Oscar Cullmann

CRISTO e o TEMPO

Tempo e História no Cristianismo Primitivo



Com Prefácio do Dr. Ricardo Quadros Gouvêa

Cristo e o tempo
485

Editora
Custom

SUMÁRIO

Prefácio à Edição Brasileira 11

Prefácio à Primeira Edição 23

Prefácio à Segunda Edição 27

A Influência de "Cristo e o Tempo" na Teologia do Pós-guerra:
Exame Retrospectivo - *À Guisa de Prefácio à Presente Edição* 31

Introdução: O problema 55
1. "História Bíblica" e História 57
2. "História Bíblica" e Teologia 61

PRIMEIRA PARTE
A CONTINUIDADE DA LINHA DA SALVAÇÃO

CAPÍTULO I
A Terminologia Relativa ao Tempo no Novo Testamento 75

CAPÍTULO II
A Concepção Linear do Tempo na História Bíblica da Revelação
e a Concepção Cíclica do Tempo no Helenismo 89

CAPÍTULO III
O Tempo e a Eternidade 99

CAPÍTULO IV
A Soberania de Deus Sobre o Tempo 109

CAPÍTULO V
A Nova Divisão do Tempo a Partir do Centro da História da Salvação 121

CAPÍTULO VI
As Relações Entre a História e a Profecia (*História e Mito*) 135

CAPÍTULO VII
O Caráter Cristocênctrico da Linha da Salvação e Sua Representação 149

CAPÍTULO VIII
O Duplo Movimento da Linha da Salvação de Acordo com o Princípio da Substituição 157

SEGUNDA PARTE
O CARÁTER TEMPORALMENTE ÚNICO DAS DIFERENTES ÉPOCAS DA SALVAÇÃO

CAPÍTULO I
O Caráter Temporalmente Único do Evento Central, a Aparição de Cristo 163

CAPÍTULO II
O Período Passado da História da Salvação e Sua Relação com o Evento Central, a Aparição de Cristo 173

CAPÍTULO III
O Período Futuro da História da Salvação e Sua Relação com o Evento Central, a Aparição de Cristo 181

CAPÍTULO IV
O Período Presente da História da Salvação e Sua Relação com o Evento Central, a Aparição de Cristo 187

TERCEIRA PARTE
A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E A HISTÓRIA UNIVERSAL

CAPÍTULO I
A História da Salvação e o Universalismo Cristão 221

CAPÍTULO II
A Soberania Universal de Cristo e a História da Salvação 231

CAPÍTULO III
A Submissão dos Poderes Invisíveis e Sua Relação, a Partir do Seu Vínculo com a História da Salvação, com a História Universal (*Estado e História da Salvação*) 237

CAPÍTULO IV
A Questão da Afirmação do Mundo ou Sua Negação, à Luz da História da Salvação no Novo Testamento 257

QUARTA PARTE
A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E O INDIVÍDUO

CAPÍTULO I
O Indivíduo e o Período Passado da História da Salvação (*Fé e Eleição*) 263

CAPÍTULO II
O Indivíduo e o Período Presente da História da Salvação (*Dom do Espírito Santo e Mandamento de Deus*) 269

CAPÍTULO III
O Indivíduo e o Período Futuro da História da Salvação (*A Ressurreição, Objeto de Fé e de Esperança*) 279

ÍNDICE DE REFERÊNCIAS BÍBLICAS 291

ÍNDICE DOS PRINCIPAIS NOMES CITADOS 295

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

OSCAR CULLMANN E O RETORNO À TEMPORALIDADE

Poucos autores protestantes do século XX igualam-se a Oscar Cullmann (1902-1999) na seriedade com que este aborda os temas que se dispõe a tratar. Biblista consagrado, especialista da literatura neotestamentária, foi uma das figuras mais marcantes da reflexão cristã dos últimos anos. Mesmo tendo o Novo Testamento como sua especialidade, Cullmann sentia-se à vontade discutindo questões dogmáticas e históricas. Ninguém pode se dizer a par dos desdobramentos teológicos contemporâneos sem conhecer bem a produção literária de Oscar Cullmann.

Cullmann nasceu em Estrasburgo quando esta cidade de cultura galicana, hoje francesa, estava em território alemão. De família luterana, tornou-se um ávido leitor de Friedrich Schleiermacher e, posteriormente, de Albert Schweitzer, que o ajudou no desencanto com os posicionamentos basilares do liberalismo oitocentista. Estudou em Paris, na *Sorbonne* e na *École des Hautes-Études*, e nesta última foi aluno do grande teólogo católico Alfred Loisy.

