazendo ressaltar o contraste que caracteriza a situação da escatologia contemporânea. Escrevia que, enquanto – ao final do século XIX e início do século XX – o pensador protestante E. Troeltsch comparava o campo escatológico com uma oficina fechada, da qual não se pode esperar grande coisa, agora, dizia von Balthasar, transformou-se no âmbito de onde procedem todas as tormentas¹.

Com efeito, o campo escatológico foi o responsável, ao longo deste século XX, de boa parte de toda a reflexão teológica. Ainda dentro deste terreno, o dogma da ressurreição dos mortos alcançou um lugar de destaque na Teologia deste século, tanto católica como protestante. A Teologia despertou para o fato de que, no centro do cristianismo, está a afirmação de que a verdadeira vida nasce com a morte, para tornar-se plena com a ressurreição, pois o que então acontece é tão maravilhoso como a própria criação². Movida pela vontade de defender a realidade da

¹ Cf. J. ALVIAR, *La escatología como dimensión de la existencia cristiana. Tendencias en la escatología contemporánea*, em: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, XVIII. Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona, 1998, p. 400.

² Cf. U. ZILLES, *Esperança para além da morte*. Porto Alegre, 1980, p. 83.

ressurreição, a Teologia realizou um grande esforço visando torná-la mais compreensível. Muitas teorias surgiram, nesses anos, sobre a ressurreição.

O início de toda essa reflexão deve-se ao liberalismo teológico – manifestado em suas diversas formas, que o impediram de se caracterizar como um movimento homogêneo e sistemático – que tinha sonhado com uma homologação entre fé e cultura, através da aplicação de métodos positivos de investigação e de crítica à exegese bíblica e à história dos dogmas. O resultado é bem conhecido: o liberalismo protestante representa o ponto culminante de dois séculos de trabalho, que correspondem, como fenômeno paralelo ou, melhor ainda, colateral, à crise modernista no âmbito católico.

O fruto dessas tentativas levou a Teologia protestante a considerar a revelação numa espiral de subjetivismo, numa flutuação do sentimento religioso.

O presente trabalho procura acompanhar a reflexão realizada na Teologia protestante ao longo do século XX e sua inegável influência para o desenvolvimento da escatologia.

1 Karl Barth e a escatologização programática da totalidade da Teologia

Certamente o despertar escatológico na Teologia protestante se deve a Johannes Weib e a Albert Schweitzer, com sua proclamação do caráter estritamente escatológico da mensagem de Jesus. No entanto, segundo a opinião de Joseph Ratzinger, foi Karl Barth o primeiro a sistematizar essa idéia³.

A biografia de Barth, no marco de uma época exterior e interiormente movimentada – com o nacionalismo radical como fato determinante – constitui um dado importante para que

³ Cf. J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona, 1984, p. 56.

possamos compreender os fundamentos de seu pensamento e de sua obra⁴. Um “realismo teológico”, capaz de superar a oposição entre continuidade e mudança, entre vínculo e ruptura com a tradição, faz da sua figura um “revolucionário intelectual”. Sua obra literária é dificilmente compreensível à margem da sua pessoa e dos condicionamentos históricos – inclusive políticos – que enfrentou⁵. Sendo ainda jovem, participou de um movimento de “cristianismo social”, ao mesmo tempo messiânico e socialista, e manifestou de maneira clara sua oposição ao nazismo, já a partir de 1933.

⁴ Karl Barth (Basiléia 1886-1968). Teólogo suíço, exerceu por onze anos o ministério pastoral (acompanhado de uma intensa militância política social-democrata). Foi professor nas Universidades alemãs de Gotinga (1921); Münster (1925) e Bonn (1930). Em 1935, foi privado da sua cátedra por causa do seu compromisso com a Igreja confessional antinazista. Radicado em Basiléia, ministrou aulas de Teologia até 1962 (cf. ENCICLOPEDIA DE LA FILOSOFIA GARZANTI, p. 81). Suas obras mais importantes são: *Der Römerbrief* (1919); *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924); *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931); *Die Kirchliche Dogmatik*, 2v. (1932-1955); *Offenbarung, Kirche, Theologie* (1934); *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947); *Die Menschlichkeit Gottes* (1956); *Theologische Fragen und Antworten* (1957) e *Ad limina apostolorum* (1967) (cf. M. G. GARZA, *Karl Barth*. In GRAN ENCICLOPEDIA RIALP, III, Madrid, 1991, p. 763).

⁵ “Para trazar la historia de la evolución de la teología protestante en el siglo XX es necesario retroceder a los años de la primera guerra mundial y el período inmediatamente posterior. En ese momento tuvo, en efecto, lugar un suceso que tiene ciertas analogías con lo que representó, en el contexto católico, la conmoción provocada por la crisis modernista: en ambos casos nos encontramos, aunque con manifestaciones e implicaciones muy diversas, con una reacción frente a la disolución de la fe a que abocaban, de una u otra forma, el protestantismo liberal y los planteamientos que de él derivan. En el contexto protestante esta reacción tiene por protagonista a un pensador concreto: Karl Barth” (J. L. ILLANES-J.; I. SARANYANA, *Historia de la teología*. Madrid, 1996, p. 345).

Dos escombros da primeira guerra mundial, Karl Barth surge como um profeta que acusa o século XIX de haver forjado uma Teologia do homem em vez de uma Teologia de Deus. A guerra representou o ocaso dos deuses nos quais havia acreditado o racionalismo do século XIX, e trouxe consigo o fim de um mito: o mito de um progresso humano sem limites. No meio dessa convulsão, Barth inicia em 1916 a redação do seu comentário à Carta aos Romanos, que será publicado em 1919. Como para Lutero, também para Barth a Carta aos Romanos será o ponto de partida de um novo caminho de reflexão teológica radical.

Barth irá enfrentar-se com as posturas da Teologia liberal, que considera como uma traição à fé, pois antepõe radicalmente o cultivo da Palavra de Deus ao respeito pela história e dissocia a Teologia da revelação divina (que nos vem de Deus como uma graça ou dom gratuito) de uma Teologia da Palavra de Deus, que emerge da interioridade da consciência religiosa ou do dinamismo da história.

Toda a evolução do pensamento de Barth pode ser considerada a partir de algumas intuições fundamentais: o trabalho da Teologia é falar de Deus, porém isso somente é possível, se entendemos a “Teologia da cruz” como uma condenação de todo tipo de discurso humano sobre Deus e aceitando em Jesus a palavra – a única possível – que Deus pronuncia ao homem sobre si mesmo⁶.

⁶ Seu trabalho de 1931 sobre Santo Anselmo, *Fides quaerens intellectum*, é uma espécie de refutação da *analogia entis* e da apologia da “prova ontológica” da existência de Deus como sendo o único caminho possível no interior da própria fé. Na sua obra *Dogmática eclesiástica* (iniciada em 1932 e incompleta) volta a expor a totalidade da Teologia, com ampla discussão das fontes, a partir da premissa fundamental, a revelação de Deus em Jesus e a negação de todo tipo de discurso analógico no âmbito da Teologia (cf. ENCICLOPEDIA DE LA FILOSOFIA GARZANTI, Barcelona, 1992, p. 82).

Outra característica da Teologia de Barth é que, desde o início, se opôs ao “espírito de sistema”, atitude que manteve até ao momento em que escreveu a sua *Dogmática*. Na evolução do seu pensamento teológico, costumam-se distinguir três períodos:

1. os inícios até à elaboração do *Comentário à Carta aos Romanos* (1919);
2. a Teologia dialética até à publicação de *Dogmática Cristã* (1927);
3. a Teologia dogmática, a partir de sua obra *Dogmática Eclesiástica* (1932).

No entanto, em cada um desses períodos, Barth mantém uma grande agilidade em função da prática e da sua experiência, o que exige prudência na hora de entender seus escritos.

Barth defendeu como sendo idênticas a revelação e a mensagem cristã. Negou qualquer outra forma de revelação e, justamente por isso, negou a Teologia natural. Combateu a idéia de que existe alguma coisa no homem, tomado enquanto homem, que lhe dá a possibilidade de conhecer a Deus. Negou toda e qualquer forma de identidade entre Deus e o homem, inclusive a doutrina de que o Espírito Santo poderia habitar no homem.

Num primeiro momento, a Teologia de Barth foi chamada de “Teologia de crise”. O termo crise teria dois sentidos: em primeiro lugar, a crise histórica da sociedade burguesa da Europa central, depois da primeira guerra mundial. Barth parte dessa crise conjuntural, produzida num momento preciso da história, para a crise universal – o segundo sentido de “crise” –, que afeta as relações entre o eterno e o temporal, pois essas relações emolduram a condição do homem, seja qual for a época em que viva. Barth adota essas posições a partir do seu princípio fundamental: “o absoluto de Deus”. Deus não é objeto do nosso conhecimento ou da nossa ação. Trata-se de uma tentativa de reafirmar o caráter paradoxal da transcendência absoluta de Deus, que nunca poderemos alcançar por nós

mesmos. As tentativas humanas de alcançar a Deus constituem a religião, que se opõe à revelação divina⁷.

