

A BÍBLIA, A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

E A CONSUMAÇÃO DO REINO

Guilherme Cook

Já destacamos, em ocasiões anteriores, o caráter eminentemente histórico da Bíblia e enfatizamos a necessidade de nos aproximarmos dela reverentemente, auxiliados pelos instrumentos analíticos oferecidos por essa mesma história e iluminados pelo Espírito Santo. Agora queremos considerar uma dimensão da historicidade da Palavra de Deus que também tem muito a ver com a nossa forma de interpretá-la, de comunicá-la e de integrá-la à vida e à missão da igreja em nosso mundo latino-americano.

A Bíblia também tem sua própria maneira de entender a história, a qual não é necessariamente igual à nossa forma de entender o processo histórico. Se não atentarmos para esta realidade, é muito provável que nossos esforços por "contextualizar" a mensagem divina (ou seja, de fazermos com que a história da Bíblia se encarne na história da igreja e na de nossos povos latino-americanos) acabem se desviando por caminhos sub ou anti-bíblicos. Devemos entender que as Escrituras não somente nos contam uma história - a história da salvação - e que não apenas nos aproximamos dela a partir de nossa própria ótica histórica, mas que também a Palavra de Deus tem seu próprio ponto interno de referência histórica (1).

Isto é, em si, uma evidência a mais do caráter nitidamente histórico da Bíblia. Toda recompilação de acontecimentos históricos acontece dentro de determinados

pontos de referência. Basicamente, a compreensão da história provém dos três pontos de contato que tem a pessoa humana com sua realidade: a natureza, a sociedade e o transcendente. Daí que a filosofia se tenha orientado em três diferentes orientações: o naturalismo, o humanismo e o transcendentalismo. Os historiadores de orientação naturalista preocupam-se quase que exclusivamente com as dimensões externas dos acontecimentos, pelo que se pode discernir através dos sentidos. Seu objetivo é encontrar "leis" que ajudem a entender e predizer os processos históricos.

A ciência humanista interessa-se principalmente pelas conseqüências das interrelações sociais e procura entender os valores (isto é, idéias e motivações) que impulsionam a história. Pelo método "histórico crítico", procuram, por assim dizer, "entrar na luta" dos protagonistas de outrora, com o objetivo de intuir a respeito de determinado processo histórico. Sem descartar necessariamente esta metodologia, a aproximação religiosa afirma que, de alguma forma, Deus intervém na história (2). É assim que se tem interpretado a história das civilizações humanas, quer seja segundo leis orgânicas deterministas em um sentido cíclico e catastrófico (Spengler), ou de acordo com leis sociais em um sentido linear e utópico (Marx), ou com base em uma ordem estática e impessoal (o idealismo de Platão e de Hegel), ou como ordem e progresso (o Positivismo de Comte), ou como a evolução da história e de todas as coisas rumo a Cristo, ou como o "ponto Ômega" (Chardin), ou ainda como um processo cujo movimento cíclico responde à constante interação entre propósito divino e pecado humano (Toynbee) (3).

Não é de admirar que os estudiosos que se interessam, em maior ou menor escala, por aquele pequeno pedaço da história humana cuja principal ou única fonte é a Bíblia, tenham compreendido a história bíblica à luz de seus próprios pressupostos. A mesma coisa acontece conosco: lemos a Bíblia com nossas próprias lentes, e im-

posos sobre ela nossa própria cosmovisão histórica, que pode muito bem estar equivocada. Assim como ninguém escapa de sua própria história ao aproximar-se da história da fé, ninguém interpreta a cosmovisão bíblica da história sem que seja guiado, consciente ou inconscientemente, por sua própria visão histórica. Isto se aplica também àqueles que, como Bultmann, concluíram que o compromisso cristão não exige a crença num Jesus histórico.

Por isso, quando nos aproximamos das Escrituras para que Deus nos fale dentro de nossa própria história, devemos, em primeiro lugar, procurar compreender como é que a própria Bíblia entende o tempo e a história. Permitamos, também, que a Palavra critique e relativize nossos esquemas históricos e teológicos, para então regressarmos à Palavra com o objetivo de desobrirmos novas dimensões da história (4).

É importante esclarecer, antes de prosseguirmos com nossa investigação, que o objetivo deste capítulo não é entender o conceito bíblico de tempo e da história como um fim em si mesmo. O tema nos interessa muito mais em função de sua aplicação à escatologia. Além do mais, não tentaremos dar respostas definitivas às incógnitas da escatologia, mas simplesmente sugerir algumas pistas hermenêuticas que talvez nos ajudem em nosso próprio estudo deste importantíssimo tema. Todas as citações bíblicas são tiradas da Edição Revista e Atualizada (Almeida).

1. Conceito bíblico do tempo e da história

Santo, Santo, Santo é o Senhor
Deus, o Todo-Poderoso,
aquele que era, que é e que há de vir!

(Ap 4.8)

Se, como já vimos, a historiografia tem caminhado rumo a uma das três direções citadas, os povos que fazem

história geralmente entendem o fenômeno do tempo de uma entre as duas formas seguintes: ou como um fato estático (um círculo fechado), ou como um processo dinâmico e, de certa forma, dialético.

Todas as religiões politeístas caracterizam-se pelo que o teólogo Jürgen Moltmann denomina "a epifania do presente eterno" (5). Eles vêem o tempo como um eterno círculo, onde todos os acontecimentos se repetem interminavelmente. Fazem, portanto, uma aproximação a-história. As religiões pagãs da antiguidade tinham como função harmonizar a pessoa humana e as estruturas sociais com o ritmo cíclico da natureza, na qual as quatro estações seguem-se uma à outra, implacavelmente. Por meio de sacrifícios e ritos ligados ao ciclo natural, eles procuravam satisfazer aos deuses, cuja função era manter inalterável o ritmo cíclico da natureza e da sociedade. Portanto, tudo que atendesse contra o status quo era considerado demoníaco e devia ser subjugado ou humilhado.

1.1 O grande exemplo desta cosmovisão estática - e a constante tentação de Israel no AT - é o culto aos baais, ou "senhores" da ordem cíclica da natureza e da sociedade. Cada baal era identificado com um senhor feudal, como uma espécie de santo patrono. A abominação do baalismo não consistia somente em suas práticas asquerosas, ou na substituição do Deus verdadeiro pelos deuses falsos. Os baais traziam consigo toda uma bagagem sócio-cultural, na qual o culto à ordem eterna equivalia à inquebrável manutenção de um sistema feudal-latifundiário dos mais injustos. Não precisamos ir mais longe que a história de Acabe e Jezabel, para entendermos a íntima relação entre o culto aos baais e uma ordem social injusta, aqui representada pela expropriação da vinha de Nabote e o assassinato de seu legítimo dono, cf 1 Rs 21 (6).

1.2 Quando chegamos ao NT percebemos que o grande desafio à cosmovisão cristã foi o helenismo grego - o sistema religioso-cultural que imperou durante os pri-

meiros séculos da era cristã. Neste caso, não foi a religião grega que chegou a penetrar em todos os âmbitos do Império Romano, mas, sim, sua ideologia, um complexo de sistemas filosóficos que tinham em comum um conceito estático do tempo.

O tempo, segundo a filosofia helenista, é uma "realidade" radicalmente diferente da eternidade (a única realidade verdadeira) e a mudança é evidência de imperfeição. Daí se deduz que a "redenção" concretiza-se nos resultados dos constantes esforços do ser humano para se libertar das cadeias do tempo e do espaço (7).

Durante quase dois séculos, o cristianismo conseguiu manter o platonismo à distância. Conquanto não tivessem medo de "cristianizar" alguns conceitos filosóficos gregos (talvez o "logos" dos escritos joaninos e os "poderes" da teologia paulina), os autores neotestamentários, bem como os pais da Igreja que surgiram imediatamente após a era apostólica, resistiram firmemente a esta cosmovisão. Posteriormente, sob a influência do neo-platonismo e, mais tarde, do aristotelianismo, ocorreu o contrário: a helenização do cristianismo. Num justificado esforço de defender a fé cristã contra os ataques da filosofia grega, e de fazê-lo de uma forma mais razoável para seu mundo contemporâneo, os apologetas cristãos acabaram vestindo a fé bíblica com uma roupagem pagã. A igreja até nossos dias ainda interpreta a Palavra de Deus com categorias helenistas. Uma das distorções mais fundamentais aconteceu com o conceito de tempo, que analisaremos mais adiante.

1.3 A cosmovisão judaico-cristã a respeito do tempo é fundamentalmente oposta ao conceito cíclico do tempo das religiões politeístas. Seu ponto de partida é o conceito radicalmente diferente de um Deus não manipulável, que atua na história e que convoca a humanidade a acompanhá-lo. Tanto no AT quanto no NT o tempo é concebido como um processo dinâmico, até mesmo dialético, conquanto sempre se movimentando rumo à meta para a qual Deus nos con-

voca (8). Em outras palavras, a Bíblia rechaça a cosmovisão cíclico-estática do tempo, que é a-histórica, e impõe uma compreensão histórica da atuação de Deus no mundo.

A cosmovisão hebraica é dinâmica, porque se orienta fundamentalmente para o futuro, embora sempre em função dos grandes feitos de Deus no passado - a criação e o êxodo. O Antigo Testamento sugere ser a história um movimento rumo a uma meta: a convocação a servirmos a um Deus que nos chama a partir do futuro. O que dá sentido à história é a confiança do povo de Deus no cumprimento de suas promessas. Este cumprimento se dá concretamente dentro da história. A redenção não exclui o povo hebreu da história, mas, sim, anima-o a ser a plenitude da história. Assim, as epifanias sempre se expressam em categorias concretamente históricas (em Sodoma e Gomorra, pouco antes de sua destruição; na sarça ardente; na coluna de nuvem e de fogo, com relação ao êxodo; no templo, com Isaías, "no ano em que morreu o rei Uzias", são alguns exemplos).

Se bem que a religião de Israel não teve dúvidas em apropriar-se de alguns elementos do culto pagão, estes "são submetidos a uma profunda historificação. São interpretados no sentido dos dados históricos da história da promessa" (9). Como salienta Moltmann, a chave para se entender a religião israelita é a palavra "promessa". Porém, o fluxo do tempo não é unidirecional. Existe um "arco de tensão" dialético entre a promessa e história, entre tradição passada e esperança do novo porvir.