Depois de uma temporada como professor em Estrasburgo, foi convidado, em 1938, para assumir a cátedra de Novo Testamento na Universidade da Basiléia. É ali que seu relacionamento cotidiano com Karl Barth o traz cada vez mais para perto da tradição reformada, ele que foi bastante influenciado, segundo a opinião de John Macquarrie, principalmente pela reflexão teológica de outro teólogo reformado suíço, Emil Brunner. Foi então que Cullmann inicia o longo período de polêmicas teológicas com Rudolf Bultmann, a quem fazia sombra, mas de quem nunca chegou a igualar a fama.

O pensamento de Cullmann ganha uma importância toda especial quando entendemos sua relação com a reflexão de Bultmann, que foi certamente outro dos maiores biblistas e pensadores cristãos do século XX. A leitura de Cullmann ajuda a entender Bultmann e vice-versa, não porque eles pensem de maneira semelhante, mas, antes, porque trataram das mesmas questões, em um mesmo contexto histórico e sócio-cultural e porque ambos estavam preocupados em dar respostas às mesmas ansiedades do cristão contemporâneo, ainda que as suas respectivas soluções sejam fundamentalmente divergentes.

Sem querer desconsiderar aqui a inegável e perene contribuição bultmanniana, a verdade é que hoje, passados cerca de cinqüenta anos, o pensamento de Bultmann se mostra eclipsado diante da contribuição cullmanniana. Temos a impressão de que o pensamento de Bultmann, tendo causado um impacto muito maior em seu próprio tempo, a longo prazo, será menos lembrado do que a contribuição de Cullmann que se agigantará.

Aplicando os mais criteriosos e rigorosos métodos de crítica bíblica, Cullmann tentou desenterrar o cerne original ou a essência da fé cristã neotestamentária por detrás do imenso monturo de acréscimos e falsificações que soterraram o evangelho, monturo este resultante de séculos de interpretações filosófico-dogmáticas do texto dependentes de chaves hermenêuticas espúrias, como aquelas advindas das tradições filosóficas helenistas, a saber, platônica, aristotélica e estóica, que promoveram, sob o rótulo de ortodoxia, uma teologia racionalista repleta de pressupostos extra-bíblicos questionáveis e insustentáveis à luz do estudo crítico dos textos, e que, por isso mesmo, determinavam constantes contorcionismos hermenêuticos e distorções exegéticas.

Por outro lado, Cullmann parece ter conseguido, muito mais adequadamente que Bultmann e outros teólogos, evitar a armadilha de substituir a metafísica platônica pela nova metafísica existencial heideggeriana. Evidentemente, seria um engano dizer que Cullmann não tenha sido influenciado pela cultura e pelo pensamento filosófico de seu tempo. Pode-se, entretanto, afirmar que ele conseguiu aproveitar os novos descortinamentos advindos da reflexão contempo-

rânea sem promiscuir sua reflexão bíblico-teológica, isto é, tomava o cuidado de levar todo pensamento cativo à sujeição de Cristo, ao crivo indisputável das Escrituras como texto fundante e autoritativo da fé cristã.

Cullmann participou ativamente do Concílio Vaticano II, e foi um dos mais importantes articuladores protestantes no diálogo ecumênico daqueles dias. Como fruto deste trabalho, Cullmann publicou *Católicos e Protestantes: Uma Proposta para uma Efetiva Solidariedade Cristã* (*Katholiken und Protestanten: Ein Vorschlag zur Verwirklichung Christlicher Solidarität*, 1968).

Os anos 60 também assistiram a última polêmica de Cullmann, desta vez contra o próprio Barth, na defesa de algumas posições históricas do protestantismo que Barth questionava, notadamente a questão do batismo infantil. Cullmann retorna aos estudos iniciados em *A Doutrina do Batismo no Novo Testamento: Batismo de Adultos e de Crianças* (*Die Tauflehre des Neuen Testaments: Erwachsenen- und Kindertaufe*, 1948), seu primeiro livro de grande importância, ainda inédito em português.

Nos últimos anos de sua carreira acadêmica, Cullmann estava bastante prestigiado e oferecia cursos regulares em cerca de uma dezena de universidades e seminários europeus. Ele continuou produzindo muito, mesmo depois de aposentado. Um de seus livros mais recentes, *Oração no Novo Testamento* (*Die Gebet im Neuen Testament*, 1994) ainda inédito em português, tem sido considerado por muitos a melhor obra jamais escrita sobre o tema em toda a história do pensamento cristão. Cullmann faleceu em 1999, aos 97 anos, tendo sido ampla e merecidamente homenageado pela riquíssima contribuição oferecida à história da teologia e ao futuro da fé cristã.

O público brasileiro está começando a conhecer o pensamento de Cullmann, à medida que mais e mais títulos de sua autoria estão sendo disponibilizados. Já faz algum tempo que a Editora Sinodal disponibilizou o livreto *A Formação do Novo Testamento*. Trata-se de um ensaio conciso de introdução ao Novo Testamento que muitos consideram que ainda não foi superado no Brasil por nenhum outro texto.