A conhecida expressão “Teologia dialética”⁸ refere-se a um movimento iniciado por Barth e por outros teólogos protestantes⁹, que se auto-apresentavam como “teólogos da controvérsia”. O ponto de partida de tal Teologia é de fácil formulação: a maior compreensão há de vir da maior distância. Dessa maneira, nega de uma só vez a ortodoxia positiva, que corre o risco de tratar Deus como uma coisa entre as coisas, e o liberalismo negativo, místico, que somente consegue ver a inadequação entre a palavra humana e Deus mesmo.

Contudo, o termo “dialética” presta-se a muitas confusões. Em um primeiro momento, a Teologia profética de

⁷ Barth insistirá em que a Palavra de Deus e sua verdade não são deduzíveis, nem “psicologicamente”, a partir da vivência religiosa do homem (daí a sua recusa a toda religiosidade – e religião – natural), nem “historicamente”, a partir do processo evolutivo da humanidade, nem “filosoficamente”, partindo de um raciocínio especulativo em torno a um Ser absoluto, a partir do seu reflexo na criação (a Teologia natural) (cf. M. G. GARZA, *Introducción*, em K. BARTH, *op. cit.*, p. 9).

⁸ A Teologia dialética ou da crise foi um movimento teológico originado e estimulado pelo *Comentário à Carta aos Romanos*. Supôs uma profunda reviravolta na Teologia protestante, reunindo teólogos como R. Bultmann, E. Brunner e F. Gogarten, além do próprio Barth. Propriamente falando, não foi sua intenção renegar a Teologia liberal, criticava nela o fato de não ter tratado de Deus – que é o objeto da Teologia – mas do homem. Pretendia assumir, crítica e responsabilmente, a situação criada pela Teologia liberal, sem com isso renovar a ortodoxia no seu sentido mais simples. Os teólogos dialéticos falaram de Deus, de Cristo e da revelação de Deus em Cristo, não do homem. Afirmava, não somente a prioridade absoluta da revelação frente à religião ou ao esforço humano para aproximar-se de Deus, mas que a transcendência radical, que atribuía a Deus, leva a uma dialética na qual a afirmação de Deus significa a crise e a negação de todo valor humano (cf. M. G. GARZA, *Karl Barth*, em GRAN ENCICLOPEDIA RIALP, p. 763).

⁹ Emil Brunner, Friedrich Gogarten e Rudolf Bultmann, entre outros, agrupados em torno da revista *Zwischen den Zeiten*, fundada em 1922 (cf. E. VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*, p. 735).

Barth era paradoxal; mais tarde, a sua conceitualização tornou-se sobrenaturalista. No entanto, a noção de dialética implica a idéia de um progresso interno de um termo a outro, em virtude de um dinamismo interior. A metodologia de Barth procede mais exatamente de uma argumentação “ao contrário”, própria de São Paulo e de Lutero, quando afirmam a impossibilidade humana e a possibilidade divina, a queda e a glória. Dessa proposição derivam muitas teses antiliberais.

Como vimos, Barth foi o primeiro, no século XX, a sistematizar a idéia sobre o caráter estritamente escatológico do cristianismo, e a grande mudança de enfoque na escatologia deve-se, utilizando a expressão de Ratzinger, ao Barth “dos primeiros tempos”. O *Comentário da Carta aos Romanos* foi a obra que abriu uma nova fase à escatologia: “Um cristianismo que não seja totalmente escatologia não tem absolutamente nada a ver com Cristo”¹⁰.

Para desenvolver a sua escatologia, Barth utiliza a idéia que já tinha sido expressa por E. Troeltsch. Para ele, os novíssimos não têm relação alguma com o tempo. Dessa maneira, expressões bíblicas, como “final dos tempos” ou “depois do tempo”, não são mais do que meras ajudas ao nosso modo de pensar, visto que somos prisioneiros do tempo, enquanto que, na realidade, a eternidade não é comparável com o tempo.

Para Barth, aguardar a parusia não significa o cálculo de um acontecimento temporal que um dia ocorrerá, mas, ao contrário, trata-se de algo sumamente atual para cada homem. Significa olhar para a fronteira com a qual se choca a minha existência. Significa levar a sério a nossa situação de vida¹¹.

¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 56.

¹¹ “Sepultados mediante el bautismo de muerte, «caminemos en una vida nueva». Otra vez, y como aquí este *futurum resurrectionis*: nuestro futuro como metáfora de nuestra eternidad. ¡Sólo como metáfora! Porque si es claro que la resurrección de Jesús de entre los muertos no es un suceso que se

Ressurreição é eternidade¹². As concepções dos “últimos dias” representam absolutamente o último em sentido metafísico, quer dizer, a transcendência absoluta de Deus¹³.

expande en la historia junto a los restantes sucesos de su vida y muerte, sino la relación «ahistórica» de toda su vida histórica con su origen en Dios, igual de claro es que tampoco el «caminar en vida nueva» que se hace sitio en mi existencia como necesidad y realidad en virtud de la resurrección es, ni será, evento junto a otros sucesos ni en mi pasado, ni en mi presente, ni en mi futuro” (K. BARTH, *Carta a los Romanos*. Madrid, 1998, p. 253).

¹² “Nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando nuestra filiación. ¡Anhelando! El espíritu nos testifica que somos hijos de Dios. Ha nacido el hombre nuevo, el hombre que heredará el mundo de su Padre. Pero ese hombre nuevo no soy yo, él no es este hombre, el hombre de este cuerpo en este tiempo. La imposibilidad extrema de este hombre es gemir, anhelar la filiación. La filiación misma es la «redención del cuerpo», la consumación de la identidad entre Cristo y yo, que es objeto exclusivo de fe aquí y ahora, la resurrección de los muertos, la «revelación» de los hijos de Dios a la que aguarda todo lo creado, en la que ni un pelo de nuestra cabeza puede quedar sin participar de la redención. Decrece y se embebe todo el océano de la realidad que cubre y rodea aquí y ahora la isla de la verdad y es nada más que verdad: la verdad de la realidad. ¡Eternidad es la totalidad del tiempo, desde los primeros días hasta el futuro más lejano! No hay interior que no sea exterior ni exterior que no sea interior. No outro, sino yo, no una sola parte, sino yo en mi totalidad redimido, transformado, purificado, nuevo, ante Dios, junto a Dios, en Dios, participando de la esencia y de la vida divina. ¡Esto es la filiación!” (K. BARTH, *Carta a los Romanos*, p. 379).

¹³ “Pero la revelación y visión de esta inflexión es, como tal, la frontera de una historia visible humanamente, también de la humanamente visible historia de Jesús de Nazaret. Como tal, ella no es un acontecimiento «histórico» junto a los restantes acontecimientos de esta historia, sino el acontecimiento «ahistórico» que rodea como frontera a estos otros acontecimientos y al que apuntan los eventos acaecidos en el día de Pascua, antes y después del día de Pascua. Si ella misma fuera un acontecimiento «histórico» (psíquico, físico o hiperfísico), si ella fuera un acontecimiento en el plano en el que junto a todo tipo de argucias más o menos «creíbles» hay que admitir como posible tema de discusión la hipótesis de la muerte aparente, del engaño, la hipótesis de visiones subjetivas y objetivas junto con posibilidades espiritistas o antroposóficas, entonces no sería Dios mismo, sólo Dios, el que protagoniza la inflexión del visible camino de Jesús a la muerte, el que se hace presente y

Compreender o cristianismo escatologicamente significa, no contexto de tais idéias filosóficas, não considerá-lo como doutrina ou instituição, mas como um ato de decisão, como um expor-se à total alteridade de Deus. O termo “escatológico”, aqui, perdeu todo o seu conteúdo temporal, para converter-se em um conceito existencial, que considera o cristianismo como ato de encontro sempre novo¹⁴.

2 A escatologia existencial

Ao existencialismo, enquanto Escola filosófica¹⁵, deve ser reconhecido o mérito de ter ressaltado a presença da morte na existência humana. A morte não é uma realidade extrínseca para a qual nos encaminhamos, mas uma realidade que opera em nós desde o primeiro momento de nossa existência: cada passo que damos na vida vai marcado por uma operação da morte em nós.

toma la palabra aquí al poner al contrapuesto invisible del Crucificado. En tal caso, la resurrección, interpretada de un modo u outro, incrementaría aquella serie de posibilidades humanas que Jesús dejó atrás de sí para morir. Entonces, Jesús tendría que morir de nuevo para realizar el sentido de su vida, para que se den la obediencia y el honor debidos al Dios desconocido ante el que toda psiqué, phisis e hyperphisis visible es polvo y ceniza, al Dios que habita en una luz a la que nadie puede acceder” (K. BARTH, *Carta a los Romanos*, p. 262).

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, p. 57.

¹⁵ O existencialismo, ou filosofia da existência, é uma ampla corrente filosófica contemporânea que se consolida na Europa imediatamente depois da primeira guerra mundial, impõe-se como pensamento no período entre as duas grandes guerras e se expande até converter-se numa moda durante as duas décadas posteriores à segunda guerra mundial. Designa a tendência filosófica que adota como tema específico próprio a existência enquanto modo de ser característico do homem, reivindicando-a contra toda redução do existente à “coisa” e contra toda inclusão do indivíduo nos esquemas de filosofias totalizadoras (cf. ENCICLOPEDIA DE LA FILOSOFIA GARZANTI, p. 322).