A interação entre passado e futuro pode ser observada claramente se fizermos uma comparação entre duas passagens de Isaías. "Lembrai-vos das cousas passadas da antiguidade; que eu sou Deus e não há outro..." (Is 46.9). "Não vos lembreis das cousas passadas, nem considereis as antigas. Eis que faço cousa nova..." (Is 43.18,19). Este "não vos lembreis das cousas passadas" vem

após um resumo dos grandes feitos de Deus na história de Israel desde a criação (v. 1-17). Isaías 42.8-10 também ressaltava esta tensão e destaca a íntima relação que há entre a idolatria e a sacralização de um conceito estático de tempo. "EU sou o Senhor, este é o meu nome; a minha glória, pois, não a darei a outrem, nem a minha honra às imagens de escultura. Eis que as primeiras predições já se cumpriram e novas cousas eu vos anuncio; e, antes que sucedam, eu vo-las farei ouvir. Cantai ao Senhor um cântico novo ..." Deus repele a idolatria e recusa-se a repartir sua glória com outros, e isto por um motivo muito concreto: a idolatria é a adoração do estático e imutável, e os deuses falsos se identificam com uma cosmovisão estática do tempo. Nossa percepção do tempo e da história tem relação com nossa vida cultural. Cantamos ao Deus da Bíblia sempre um cântico novo.

Segundo Cullmann, a religião do AT dividia o tempo (a história salvífica) em três partes: o tempo anterior à criação, o período entre a criação e a vinda do Messias, e a era que sucederá a sua vinda. A principal preocupação do AT enfoca os dois períodos compreendidos desde a criação até a era do reinado do Messias (10).

1.4 Antes de prosseguirmos com nossa análise do conceito neotestamentário do tempo, precisamos fazer um aparte para considerar os termos que o NT utiliza para referir-se ao tempo. Isto nos proporcionará pistas valiosíssimas acerca da cosmovisão bíblica.

Todas as palavras gregas que têm a ver, direta ou indiretamente, com o tempo, aparecem no NT. A nós interessam, particularmente, três delas: "kairós" (tempo propício), "aión" e "aiónes" ("século", eternidade, idades) e "pléroma" (soma total, plenitude, cumprimento).

1.4.1 Em sua acepção profana, "kairós" designa um momento particularmente propício para a execução de um projeto; momento esperado, mas cujo vencimento é desconhecido. Seu caráter de "momento propício" jaz na esti-

mativa humana. Embora muitas vezes se traduza como "tempo" e "hora, não tem o mesmo sentido que os vocábulos "chrónos" e "hōra", frequentemente assim traduzidos. Quando se usa a palavra no contexto da história da salvação, percebe-se que já não é a estimativa humana, mas, sim, a iniciativa divina que determina que uma certa data seja um "kairós". Jesus resalta claramente este aspecto na sua resposta aos discípulos, quando estes lhe perguntam sobre a data da instauração do Reino: "Não vos compete conhecer tempos (chrónos) ou épocas (kairós) que o Pai reservou para sua exclusiva autoridade" (At 1.7).

O termo "kairós" se localiza nos três tempos da história salvífica. Existem "kairoi" divinos no passado, presente e futuro da atuação de Deus a favor da humanidade. Passado: Jesus Cristo "a si mesmo se deu em resgate por todos: testemunho que se deve prestar em tempos oportunos ("kairós idiois") (1 Tm 2.6; comp. 1 Pe 1.11). Presente: "E, em tempos devidos ("kairois idiois"), manifestou a sua palavra ..." (1 Tm 1.3). Futuro: "Vede que não sejais enganados; porque muitos virão em meu nome, dizendo: Sou eu! e também: Chegou a hora ("kairós")! Não os sigais (Lc 21.8; comp. Lc 9.44).

O termo é eminentemente escatológico e usa-se comumente com relação a eventos associados ao período que inicia o fim. Em 1 Ts 5.1 Paulo instrui a igreja sobre o kairós da iminente vinda de Cristo. Em Ap 1.3 e 11.8 João adverte que "o tempo ("kairós") está próximo" e que "chegou... o tempo determinado ("kairós") para serem julgados os mortos".

Como evidência da centralidade da obra redentora de Cristo na história da salvação, "kairós" ocupa um lugar importante na autocompreensão de Jesus Cristo acerca do significado do seu ministério. Ele anuncia o início de sua missão com as palavras: "Chegou o "kairós" (ou "O

'kairós' está cumprido" - esta frase traduz um cognato de "plêroma") e o reino de Deus está próximo" (Mc 1.15). Porém "o 'kairós' decisivo para a história da salvação é a cruz e a ressurreição de Cristo" (11). Às vésperas de sua morte, quando encarrega os discípulos da preparação da última ceia, Jesus declara: "O meu 'kairós' está próximo" (Mt 26.18). E diz também aos seus irmãos carnis que não creem nele: "O meu 'kairós' ainda não chegou (minha cruz), mas o vosso 'kairós' sempre está presente (Jo 7.6). (Comp Jo 2.4 e a mãe de Jesus: "Ainda não é chegada a minha hora"). Os demônios também têm, não há dúvida, alguma intuição quanto ao "kairós" divino: "Vieste aqui atormentar-nos antes do 'kairós'"? (Mt 8.29).

O "kairós" de Deus tem, além do mais, sua aplicação na vida da igreja. "Aproveitai as oportunidades ('Kairoi') porque os dias são maus" (Cl 4.5 e Ef 5.16). "Porque a ocasião ('kairós') de começar o juízo pela casa de Deus é chegada" (1 Pe 4.17). Como veremos mais adiante, a igreja é chamada a discernir os "kairoi" de Deus e atuar com ele. De outra forma incorrerá no juízo de Deus por sua falta de sensibilidade.

1.4.2 O Novo Testamento nunca fala do tempo em um sentido abstrato. Sempre o relaciona com alguma dimensão do processo de redenção. Podemos perceber isto no uso que se faz da palavra "plêroma" (ou "cumprimento") e de seus cognatos, ao referir-se ao tempo. A raiz de "plêroma" é "plêrês", palavra que denota abundância. No Novo Testamento usa-se "plêroma" no sentido de "abundância plena" (cf. Jo 1.14; Cl 1.19), quando se refere à presença de Deus em Jesus para cumprir com uma tarefa específica; e, mais restritamente, "em medida abundante", ao referir-se aos seus discípulos (At 6.8 e 7.55; Rm 15.29); quer dizer "plenitude", ao referir-se à meta última do crescimento integral da igreja (Ef 4.13) (12).

Os seguidores de uma das seitas da antiga heresia gnóstica usavam "plêroma" para indicar uma sucessão de eternidades sem fim, totalmente desligadas do temporal (13). Não é assim no Novo Testamento, onde a relação que se faz entre "plêroma", "chronos" e "kairós" indica que até a plenitude dos tempos - o eschaton - tem relação com o tempo. Como podemos ver pelos seguintes exemplos, a mesma expressão "cumprimento do tempo" é usada indistintamente para o passado, presente e futuro escatológico. "Vindo, porém, a plenitude do tempo (plêroma tou chronou), Deus enviou seu Filho" (Gl 4.4). "E até que os tempos dos gentios se completem ("pleróthosin kairoi"), Jerusalém será pisada por eles" (Lc 21.24). "Segundo o seu beneplácito que propusera em Cristo, de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos (pléromatos tōn kairōn"), todas as cousas, tanto as do céu como as da terra" (Ef 1.9,10).

1.4.3 Exceto em um reduzido número de casos (p.ex. Hb 1.2) em que "aiōn" se usa num sentido espacial (sinônimo de "mundo"), este vocábulo, assim como o plural "aiōnes", tem sempre um significado temporal. A maneira como se usam estas palavras no Novo Testamento ressalta a diferença radical existente entre a noção helenista de tempo e o conceito neotestamentário.

Aiōn, em sua acepção profana, designa um espaço de tempo, geralmente de longa duração. No Antigo Testamento, "eternidade" ("olam", "tempo pleno") tem um significado mais qualitativo que quantitativo (14). Usa-se indistintamente o termo para referir-se a um espaço de tempo de limites bem definidos, como também a tempos de duração ilimitada, ou seja, imensurável. "Eternidade", no Novo Testamento, não é a suspensão do tempo, como acontece na filosofia grega, mas, sim, o tempo sem limites. Isto se pode ver também no uso frequente do plural aiōnes ("uma série ilimitada de eras limitadas") para referir-se à eternidade.

Por outro lado, os autores bíblicos servem-se de diferentes preposições gramaticais colocadas antes de aiôn ou aiões para se referirem concretamente "aos diversos períodos da história da salvação que se sucedem... ao longo de uma linha temporal". Finalmente, as expressões paralelas "o 'aiôn' de agora" e "o 'aiôn' que virá" (Mt 12.32; 2 Tm 4.10; Ef 2.7), que aludem indiretamente à cosmovisão do AT, são outra indicação de que o Novo Testamento não faz distinção nítida (contrastante) entre a temporalidade dos períodos antes e depois da Parusía (15).

De tudo o que se viu, não devemos concluir que "eternidade" signifique a mesma coisa quando se refere à essência divina ou quando se refere à história da salvação. A eternidade do "eschaton" diz H. Berkhof, tem relação com a temporalidade de nossa história em uma relação de continuidade e descontinuidade. Embora a Bíblia não nos deixe lugar para crermos que o "eschaton" se localizará em uma dimensão totalmente alheia ao tempo, as Escrituras também nos falam de diferenças qualitativas no tempo escatológico. Não existirão, por exemplo, as relações sexuais; o reino de Deus não será herdado por carne nem sangue (1 Co 15.15). Enfim, o tempo do presente histórico e o tempo do futuro escatológico estão em tensão: são semelhantes, e ao mesmo tempo são diferentes (16).

Ao contrário da filosofia grega, o NT não toma como ponto de partida um contraste espacial entre o "aqui" e o "além". Como podemos deduzir do estudo que acabamos de fazer sobre os três vocábulos gregos, a contraposição está muito mais no sentido temporal, entre "antes", "agora" e "depois". Embora, por suposto, a distinção entre as realidades visível e invisível continue, o NT não nos dá lugar para concluirmos que isto equivale a uma diferença qualitativa em termos de tempo e suspensão do tempo. Em ambas as dimensões da realidade, a temporalidade continua existindo, mesmo que os dois tipos de tempo sejam percebidos de forma diferente, mediante os olhos da fé.

Nas conhecidas palavras do autor de Hebreus, "a fé é

a certeza das coisas que se esperam (a dimensão visível do "eschaton"), a convicção de fatos que se não vêem" (Hb 11.1).