Outro livro de Cullmann lançado em português, pela ASTE, foi *Pedro: Discípulo, Apóstolo e Mártir* (*Petrus – Jünger, Apostel, Martyrer*, 1952) reconhecido como a mais douta, profunda e completa obra acerca de Pedro jamais produzida.

A Editora Vozes presenteou o público brasileiro com a publicação de um texto mais recente de Cullmann, *Jesus e os Revolucionários de seu Tempo* (*Jesus und die Revolutionären Seiner Zeit*, 1970). Este texto complementa e atualiza alguns aspectos do volume *Cristologia do Novo Testamento*, discutido mais abaixo.

Em *Das Origens do Evangelho à Formação da Teologia Cristã*, publicado há alguns anos pela Editora Novo Século, Cullmann lida com um dos temas históricos mais importantes do pensamento cristão contemporâneo, a saber, como efetuou-se a jornada da pregação original dos apóstolos que encontramos no Novo Testamento à construção do complexo edifício teórico a que chamamos de teologia cristã. Dialogando com exegetas, historiadores e dogmatas, Cullmann desenvolve uma tese sólida que merece a atenção de todo e qualquer estudioso da Bíblia, do pensamento cristão ou da história eclesiástica.

Em *Cristologia do Novo Testamento* (*Die Christologie des Neuen Testaments*, 1957), oferecido ao público leitor brasileiro pela Editora Líber e depois reeditado pela Editora Custom, Cullmann propõe uma discussão dos títulos dados a Jesus de Nazaré no Novo Testamento e, a partir deles, aborda, entre outros, os difíceis temas do chamado *munux triplex Christi*, isto é, dos ofícios de Cristo, da autoconsciência messiânica, da pré-existência trinitária do *Logos*, e do sentido da esperança apocalíptica ou da obra messiânica futura.

Cullmann demonstra, em *Cristologia do Novo Testamento*, como ele acredita que deve desenvolver-se a chamada teologia bíblica, isto é, a construção de uma reflexão dogmática que tenha as Escrituras como ponto-de-partida. Portanto, o contrário de fundamentar-se em uma chave hermenêutica filosófica como normalmente faz a teologia sistemática em geral, seja ela conservadora ou não, que, humilhando o texto bíblico ao torná-lo não mais que textos-prova, os *dicta probanda* do neo-escolasticismo protestante do período confessionalista, reduz as referências bíblicas a meras notas de rodapé e que

são, ainda por cima, muitas vezes injustificáveis, pelo fato de não se poder verificar a conexão clara entre o texto-prova sugerido e a argumentação racional a que ele foi vinculado.

Cullmann demonstra como é possível se construir uma cristologia sólida e consistente partindo-se do próprio texto bíblico. Ainda que seja inegável que o texto esteja, quanto a informações precisas acerca da Palestina dos tempos de Jesus e do próprio Jesus histórico, bem como dos estudos paulinos e da literatura apocalíptica, superado nestas mesmas informações graças ao rápido avanço das pesquisas bíblicas e sócio-históricas. Ainda que muitos tenham questionado se Cullmann teria de fato conseguido se desprender totalmente dos andrajos metafísicos da tradição dogmática, ninguém pode negar que sua obra marcou época e abriu caminho para o florescimento cada vez maior de uma teologia bíblica independente da dogmática.

Fica a esperança de que, em um breve futuro, outros títulos de Cullmann surjam em português, como, por exemplo, os já citados *Oração no Novo Testamento* e *Batismo no Novo Testamento*, bem como o famoso e crucial *Salvação como História: Existência Histórico-Salvífica no Novo Testamento* (*Heils als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, 1965), livro em que Cullmann esclarece a sua mais famosa noção, a saber, o conceito de *Heilsgeschichte*, isto é, de história-da-salvação. Este livro representa o ponto máximo da polêmica contra Bultmann.

Em *Salvação como História*, Cullmann insiste na crucialidade da perspectiva histórica e temporal do ensino soteriológico do Novo Testamento que, longe de ser apenas uma superestrutura mítica que deve ser "desmitologizada" para que se chegue ao cerne da mensagem do evangelho, em outras palavras, uma mensagem existencial desvinculada da história, é a "história-da-salvação", um elemento central na fé cristã que fazendo parte de um núcleo essencial sem o qual ela se descaracteriza e torna-se irreconhecível. Este elemento central histórico-redentivo (*Heilsgeschichtliche*), segundo Cullmann, não deixa de contemplar a existencialidade, mas satisfaz também a faceta material, sócio-histórica e política inerente à mensagem neotestamentária.

Sua obra máxima, *Cristo e o Tempo* (*Christus und die Zeit*, 1946), que até agora continuava inédita no Brasil, foi um dos livros cristãos mais importantes do século XX, e é uma excelente notícia saber que estará agora disponível em nossa língua e, portanto, mais acessível aos estudantes brasileiros de teologia. Quarenta-e-sete anos após sua publicação, o livro continua atual e relevante, especialmente diante do incrível atraso da pesquisa teológica brasileira.