O existencialismo, no entanto, é claramente antimetafísico¹⁶. Ele limita seu campo de conhecimento à constatação do que a mera existência reflete. Não havendo, portanto, uma possibilidade de conhecimento que esteja além da existência, é absolutamente imprópria qualquer pergunta anterior ou posterior à existência. Somente o que se encontra dentro do tempo, e nunca o que é anterior ou posterior a ele, está, para o existencialismo, dentro de um horizonte de inteligibilidade. Claro que o existencialismo reconhece a existência da morte, porém não como uma realidade especificamente humana, visto que se dá também em nível animal. O que é propriamente humano na morte é seu aspecto trágico, porquanto o homem avança para a morte conscientemente. Dessa consciência de encaminhar-se para a morte sem poder deter-se, nasce, para Heidegger, a angústia e, para Sartre, a náusea¹⁷.

Cándido Pozo entende que o existencialismo filosófico tem uma tradução teológica baseada na aceitação do seu princípio epistemológico, ou seja, declarar que somente podemos conhecer aquilo que experimentamos¹⁸. No campo escatológico, a Teologia existencial não pode ocupar-se das realidades posteriores à morte do homem, já que isso iria contra o princípio epistemológico do existencialismo. Dessa maneira, o acento se

¹⁶ O ponto característico do pensamento existencialista está na experiência realizada pela pessoa, que é o único sujeito da filosofia (cf. G. REALE e D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Barcelona, 1988, p. 527).

¹⁷ Cf. G. REALE e D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, p. 537.

¹⁸ Pozo defende essa tese, afirmando que o ponto característico desta Teologia existencial é exatamente a aceitação do princípio epistemológico do existencialismo: declarar que somente podemos conhecer algo a partir de uma experiência existencial. Este princípio leva essa Teologia existencial a um programa radical de desmitologização, como ocorre em Bultmann, já que tudo o que não é experimentável fica fora do conhecimento e é relegado ao mito (cf. C. POZO, *Teología del más allá*. Madrid (3. ed.), 1992 p. 39).

desloca para as atitudes com as quais o homem realiza a sua “existência autêntica” e que o homem toma na vida presente em ordem a uma esperança, cujo objeto, segundo os existencialistas, é desconhecido, já que fica além da fronteira desta vida¹⁹.

Essa corrente escatológica, que Pozo denomina escatologia existencial, se manifesta em duas grandes vertentes, dentro do campo protestante: uma primeira vertente religiosa, representada por Rudolf Bultmann, e uma outra vertente, “não-religiosa” (abrindo mão de Deus dentro do que cabe), representada por Dietrich Bonhöffer. Analisaremos a partir de agora essas duas vertentes.

2.1 Rudolf Bultmann

Embora Bultmann seja conhecido no campo escriturístico como um exegeta do Novo Testamento²⁰, obteve notoriedade no âmbito filosófico-teológico, com a sua teoria da desmitologização²¹ e com a utilização de categorias da filosofia existencialista para interpretar a Revelação²².

¹⁹ Deve ficar claro, no entanto, que, por tratar-se de uma escatologia que pretende ser cristã, a ela pertence também a atuação de Cristo, que, de uma forma ou de outra, sempre deve ser tomada como paradigma na decisão do crente (cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 40).

²⁰ Para E. Vilanova, Bultmann é, entre os exegetas, o mais eminente ou, ao menos, o mais radical (cf. E. VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*, p. 741). Publicou várias obras exegéticas, entre as quais destacam-se: “Der Stil der paulinischen Predigt und die kynischstoische Diatribe” (sua tese doutoral, 1910); “Die Geschichte der synoptischen Tradition” (1921); “Das Evangelium des Johannes” (1941); “Theologie des Neuen Testaments” 3 v. (1948-1953). Além das obras publicadas está uma inumerável quantidade de conferências e artigos em revistas especializadas (cf. J. L. ILLANES, *Bultmann, Rudolf*, em *Gran Enciclopedia Rialp*, IV, Madrid, 1991, p. 609).

²¹ Desmitologização é um termo geralmente usado para traduzir “Entmythologisierung”, palavra introduzida pelo próprio R. Bultmann. Para ele, todas as expressões tradicionais do cristianismo, principalmente nos Evangelhos e no Novo Testamento, pertencem a uma forma de pensamento

O método de Bultmann caracteriza-se por uma aceitação radical do princípio epistemológico do existencialismo, de tal maneira que ele acaba desterrando ao campo da mitologia tudo aquilo que está fora do mundo do “experimentável”²³. No fundo, o princípio deveria limitar-se a pôr sob suspeita tudo aquilo que ficasse fora das nossas experiências, inclusive aspectos que fazem parte da mensagem cristã. No entanto, Bultmann termina por afirmar o fechamento do mundo físico à intervenção divina. Tudo o que supera este mundo é declarado mitológico.

O método da desmitologização em si é bastante simples: trata-se de estudar o que há de mais antigo a partir do mais recente, eliminando o que se considera como anexos de época

mitológico, radicalmente inaceitável para homens educados na ciência moderna. Tal seria, particularmente, o caso de todas as afirmações que supõem uma intervenção milagrosa. A desmitologização pretende substituir essas noções por uma descrição da atitude existencial que era produzida nos cristãos, atitude esta que depois torna-se independente das próprias noções que a produziram (cf. L. BOUYER, *Diccionario de Teología*. Barcelona, 1990, p. 653).

²² G. Reale e D. Antiseri, na sua obra “Historia del Pensamiento Filosófico y Científico” defendem a teoria de que a notoriedade de Bultmann se deve muito mais à teoria da desmitologização do que à exegese. Bultmann teria utilizado a exegese como um instrumento para demonstrar sua teoria (cf. G. REALE e D. ANTISERI, *op. cit.*, p. 657).

²³ Bultmann defende que a mensagem cristã deve ser reinterpretada: livrá-la de todo revestimento mitológico e reconduzi-la ao seu autêntico conteúdo querigmático. A base para essa reinterpretação do cristianismo – recuperação da autenticidade – está representada pelo existencialismo filosófico de Heidegger (escurecida pela angústia, a existência humana encontra-se em perigo de perder-se no anonimato ou frente à possibilidade de salvar-se, escolhendo a existência autêntica, aberta ao futuro). Segundo Bultmann, somente nessa existência autêntica, aberta ao futuro, é possível o acontecimento salvífico, ou seja, a inserção do processo de salvação na história. Isto realiza-se na decisão com a qual Jesus chama o homem, pois, em Jesus, está presente o Deus Salvador, mesmo quando a mensagem cristã encerre o fato da cruz dentro de um marco mitológico (cf. ENCICLOPEDIA DE LA FILOSOFIA GARZANTI, p. 122).

posterior. Os livros do Novo Testamento formaram-se por estratos sucessivos: 1. a pregação de Jesus; 2. o cristianismo judeo-cristão; 3. o cristianismo helênico anterior a São Paulo; 4. o paulinismo; 5. o joanismo; 6. a passagem para a Igreja do século II. Esse trabalho realizado por Bultmann desemboca em uma conclusão essencial: todo o elemento milagroso do Novo Testamento é tardio e legendário, tendo de ser retirado, pois não corresponde de maneira alguma ao primeiro estrato, ou seja, não faz parte da pregação de Jesus²⁴.

Bultmann aprofunda-se no sentido do milagre. Para ele, Jesus de Nazaré é a única revelação de Deus. Defende que a encarnação é tão real que não se manifesta através de milagres. É totalmente invisível para quem não tem fé²⁵. O que caracteriza Jesus é – segundo suas palavras autênticas que chegaram até nós e segundo aquelas, que, sem serem suas, refletem o seu pensamento – que se apresenta aos seus contemporâneos como a última e decisiva Palavra de Deus: quem nele crê possui a vida eterna e quem não crê já está condenado (*Jo 3,36*).

Pois bem: isso não quer dizer que o mitológico não tenha nenhuma importância. O mitológico não é histórico – entendendo-se por histórico algo situável dentro das coordenadas espaço-temporais. Não é algo que tenha acontecido num lugar específico e que se possa localizar numa data enquanto ocorrido num determinado momento. O mitológico não é histórico,

²⁴ A primeira e a maior crítica que pode ser feita a esse método é a seguinte: se amputamos assim os Evangelhos e as epístolas do que parece ser o seu núcleo, o que fica de cristianismo? Este é o problema da desmitologização (cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, 741).

²⁵ Bultmann defende a tese de que a fé não pode e nem deve apoiar-se em sinais milagrosos, como se necessitasse de muletas. O Jesus histórico nunca fez nenhum milagre com essa finalidade – quase todos os milagres que lhe foram atribuídos são lendários. Certamente fez algumas curas e exorcismos, mas também os outros rabinos fizeram a mesma coisa, antes e depois dele (cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 741).

aplicando-se o conceito de história de Bultmann²⁶. Entretanto, o mitológico é histórico enquanto é uma narração que apela a uma decisão que influencia no processo da história²⁷.