1.5 Quando abrimos as páginas do NT começamos a ver diferenças sutis, porém fundamentais, entre o conceito vetero-testamentário do tempo e a cosmovisão dos autores neotestamentários. Ambos os testamentos compartilham a visão de um tempo linear voltado para o futuro, e dividido em três períodos por dois eventos sobrenaturais: a criação e a vinda do Messias. Todavia, o Novo Testamento sobrepõe um novo esquema bipartido aos dois últimos períodos (antes e depois da chegada do Messias), sem contudo anulá-los. A nova visão do tempo tem seu princípio na vinda de Jesus Cristo e ultrapassa as barreiras do "eschaton". É o tempo do Reino de Jesus Cristo.

Ou seja, a cosmovisão do NT sobrepõe à cosmovisão do Antigo Testamento - embora sem tirar o seu valor - uma nova concepção da história: antes de Jesus Cristo (a. C.) e depois de Jesus Cristo (A.D.).

O período antes da criação continua sendo uma categoria útil, se bem que o NT tenha muito pouco a dizer a este respeito, a não ser com relação à nova criação em e por meio de Jesus Cristo. No NT a esperança no futuro reino do Messias é ainda mais intensa que no AT, se bem que agora o Messias se identifique com Jesus Cristo, o Filho de Deus. Como o AT, o NT entende o futuro como "a continuação, confirmação, extensão e cumprimento do que Deus já realizou no passado e no presente". Em ambos os casos, a escatologia consiste na "confissão da fidelidade de Deus projetada sobre a tela do futuro" (17). Até aqui, as diferenças entre os conceitos de tempo de ambos os testamentos não são assinaladas.

Sem dúvida, a mensagem do NT insere na história salvífica um evento tão inusitado que Israel o repele por sua incoerência histórica - visto da perspectiva judaica, e que o mundo helênico considera loucura - pois

não se encaixa dentro das premissas de sua filosofia estática (comp. 1 Co 1.22-24). Este é o "skandalon", a ofensa da cruz de Cristo.

No coração do período que vai da criação à "parusía", no próprio centro da nossa história, encontram-se a cruz e o túmulo vazio. O "escândalo" constitui-se radicalmente em que um camponês judeu, executado por insurreição, seja na realidade o Deus ressurreto. A cruz, como símbolo de toda a obra salvífica de Jesus Cristo (18), é o evento que altera radicalmente o conceito judeu - e, mais ainda, a noção pagã do tempo e da história. As conseqüências fundamentais deste acontecimento, no que se refere à escatologia, são as modificações produzidas pela maneira como se percebe o fluxo do tempo, e também na tensão bipolarizada em relação com o reino de Deus (19).

A mensagem central do NT é que Jesus Cristo, o Filho de Deus, constituiu-se na vertente da história. A partir dele se reinterpreta a cosmovisão veterotestamentária e se esclarecem suas esperanças escatológicas. O fato de que a história encontre soluções em um rei crucificado é um escândalo para a mente judaica. O anúncio de que nele todas as coisas se fazem novas é tropeço para a cosmovisão cíclica do helenismo dos primeiros séculos de nossa era.

Jesus Cristo divide a história em duas partes. O tempo, de acordo com o NT, não corre numa única direção. A partir de Jesus Cristo, a história flui para diante, em direção ao "eschaton", e também olha para trás, para a criação e os grandes acontecimentos salvíficos da história de Israel. Jesus Cristo ilumina nosso passado e nosso futuro, porém sua relação com o passado não é exatamente igual à relação com o futuro.

No AT há uma tensão dialética entre o passado da criação, o êxodo e o futuro do reino; porém esta mesma tensão - entre criação e nova criação, entre libertação do Egito e salvação escatológica - e com força idêntica a

partir do futuro. Mas Cristo introduziu uma nova polaridade (que vem a ser a tensão mais determinante) entre o presente da cruz e o futuro da plenitude do senhorio divino.

Em primeiro lugar, convém esclarecer que isto não significa que o passado veterotestamentário tenha perdido grande parte de sua vigência. O AT continua vigorando. O AT ilumina a "cruz" (o "complexo crístico") (20) e a nova era escatológica, mas isso unicamente porque a "cruz" já iluminou, em primeira instância, o AT. Ou seja: se o AT nos fala hoje, prospectivamente, acerca de Jesus Cristo e do cumprimento dos tempos, ele o faz à luz de nossa compreensão prévia do anúncio do NT (21). Da mesma forma, a parusia exerce uma poderosa atração sobre a igreja primitiva, embora sempre em termos de "mensagem da cruz" que se projeta rumo a uma meta dentro da história: a plenitude do reino de Deus. Também existe um arco de tensão entre o presente da "cruz" e o futuro do "eschaton". De sorte que se pode dizer que "em sua integridade e não apenas em um apêndice, o cristianismo é escatologia... O escatológico... é... o centro da fé cristã" (22), e, ao mesmo tempo, que "o acontecimento primário e fundamental da comunicação do reino de Deus e da história humana é o acontecimento de Cristo... a cruz e a ressurreição de Jesus Cristo" (23).

À primeira vista, isto nos pareceria uma incoerência. A centralidade da cruz parece garantir-nos que o peso desta tensão se inclina mais para o presente da cruz que para o futuro do "eschaton". O problema se resolve quando reconhecemos que não se pode falar da cruz sem se referir à ressurreição, e que, ao se proclamar a ressurreição de Cristo, entra-se de imediato no futuro, no terreno da escatologia (ver 1 Co 15) (24).

"Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos, vivificará também os

vossos corpos mortais, por meio do seu Espírito que em vós habita."

(Rm 8.11)

Como nos indica esta citação, a ponte entre a cruz (ou morte de Jesus Cristo) e o fim dos tempos é sua ressurreição e o derramamento de seu Espírito no Pentecostes. Embora a cruz de Jesus Cristo seja o sinal da esperança cristã, sua ressurreição e glorificação por meio do Espírito dá validade à promessa e nos assegura seu cumprimento (1 Co 15.12,20). Em outras palavras, o escatológico não tem a ver unicamente com os acontecimentos que giram em torno dos "últimos tempos". O "eschaton" começa na cruz, no túmulo vazio, na descida do Espírito no Pentecostes e na glorificação de Jesus Cristo à destra do Pai (Ef 1.19-23).

É importante relembrar que quem atualiza os eventos salvíficos na nossa história presente é o Espírito Santo. Ele é chamado o "adiantamento" (v. Rm 8.23) e a "garantia" ou "penhor" (Ef 1.14) - termos utilizados pelo mundo do intercâmbio comercial - do futuro esperado em Cristo Jesus. Ou, em outras palavras, o Espírito é o gerador e o sustentador da esperança escatológica (Rm 5.5). Em resumo, "o futuro, no NT, consiste no desenvolvimento e no cumprimento daquilo que já existe em Cristo e no Espírito e que se realizará vitoriosamente, apesar do pecado, do sofrimento e da morte" (25).

Este conceito de tempo e da história, a partir da perspectiva do NT, tem profundas implicações para a hermenêutica, e em particular para a escatologia. Antes de abordarmos este tema, porém, precisamos localizar a escatologia dentro do processo global da história da salvação.

2. A história salvífica: criação, redenção e consumação do reino

Aquele que está sentado no trono, e ao

Cordeiro, seja o louvor, e a honra, e a glória, e o domínio pelos séculos dos séculos.

(Ap 5.13)

Deus é o Senhor do tempo. Embora todas as suas ações na história da salvação se realizem dentro do marco do tempo, Deus está acima do tempo - não está sujeito às limitações do tempo. "Para com o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos como um dia" (2 Pe 3.8). E mesmo que o Cristo encarnado não compartilhasse do conhecimento que tinha o Pai sobre os tempos (Mt 24.36), por meio de sua obra redentora o Filho se constitui no canal do senhorio divino sobre o tempo. Nele e por meio dele é que se realiza todo o processo da história da salvação. Onde Cristo atua, faz-se presente o futuro escatológico. "Se, porém, eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós" (Lc 11.20). Em Jesus Cristo não apenas se cumpriu o passado, como também o futuro está decidido. Ele é quem atua em todo o processo de redenção, constituindo-se, assim, o Senhor do tempo (26).

O conceito bíblico do tempo está intimamente ligado com a história da salvação. Na segunda parte deste capítulo, interessa-nos entender como a cosmovisão bíblica do tempo se relaciona com os três grandes "momentos" dessa história: a criação, a redenção e a consumação do Reino.

2.1 Criação e nova criação

Tu és digno, Senhor e Deus nosso, de receber a glória, a honra e o poder, porque todas as cousas tu criaste, sim, por causa da tua vontade vieram a existir e foram criadas.

(Ap 4.11)

A obra de Cristo na história salvífica é, do começo

ao fim, uma ação dentro do tempo. Não é a-histórica. É importante destacar que a forma como o NT concebe o tempo não é apenas um esquema abstrato e artificial, o qual podemos dispensar em nosso afã de contextualizar a mensagem bíblica para os tempos em que vivemos hoje. No desenrolar da história da salvação, encontramos um princípio teológico fundamental, o qual não tem qualquer sentido se isolado do contexto neotestamentário de tempo. É o princípio da "eleição e representação": a eleição de uma minoria, em representação de uma maioria, no objetivo de alcançar a redenção da maioria.

Este princípio aparece claramente na forma muito particular em que se desenvolve o processo da salvação. Tem a configuração de um duplo funil. No AT encontramos uma progressiva redução no âmbito da salvação. Começa com a ação de Deus na criação do universo, se bem que, de imediato, limite sua atenção às origens da história humana. O funil se estreita para englobar unicamente a história de um povo e, mais tarde, uma parte desse povo e um remanescente fiel dentre ele. Finalmente, focaliza sua atenção no Messias, Filho do homem e Servo Sofredor de Jeová. No NT, o processo se inverte. Retoma o processo com a mesma pessoa, Jesus Cristo, e continua se abrindo através dos apóstolos e da igreja, a qual se expande rapidamente através de um mundo desconhecido. O NT culmina no Apocalipse, com o cumprimento do reino de Cristo, na salvação das nações, na criação redimida e nos novos céus e nova terra (27).

O pressuposto divino que impõe uma paulatina redução no âmbito da redenção no processo histórico da salvação não é a queda do ser humano, mas sim a criação. Esta doutrina inclui, supõe-se, a subsequente rebelião da criação em oposição ao senhorio divino. Como consequência, segue-se a eleição de um povo e depois de uma pessoa - Jesus Cristo - como representante de muitos, com o propósito de levar a cabo a redenção da criação. Tal como aconteceu na experiência judaica, na qual a criação se interpreta pela sua própria história, ou seja,

a partir do êxodo (28), no NT, a partir do "ponto médio da história (o evento de Jesus Cristo), esta eleição se efetuou desde antes da criação do mundo" (Ef 1.4; comp. Rm 9.11) (29).