Nesta obra, Cullmann tenta demonstrar qual é o elemento específico e vital da fé cristã que se encontra no Novo Testamento, aquilo que distingue a fé cristã de todas as outras religiões e sistemas metafísicos. A surpreendente conclusão de Cullmann é que este elemento é a concepção neotestamentária do tempo e da história. Cullmann não foi o único a perceber isto. Outros autores, como Reinhold Niebuhr, estavam chegando à mesma conclusão simultaneamente.

Era chegado o momento histórico de uma grande reviravolta intelectual e espiritual, e Cullmann foi um dos sábios que se fizeram arautos desta nova era em que a reflexão teológica, filosófica e humanística em geral abandona os palácios esotéricos dos nefelibatas metafísicos e se volta para a temporalidade, para a historicidade, para a sociedade, para a política, para o corpo, para o planeta. Hoje podemos perceber o quanto esta conclusão está de acordo com a reflexão do século XX e com o contexto filosófico e cultural em que Cullmann viveu. Percebemos também, no entanto, e cada vez mais vivamente, o quanto esta reviravolta se fazia necessária. E ainda estamos longe, principalmente no Brasil, de entender todas as suas conseqüências teóricas e práticas.

Cullmann explica, em *Cristo e o Tempo*, as conseqüências conflitantes de uma perspectiva linear da história, como é a que caracteriza a fé cristã neotestamentária, em oposição à visão cíclica da história que caracterizava a metafísica grega. Indo além, Cullmann explica a chocante radicalidade da idéia cristã de que existe um ponto focal na história, a saber, o evento Jesus Cristo, a partir do qual toda a história humana pode e deve ser entendida.

Em outras palavras, a idéia de que a partir deste único evento que envolvendo o processo salvífico, da encarnação à ressurreição, todos

os demais eventos da história recebem seu sentido e devem ser entendidos e julgados. Indo ainda mais além, Cullmann demonstra, em *Cristo e o Tempo*, por que se pode concluir que, à luz do Novo Testamento, e exclusivamente à luz do Novo Testamento, a temporalidade e a história humana são a arena em que Deus opera sua obra de redenção, e que, portanto, a redenção proposta pela fé cristã não é uma redenção etérea, fantasmagórica e extra-mundana, mas a redenção temporal e material da criação de Deus, e da humanidade como parte e coroa desta mesma criação.

Cullmann nos leva a ponderar que a idéia neotestamentária de eternidade não parece opor-se à idéia de temporalidade, como acontece na metafísica platônica em que o conceito de eternidade aponta para uma realidade atemporal e imaterial. A chamada ortodoxia cristã, que se baseia na metafísica platônica, acabou por inspirar uma teologia na qual o indivíduo busca uma redenção particular, na qual ele mesmo se coloca desconectado do resto da humanidade e da história e, conseqüentemente, descompromissado com estas; uma redenção cujo objetivo é a fuga da materialidade e da temporalidade em direção a uma dimensão espiritual e imaterial na qual se escapa da história. Cullmann sugere que nada poderia estar mais distante da visão neotestamentária de redenção do que uma teologia desse tipo. Em suma, a salvação cristã não é salvação *do tempo*, mas sim uma salvação *no tempo*. Esta salvação efetiva-se no evento Jesus Cristo, mas chega a sua completude somente na chamada *parusia*, que é a consumação definitiva desta salvação e que gera, não o fim dos tempos, mas sim, e muito pelo contrário, o início de uma nova era.

Nisto vemos que Cullmann é um teólogo por excelência, um baluarte da expressão mais genuína de uma proposta de compreensão da essência tanto da teologia, propriamente dita, quanto da ética cristãs. Aliás, Cullmann sugere que não é possível construir uma ética cristã positiva a não ser a partir da revelação bíblica da história da salvação (*Heilsgeschichte*). *Heilsgeschichte* é um conceito polissêmico fundamental no pensamento de Cullmann. A *Heilsgeschichte* não é somente a "narrativa" da salvação, isto é, dos atos salvíficos de Deus,

mas é também a "arena" ou o "palco" em que se dá a salvação, e também é o instrumento por meio do qual se dá a salvação.

Vê-se, portanto, que a obra máxima de Cullmann, *Cristo e o Tempo*, caracteriza-se, acima de tudo, pela tensão dialética entre o secular e o sagrado, entre a história bíblica da salvação e a história da humanidade, entre os atos de Deus e os atos dos seres humanos. É um texto clássico e incontornável de filosofia cristã da história ou de teologia da história, talvez o melhor jamais produzido sobre o tema. Nele vemos Cullmann navegando entre Cila e Caribdes, evitando tanto o ascetismo sectarista que isola a igreja da sociedade quanto a secularização relativizadora do sentido místico da história. Isto não é pouco, e trata-se, na verdade, de um feito heróico.