Aplicando o método de Bultmann à vida de Jesus, não se conserva nada de histórico, exceto que Jesus era um rabino que morreu crucificado. Entretanto, como no existencialismo filosófico, Bultmann não pretende oferecer somente uma teoria mas ensinar um modo de viver. Este Jesus crucificado torna-se um paradigma de toda a vida cristã. Isso se torna realidade, adotando, à imagem de Cristo crucificado, uma atitude de absoluta e radical confiança em Deus, sem ter motivos para esperar e sem saber sequer o que se espera²⁸.

²⁶ A distinção é feita em idioma alemão, aplicando os termos *Historie* para o histórico e *Geschichte* para o mitológico (cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 43).

²⁷ Bultmann acredita que a Revelação é o único milagre e não tem necessidade de sinais visíveis que encham o Novo Testamento nos seus estratos secundários. Faz ainda uma distinção ente *mito* e *mitologia*. O mito é uma “formação de compromisso” entre o divino e o humano. A intenção do mito é justa: não quer falar de Deus. No entanto, faz mal, pois degrada o invisível no visível. As narrações pascais, por exemplo, não são falsas na sua consideração profunda: dizem que a morte de Jesus foi um triunfo, porém mitologizam, quer dizer, racionalizam a ressurreição, convertem-na num objeto da razão humana. Todos os elementos milagrosos dos Evangelhos são mitologia. Portanto, não há necessidade de desmitificar – que seria o mesmo que suprimir, como faz o ateísmo – mas de desmitologizar, ou seja, interpretar. A desmitologização não é somente uma exigência do homem moderno, é, antes de mais nada, uma exigência da própria fé. Crer em Deus a partir de fenômenos intra-mundanos, ainda que milagrosos, seria somente crer no homem. Uma fé assim seria uma fé demasiadamente humana (cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 741).

²⁸ Jesus somente anuncia o fim do mundo (o mundo dos valores humanos, inclusive os mais altos, como a moral e a religião). Ele, Jesus, é esse final. O mundo e os humanismos poderão durar ainda vários milênios, porém já acabaram para aquele que crê em Jesus. Entre a vida e a morte – o que os homens chamam vida e morte – não há diferença. A vida humana mais nobre, comparada com a vida divina, não é mais do que morte, somente Cristo é a vida. A salvação consiste exclusivamente no amor de Deus e do próximo,

É bastante interessante o fato de Bultmann defender que esse programa de desmitologização, que leva a uma interpretação existencial, poderia ser apresentado como algo que já se realiza no próprio Novo Testamento, de alguma maneira em São Paulo, mas sobretudo em São João. Nesse sentido, ele sublinha o “presentismo” de muitos textos joaninos, especialmente naqueles que apresentam as realidades escatológicas²⁹.

Bultmann defende que em São João a ressurreição dos mortos e o juízo tornaram-se presentes com a vinda de Jesus. Ele formula essa tese em forma de antítese à escatologia apocalíptica tradicional. Assim, no Evangelho de São João, lemos: “E o juízo consiste em que a luz veio a este mundo, mas os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más” (*Jo* 3,19). O juízo consistiria, pois, em escutar as palavras de Jesus e tomar uma atitude existencial frente a elas³⁰ que, enquanto tal, é

enquanto que este último não é pura e simplesmente um ser humano mas uma criatura de Deus. Jesus, portanto, pregou uma radical “desmundanização” (cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 744). Essa “desmundanização” é para Bultmann uma exigência da própria fé: “La exigencia de la fe es la exigencia dirigida al mundo para que abandone sus medidas y sus juicios, la autocomprensión que ha tenido hasta ahora; la exigencia de que deje desmoronarse todo el edificio de su seguridad que ha construido dando la espalda al Creador, instalándose en una falsa independencia (...). La fe es dar la espalda al mundo, el abandono de la seguridad aparente, de la mentira de la vida, es la disposición a vivir de lo invisible y de aquello de lo que no se puede disponer, es decir, aceptar medidas totalmente nuevas de aquello que se llama muerte y vida y recibir la vida que da y que es Jesús y que no es demostrable por medios humanos” (R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, 1981, p. 494).

²⁹ Cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 45.

³⁰ A historização da escatologia, já introduzida por Paulo (é bom lembrar que o período paulino é um estrato anterior ao joanino na composição do Novo Testamento) é, em João, levada até às últimas conseqüências. O juízo ocorre justamente no fato de que no encontro com Jesus acontece a divisão entre fé e incredulidade. O crente não será julgado, o incrédulo permanece na escuridão, permanece sob a ira de Deus e por isso é julgado (cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 454).

juízo: “Eu vim para julgar o mundo, para que os que não vêm vejam, e os que vêm tornem-se cegos” (*Jo 9,39*). “Aquele que crê no Filho do homem tem a vida eterna; o que não crê no Filho não verá a vida e a cólera de Deus estará sobre ele” (*Jo 3,36*)³¹.

Dessa maneira, para Bultmann, o crente já superou o juízo, o não-crente já está condenado. A conclusão a que ele chega, usando essa premissa, é que o crente já teria ressuscitado, conforme o próprio texto de São João³². O Pai, ao enviar Jesus ao mundo, deu-lhe plenos poderes para ressuscitar os mortos e para julgar; por isso, quem nele crê, já tem a vida eterna³³. Aqui vemos claramente o “presentismo” de Bultmann. E como explicar os verbos conjugados no futuro que também estão presentes no mesmo Evangelho de São João, tais como “último dia” ou “Eu o ressuscitarei”? Bultmann explica que se trata de inclusões introduzidas pela redação eclesiástica posterior e, logicamente, devem passar pelo processo de desmitologização³⁴.

³¹ O juízo não é um acontecimento dramático, cósmico, mas se realiza na conduta do indivíduo em relação a Jesus. Ele exige fé de todos, todos devem crer. Dirige-se a todos, quando diz que todos se encontram na escuridão e na cegueira e que se encontram sob a ira de Deus; todos são interpelados pela palavra do revelador acerca da sua decisão de permanecer nessa situação (cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 436).

³² “Em verdade, em verdade, vos digo que o que escuta as minhas palavras e crê naquele que me enviou tem a vida eterna e não é julgado porque passou da morte à vida. Em verdade, em verdade, vos digo que chega a hora, e é esta, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus e os que a escutarem viverão. Pois assim como o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu também ao Filho ter a vida em si mesmo, e lhe deu poder para julgar, pois ele é o Filho do Homem” (*Jo 5,24-27*).

³³ Jesus não começa a ter poder de dar a vida depois da sua ressurreição, mas trata-se de um poder que o Pai lhe concedeu desde o princípio. Ele se apresenta aos homens como a ressurreição e a vida, como quem é o caminho, a verdade e a vida, e sua palavra chama o crente, já agora, à vida, tal como se demonstra na ressurreição de Lázaro (cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 474).

³⁴ “Así como ha introducido aquí la redacción eclesiástica posterior un “en el último día” para corregirlo en consonancia con la escatología futurística

O procedimento desmitologizador em São João seria, segundo Bultmann, especialmente claro no diálogo entre Jesus e Marta (*Jo* 11,23-26)³⁵. Nesse diálogo seria expressamente corrigida a representação da ressurreição operada pela visão escatológica proposta pela apocalíptica tradicional. Jesus assegura a Marta, entristecida pela morte do irmão, que este ressuscitará. Marta logicamente entende essa afirmação de Jesus no sentido tradicional “ressuscitará na ressurreição do último dia”. As palavras seguintes, que saem da boca de Jesus, acrescentam a correção: “Eu sou a ressurreição e a vida; o que crê em mim, ainda que morra, viverá, e todo aquele que vive e crê em mim não morrerá jamais”. A conclusão de Bultmann, como já foi dito acima, é que a ressurreição já aconteceu na vida daquele que crê em Jesus³⁶.

Rudolf Bultmann propôs um projeto de existência cristã tomando Cristo crucificado como único protótipo possível da atitude que define essa existência. Devemos ainda reconhecer, como aspecto positivo, a dimensão religiosa desse projeto, visto que se encontra centrado em uma atitude de confiança em Deus, que é a mesma coisa que dizer que essa atitude conserva o

tradicional, de igual manera ha añadido un “pero (y) le resucitaré en el último día”, una frase que tiene su lugar orgánico en *Jo* 6, 54, dentro del trozo *Jo* 6, 51b-58, introducido, igualmente, por la redacción eclesiástica. En este trozo se interpreta el pan de la vida, que es Jesús mismo, en sentido del sacramento de la cena del Señor y se entiende éste (en sentido de Ignacio) como “medicina de inmortalidad”. Todavía, casi más estridente que estas añadiduras es la introducción de *Jo* 5, 28-29, donde, en total contradicción con el v. 25 se desplaza la resurrección de los muertos del presente al futuro” (R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 455 e 456).

³⁵ “Disse-lhe Jesus: teu irmão ressuscitará. Marta lhe disse: Eu sei que ele ressuscitará na ressurreição do último dia. Disse-lhe Jesus: Eu sou a ressurreição e a vida; o que crê em mim, ainda que morra viverá, e todo aquele que vive e crê em mim não morrerá jamais” (*Jo* 11,23-26).