Moltmann observa que a idéia tradicional, de que a redenção tem como objetivo final a restauração integral da criação original, não se enquadra na Bíblia. A ação de Deus na história vai bem mais longe. Não devemos limitar-nos a "entender a escatologia à luz da criação, mas também a criação à luz da escatologia". Isto nos permitirá conceber a criação como um sistema aberto para o futuro, e não como um sistema fechado e estático, como tem sido o caso na nossa teologia evangélica tradicional (30).

Quando chegamos ao NT, o enfoque sobre a criação tem mais a ver com o polo escatológico da história da salvação, ou seja, com a nova criação. Os relatos bíblicos sobre estes dois atos salvíficos começam, convém salientar, com a mesma frase: "no princípio". "No princípio ("bereshith") criou Deus os céus e a terra" (Gn 1.1). "No princípio ("en arché") era o Verbo ("Logos") (Jo 1.1). É assim que se estabelece a continuidade entre ambos os polos do processo da redenção. Assim como no AT a criação antecede a história de Israel (e a história de Israel permeia os relatos da criação), no NT a nova criação (Jesus Cristo) é o prólogo e o fundamento da história da salvação (31).

As primícias da nova criação são Cristo (Cl 1.15 e Rm 8.23) e seu Espírito (2 Co 1.22; 5.5 e Ef 1.14), que atuam na igreja, sendo esta composta de pessoas que foram recriadas por Deus e cuja meta é chegar à plenitude da estatura daquele que as criou (Ef 2.10 e 4.13). Sem dúvida, este é apenas o começo do processo cósmico da redenção que se dirige para a libertação de todo o universo. "A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda a criação a um só tempo geme e suporta angústias até agora"

(Rm 8.19,22). Depois das suas dores de parto, a criação antiga, inseminada pelo Espírito de Deus, dará à luz os novos céus e a nova terra.

"E não somente ela (a criação), mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos..." (Rm 8.23). A criação inteira se solidariza com a pessoa humana e participa conjuntamente na totalidade do desenvolvimento da história salvífica, desde a criação até a nova criação e a cosmovisão de todas as coisas. Participam conjuntamente com o Criador na abertura dos "sistemas fechados" que se interpõem ao advento da nova criação (32).

2.2 Redenção: salvação e libertação

Digno és de tomar o livro e de abrir-lhe os selos, porque foste morto e com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação, e para o nosso Deus os constituíste reino e sacerdotes; e reinarão sobre a terra.

(Ap 5.9,10)

Nos parágrafos anteriores destacamos a centralidade de Jesus Cristo no "kairōs" de Deus. Agora nos propomos descobrir o que esta pauta hermenêutica pode nos mostrar quanto às dimensões da obra salvadora.

Toda a nossa exegese das Escrituras, da natureza da igreja e do reino de Deus fundamenta-se, indiscutivelmente, em nossa cristologia ou doutrina de Cristo. Depois do segundo século da história da igreja, e sob a influência do helenismo, perdeu-se de vista o conceito bíblico da integridade da pessoa. Esta verdade foi substituída por um dualismo neoplatônico semi-estático. Perdeu-se, talvez, muito tempo (causando indubitavelmente muito dano à igreja) debatendo interminavelmente a relação entre as duas naturezas de Jesus Cristo. Por outro

lado, estes debates foram necessários, porque aconteceram diante da ameaça de duas tendências heréticas. Uma delas ressaltava a humanidade de Jesus às expensas de sua divindade (ebionismo, adopcianismo), e a outra acentuava sua divindade, menosprezando sua humanidade (docetismo). A primeira destas heresias tem reaparecido mais de uma vez através da história cristã e se tem apresentado hoje, se bem que de uma forma velada, em algumas das chamadas "teologias seculares".

Interessa-nos, contudo, discutir a heresia oposta, o docetismo, pois esta nunca deixou de existir desde o primeiro século da igreja cristã. O docetismo não é uma determinada escola ou corrente da teologia, mas sim uma acentuada atitude com relação à natureza e à obra de Jesus Cristo. A palavra "docetismo" vem do vocábulo grego "dokein" (parecer), o qual implica, em primeira instância, que a humanidade de Cristo ocorreu apenas na aparência e não em realidade. Seu corpo humano foi uma espécie de disfarce.

Hoje seria difícil encontrar alguém (exceto se for de alguma seita pseudocristã) que se expresse nestes termos com relação a Jesus Cristo. De fato, é bom precisar que a marca característica do docetismo teve mais a ver com a obra de Jesus Cristo do que propriamente com sua natureza. Na essência, esta heresia negou a historicidade dos feitos salvíficos de Cristo no tempo e no espaço. A forma mais perniciosa do docetismo foi o gnosticismo incipiente, contra o qual a igreja primitiva batalhou com todas as suas forças a partir de Paulo (em Colossenses), bem como o dos evangelhos e das epístolas de João. Cullmann tem razão ao insistir que o docetismo também está presente em qualquer discussão cristológica que pretenda selecionar a mensagem central do evangelho com base em algum a priori idealista (ou seja, não histórico), ao invés de fundamentá-la na própria concepção que os evangelhos têm do tempo e da história (33). Portanto, pode-se dizer que mesmo as teologias "seculares" que enfatizam a humanidade de Jesus são docéticas (heré-

ticas), se com isso unilateralizam o significado pleno dos eventos históricos da cruz e da ressurreição.

Por outro lado, também é docética qualquer exegese bíblica que reduza a redenção de Cristo unicamente aos efeitos interiores (a nível pessoal e eclesiástico) da obra salvadora de Jesus Cristo, deixando completamente de lado suas implicações sociais e cósmicas. Esta é a heresia de muitas de nossas interpretações conservadoras. Se a história da salvação está arraigada no tempo e no espaço, não pode deixar de relacionar-se com todas as dimensões desse tempo e espaço. Afirmar o contrário equivale a assegurar que o senhorio de Cristo é parcial.

Falar da historicidade de Jesus Cristo é ver-nos obrigados a encarar o significado pleno de todos os acontecimentos históricos em torno deste evento salvífico. Se bem que, como o admite Moltmann, o significado da cruz não se limite ao puramente histórico, tampouco podemos desviar-nos hoje das implicações da crucificação de Jesus Cristo como um revolucionário zelote levada a cabo por representantes do poder romano. E acrescenta: "na cruz se revela como se comunica nesta história o futuro de Deus, da liberdade e da justiça, a saber, no sofrimento vicário de Jesus Cristo e na ação solidária com os que sofrem, que é sua consequência" (34).

A historicidade da ressurreição não se reduz apenas a uma fórmula doutrinária. Tem a ver com a origem de nossa esperança futura. "O dogma converte-se em proclamação da realização histórica da promessa divina, a qual, por sua própria essência, implica na abertura para realizações futuras, historicamente novas". Este dogma, conforme Schillebeeckx, não deve ser unicamente objeto de nossa contemplação, mas sim um chamado à ação. Somente em sua realização histórica se pode interpretar autenticamente o dogma e, "graças à promessa divina, se garante a identidade da fé ao longo da história. Porque o objeto da fé é Deus, e ele é em Cristo o futuro do homem" (35).

A esperança escatológica não consiste em permanecermos de braços cruzados, esperando a "vinda do Senhor". É participar ativamente na proclamação da boa nova do reino, com tudo o que isto implica para a pessoa humana e para a sociedade. É acreditar na possibilidade de mudanças, não apenas em vidas de "pecadores sem Cristo e sem esperança", mas também no status quo social - mediante a ação de Deus na igreja. É comprometer-se profundamente com a história de nossos povos latino-americanos, mesmo não se confundindo com ela. Como bem observa Moltmann: "O homem que é tocado por essa revelação divina em promessa, fica identificado - como o que ele é, e por sua vez fica diferenciado - como o que será". Tal pessoa não se satisfará apenas com "cumprimentos" parciais (36).

2.3 A consumação do reino

O reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará pelos séculos dos séculos.

(Ap 11.15)

O reino de Deus é o elo condutor (paradigma da história salvífica) que atravessa toda a Bíblia, dando coerência a tudo o que ela diz. Não é possível falar do conceito do tempo na Palavra de Deus, nem da escatologia, sem abordarmos uma dimensão fundamental do senhorio de Jesus Cristo, a qual nasce precisamente da maneira particular como o NT se aproxima do problema do tempo e da história.

Na primeira parte deste capítulo, vimos que o evento crístico acionou uma nova divisão do tempo no AT, a qual ainda continua vigorando. Os profetas veterotestamentários anunciaram o reino do Messias. Isto foi mal entendido por Israel como sendo o estabelecimento da hegemonia judaica sobre esta terra no final dos tempos, sob o domínio do Ungido de Javê. Sem negar esta esperança (embora fazendo-o estritamente em sua interpretação), Jesus e os escritores do NT introduzem um elemento radi-

calmente novo: a presença atual do reino neste mundo, a partir de Jesus Cristo. No NT, o reino faz-se presente na encarnação, ressurreição e exaltação de Jesus Cristo, e ainda está por chegar, a partir de sua Segunda Vinda.

Esta tensão tem dado muito o que fazer à teologia bíblica desde os primeiros séculos. Tem sido motivo de muitas interpretações e de não poucas heresias. Ora se tenta explicá-la espiritualizando o reino presente, localizando-o exclusivamente nos corações dos crentes em Jesus Cristo; ora se identifica o reino presente com a igreja. Alguns colocam o reino totalmente no futuro e concluem que, de alguma forma, Jesus e seus discípulos se enganaram em suas esperanças (37). Segundo algumas interpretações, a esperança do reino e a mensagem da redenção são apenas uma roupagem simbólica que necessita ser "desmitificada" ou atualizada em categorias que respondam às aspirações da pessoa humana hoje. Nem é preciso dizer que nenhuma destas interpretações faz justiça ao que diz o NT (38).

Segundo Ladd, "o reino de Deus é uma realidade espiritual do presente" (Rm 14.17). É "uma herança que Deus legará a seu povo quando Cristo vier em glória" (Mt 25.34). Torna-se presente através dos discípulos de Cristo que entraram no reino (Cl 1.13) e, ao mesmo tempo, é "uma realidade futura na qual ingressaremos quando Cristo vier" (2 Pe 1.11) (39).

Contudo, é bem mais que isto. Mortimer Arias, citando Hans Küng em "Ser Cristão", assinala que o reino de Deus, nas Escrituras, vai muito além e até contradiz as pretensões triunfalistas dos saduceus, as teocráticas dos zelotes, as elitistas e vingativas dos essênios e as moralistas-legalistas dos fariseus. Segundo Jesus, o reino de Deus tem que ver com a plenitude do cumprimento da vontade de Deus para a criação e a raça humana, com a plena satisfação dos mais profundos anseios dos pobres, dos famintos e dos que sofrem, ou seja, um reino de "absoluta justiça, de intrépido amor, de reconciliação

universal, de paz eterna" (40).