Há vários textos razoavelmente contemporâneos de *Cristo e o Tempo* que estão direta ou indiretamente relacionados a ele, e que o leitor pode procurar conhecer. Antes de qualquer outro, é preciso citar a obra-prima de Martin Heidegger, *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), que a Editora Vozes recentemente disponibilizou em tradução para o português, tradução esta que, infelizmente, tem sido freqüentemente execrada por especialistas no autor. A semelhança dos títulos já indica a conexão entre os dois livros e que se verifica em nível de conteúdo, pois *Cristo e o Tempo* pode ser entendido como uma resposta a Bultmann e à teologia existencialista que se fundamenta na obra de Heidegger.

Em um sentido mais positivo, vale lembrar duas obras norte-americanas com as quais *Cristo e o Tempo* estabelece uma relação de mútua complementaridade, a saber, os livros dos irmãos Reinhold e Helmut Richard Niebuhr, respectivamente, *Fé e História* (*Faith and History*, 1949), ainda inédito em português, e Cristo e Cultura (*Christ and Culture*, 1951), publicado em português pela Editora Paz e Terra. Os irmãos Niebuhr, sendo de origem alemã, podiam ler a teologia que se produzia na Europa antes da maioria de seus pares (o monolingüismo norte-americano é fato conhecido) e isto os tornou figuras proeminentes da teologia norte-americana. *Cristo e o Tempo* não foi uma exceção à regra. Sua leitura promoveu nos irmãos Niebuhr o ímpeto para a produção e publicação de

duas obras máximas da teologia do século XX, livros que são, também, obras-primas.

Em *Fé e História*, Niebuhr expõe, de forma objetiva e clara, a mesma tese encontrada em *Cristo e o Tempo*, a saber, a necessidade de questionar tanto a perspectiva grega que busca encontrar o sentido da história fora dela mesma, em um mundo imutável de idéias, quanto às perspectivas historicista e existencialista da modernidade que tentam, de formas diferentes, enxergar a temporalidade e a história como auto-explicativas. Niebuhr irá usar as principais categorias cullmannianas para defender a sua interpretação da fé cristã como uma via média entre esses dois extremos.

Em *Cristo e Cultura*, H. Richard Niebuhr tenciona, a partir de sua postura de cientista da religião, esclarecer o assunto por meio de um esquema bem arquitetado em que divide as diferentes expressões históricas da fé cristã em cinco categorias: (i) Cristo contra a cultura, (ii) Cristo da cultura, (iii) Cristo acima da cultura, (iv) Cristo e cultura em paradoxo, (v) Cristo transformando a cultura. Richard Niebuhr descreve cada uma destas possibilidades e, enquanto parece fácil localizar seu irmão, Reinhold Niebuhr, como alguém que se posiciona na quarta alternativa, este mesmo, ainda que jamais o afirme, parece querer defender a quinta alternativa. Já Cullmann teria que ser localizado como defensor da quinta alternativa também, ainda que, às vezes, pareça estar defendendo a primeira alternativa, o que não é verdade. Tal impressão surge por causa da típica ênfase na rejeição do paradigma liberal em todo o corpus cullmaniano.

Os teólogos norte-americanos ultra-conservadores destacaram dois problemas principais na teologia de Cullmann. O primeiro seria a insinuação, segundo eles, de um universalismo escatológico, uma *apocatástase*, uma vez que Cullmann defende a redenção da criação. O segundo problema, mais comumente apontado, seria a idéia da temporalidade de Deus, o que implicaria, segundo eles, em passibilidade e mutabilidade, o que não estaria de acordo com a doutrina dos atributos divinos.

Evidentemente, estas críticas só fazem sentido quando entendemos que Cullmann está aqui sendo lido através de lentes ultra-con-

servadoras e, logo, inconscientes dos seus próprios preconceitos racionalistas, como é comum neste caso. O que Cullmann pretendia era exatamente colocar em cheque a tradicional doutrina dos atributos divinos à luz de um estudo rigoroso do texto bíblico, bem como a soteriologia individualista tão característica do neopuritanismo pragmático que marcou de forma tão intensa toda a reflexão teológica conservadora nos Estados Unidos. Entretanto, se as doutrinas advindas do escolasticismo não resistem à crítica feita à luz da Bíblia, talvez seja porque elas não são fundamentalmente bíblicas, mas sim helenísticas.

Na verdade, não faltaram críticos a Cullmann também entre teólogos eruditos e de mentalidade progressista, desde os fiéis bultmannianos, seus contemporâneos, até os adeptos mais recentes da teologia política e da libertação. Cullmann tem sido acusado de ignorar os avanços hermenêuticos dos últimos quarenta anos, e de menosprezar as conseqüências da revolução teológica perpetrada por Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann nos anos 60, tudo, segundo esses críticos, em nome de uma subserviência injustificável a uma concepção ultrapassada de revelação que parece pressupor uma teoria correspondentista de verdade e uma concepção da Bíblia como portadora de verdades proposicionais que possuem validade lógica independentemente da natureza genérica, estilística e funcional dos textos escriturísticos.