³⁶ Cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 47.

aspecto dialogal com Deus, a característica principal da dimensão religiosa.

2.2. Dietrich Bonhöffer

Exporemos agora a doutrina de outro teólogo que representa, juntamente com Bultmann, a teologia existencial, mas agora em sua forma não-religiosa: trata-se de Dietrich Bonhöffer³⁷. Sua figura está ligada, ainda que de um modo indireto, à Teologia da secularização, pois a publicação das suas cartas em 1951, escritas na prisão, provocou a aparição desse movimento³⁸. Bonhöffer foi enforcado pelos nazistas no campo de concentração de Sachsenhausen. Depois da sua morte, sua

³⁷ Dietrich Bonhöffer, teólogo alemão, nasce no dia 04 de fevereiro de 1906. Começou os estudos de Teologia na Universidade de Tubinga em 1923 e os concluiu em Berlim. Passa um ano em Barcelona como pastor da Igreja alemã. Nomeado professor em 1930, retorna à Alemanha, à cidade de Berlim. Desde 1938 se compromete totalmente num combate, ao mesmo tempo espiritual e político. Membro de um círculo de altos funcionários que, agrupados em torno do almirante Canaris, organizam a resistência ao nazismo e chegam até a maquinar a supressão de Hitler, Bonhöffer é preso no dia 5 de abril de 1943. Então, na cadeia, escreve as famosas cartas da prisão, publicadas mais tarde por seu fiel amigo E. Bethge. Executado por ordem de Hitler, no dia 09 de abril de 1945, deixa um reduzido, porém importante número de obras (cf. J. REVUELTA, *Bonhöffer, Dietrich*, em GRAN ENCICLOPEDIA RIALP, IV, Madrid, 1991, p. 394).

³⁸ Nessas cartas Bonhöffer expõe, com a força e o patetismo que derivam da sua situação existencial, uma convicção básica: o mundo contemporâneo é um mundo ateu, um mundo onde se diluíram, ou estão em processo de diluição, os sinais da realidade e presença de Deus; um mundo em que o homem parece chamado a viver sem apoiar-se em Deus. Esta situação é dramática. Porém, vista desde o ponto de vista da fé, dirá Bonhöffer, revela-se como uma situação querida por Deus. O próprio Deus nos pede para vivermos como se ele não existisse, sem encontrar no mundo nenhum rastro ou vestígio da sua verdade. Sem necessitar dele para nada no nosso existir histórico e mundano, mas afirmando-o por meio da fé (cf. J. L. ILLANES; J. I. SARANYANA. *Historia de la Teología*, p. 371).

obra constituiu uma das inspirações mais fecundas, e também mais controvertidas, do cristianismo contemporâneo.

Bonhöffer questionava-se sobre o significado de Jesus Cristo em um mundo sem religião, sem necessidade da metafísica e da interioridade. Seus questionamentos influenciam toda a sua obra, na qual considera a encarnação como a unidade, sem separação e sem confusão, entre Deus e a realidade³⁹.

A vida e a obra de Bonhöffer comumente é dividida em três partes, sendo cada uma delas caracterizada por duas obras principais. Na primeira, de 1927 a 1930, defende as suas duas teses doutorais: “*Sanctorum communio: uma investigação dogmática em torno à sociologia da Igreja*” e “*Ato e Ser: Filosofia transcendental e Ontologia na Teologia sistemática*”. Marcado por Hegel, aberto à sociologia religiosa de Troeltsch, conhecedor de Heidegger, conquistado pela dogmática da Palavra de Deus de Barth, o jovem Bonhöffer refletiu sobre as dimensões coletivas do ser em Jesus Cristo e sobre a realidade da Igreja, como lugar onde se manifesta o conhecimento de Deus⁴⁰.

³⁹ Bonhöffer acreditava que o cristianismo não é uma religião de evasão, uma *gnósis* para os “candidatos ao céu”. Também não é uma redução programática da realidade a um caos descontínuo. Deus é em Jesus Cristo a estrutura e o âmbito da realidade. Jesus Cristo é Deus tornando-se homem para tornar-se responsável, como homem frente a Deus, da totalidade dos seres e das coisas. Se a essência das religiões consiste em completar, por um acréscimo sobrenatural, as incapacidades dos homens, então o cristianismo não é uma religião. Se o ateísmo consiste em acabar a tarefa humana, sem apresentá-la a Deus, o cristianismo é, ao mesmo tempo, uma resistência responsável e uma submissão orante, filial, confiada. Deus não é um “tapa-buracos” explicativo das ignorâncias dos homens, nem um invejoso dos seus progressos, mas simplesmente responde às suas responsabilidades. Essa Teologia da encarnação testemunha a presença de Deus no meio, não às margens, da realidade, presença estruturante, representativa, libertadora (cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 755).

⁴⁰ Segundo Bonhöffer, não devemos propor-nos questões insolúveis, como, por exemplo, se Jesus Cristo previu a constituição da Igreja. Jesus não é uma personalidade isolada, fundador de uma religião particular; é uma pessoa

A segunda parte é marcada pela ascensão de Hitler ao poder em 1933. Esse fato lançou Bonhöffer ao combate contra a Igreja confessional alemã. Enquanto antes havia insistido nas dimensões eclesiais da Teologia, agora recorda as dimensões “mundanas” da responsabilidade eclesial. Escreve *O preço da graça* e *A vida comunitária*, obras nas quais, seguindo Kierkegaard, exige do crente a imitação de Cristo, dado que a fé já não é mais crença, mas aprendizado da obediência, penitência e disciplina. Essa aprendizagem tem lugar à luz realista do Espírito Santo, que ajuda a distinguir entre fé e o psiquismo religioso⁴¹.

A terceira parte de sua vida, em plena guerra mundial, se caracteriza por sua cooperação ao movimento de resistência contra Hitler, resistência que o levaria à morte. Esse período é marcado por duas obras publicadas postumamente: *Ética*⁴² e as cartas da prisão, publicadas em 1951, sob o título *Resistência e submissão*⁴³.

coletiva, representativa e recapituladora, mais fundamento do que fundador da Igreja. A sociologia ajuda a Teologia, que se converteu em algo muito individualista e intimista, a reencontrar suas dimensões comunitárias. Por sua vez, a dogmática oferece à sociologia uma significação que a preserva de limitar-se a mera descrição das estruturas sociais (cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 757).

⁴¹ Cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 757.

⁴² Escrita de modo fragmentário entre os anos 1940 a 1943. Nesses escritos, Bonhöffer estuda a vida natural como o campo das realidades penúltimas que desembocam na realidade última de Deus. O homem é responsável pelo penúltimo, Deus justifica o último. Sendo assim, a ética consiste em preservar o penúltimo contra o niilismo, em responder à justificação divina pela justiça humana, em tornar-se concretamente responsável da realidade abandonada no risco da ação (cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 757).

⁴³ Essas cartas acentuam o sentimento de abandono de um mundo sem Deus. Na debilidade de Deus no meio do mundo, Bonhöffer descobre uma dupla significação positiva: a aprovação, por parte de Deus, da autonomia deste mundo “maior de idade”, e também a solidariedade com Jesus crucificado que vive frente a Deus: o “sem Deus” do seu abandono. Ao esquema religioso

A interpretação da obra de Bonhöffer é muito discutida, tendo em conta o seu caráter fragmentário e o fato de os escritos estarem incabados. Vilanova, na sua *História da Teologia*, propõe três perspectivas que servem de instrumental para abordá-la⁴⁴. Exporemos a seguir essas três perspectivas:

1 Luterano de origem, Bonhöffer lutava contra uma religião apresentada como uma obra meritória. Desembocava numa dupla dimensão da existência: a vida humana racional e a vida oculta, acompanhando misteriosamente a Deus nos seus sofrimentos aqui embaixo. Sua obra seria, dessa maneira, a atualização de duas grandes doutrinas de Lutero: a salvação pela fé e os dois reinos.

2 Comprometido em um mundo sem Deus, ateu, Bonhöffer insistiu em Jesus Cristo, “homem para os demais”, porém calou-se sobre Deus, porque o abuso do nome divino, em seus dias, fazia correr o perigo de se confundir o cristianismo com o teísmo.

3 Preocupado ao longo de toda a sua vida por testemunhar a presença, o ser, a encarnação de Deus no meio da terra, e não somente a sua existência, seu ato, sua transcendência para além do mundo, Bonhöffer era um teólogo ontológico, o que – em um período culturalmente não-religioso – se expressava pela confissão de um Deus anonimamente oculto na totalidade da realidade.

Luterano, “ateu”, ontológico: eis aqui os três adjetivos que, segundo Vilanova, ainda que não esgotem a obra de Bonhöffer, testemunham a sua influência em direções diversas, apesar da unidade da sua mensagem: ser cristão, seguir a Jesus

clássico de um Deus onipotente, que responde à miséria humana, opôs o sistema de um Deus resistente, sofredor, em “agonia”, o esquema de um homem autônomo, emancipado, que vai tornando-se responsável (cf. E. VILANOVA *op. cit.*, p. 758).

⁴⁴ Cf. *Id. ibid.*, p. 758-759.

Cristo, é tornar-se responsável pela realidade abandonada até à submissão.