A primeira vista as declarações de Jesus acerca do reino parecem ser contraditórias. Já vimos como Jesus se refere à proximidade temporária do seu "kairós" (Mt 2.18) que "ainda não chegou" (Jo 7.6), mas que também "está cumprido" (Mc 1.15). Esta última citação contém ainda a afirmação de que "o reino de Deus está próximo". Em Mt 12.28 Jesus declara: "Se, porém, eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós". Ou então: "Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! ou: Lá está! porque o reino de Deus está dentro em vós" (Lc 17.20,21). Por outro lado, o Senhor coloca o reino no fim da história, ao declarar que "é necessário que primeiro o evangelho seja pregado a todas as nações" (Mc 13.10).

Como conciliar estes anúncios, que falam do reino como uma realidade a se cumprir bem cedo, com uma realidade ainda distante? Jesus fala do reino em termos de "agora" (no "aión" presente) e também como um ainda não" (no "aión" vindouro). Entre estas duas polaridades estende-se um arco de tensão que é consequência da nova dimensão do tempo que Jesus introduz no esquema do AT (41). A esperança no "ainda não" mantém alerta a igreja, consolando-a em meio às perseguições (Mc 13.33 e 1 Ts 4.17). Mas é o "agora", realizado na cruz e ratificado na ressurreição, que dá consistência a essa esperança e a historifica (1 Ts 4.14). O arco de tensão escatológica consiste em uma interrelação dialética entre presente e futuro, não entre o tempo e a "eternidade" - se é que se entende eternidade como sendo unicamente a suspensão do tempo (42).

Como resultado desta tensão, o "presente" depois de Jesus Cristo mantém uma relação especial, não apenas com o ponto central, o evento crístico, mas também com o futuro. Pois o tempo pós-pascoal em que vivemos acha-se relacionado com o "fim" de uma forma bem diferente das de outras épocas da história. "Filhinhos, já é a última

hora" (1 Jo 2.18). Isto é, desde o nascimento de Jesus (Lc 1.30-33) até a parusia vivemos no tempo final, antes do fim. É chegado o tempo do fim, mas ainda não é o fim. Estamos no "eschaton", se bem que ainda não estejamos nele (43).

A tensão entre o "agora" e o "ainda não" se resolve no Cristo ressuscitado, em quem está presente o reino. Antes de sua morte, Jesus anuncia a proximidade do reino e também pode dizer que, em sua pessoa, o reino está no meio dos discípulos. Ao mesmo tempo, Jesus anuncia a futuridade do reino, porque sua plenitude não será experimentada até que ele estabeleça seu reino na terra. Enquanto isso, o reino se manifesta agora por meio da presença do Espírito Santo na igreja, e através do senhorio de Jesus Cristo, rei do tempo e da história.

O Espírito Santo é, na era presente, as primícias da plenitude do reino futuro; é a antecipação, no "agora", do cumprimento pleno da promessa no "ainda não" (2 Co 1.22; 5.5; Ef 1.14). Seu advento na festa judaica de Pentecoste (a festa das "semanas" ou "dos primeiros frutos", Nm 28.26) estabelece também um vínculo com as esperanças do AT. O Espírito de Cristo, que hoje habita em nós, derrama sobre sua igreja abundância de dons que são, ao mesmo tempo, o cumprimento das antigas profecias e a manifestação presente do reino vindouro (At 2.16-21).

Enquanto vivemos nesta tensão, estamos conscientes de que as bênçãos do "eschaton" são nossas agora, embora não em sua plenitude. Como diz Ladd, "As bênçãos do século vindouro não são exclusivamente para o futuro, mas converteram-se em objeto da experiência atual desta era" (44). Mortimer Arias é mais específico: "O reino é pró-vida e anti-morte, é boas novas para os pobres, é a disponibilidade do perdão dos pecados e é a presença do Espírito na igreja" (45).

Porque não apenas as bênçãos, mas também as exigências do reino se manifestam neste e no presente "aión".

As exigências do reino podem resumir-se em duas palavras: vocação e obediência. Nossa vocação e nossa obediência têm como ponto de referência a nova criação e se relacionam com todos os níveis da vida. Se a plenitude do reino consiste no estabelecimento total do governo de Deus sobre a terra, um governo de paz, justiça e amor, a antecipação desse reino também deve incluir sinais de justiça, paz e amor. Estas características ocorrem não apenas em uma dimensão individual, como parece indicar Ladd mas no contexto do complexo de relações e estruturas sociais em que está edificada a igreja (46).

Em quase todas as epístolas de Paulo e nas mais antigas confissões de fé da igreja são mencionados os "poderes" ("archai", "exousiai" e stoicheia") - as influências pessoais e impessoais que jazem por detrás das estruturas sócio-políticas, culturais e religiosas deste mundo. Na forma de se descrever a ação dos poderes, o NT simboliza a manifestação do senhorio de Cristo no "já" e no "ainda não" do reino. Os "poderes" foram criados por Cristo (Cl 1.16), porém rebelaram-se contra Deus e crucificaram "o Senhor da glória" (1 Co 2.8). A cruz, porém, símbolo do fracasso, é o instrumento divino que desarma os "poderes", promovendo com eles um espetáculo público (Cl 2.15). Por meio da ressurreição, Cristo se revela agora como o Senhor dos "poderes" (Ef 1.20ss), embora estes ainda não lhe estejam sujeitos; hostilizam o povo de Deus (Ef 6.12) e encerram o futuro da igreja em visões legalistas do reino (Cl 2.8, 14ss, 20ss) e em concepções estáticas do tempo.

Durante o "presente 'aión'" o domínio de Cristo se tem manifestado "para que, pela igreja, a multiforme sabedoria de Deus se torne conhecida agora dos principados e potestades nos lugares celestiais" (Ef 3.10), e esperamos que, quando Cristo voltar, "então virá o fim, quando ele entregar o reino ao Deus e Pai, quando houver destruído todo principado, bem como toda potestade e poder. Porque convém que ele reine até que haja posto todos os inimigos debaixo de seus pés. O último inimigo a

ser destruído é a morte" (1 Co 15.24-26). E, com a derrota da morte, o tempo romperá todas as suas ataduras e se desenvolverá sem limitações rumo ao futuro infinito de Deus (47).

Enquanto isso, a igreja coloca-se dentro do processo do tempo bíblico e reconhece a dimensão presente e futura do reino de Cristo, quando exclama "Maranata" ("Vem, Senhor nosso!"). Esta antiga oração litúrgica tem o sentido duplo de "Vem logo" e "Vem agora em nosso meio!". Cada vez que o povo de Deus participa da Eucaristia (a ceia do Senhor), recorda o evento da cruz (o "agora") até que Cristo venha (o "ainda não"), e se antecipa no tempo glorioso quando celebraremos juntos a Ceia, na consumação do reino (Lc 22.16).

3. Os últimos tempos

Graças te damos, Senhor Deus, Todo-poderoso, que és e que eras, porque assumiste o teu grande poder e passaste a reinar. Na verdade, as nações se enfureceram; chegou, porém, a tua ira, e o tempo determinado para serem julgados os mortos, para se dar o galardão aos teus servos, os profetas, aos santos e aos que temem o teu nome, assim aos pequenos como aos grandes, e para destruíres os que destroem a terra.

(Ap 11.17,18)

Não nos cabe aqui decifrar o enigma dos últimos tempos. Propomo-nos unicamente sugerir algumas pautas hermenêuticas para a interpretação do futuro, que são a consequência do conceito bíblico do tempo e da história. Todavia, antes de fazê-lo, precisamos distinguir e, ao mesmo tempo, estabelecer a relação entre três palavras que, amiúde, se usam para referir-se à interpretação de acontecimentos futuros. Estas palavras são apocalíptica, escatologia e futurologia.

3.1 Karl Rahner sugere a seguinte distinção entre os dois primeiros termos mencionados: "A extrapolação a partir do presente rumo ao futuro é escatologia; a extrapolação que parte do futuro rumo ao presente é a apocalíptica" (49). Por outro lado, o que Rahner denomina de escatologia também tem muito em comum com a futurologia. A distinção entre estas duas formas de abordagem do futuro baseia-se nos dois sentidos da palavra "futuro", que já consideramos anteriormente.

A futurologia extrapola a partir dos acontecimentos passados e presentes da história profana visando o futuro, com base em dados científicos, ao passo que a escatologia propriamente dita parte dos eventos salvíficos, com base na fé. Isto não significa que o pulo de fé esteja ausente na futurologia, nem que a escatologia deixe de lado os dados positivos alcançados pela humanidade em sua concepção da nova criação e da plenitude do reino. A diferença entre escatologia e futurologia é o homem e na escatologia é Deus, como também na radical descontinuidade e, ao mesmo tempo, continuidade histórica que encontramos na escatologia bíblica. Em última instância, a diferença entre os três conceitos tem a ver com uma visão desenvolvimentista da história (futurologia), um visão renovacionista (escatologia) (51), e uma visão "liberacionista" (apocalíptica) (52). Como se pode ver, a escatologia tem matizes do apocalíptico e da futurologia, porém não pode ser reduzida a nenhum dos dois extremos.

3.2 Um dos problemas da escatologia apocalíptica exagerada é o uso equivocado ou parcializado que ela faz dos "sinais dos tempos". Se fizermos um estudo minucioso das Escrituras, veremos que os "sinais" não são, em primeira instância, sinais do fim, mas sim sinais da história. Todos os grandes acontecimentos salvíficos foram e serão acompanhados de sinais. O êxodo, o grande acontecimento da história de Israel, foi acompanhado de sinais e prodígios; a encarnação do Messias em nossa história foi anunciada com sinais e prodígios, e o próprio Cristo anunciou e atualizou o reino com sinais e milagres. Fi-

nalmente, a ação do Espírito através da igreja, no período do NT e ainda hoje, manifesta-se com sinais sobrenaturais que são, ao mesmo tempo, históricos. Portanto, não é de admirar que a consumação do reino seja anunciada com sinais e prodígios (54).