A crítica não deixa de ter sua pertinência. Cullmann não privilegia considerações lógicas, lingüísticas e literárias. Neste sentido, ele se encontra bem mais próximo dos dogmatas que dos biblistas de hoje. Talvez por isso que, enquanto biblista, Cullmann chame menos a atenção dos eruditos de sua área, enquanto sua importância entre os dogmatas cresce a cada dia e seu nome passe cada vez mais a ser citado nos compêndios de teologia contemporânea. Na verdade, Cullmann é importante hoje, no nível da pesquisa acadêmica de ponta, mais para a teologia dogmática do que para a teologia bíblica, ainda que seus livros ainda sejam boas introduções para estudantes desta última.

O principal problema teórico da construção teológica cullmanniana, na verdade, e que pode muito bem representar a chave para a

desconstrução de suas teses, é o seu pressuposto de que somente a fé cristã possui uma concepção linear da história, em oposição a todas as outras formas de religião ou de sistemas filosóficos. A tese é questionável, e Mircea Eliade, o famoso cientista da religião, já a questionou ao demonstrar que esta concepção linear é comum não somente a todas as religiões chamadas proféticas (judaísmo, cristianismo e islamismo), como também se faz presente no zoroastrismo persa. Segundo Eliade, isto acontece porque a concepção linear da história está conectada indelevelmente a uma cosmologia geocêntrica primitiva que vê a superfície da Terra como centro do universo, sendo que mesmo os reinos dos mortos se encontram dispostos ao seu redor, isto é, acima e abaixo. Nesta cosmologia geocêntrica primitiva, a criação sempre é entendida como tendo ocorrido, no máximo, há alguns milênios, e o fim dos tempos é, em geral, percebido como iminente.

Ora, que os autores do Novo Testamento possuíam tal concepção de mundo é ponto pacífico. Resta saber se ela é, de fato, central, como insistia Cullmann, e se é necessário que também a adotemos para podermos ser cristãos fiéis ao Novo Testamento no mundo contemporâneo. Cullmann contorna o problema dizendo, em *Cristo e o Tempo*, que, se temos um ponto central único e específico para a história-da-salvação, seu começo e seu fim mostram-se encobertos pelas brumas míticas do que ele chama eufemisticamente de "história profética".

Cullmann insiste em que a história-da-salvação é paralela à história propriamente dita, que é conectada a ela e que a julga. O fato é que, se levarmos em consideração as descobertas da cosmologia e da antropologia contemporâneas, e adicionarmos pelo menos um milhão de anos à vida da espécie humana no planeta, e bilhões de anos de história do cosmos, a teoria de Cullmann torna-se estranha e pode parecer dependente de uma rejeição psicopatológica da modernidade. Porém, que isto se verifique no caso de Cullmann é algo, no entanto, que não se pode dizer com total certeza.

O que talvez os críticos não tenham atinado é que Cullmann, assim como Barth, não está interessado em tornar a mensagem do Novo

Testamento palatável para a modernidade, nem em atualizá-la de forma que seja aplicável à vida cotidiana do indivíduo urbanizado e secularizado da sociedade de consumo da civilização tecnológica da segunda metade do século XX, mas sim em descrevê-la tal como ela é em sua essência, doa a quem doer. Neste sentido, Cullmann é um verdadeiro biblista, encarando o texto enquanto literatura e interpretando-o a partir de si mesmo e de seu contexto histórico e cultural, deixando o trabalho de interpretação ético-teológica para os dogmatas, filósofos e pensadores cristãos comprometidos com o complexo tema da fidelidade criativa à tradição cristã em tempos pós-cristãos.

Vale a pena frisar, antes de concluir, o valor intelectual de *Cristo e o Tempo* para todos os diferentes ramos das ciências humanas. O texto de Cullmann traz contribuições inapreciáveis não apenas para biblistas, teólogos e cientistas da religião, mas também para historiadores, críticos literários, antropólogos e filósofos. É, em suma, alimento substancioso para qualquer leitor maduro da tradição intelectual do ocidente e da reflexão humanística contemporânea.

Fico muito satisfeito de ter tido a oportunidade de introduzir os leitores à obra máxima de Cullmann, pois se trata de uma obra que leio e releio com prazer. Parabéns à Editora Custom pelo empenho em trazer este livro à luz e promover a educação teológica no Brasil, hoje tão destituído da mesma e tão espoliado pelo cristianismo abusivo. Deixo-os agora com Cullmann para que não apenas aprendamos com suas idéias, mas também com sua metodologia, isto é, que possamos, pela imitação, aprender a fazer teologia.

Fevereiro de 2003.