Vilanova defende positivamente a obra de Bonhöffer. Argumenta que o verdadeiro profetismo de Bonhöffer, inquietante pela sua modéstia e ao mesmo tempo pela amplitude da sua visão, se enraizava numa vida evangélica e mística de rara exigência. Sua tarefa, segundo Vilanova, seria identificar-se plenamente com o mundo moderno, sem perder a identidade cristã. O meio que permitia manter essa identidade se definia pela expressão “disciplina do arcano”⁴⁵, enquanto que as exigências da identificação se resumiam pela expressão “cristianismo areli-gioso”⁴⁶ ou, com maior frequência, “interpretação não-religiosa do Evangelho”. A vida de Bonhöffer representou, segundo Vilanova, um esforço contínuo por manter ambos os aspectos em equilíbrio, o que significou um trabalho complicado, tendo em conta as fortes pressões interiores e exteriores, que levaram a que o fiel da balança se inclinasse mais para um lado ou para outro, segundo as etapas de sua vida.

No que diz respeito à escatologia, Bonhöffer desenvolve o seu pensamento, sobretudo na última época da sua vida, com as cartas escritas na prisão. É importante ficar atento ao fato de tais cartas serem escritas em circunstâncias trágicas, o que constitui um condicionamento psicológico importante na reflexão teológica que elas expressam.

Bonhöffer entende a sua nova linha teológica, que desenvolve na prisão, em conexão com o pensamento de

⁴⁵ A expressão “disciplina do arcano” representaria tudo o que possibilita aprofundar e sustentar a vida cristã: oração, meditação, culto comunitário, sacramentos, experiência de vida em comum... tudo quanto contribuisse para adaptar o cristão a uma vida de amor vivido com Deus e para seus irmãos, os homens (cf. *Id. ibid.*, p. 759).

⁴⁶ A expressão “cristianismo a-religioso” significa a abertura total e gozosa ao mundo inteiro, tão diverso, que nos rodeia, significa que o homem se torna, sem reservas, um homem para os demais (cf. *Id. ibid.*, p. 759).

Bultmann, considerando-a como um avanço dentro do caminho no qual Bultmann não conseguiu ir suficientemente longe. O programa de Bonhöffer consiste em desmitologizar, não somente o milagroso (a intervenção de Deus), mas também o próprio Deus, e dar a tudo uma interpretação não-religiosa.

Tal programa obviamente suprime toda preocupação pelos eventos do além-morte, para substituí-los por uma preocupação por este mundo. Bonhöffer chega até a pensar que São Paulo, no capítulo terceiro da Epístola aos Romanos, ao tomar como central o tema da justiça de Deus, estaria indicando uma falta de interesse por uma doutrina sobre a salvação individual. Por outra parte, como é lógico em alguém que admitia o princípio epistemológico do existencialismo, a vida além-morte era algo totalmente incognos-cível.

Já na primeira carta (30 de abril de 1944), na qual aflora a sua nova Teologia, aparece claramente a proposta de um “cristão a-religioso”⁴⁷.

Naturalmente, como salienta Pozo, permanece o problema dos limites absolutos: os problemas que a ciência não

⁴⁷ Seu ponto de partida é a convicção de que o tempo da religião já passou. Bonhöffer pensa que os homens religiosos falam de Deus, quando o conhecimento humano não consegue mais argumentos ou quando as forças humanas fracassam. Na realidade, limita-se somente a oferecer um “deus ex machina”, seja para resolver aparentemente um problema de difícil solução ou para criar uma força frente à impotência humana. Com essas posturas, a crise da religião é inevitável. Se Deus se introduz onde as forças humanas não alcançam resolver seus problemas, quer dizer, na fronteira das forças humanas, sua presença é necessariamente transitória, somente perdura até que as possibilidades humanas de resolver os problemas humanos crescem, e o “deus ex machina” torna-se supérfluo para aquele campo, dominado já pelo progresso humano. Bonhöffer quer opor-se à idéia de um Deus “tapa-buracos”, quer dizer, um Deus explicação dos problemas que o homem não pode explicar ainda. Isso tendo em conta que o homem hoje em dia consegue explicar por meios humanos cada vez mais problemas que antes eram inexplicáveis. Um Deus utilizado como explicação estaria submetido a uma constante perda de terreno (cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 53).

resolveu e nem resolverá jamais, como, por exemplo, a morte e o conceito de pecado. Bonhöffer considera problemático falar de limites absolutos nos quais temos necessariamente que recorrer a Deus como explicação, e isso não porque proponha verdadeiras soluções humanas, mas simplesmente porque existem homens que de fato os afrontam prescindindo absolutamente de Deus. Com essas premissas, Bonhöffer convidará o cristão a viver em um mundo sem Deus (como se Deus não existisse), crendo que isso é próprio da maturidade que, como homens modernos, alcançamos. Além disso, dessa maneira participamos do sofrimento que Deus experimenta ao ser desalojado do mundo. Essa participação no sofrimento de Deus é o que nos constitui cristãos.

Pozo ressalta ainda quão paradoxal pode parecer essa idéia, como também parece paradoxal o programa de um cristão a-religioso. Bonhöffer afirma que devemos levar em conta que um projeto de vida, para que essa idéia seja cristã, deve incluir a vontade de imitar a Cristo. Isso conduz a uma interpretação não-religiosa da vida de Jesus. O cristão deve viver como Cristo que enfrenta o momento decisivo da sua vida no mais absoluto abandono, por parte de Deus: “Meu Deus, por que me abandonaste?” (*Mt 27,46*). Deus nos faz entender que devemos viver como homens que logram viver sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona. Nessa situação de abandono de Deus, o cristão deverá viver para os outros. Precisamente no “não viver a não ser para os outros” de Cristo, Bonhöffer vê a grande experiência da transcendência⁴⁸.

⁴⁸ Cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 55.

4 Oscar Cullmann e sua concepção histórica do cristianismo

Na obra de Cullmann⁴⁹, se reflete de modo claro a mente de um teólogo protestante, submetido à Palavra de Deus e à regra da fé, alheio às imposições de nenhum critério filosófico. Seu trabalho foi tentar descobrir o núcleo essencial da mensagem cristã⁵⁰. Primeiramente, aderiu à “Formgeschichte”, num momento de grande crise, quando, por um lado, K. Barth e a Teologia dialética e, por outro, M. Dibelius, K. L. Schmidt, R. Bultmann e alguns outros tentavam romper com a Teologia liberal. Cullmann se distanciou de ambos os lados, insatisfeito, por não encontrar uma interpretação histórico-salvífica que entendesse a Palavra de Deus na escatologia temporal da mensagem cristã.

Esse definitivo distanciamento foi consumado no seu livro *Christus und die Zeit*, que é a sua obra-prima. A partir desse livro, assistimos à clarificação cada vez mais precisa e coerente daquela idéia que guia a sua exegese e na qual encontramos o núcleo substancial da interpretação neotestamentária de Cullmann: o *éschaton* como salvação atualizada no tempo. Segundo ele, o único critério exegético, e inclusive hermenêutico, do qual dispõe o teólogo, é Jesus Cristo, seu tempo e sua obra⁵¹.

⁴⁹ Oscar Cullmann nasceu em 1902. Natural de Estrasburgo, foi professor nas Universidades de Estrasburgo, Basileia e Paris. Participou como observador no Concílio Vaticano II. Publicou, entre outras, as seguintes obras: *Les premières confessions de foi chrétienne* (1943); *Christus und die Zeit* (1946); *Petrus - Jünger, Apostel, Märtyrer* (1952); *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (1956); *Die Christologie des Neuen Testaments* (1958); *Heil als heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (1965).

⁵⁰ Cf. E. VILANOVA, , *op. cit.*, p. 738.

⁵¹ Esta idéia fica bastante clara em *Christologie des Neuen Testaments*, obra na qual se opõe aos resultados propostos por Bultmann e sua Escola (cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 739).

Efetivamente, Cullmann é a oposição mais radical a Bultmann e a sua tentativa de redução do Evangelho a uma pura interpretação existencial⁵². Para ele, a história da salvação constitui a essência do cristianismo neotestamentário. Dessa maneira, o essencial é justamente o que Bultmann excluía, ou seja, a história real, cheia de conteúdo e continuamente progressiva.

No entanto, Cullmann desenvolveu o seu pensamento, não somente em contraposição a Bultmann, mas também frente à herança grega, frente à metafísica, que tem uma importância decisiva, especialmente para a Teologia católica. Ratzinger ilustra como Cullmann demonstra o enfrentamento de dois conceitos de tempos contrapostos.

Primeiro está o pensamento grego, que compreende o tempo de modo cíclico: tempo é um círculo fechado e, por conseguinte, um eterno retorno. Isso faz com que o tempo deva ser entendido como escravidão, como maldição. Pensando dessa maneira, parece impossível que se possa buscar a salvação no tempo. A salvação somente pode consistir em escapar do círculo do tempo. É necessário, portanto, que seja buscada na fuga para a eternidade atemporal. A metafísica, quer dizer, a busca da salvação fora do tempo, se converte em expressão de uma negação do tempo e, justamente por isso, se encontra em contraposição estrita de uma visão fundamental da fé cristã⁵³.