É neste contexto que devemos entender as palavras do Senhor aos fariseus: "Sabeis, na verdade, discernir o aspecto dos céus, e não podeis discernir os sinais dos tempos?" (Mt 16.2-4). Lucas é ainda mais concreto: "Hipócritas, sabeis interpretar o aspecto da terra e do céu e, entretanto, não sabeis discernir esta época?" (Lc 12.54-56). Que sinais são esses? Os "pequenos apocalipses", nos evangelhos sinópticos (Mc 13; Mt 24; Lc 17.26-37), enumeram uma série de sinais do fim. Contudo, não devemos esquecer que, com Jesus Cristo, o fim já chegou, e que muitos destes sinais vêm acontecendo a partir de então (55). Concretamente, Jesus fala de apenas dois sinais referentes ao fim dos tempos: o "sinal de Jonas" (Mt 16.5) e a pregação do evangelho do reino (Mt 24.14).

Qualquer que seja a nossa interpretação do "sinal de Jonas", como morte e ressurreição (ventre de um peixe) (56) ou como a pregação de Jonas com o subsequente arrependimento e perdão do povo de Nínive, ambos se referem a acontecimentos históricos, com implicações para a ação salvífica de Jesus Cristo e o futuro da igreja. O primeiro e maior sinal de todos os tempos é a morte e a ressurreição de Jesus, que nos garante a nossa ressurreição. Na pregação de Jonas, em sua mensagem profética de anúncio e denúncia, e na resposta divina à decisão de Nínive, encontramos o segundo grande sinal do fim dos tempos. Antes do fim, o evangelho do reino será pregado por Jesus Cristo e por sua igreja até os últimos confins da terra (Mc 13.10). É, pois, na obediência da igreja à Grande Comissão que se manifesta o sinal por excelência da proximidade do reino de Deus em sua plenitude.

Portanto, tem razão José Comblin ao insistir que "sinais dos tempos são aqueles gestos que tornam a atua-

ção de Jesus Cristo presente em nossa época de transição semelhante à época em que o próprio Jesus apareceu". Os sinais dos tempos não são, em primeiro termo, "feitos materiais ou acontecimentos objetivos (impessoais)... Os verdadeiros sinais são os atos humanos, as respostas aos desafios criados pelos feitos" (57). A resposta da igreja ao desafio dos dias críticos em que vivemos, sua resposta aos que sofrem, aos que morrem sem Cristo e sem esperança, é um sinal do reino. Sua participação nos projetos daqueles que desumanizam e eliminam seus irmãos e seu próximo é um sinal do anti-reino (58).

3.3 Como interpretar os maravilhosos eventos que nos descreve o Apocalipse de João? Seria por demais ariscado tentar dogmatizar sobre o tema, pois muitas têm sido as interpretações ao longo da história da igreja. Em princípio, não há dúvida, devemos manter-nos fiéis ao conceito bíblico de tempo: a tensão entre o "agora" e o "ainda não", a partir do acontecimento de Jesus Cristo. Ou seja, que a escatologia mantém, ao mesmo tempo, uma relação de continuidade e de descontinuidade com os acontecimentos anteriores da história da salvação. Isto nos ajudará a entendermos os eventos do Apocalipse em termos dos símbolos e das imagens usados pelo autor para descrever uma realidade que ultrapassa nossa capacidade humana de compreensão (59). Estas imagens não foram escolhidas ao léu. Estão sempre relacionadas com acontecimentos específicos na história da salvação. Para começar, uma exegese das imagens apocalípticas (por exemplo, a "trombeta" e as "nuvens", o "dragão", etc.), à luz de seu uso em casos concretos da história de Israel e da igreja, facilitará a compreensão da mensagem do Apocalipse (60).

3.4 Em segundo lugar, o princípio de continuidade e de descontinuidade do tempo bíblico pode também ajudar-nos a interpretar os acontecimentos escatológicos. Quer sejam percebidos como eventos que seguem certa sequência linear (a interpretação tradicional), quer como imagens diferentes que o Espírito Santo usa para comuni-

car uma mesma realidade escatológica, aplica-se o mesmo princípio de continuidade na descontinuidade.

a. Assim é que encontraremos em nossa esperada ressurreição dos mortos uma relação de continuidade e, ao mesmo tempo, descontinuidade com a ressurreição de Jesus, primícias da nova vida (1 Co 15). O vínculo que une ambos os eventos é a ação presente do Espírito no meio da igreja (Fp 3.10,11). Embora nossa presente existência vá ser interrompida pela morte, não deixaremos de existir, isto é, nossa história não terminará. Nossa vida se renovará, como ocorreu a Jesus, que ressuscitou de sua existência pré-morte para uma nova ordem de vida, a qual, com certeza, não deixa de ser histórica (61). Como bem o disse Ladd, "a ressurreição de Jesus Cristo não se apresenta como o retorno de um corpo à vida física e humana, mas como o surgimento da vida dentro da história (2 Tm 1.10)... É a primeira etapa da ressurreição dos mortos para vida eterna que acontecerá no final da história" (1 Co 15.12-26) (62).

b. Descontinuidade e continuidade no que diz João sobre o Anticristo (1 Jo 2.18,22; 4.3 e 2 Jo 7), e também no que diz o Apocalipse acerca do milênio (Ap 20). Em ambos os casos, as imagens escatológicas são extraídas da história de Israel e nos falam de futuras realidades históricas que ainda não conseguimos perceber com clareza, mas que já começam a ser vislumbradas. O Anticristo que as Escrituras anunciam não pode ser entendido sem se levar em conta os sinais do anti-reino que percebemos hoje ao nosso redor, na América Latina (63). O milênio também é um acontecimento que a Bíblia apresenta em termos históricos, ou seja, relacionado com acontecimentos cuja área de ação será a terra (64).

c. Geralmente nos referimos à Parusia como a "segunda vinda" de Cristo, porque há uma evidente des-

continuidade histórica entre a encarnação de Jesus Cristo e sua próxima manifestação. Não obstante, em um sentido também muito real, "aquele que vem não está ausente, mas presente; portanto, sua última vinda não será tanto uma segunda vinda, mas uma nova maneira de vir e fazer-se presente" no meio de nossa história humana. O elemento novo consistirá na manifestação pública e gloriosa de seu senhorio absoluto, que contrastará dramaticamente com sua primeira vinda (Ap 1.7). E mais: quando Cristo vier outra vez, não virá sozinho, como na primeira vez. Virá como o eixo central de uma grande comunidade humana, as primícias da nova criação (comp. Cl 3.4; 1 Ts 4.17; Ap 19.14).

d. O conceito neotestamentário de "juízo" é condicionado por dois significados que se complementam. O vocábulo grego "krisis" (juízo) denota uma ação negativa que implica, em última instância, a condenação do ser culpável. Este sentido é usado, por exemplo, nos escritos joaninos. Jesus e seus discípulos, não obstante, usam também o significado hebraico de juízo ("mishpat"), cujo cognato "shafat" (julgar) transmite a ideia de "colocar as coisas em ordem". O AT concebe esta justiça muito mais como um ato divino. No NT, é Jesus Cristo quem assume o papel de juiz, em sua dupla função.

O juízo final terá uma relação de continuidade com a justiça divina na história salvífica. No entanto, o elemento de descontinuidade se evidencia no fato de que Jesus Cristo vem colocar as coisas em ordem, de uma vez por todas, bem como julgar definitivamente aqueles que se rebelaram contra a ordem divina (66).

e. O mesmo princípio de descontinuidade dentro da continuidade do tempo bíblico encontra-se no que nos dizem as Escrituras sobre o inferno e a separação eterna entre o ser humano e seu Deus. Embora,

num certo sentido, o pecador inicie seu inferno nesta vida (67), a Palavra de Deus fala-nos solenemente das conseqüências de se rejeitar a Cristo e seu senhorio. Aqui entram em tensão a soberania divina e o arbítrio humano.

f. Para o crente, a "vida eterna" começa agora (Jo 3.36) e alcança sua plenitude na consumação. A glorificação futura do crente começa no "agora", quando estamos sentados "nos lugares celestiais com Cristo" (Ef 1.3); no entanto, será uma realidade totalmente diferente do que possa conceber nossa imaginação. As imagens tradicionais de "beatificação" e de "descanso eterno" nos fornecem uma idéia muito pobre do que significará nossa glorificação. A Bíblia fala do futuro em termos de trabalho de um banquete, uma festa, um casamento, uma cidade, um reino: são todas imagens sociais e comunitárias. A continuidade encontra-se precisamente em que aqui já começamos a experimentar o nosso "céu" na comunhão da igreja. A descontinuidade, porque a comunhão perfeita ainda não foi atingida (68).

4. A consumação de todas as cousas e a Bíblia

E aquele que está assentado no trono disse: Eis que faço novas todas as cousas... Disse-me ainda: Tudo está feito. Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim.

(Ap 21.5,6)

As várias partes deste capítulo foram introduzidas com os louvores que brotam dos lábios das incontáveis hostes que, no Apocalipse, reconhecem a Cristo como o Criador, Redentor e Rei do universo. Com isto quisemos demonstrar que a escatologia apocalíptica reúne em si os principais momentos da história salvífica. Agora chegamos à consumação da história, e escutaremos com reverência as palavras confortadoras do Senhor dos Senhores.

Nas declarações paralelas, "Eis que faço novas todas as cousas... Tudo está feito", ouvimos um eco às primeiras palavras do Criador no alvorecer da criação: "Haja luz... e houve luz... Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num só lugar... E assim se fez... Produza a terra... E assim se fez... Haja Luzeiros no firmamento dos céus... E assim se fez... Povoem-se as águas de enxames de seres viventes... Produza a terra seres viventes... E assim se fez... Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança... E assim se fez" (Gn 1.3-30). A criação, incompleta e distorcida pelo pecado, alcança agora sua plenitude. "Eis que faço novas todas as cousas" é também um eco à promessa de Deus a Israel, apesar de sua pecaminosidade: "Pois eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das cousas passadas, jamais haverá memória delas". O profeta descreve esta nova criação em termos bem históricos, como o "shalom" divino que atingirá todas as dimensões da atividade humana (Is 65.8-25).

Jesus Cristo é o "alfa e o ômega", o começo e o fim da história, do tempo tal qual o conhecemos.

Entretanto, será mesmo o fim? Pôr fim a um processo equivale a encerrá-lo, limitá-lo, condená-lo a eterna imperfeição. Posto que nossos conceitos e vocabulários humanos não o consigam captar, as Escrituras descrevem a "culminância" de todas as coisas em termos de "negação do negativo" e de consumação das antecipações". Isto é, a plenitude de Deus é concebida na Bíblia como a antítese de tudo aquilo que tem limitado nossa humanidade e nosso livre movimento no tempo e no espaço: "E a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras cousas passaram... Eu, a quem tem sede darei... da água da vida" (Ap 21.4,6). A sede da justiça, do cumprimento do inacabado, a insatisfação com as limitações da criação, tudo isto será satisfeito no cumprimento dos tempos.