RICARDO QUADROS GOUVÊA
Professor do programa de pós-graduação em ciências da religião e dos programas de graduação em teologia e em filosofia da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

A presente obra tem por objeto o estudo do elemento central da mensagem cristã. Nós somos tentados a considerar como seu "núcleo" e sua "essência" o que, nele, toca nossos corações e nos parece, por conseguinte, o mais importante, a considerar, por outro lado, como "quadro" exterior e acessório o que, nele, nos é estranho. É a riqueza mesma dessa mensagem que nos obriga a exigir que seja deste elemento central que proceda a explicação de todos os outros, e que a tarefa essencial da pesquisa neotestamentária – e pode-se dizer de toda teologia cristã – é precisamente a de se esforçar por encontrar uma resposta a essa questão. Este problema é levantado, em primeiro lugar, pela teologia histórica, porém, para a dogmática sua solução é de grande importância. É evidente que quanto a posição subjetiva assinalada no início – por mais inconsciente que ela seja – é também pouco provável, quanto possível, que nos forneça essa solução e por isso ela deve ser abandonada. Com efeito, o critério que permite descobrir o que forma a essência do cristianismo não poderia ser, de forma alguma, um *a priori* filosófico.

É surpreendente constatar com qual ingênua falta de cuidado certos teólogos aplicam ordinariamente sobre o Novo Testamento um critério cuja proveniência é claramente *exterior*, *escolhendo* arbitrariamente esse ou aquele elemento da mensagem cristã primitiva e o declarando central, enquanto que na crença da comunidade primitiva, sem estar ausente, ele não constitui o centro, mas deve ser explicado, pelo contrário, por um outro elemento, e este sim verdadeiramente central.

Se para elucidar este problema, os representantes das diversas tendências cristãs, e até mesmo os adversários do cristianismo,

quisessem, antes, em comum acordo e de boa fé, fazer um esforço por renunciar a todo princípio de discriminação tirado de outros lugares que aos mais antigos escritos cristãos, este esforço favoreceria, em larga medida, uma discussão frutuosa.

A presente obra deve contribuir para esta tarefa que é tão urgente para a compreensão da fé cristã. É por isso que nós gostaríamos, antes de tudo, de pedir a todos os que a lerão por *começarem* afastando completamente do espírito a seguinte questão que em outros lugares é tão natural: uma afirmação do Novo Testamento pode formar o elemento capital da mensagem cristã mesmo se ela está em contradição com essa ou aquela concepção filosófica que nós temos por verdadeira? Nosso interesse deve se fixar, pelo contrário, sobre uma questão totalmente diferente: em que consiste o elemento *especificamente* cristão na revelação neotestamentária, ou, em outras palavras, qual é o elemento que a distingue de outros sistemas religiosos ou filosóficos?

Três publicações muito diferentes apareceram no curso destes últimos três anos e nos têm ajudado a compreender de uma maneira muito precisa a doutrina central do Novo Testamento. Cada uma delas representa um ponto de vista muito claro: *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, de MARTIN WERNER (1941), *Offenbarung und Heilsgeschehen*, de RUDOLF BULTMANN (1941) e, enfim, a *Kirchliche Dogmatik*, de KARL BARTH (1939 e ss.). Nossa discussão com estes autores mostrará ao leitor que tiramos destas três obras os ensinamentos úteis, ainda que de perspectivas muito diferentes.

Quanto ao lugar que MARTIN WERNER dá à escatologia no seio da mensagem cristã primitiva, nós nos colocamos em oposição direta, mas reconhecendo plenamente a parte de verdade residente na atitude fundamental que ele e ALBERT SCHWEITZER adotam. Com RUDOLF BULTMANN eu estou seguramente de acordo, com base na *Formegeschichte*, em reconhecer que falta livrar a significação teológica da história da salvação do conjunto de suas manifestações, porém julgamos impossível considerar seu desenvolvimento temporal como um simples *quadro*, do qual ela tem de ser despojada ("desmitologização") para então alcançarmos o seu centro. Em relação a KARL

BARTH, nossa crítica repousa sobre um fundamento mais positivo. Nós reconhecemos com ele o caráter estritamente cristocêntrico da doutrina neotestamentária, que ele coloca tão vigorosamente em relevo em sua *Dogmática*. Se nós declaramos aqui que sua concepção do tempo (na qual nós vemos o último, mas muito importante, vestígio da influência da filosofia sobre sua interpretação da Bíblia) é incompatível com aquela dos primeiros cristãos, nós cremos ter cumprido, por isso mesmo, seu programa cristocêntrico e isso *partindo da interpretação que se encontra no Novo Testamento* auxiliados por métodos exgéticos.