⁵² O pensamento de Cullmann, cujo alcance transcende amplamente a simples polêmica antibultmanniana, tem o seu centro na reafirmação do tempo e da história no contexto da obra da salvação (cf. J. L. ILLANES; J. I. SARANYANA, *op. cit.*, p. 352).

⁵³ Cullmann defende que a metafísica foi uma transformação do pensamento originário do cristianismo, que considerava a história da salvação vinculada a uma linha temporal ascendente. Essa transformação, segundo Cullmann, é a raiz da heresia, se por heresia entendemos o abandono do cristianismo da primeira hora (cf. J. RATZINGER, *Escatología*, p. 60).

Em segundo lugar, temos o pensamento bíblico que, à diferença do conceito cíclico do tempo próprio dos gregos, dá ao tempo uma interpretação linear: o tempo é visto no conceito ascendente entre ontem, hoje e amanhã. Enquanto linha ascendente, essa concepção oferece o espaço no qual podemos verificar a realização de um plano divino. Expresso com outras palavras: a salvação se realiza dentro de coordenadas temporais, ou seja, tempo e salvação se relacionam mutuamente⁵⁴.

Isso nos leva a uma divisão ternária do tempo, na qual Cullmann descobre o “denominador comum” ao Antigo e ao Novo Testamentos. Assim se percebe claramente a novidade da mensagem de Jesus, que para Cullmann também radica na escatologia, uma escatologia totalmente vinculada à história da salvação.

Na concepção cronológica judaica, existe somente um acontecimento fundamental no tempo depois da criação: a parusia, com o que começa um novo *eon*. Esse evento que separa os dois *eons* se situa no futuro. Jesus, com a sua mensagem, mudou de modo decisivo esse conceito fundamental na partição do tempo. A partir de Jesus, o centro do tempo deixa de situar-se no futuro e passa a localizar-se no passado, ou no presente de Jesus e dos Apóstolos⁵⁵.

Sabendo que marcava uma fronteira, isto é, que ele mesmo era o centro do tempo, Cristo ensinou uma nova visão da

⁵⁴ Cullmann não aceita que se aplique o conceito “atemporalidade” nem ao próprio Deus, prefere utilizar o termo “temporalidade infinita” (cf. J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 60).

⁵⁵ Escrevendo no final da segunda guerra mundial, Cullmann escolhe um exemplo da própria guerra para esclarecer o seu modo de pensar: numa guerra pode passar muito tempo entre a batalha decisiva e o dia da vitória. No entanto, o fato verdadeiramente importante é a batalha decisiva, por mais que se tarde em ver o resultado. A mesma coisa acontece com a atividade de Cristo: a mudança, o centro, está aí, porém não coincide com o fim efetivo da história mundial, que ainda pode seguir correndo por muito tempo (cf. J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 61).

história da salvação. Com a separação entre o centro e o final do tempo, e com o traslado do centro ao passado, proclamou um novo tempo, o período do “já, mas ainda não”, ou seja, entre o centro que já aconteceu e o final que ainda se espera⁵⁶.

No ano de 1956, Cullmann publicou um livro que teve grande ressonância no mundo teológico: *Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?*⁵⁷ Sobre essa obra Cándido Pozo adverte que já o próprio título contém uma convicção teológica: o fato de colocar a conjunção adversativa “ou” entre os conceitos de imortalidade da alma e de ressurreição dos mortos implica afirmar a incompatibilidade mútua que existiria entre os dois conceitos, ou seja, implica afirmar a necessidade de eleição entre um ou outro⁵⁸.

Contudo, apesar do que possamos deduzir do título, a obra é uma tentativa de construir uma síntese entre esses dois conceitos⁵⁹, visto Cullmann não negar a existência de toda a escatologia intermediária, mas somente que esta tenha um sentido de retribuição plena. Portanto, Cullmann chega a admitir um estado intermediário para o justo. Afirma que, quando este morre, o homem interior, despojado do homem exterior, ou seja, desnudo de todo o elemento corpóreo, encontra-se numa situação que pode ser qualificada de “dormição”, um estado que ressalta a imperfeição, inclusive no campo da consciência, do estado intermediário. No entanto, essa tentativa de síntese é deficiente, pois vai acompanhada de uma preocupação constante por separar

⁵⁶ Cullmann defende que essa nova fase da história da salvação, que logicamente não está presente no pensamento hebraico e bíblico, não contradiz a sua mensagem, mas é produto dela, por mais que a sua duração supere o que se esperava (cf. J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 62).

⁵⁷ O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Paris 1956.

⁵⁸ Cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 166.

⁵⁹ Cf. *Id. ibid.*, p. 167.

suas afirmações sobre a sobrevivência dos justos, entre a morte e a ressurreição, da idéia “grega” de imortalidade⁶⁰.

Esse processo de pervivência do homem interior não é algo natural, mas sim fruto da sua união com o Espírito Santo. Cullmann afirma que o Espírito Santo é um dom que não perdemos ao morrer⁶¹. A união do Espírito Santo com o homem justo mantém-na, depois da sua morte corporal, vivendo junto a Cristo, num estado de sono. Claro que isso diz respeito somente à morte dos justos. Sobre a sorte dos ímpios, entre a morte e a ressurreição final, Cullmann não diz nada: contudo promete voltar a esse tema em outra obra que não chegou a escrever⁶².

Não obstante sua tentativa de síntese, Cullmann afirma, na obra referida, que no dilema entre “imortalidade da alma” e “ressurreição dos mortos”, somente o segundo elemento seria doutrina do Novo Testamento, já que o primeiro, a imortalidade da alma, seria uma doutrina filosófica grega e, como tal, se tornaria algo incompatível com a doutrina do Novo Testamento⁶³.

⁶⁰ A preocupação de Cullmann por separar suas afirmações sobre a sobrevivência dos justos, entre a morte e a ressurreição, da idéia “grega” de imortalidade se dá sobretudo por conceber o estado intermediário como um estado de sono: “L’état des morts reste un état imparfait, de nudité, comme dit saint Paul, de sommeil, d’attente de la résurrection de toute la création, de la résurrection du corps” (O. CULLMANN, *Immortalité de l’âme ou résurrection des morts?*, p. 77).

⁶¹ Cf. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 75.

⁶² Cf. *Id. ibid.*, p. 84, nota n. 1.

⁶³ “Entièrement déterminée par cette histoire (du salut), elle (la conception de la mort et la résurrection) est incompatible avec la croyance grecque à l’immortalité de l’âme” (*id. ibid.*, p. 18. “La réponse à la question que nous avons posée: immortalité de l’âme ou résurrection des morts dans le Nouveau Testament, sera claire. La doctrine du grand Socrate, du grand Platon, est incompatible avec l’enseignement du Nouveau Testament” (*id., ibid.*, p. 83).

5 Jürgen Moltmann e a Teologia da esperança

Como muitos outros teólogos protestantes da sua geração, Moltmann⁶⁴ edificou o seu pensamento teológico tomando como base o diálogo crítico com Barth e Bultmann⁶⁵. Defronta-se com eles, através da ótica que sempre lhe foi própria: a histórico-prática ou social⁶⁶.

Sua obra principal, *Teologia da Esperança*⁶⁷, situa-se cronológica e ideologicamente, na época pós-bultmanniana da Teologia protestante. Segundo Cândido Pozo, o título expressa claramente o seu núcleo: Teologia da esperança, que não é somente o título de um tratado concreto, mas quer representar a concentração de toda a Teologia⁶⁸.

⁶⁴ Jürgen Moltmann, teólogo luterano, nascido em 1926 em Hamburgo, Alemanha. Estudou em Gotinga, foi professor em Wuppertal e Bonn, até que em 1968 acedeu à cátedra de Teologia sistemática na Universidade de Tubinga. Suas obras principais são: *Theologie der Hoffnung* (1964); *Umkehr zur Zukunft* (1970); *Der gekreuzigte Gott* (1972); *Kirche in der Kraft des Geistes, ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (1975); *Zukunft der Schöpfung* (1977); *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (1980); *Gott in der Schöpfung* (1986) e *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* (1990).

⁶⁵ Cf. J. L. ILLANES; J. I. SARANYANA, *op. cit.*, p. 377. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 771. Cândido Pozo acrescenta, que, além do debate com Bultmann, Moltmann tinha a preocupação de manter um diálogo com o marxismo, e que esses são os dois pontos de referência indispensáveis para entender a sua obra (cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 64).

⁶⁶ Seu pensamento parte dessa concepção da história como movimento orientado para o futuro, que Hegel, e sobretudo Marx contribuíram a potenciar e que o filósofo Ernst Bloch realçou ao publicar, durante a segunda metade da década de 1950, seu estudo sobre “o princípio esperança” (cf. J. L. ILLANES; J. I. SARANYANA, *op. cit.*, p. 377).

⁶⁷ O título original em alemão é: *Theologie der Hoffnung*.