No cumprimento dos tempos ("plerōmatos tōn kairōn")

Deus em Cristo se apossará plenamente de sua criação e morará nela até traspassá-la (Ef 1.10). Isto implica em continuidade sem limites.

A "consumação de todas as cousas" é uma expressão que se refere unicamente às "cousas" de nossa história finita. Partindo da parusia, vemos que a "consumação" é, na realidade, o começo de um cúmulo ilimitado de possibilidades sob o total senhorio de Deus. Será que nos atrevemos a pensar que "no reino da glória acontecem também tempo e história, futuro e possibilidade", mas, "sem [os] contrapesos e ambivalências" que caracterizam nossa história presente? (69)

A Bíblia não nos dá respostas definitivas a estas incógnitas. Nem tampouco nos permite crer numa eternidade estática e sem criatividade, onde todas as metas serão alcançadas e onde não existirá mais o que fazer. Mudança, crescimento, tempo, parece ser este o sentido da descrição da Nova Jerusalém, em cujo meio cresce "a árvore da vida, que produz doze frutos, dando o seu fruto de mês em mês" (Ap 22.2). Na nova criação, que é também uma dimensão da nossa história, terminará o ciclo das estações e haverá crescimento e produtividade contínua, até que se encham todos os âmbitos do tempo em sua nova modalidade.

Eis que vêm dias, diz o Senhor, em que o que lava segue logo ao que ceifa, e o que pisa a uvas ao que lança a semente.
(Am 9.13)

CONCLUSÃO

Neste capítulo tentamos mostrar que as Escrituras têm sua própria chave hermenêutica para interpretar a escatologia. O conceito bíblico da história não é cíclico nem estático, como nas ideologias pagãs; é dinâmico. O tempo flui num processo de continuidade e de descontinuidade entre o passado da revelação e o futuro da pro-

messa, entre o "agora" e o "ainda não".

O fulcro, neste "arco de tensão", é o acontecimento salvífico de Jesus Cristo. A correta aplicação deste princípio evita que caiamos nos extremos de um futurismo secularista ou de um apocalipticismo escapista.

Perguntas para discutir

1. Qual é a diferença fundamental entre o conceito pagão do tempo e o conceito bíblico da história?
2. Que nova dimensão é introduzida pelo Novo Testamento ao conceito veterotestamentário do tempo?
3. Como nos ajudam as palavras "kairós" e "pléroma" no entendimento da ação de Deus nos últimos tempos?
4. Que relação tem a escatologia com a história da salvação? Onde e como cabe o reino de Deus nisto tudo?
5. Após a leitura deste capítulo, como você entende a "consumação dos tempos"? Como entende realidade não-histórica ou supra-histórica, ou a continuação da história salvífica (continuidade), mesmo dentro de categorias ainda novas para nós (descontinuidade)?

(Tradução: Sileda Steuernagel)

NOTAS

1. Andres KIRK, em El debate contemporâneo sobre la Bíblia, p. 211-213.
2. "Com certeza," diz G.E.Ladd, "o historiador não dispõe das ferramentas para demonstrar a intervenção divina na história, especialmente no caso dos feitos salvíficos. A bem da verdade, se um historiador conseguisse, por exemplo, explicar em termos da história natural o fato da ressurreição de Jesus Cristo, a fé cristã correria perigo. A revelação divina se reduziria simplesmente a fenômenos naturais de causa e efeito." G. E. LADD, The New Testament and criticism, p. 186-193.
3. Eric C. RUST, El significado de la historia, p. 7-13. Cf. do mesmo autor: The christian understanding of history, p. 18s, 22-53.
4. A auto-revelação de Deus na história abrange tanto sua atuação na história como a interpretação destes fatos. Roland de VAUX, The Bible and the ancient near east. Citado por Gordon J. WENHAM, em Colin BROWN (ed). History, criticism and faith, p. 27.
5. Jürgen MOLTAMNN, Teologia de la esperanza, p. 109.
6. G. Ernest WRIGHT, The Old Testament against its environment, p. 16-19.
7. Oscar CULLMANN, Cristo y el tiempo, p. 76s. Comp. Jean FRISQUE, Oscar Cullmann: una teologia de la historia de la salvación, p. 92s; Eric C. RUST, The christian understanding of history, p. 41s.
8. Oscar CULLMANN, Salvation in history, p. 15s. Parece

-
- que esta forma de definir a cosmovisão bíblica é melhor que o modelo puramente linear dantes proposto por Cullmann em *Cristo y el tiempo*, p. 46.
9. Jürgen MOLTSMANN, op. cit., p. 124-132, 144-146. Comp. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, p. 211-220.
 10. Jean FRISQUE, op. cit., p. 103.
 11. Ibid., p. 86. Cita a versão original francesa, *Christ et les temps*, p. 28. Entendemos a "cruz e a ressurreição" no sentido da totalidade da ação salvífica de Jesus Cristo, desde sua encarnação até sua glorificação. Temos, igualmente, consciência de que a ressurreição de Cristo transcende até mesmo estas barreiras temporais, fazendo-se presente na história "desde antes da criação do mundo", como seja, por exemplo, no êxodo e na volta do cativo. É por este "complexo crístico" que precisamos insistir no caráter dinâmico (dialético) da história bíblica na conjugação constante do passado, presente e futuro.
 12. G. DELLING, art. "plērēs", p. 283-286, 302-305.
 13. Ibid., p. 300.
 14. No AT, Deus recebe a denominação de "me-olam ad-olam" cujo significado é "desde muito tempo atrás até num futuro muito distante". Hendrikus BERKHOF, *Well-founded hope*, p. 28s.
 15. Para designar os tempos antes da criação, os autores neotestamentários usam as preposições "ek" e "apó", respectivamente "de dentro" e "de", que denotam origem. Eles designam o período que inicia o fim do mundo com a preposição "eis" ("para" ou "rumo a"). Com. Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, p. 35.
 16. Hendrikus BERKHOF, op. cit., p. 29-32.
 17. Ibid., p. 17.
 18. Ver nota nº11.
 19. Comp. Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, p. 57-77,

106-108.

20. Ver nota nº 11.
21. Oscar CULLMANN, Cristo y el tiempo, p. 116-118. Ver também, do mesmo autor, Salvation in history, p. 147 e Jean FRISQUE, op. cit., p. 97, 109-116. Comp. Jürgen MOLTMANN, El Dios crucificado, p. 223.
22. Jürgen MOLTMANN, Teologia de la esperanza, p. 20. Comp., do mesmo autor, El Dios crucificado, p. 157-159.
23. Jürgen MOLTMANN, El futuro de creación, p. 74. Comp. p. 58. Ver do mesmo autor, Esperanza y planificación del futuro, p. 150s.
24. Hendrikus BERKHOF, Well-founded hope, p. 18s. Comp. Oscar CULLMANN, Salvation in history, p. 184.
25. Há, no latim, duas palavras que, em nossa língua, são traduzidas como futuro: "futurum" e "adventus". "Futurum", particípio futuro de "fuo" (cujo cognato grego "phyo", "crescer", é a raiz do vocábulo "physis", de onde provém o nosso termo "físico") refere-se ao desenvolvimento natural versus a atualização futura de potencialidades que estão latentes em realidades da natureza presente. Não é a este tipo de futuro que, em primeira instância, a Bíblia se refere. "Adventus" (de onde provém a nossa palavra "advento") anuncia a vinda do futuro como a interpolação de uma nova realidade. Esta palavra se aproxima mais do significado bíblico de "futuro", se bem que o primeiro significado não esteja descartado, como veremos a seguir. Comp. Carl BRAATEN, Christ and counter-culture, p. 11, Comp. Jürgen MOLTMANN, El futuro de la creación, p. 77, e Hendrikus BERKHOF, Well-founded hope, p. 77s.
26. Comp. Oscar CULLMANN, Cristo y el tiempo, p. 62-77.
27. Comp. Johannes BLAUW, A natureza missionária da igreja, p. 15-27. Ver também Joachim JEREMIAS, Jesus promise to the nations, p. 55-73.

28. Na maioria das interpretações tradicionais, a criação acaba sendo não-histórica, pois a história salvífica começa praticamente com a queda e termina com a nova criação. (Comp. Jürgen MOLTSMANN, El futuro de la creación, p. 148). Isto não se encaixa na ênfase bíblica. Depois dos quatro primeiros capítulos da Bíblia, o AT bem pouco tem a dizer sobre a queda de nossos primeiros pais. Afora o Gênesis, unicamente Oséias 6.7 fala especificamente da rebelião de Adão e Eva, embora a depravação humana apareça como um fato em numerosas passagens que são graficamente descritivas (por exemplo: Sl 5.9; 10.7; 14.1; 36.1-12; 140.3; Is 1.4-6; 1.15,17; Rm 1.18-32, etc). No NT, as referências específicas aos primeiros capítulos de Gênesis também são bem poucas. Ao que diz o AT, o NT não tira nem adiciona um único detalhe, mas dá a esta doutrina uma nova ênfase. A novidade consiste em que a criação é agora interpretada a partir do acontecimento salvífico, ou seja, a inauguração do "éschaton" por Jesus Cristo. No entanto, em todas as Escrituras encontramos abundantes referências ao ato da criação e à obra do Criador, o qual, em Colossenses 1.16, identifica-se com Jesus Cristo, o Filho de Deus (comp. Oscar CULLMANN, Salvation in history, p. 118).

Como consequência de diferentes ênfases teológicas, dois têm sido os pontos de partida: o evento da criação, sem levar em conta a queda, ou então a queda, omitindo-se a criação. Ambos os extremos são fundamentados em conceitos defeituosos da cosmovisão bíblica do tempo e da história. Uns conceituam a história salvífica como um processo linear sempre ascendente e quase unidirecional rumo à perfeição humana, no qual a cruz e a ressurreição são pouco mais que etapas significativas da história; esquecem a inerente depravação humana, que só é superada mediante a ação salvadora de Jesus Cristo, a história também se direciona a partir de trás, através da queda até a criação. Conseqüentemente, "des-historizam" o processo salvífico, tirando à história humana

parte do seu significado (pois esta flui, primeiro, da criação, e depois, da queda), no que se encarna a história salvífica.

29. Oscar CULLMANN, Cristo y el tiempo, p. 98-101. "A fé israelita na criação nasceu da experiência histórica de Israel com Deus (o êxodo, a aliança, a posse da terra) e é marcada por esta experiência". (Jürgen MOLTMANN, El futuro de la creación, p. 148). Vejam-se as numerosas referências à criação com relação à história de Israel, em Isaías.
30. Jürgen MOLTMANN, El futuro de la creación, p. 145ss.
31. Comp. Oscar CULLMANN, Salvation in history, p. 288.
32. Ibid., p. 130ss. Ver também Jürgen MOLTMANN, El futuro de la creación, p. 154.
33. Oscar CULLMANN, Cristo y el tiempo, p. 42-47.
34. Jürgen MOLTMANN, El Dios crucificado, p. 193-197, 200-206, 212. Ver também El futuro de la creación, p. 75s. Comp. Teología de la esperanza, p. 291 e Esperanza y planificación del futuro, p. 138-145, 392-402. Comp. J. Severino CROATTO, Historia de la Salvación, p. 455-459. Por outro lado, Cullmann reduz demais o âmbito da história salvífica em relação com a história profana (comp. Salvation in history, p. 78ss, 151ss, 337ss). Esquece que a história da salvação é também salvação da história. No entanto, tem razão quando diz que "o trabalho do pregador e do exegeta consiste em interpretar o passado e o futuro da história salvífica em relação com seu desenvolvimento em nosso tempo presente. Assim, toda a nossa atividade teológica pertence ao desenvolver da história da salvação" se bem que este trabalho se realize em um segundo momento, ao contrário das testemunhas oculares dos eventos salvíficos. Ibid., p. 326.
35. Edward SCHILLEBEECKX, Dios, futuro del hombre, p. 48ss. Comp. Jürgen MOLTMANN, Esperanza y planificación del futuro, p. 408-413. Ver também Carl BRAATEN

-
- Christ and counter-culture, p. 24-27.
36. Jürgen MOLTSMANN, Teologia de la esperanza, p. 117ss. Comp. p. 137, 374. Ver também Gustavo GUTIÉRREZ, Teologia de la liberación, p. 211-220.
 37. Os evangelhos nos relatam três declarações de Jesus que nos indicam claramente que ele esperava o advento do reino "com poder", durante o transcurso de sua vinda o pouco depois: Mt 21.23, Mc 9.1 e 13.30. Sem menosprezar a sua divindade, a plena humanidade de Jesus nos permite admitir a probabilidade de que Jesus acreditava em um período curto antes do fim do mundo. Segundo Mt 24.36, o próprio Jesus comenta: "Mas a respeito daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos dos céus, nem o Filho, senão somente o Pai!" Esta esperança de uma próxima "parusia" parece ter sido compartilhada, em primeira instância, pela igreja primitiva. Podemos, por exemplo, constatar a evolução no pensamento de Paulo, comparando as seguintes passagens: 1 Ts 4.17 e Fp 1.21; 2 Co 7.3 e 2 Tm 4.6,7. Comp. Mortimer ARIAS, Venga tu reino, p. 29-32. De qualquer forma, como bem o aponta Oscar CULLMANN, isto em nada afeta o fato de que Jesus identificou a manifestação presente do reino com sua pessoa e particularmente com sua morte e ressurreição. Ver Estudios de Teologia, p. 63-67. Comp. Werner Georg KÜMMEL, Promise and fulfillment: the eschatological message of Jesus, p. 64-83.
 38. Comp. Mortimer ARIAS, Venga tu reino, p. 37-53. Ver também George Eldon LADD, El evangelio del reino, p. 14ss.
 39. Ibid., p. 17.
 40. Mortimer ARIAS, Venga tu reino, p. 22s. Comp. Leonardo BOFF, Jesucristo el libertador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo, p. 70ss.
 41. Comp. Oscar CULLMANN, Salvation in history, p. 62, e Cristo y el tiempo, p. 125.
 42. Ibid., p. 191ss. Comp. J.S. CROATTO, História de la

- salvación, p. 450-455, e Jürgen MOLTSMANN, The church in the power of the Spirit, p. 189-192.
43. Mortimer ARIAS, Venga tu reino, p. 84-87.
 44. George Eldon LADD, El evangelio del reino, p. 42.
 45. Mortimer ARIAS, Venga tu reino, p. 66-69.
 46. George Eldon LADD, El evangelio del reino, p. 96-109
Comp. Gustavo GUTIÉRREZ, Teología de la liberación, p. 224, e Jürgen MOLTSMANN, Teología de la esperanza, p. 289ss.
 47. Hendrikus BERKHOF, Christ and the powers, p. 13ss e 18-23.
 48. Oscar CULLMANN, Cristo y el tiempo, p. 60s e 130ss.
 49. Citado em Carl BRAATEN, Christ and counter-culture, p. 9.
 50. Veja a nota nº 24.
 51. Hendrikus BERKHOF, Well-founded hope, p. 69-82.
 52. Carl BRAATEN usa o termo "liberacionista" não exatamente no sentido em que tem sido usado na teologia latino-americana, a qual, na realidade, combina elementos das três visões do futuro. Braaten refere-se à visão revolucionária ou apocalíptica, a qual vê como única solução para os problemas e injustiças do mundo presente a irrupção catastrófica de juízos apocalípticos divinos, nos quais participa a atividade humana. A história está cheia de exemplos seculares e religiosos dessa visão. Carl BRAATEN, Christ and counter-culture, p. 9-14. R.Radford RUETHER, El reino de los extremistas: la experiencia occidental de la esperanza mesiánica, p. 356, e Norman COHN, The pursuit of the millenium, p. 481. Ver Jürgen MOLTSMANN, The church in the power of the Spirit, p. 41-47.
 53. Comp. Mortimer ARIAS, Venga tu reino, p. 135-152.
 54. Jürgen MOLTSMANN, The church in the power of the Spi-

-
- rit, p. 37-50, e Oscar CULLMANN, Estudios de teologia, p. 68-71.
55. Comp. Mortimer ARIAS, Venga tu reino, p. 96-102.
 56. Esta interpretação parece pouco provável, porque, para ser sinal, um acontecimento deve manifestar-se publicamente, o que não aconteceu neste caso, já que Nínive nunca se deu conta da experiência privada de Jonas.
 57. José COMBLIN, Teologia de la misión: la evangelización, p. 91.
 58. Mortimer ARIAS, Venga tu reino, p. 163s.
 59. É interessante como a teologia tradicional, cuja tendência é alegorizar a história salvífica, particularmente no AT, aplica uma interpretação literalista aos eventos que precedem a criação e que seguem à "parusia". Com a teologia liberal ocorre geralmente o contrário.
 60. Hendrikus BERKHOF, Well-founded hope. p. 22.26.
 61. Ibid., p. 31-37, comp.p. 63-68.
 62. George Eldon LADD, The New Testament and criticism, p. 184.
 63. Mortimer ARIAS, Venga tu reino, p. 61s e 98s.
 64. Veja também Carl BRAATEN, Christ and counter-culture p. 14-17.
 65. Hendrikus BERKHOF, Well-founded hope, p. 38-42.
 66. Ibid., p. 43-47.
 67. Ibid., p. 48-52. O mesmo princípio talvez nos ajude a entender a dupla corrente particularista e universalista que se encontra na Bíblia. Ibid., p. 58-62.
 68. Ibid., p. 53-57.
 69. Jürgen MOLTMANN, El futuro de la creación, p. 156-169

BIBLIOGRAFIA

1. ARIAS, Mortimer. Venga tu reino. Mexico, CUPSA, 1980.
2. BERKHOF, Hendrikus. Christ and the powers. Scottdale, Herald Press, 1962.
3. BERKHOF, Hendrikus. Well-founded hope. Richmond, John Knox Press, 1969.
4. BLAUW, Johannes. A natureza missionária da igreja. São Paulo, Aste, 1966.
5. BOFF, Leonardo. Jesucristo, el libertador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo. Buenos Aires, Latinoamerica Libros, 1976.
6. BRAATEN, Carl. Christ and counter-culture. Philadelphia, Fortress Press, 1972.
7. BROWN, Colin (ed.). History, criticism and faith. Leicester, Intervarsity Press, 1976.
8. COHN, Norman. The pursuit of the millenium. New York, Harper & Row, 1961.
9. CROATTO, J. Severino. Historia de la salvación. Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1966.
10. COMBLIN, Jose. Teología de la misión: la evangelización. Buenos Aires, Latinoamerica Libros, 1974.
11. CULLMANN, Oscar. Cristo y el tiempo. Barcelona, Editorial Estella, 1968.
12. CULLMANN, Oscar. Salvation in history. New York, Harper & Row, 1967.
13. DELLING, G. Art. "plēres". In: KITTEL, G. e FRIEDRICH G. (ed.). Theological Dictionary of the New Tes-

-
- tament. Grand Rapids, Eerdmans, 1969. Vol. VI.
14. FRISQUE, Jean. Oscar Cullmann: una teologia de la història de la salvació. Barcelona, Editorial Estella, 1966.
 15. GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia de la liberación. Salamanca, Sigueme, 1972.
 16. JEREMIAS, Joachim. Jesus' promise to the nations. Londres, SCM Press, 1958.
 17. KIRK, Andres. La Biblia y su hermenéutica en relacion con la teologia protestante en America Latina. In: SAVAGE, Pedro. El debate contemporáneo sobre la Biblia. Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1972.
 18. KÜMEL, Werner Georg. Promise and fulfillment: the eschatological message of Jesus. Londres, SCM Press, 1957.
 19. LADD, George Eldon. El evangelio del reino.
 20. LADD, George Eldon. The New Testament and criticism. Grand Rapids, Eerdmans, 1967.
 21. MOLTSMANN, Jürgen. The church in the power of the Spirit. Londres, SCM Press, 1979.
 22. MOLTSMANN, Jürgen. El Dios crucificado. Salamanca, Sígueme, 1975.
 23. MOLTSMANN, Jürgen. Esperanza y planificación del futuro. Salamanca, Sígueme, 1971.
 24. MOLTSMANN, Jürgen. El futuro de la creación. Salamanca Sígueme, 1979.
 25. MOLTSMANN, Jürgen. Teologia de la esperanza. Salamanca Sígueme, 1969.
 26. RUETHER, R. Radford. El reino de los extremistas: la experiencia occidental de la esperanza mesiánica. Buenos Aires, La Aurora, 1971.
 27. RUST, Eric C. El significado de la historia. El Paso

- (Texas), Casa Bautista de Publicaciones, 1969.
28. RUST, Eric C. The christian understanding of history. London, Lutterworth Press, 1947.
 29. SCHILLEBEECKX, Edward. Dios, futuro del hombre. Salamanca, Sígueme, 1971.
 30. VAUX, Roland de. The Bible and the ancient near east. Londres, Daiton, Longman & Todd, 1972.
 31. WRIGHT, G. Ernest. The Old Testament against its environment. Londres, SCM Press, 1950.