⁶⁸ Normalmente, na Teologia clássica, tanto católica como protestante, a esperança era objeto de um capítulo da Teologia. Para Moltmann, pelo contrário, sua obra não pretende escrever um capítulo teológico, nem

Moltmann parte de uma intuição de que o grande problema, senão o único, que preocupa o homem contemporâneo, é o problema do futuro. A civilização de hoje, em oposição à maioria das civilizações que a precederam, é uma civilização inquieta e orientada para o futuro. Dessa intuição surge a esperança. Para ele, o futuro, desenvolvido como esperança, não é um tema entre outros, no pensamento cristão, mas o tema central, o tema único. Constitui o princípio e a chave do único problema para o homem atual⁶⁹. Para um teólogo, o fato de realizar uma concentração de toda a Teologia em torno à questão da esperança é sinônimo de fazer uma concentração de toda a Teologia em torno à escatologia. A escatologia, a promessa, é o horizonte futuro ao qual se dirige a esperança⁷⁰.

O povo de Israel encontrou a verdade de Deus em forma de promessa. Por isso, a escatologia se torna uma dimensão constitutiva da fé. Não se reduz a uma simples relação instantânea com o Deus que domina o tempo. A pregação de Jesus e o testemunho do cristianismo primitivo se expressam também no plano horizontal do tempo humano. Para Moltmann, a Teologia, que tem a tarefa de interpretar a estrutura escatológica da fé, é ao mesmo tempo “ciência da esperança” e “saber da história e da historicidade da verdade”. Isso acontece em um “apocalipse” e não em uma “epifania”.

Para Moltmann, a diferença essencial entre a fé bíblica, em relação a outros tipos de religiões, não consiste somente no fato de que aquela se relaciona com o Deus da revelação e não com os deuses da natureza. A diferença consiste na oposição

tampouco um tratado teológico particular, mas estabelecer uma concentração de toda a Teologia dentro do tema da esperança (cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 65).

⁶⁹ Cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 772. C. POZO, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁰ A dimensão escatológica, a tensão à consumação e, em consequência, à esperança, não são um elemento a mais da compreensão cristã das coisas, mas o elemento fundamental e decisivo (cf. J. L. ILLANES; J. I. SARANYANA, *op. cit.*, p. 377).

entre o Deus da promessa e os deuses da epifania⁷¹. A escatologia não é, para Moltmann, um tratado das realidades últimas, um tratado que encerra o conjunto dos outros tratados teológicos. Para ele, toda a Teologia, e o cristianismo todo, é escatologia. Desse modo toda a Teologia é Teologia da esperança, pois já desde o seu início se encontra presente a esperança escatológica na realidade criada⁷².

Cándido Pozo salienta que o fato de haver colocado a problemática do futuro como o único que interessa ao homem de hoje distancia Moltmann do “presentismo” de Bultmann⁷³.

No entanto, a esperança necessita um ponto de apoio, um fundamento, para não converter-se numa utopia. É a Sagrada Escritura, concretamente a Epístola aos Hebreus, que assinala a fé como esse ponto de apoio⁷⁴. Mas a fé somente pode ser apoio da esperança, se possui um conteúdo real e objetivo. Essa é a

⁷¹ Cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 772.

⁷² Cf. J. MOLTMANN, *El Futuro de la Creación*. Salamanca, 1979, Prólogo.

⁷³ Cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁴ “A fé é a garantia do que se espera...” (*Hb* 11,1). Moltmann afirma que à fé lhe corresponde, sem dúvida, a prioridade, porém à esperança lhe corresponde a primazia. A fé sem esperança permanece inerte e vazia, carente de vitalidade. É a esperança quem impulsiona e move, e é ela quem permite ao crente situar-se de maneira plena frente à realidade. Essa afirmação da primazia da esperança se une, nos escritos de Moltmann, à apresentação da religião cristã como religião da promessa: o Deus que se manifesta a Israel é um Deus que atua e promete e que, em consequência, se abre ao futuro. Esta estrutura da religião entre Deus e Israel se mantém e é reforçada em Cristo: Cristo não é a culminação das promessas, mas sua confirmação definitiva. Na ressurreição de Cristo as promessas divinas não culminam, como se com ela a história se clausurasse, mas recebem uma suprema confirmação e, em consequência, se tornam universais, potenciando assim até ao extremo a orientação para o futuro” (cf. J. L. ILLANES; J. I. SARANYANA, *op. cit.*, p. 377).

preocupação de Moltmann, sobretudo a propósito da ressurreição de Cristo⁷⁵.

Nesse ponto é onde se dá a superação de Bultmann. A mensagem pascal transmitida pelos Apóstolos não tem o sentido de um convencimento subjetivo da ressurreição, ou seja, não se trata somente de os Apóstolos estarem persuadidos, em seu interior, da ressurreição, como pretendia Bultmann, mas que o fato da ressurreição é objetivamente certo. As convicções subjetivas, ainda que sejam dos Apóstolos, não bastam para evitar a possível utopia da nossa esperança. Somente a realidade dos fatos que a fé afirma pode oferecer-lhe um sólido fundamento. A única coisa que pode alicerçá-la com segurança é a certeza do fato⁷⁶.

Nesse sentido, Moltmann vai defender com muita insistência a historicidade da ressurreição de Jesus Cristo. Entende essa historicidade no sentido de que a ressurreição é um fato ao qual se pode atribuir um datação, ou seja, podemos localizá-la em um determinado momento temporal. Com essa concepção da historicidade aplicada à ressurreição de Cristo, Moltmann aproxima-se notavelmente da concepção de historicidade de Pannenberg⁷⁷.

⁷⁵ Moltmann faz a sua Teologia da esperança descansar na ressurreição de Cristo: é um acontecimento que parte do tempo e não cessa de orientar-nos para o futuro. As primeiras testemunhas da fé manifestam perfeitamente que, ao mesmo tempo que afirmam a ressurreição de Cristo já realizada, expressam também a espera ardente do seu “retorno” (cf. E. VILANOVA, *op. cit.*, p. 772).

⁷⁶ Cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 67.

⁷⁷ Wolfhart Pannenberg é um teólogo protestante alemão. Segundo ele, é histórico todo acontecimento que pode ser colocado dentro de umas coordenadas de tempo e espaço. Desse modo, afirma que a ressurreição de Jesus é histórica, pois, ainda que, em seu conjunto, implique outros acontecimentos, cuja determinação local e temporal resista a ser situada numa sucessão contínua, pode ela mesma ser objeto de datação, ao menos aproximada, e podemos localizá-la geograficamente na Palestina, em

Considerando a historicidade da ressurreição de Cristo, Moltmann vai renunciar a toda e qualquer interpretação teológica do fato da ressurreição. Sem dúvida, afirmou a ressurreição de Jesus Cristo como o fato fundamental sobre o qual se apóia toda a fé cristã e, conseqüentemente, toda a esperança cristã. Entretanto, não tentará realizar nenhuma construção teológica em torno a ela, e nem pretenderá analisá-la, pois o fato da ressurreição resiste à análise, é profundamente opaco. Sendo assim, a ressurreição de Cristo já não pode ser apresentada como analogia do que é experimentável sempre e em qualquer lugar, mas sim como analogia daquilo que sobrevirá a todos⁷⁸.

O sentido da ressurreição de Cristo é remetido por Moltmann ao futuro. No presente, é um fato puramente afirmado, mas que não pode ser examinado teologicamente. A ressurreição somente guarda analogia com o que esperamos, com o que a esperança nos promete. Moltmann acredita que o teólogo tem que renunciar a qualquer tentativa de interpretação sobre o fato da ressurreição de Cristo e remetê-la ao futuro que espera, ao futuro no qual nós estamos implicados. Somente quando tenhamos experimentado nossa própria ressurreição poderemos entender o que significa que Cristo tenha ressuscitado⁷⁹.

Jerusalém e, pressupondo a historicidade do sepulcro vazio, neste mesmo sepulcro (cf. ENCICLOPEDIA DE LA FILOSOFIA GARZANTI, p. 735).

⁷⁸ Moltmann nega que a ressurreição de Cristo tenha analogia com qualquer coisa que possamos experimentar. Essa afirmação é julgada por Cândido Pozo como estranha a um teólogo, pois toda a tentativa de inteligência de fatos sobrenaturais está fundamentada na existência de analogia com as realidades que nos são direta e naturalmente perceptíveis. Sem analogia não há possibilidade, nem de revelação e nem de conhecimento de Deus. Por sua parte, Moltmann afirma que a ressurreição de Cristo carece de qualquer paralelo na história que conhecemos (cf. C. POZO, *op. cit.*, p. 71).

⁷⁹ Cf. *Id.*, *ibid.*, p. 72.

Conclusão

Ao longo deste trabalho, foi possível acompanhar um século de produção teológica sobre um tema específico: a escatologia. Um século que narra o esforço de tantos teólogos por tornar mais compreensíveis e vivenciais essas verdades tão centrais na fé cristã – trata-se da própria esperança cristã. A escatologia passou de uma espécie de estado de inércia a ocupar o posto central na Teologia do século XX.

Sem dúvida nenhuma, a reflexão teológica realizada pelos protestantes influenciou sobremaneira o pensamento católico. Hoje, em pleno século XXI, ainda permanecem muitos questionamentos no campo escatológico. As respostas a esses questionamentos vão sendo formuladas pela Teologia e, para tal, é necessário levar em conta muitas intuições surgidas ao longo do século XX.