Fui forçado pela falta de eruditos a citar a mim mesmo em excesso. Eis aqui a explicação: todos os meus estudos, após uma dezena de anos, convergem para o problema que aqui é posto e que, a cada vez, nós o abordamos de uma maneira diferente; eles constituem, pois, propriamente falando, os estudos preparatórios cujos resultados adquiridos a presente obra procura ser a síntese. Como, até uma exceção futura, nós não pretendemos reimprimir estes trabalhos, não será possível evitar uma referência a eles no momento em que fôr necessário para uma melhor compreensão. Quase todos os capítulos deste livro mostram que, pela determinação do elemento central da mensagem cristã primitiva e para o estabelecimento de seu critério, nós reconhecemos uma importância particular ao nosso estudo sobre "as mais antigas confissões de fé cristãs"(1943).

M. Pierre Jundt teve a boa vontade de se encarregar da finalização do texto da edição francesa desta obra, e M. Jean-Jacques von Allmen ocupou-se dos registros. A eles um caloroso agradecimento.

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Uma vez que esta segunda edição tornou-se necessária antes do que eu esperava, ela não trará nenhuma mudança essencial. Para ser claro, o livro tem sido o assunto de numerosos exames por parte das mais variadas posições, e acima de tudo do lado católico; estes exames, juntamente por sua extensiva concordância, o que muito me surpreendeu, e por sua crítica e declarações divergentes, poderiam ter me forçado a uma remodelação do volume inteiro. Mas a recepção que meu trabalho tem desfrutado parece, não obstante, dar uma positiva justificação para a necessidade, ditada pelas circunstâncias, desta reedição sem essencialmente nenhuma alteração na forma.

A crítica que tem sido dirigida contra minha posição diz respeito principalmente a dois pontos. Antes de tudo, à questão acerca da relação entre tempo e eternidade. Talvez, em um período posterior, eu tenha a oportunidade de responder às objeções que se têm levantado em relação a este assunto. No momento eu gostaria somente de notar que talvez meus críticos não tenham dado atenção suficiente ao capítulo sobre "A Soberania de Deus Sobre o Tempo". A partir deste capítulo, torna-se claro que eu não tenho por significativo examinar a diferença fundamental entre a infinitude de Deus e a finitude do tempo limitado que é compreensível ao homem. Além disso, eu admito que meu livro não resolve muitas questões que a teologia sistemática deve propor. Não seria um serviço mais valioso que o estudioso do Novo Testamento possa render ao teólogo sistemático aquilo que lhe é permitido colocar como questões tendo este já em vista, graças ao trabalho daquele, as próprias questões que não são resolvidas no Novo Testamento? E não é uma real responsabilidade do exegeta, em relação à teologia sistemática, deter-se precisamente nesta limitação, quando seu dever sobre estas questões, nas muitas

formas em que elas se apresentam, seja entregue ao dogmata por causa das exigências objetivas exigidas pelo Novo Testamento?

O outro ponto diz respeito ao problema entre "Escritura e Tradição". Do lado católico, meu trabalho, que tem mostrado como o período da igreja se estabelece dentro da história da salvação, em contraste com a concepção que por longo tempo domina no protestatinismo, tem sido bem vindo. Todavia, eu afirmo seguramente a distinção entre o período *apostólico*, que eu inclui no centro do próprio evento central, e o período da *igreja*, que deve ser submetido ao controle daquele centro (Parte II, Capítulo 4). Esta distinção trás consigo a subordinação da tradição às Escrituras. Eu espero ter uma oportunidade no futuro para discutir este ponto com os teólogos católicos.

Concluindo, eu desejo esclarecer que está fora dos meus propósitos ter escrito este livro por causa de algum interesse na questão especulativa acerca do tempo, ou que eu tenha tomado como meu pressuposto inicial uma abstrata "figura geométrica". A despeito do título do meu livro, minha primeira intenção não é a questão do tempo, mas a apresentação da história bíblica da salvação. Para esclarecer isto eu procurei reproduzir, a partir do Novo Testamento, a concepção bíblica do tempo e da divisão do mesmo.

Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον
ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

Hb. 13.8

A INFLUÊNCIA DE "CRISTO E O TEMPO" NA TEOLOGIA DO PÓS-GUERRA: EXAME RETROSPECTIVO

À Guisa de Prefácio à Presente Edição

A primeira edição da presente obra remonta a 1946. Após os balanços dos editores, este livro, traduzido para o alemão, francês, inglês e japonês foi bem vendido (Será que foi lido nas mesmas proporções?); ele tem sido muito citado, muito criticado e muito denegrido nos cursos universitários (isto não vale, é verdade, senão para certos teólogos alemães); muitas vezes também os que se tornaram favoráveis a ele não o colocaram no seu verdadeiro lugar na produção teológica.

Quando eu escrevi o prefácio da segunda edição alemã, o que foi necessário em 1948, não era ainda possível distinguir tão claramente quanto hoje as repercussões desta obra. Naquela época o slogan da "desmitologização", surgido alguns anos antes, estabeleceu-se de modo tão pleno que justamente se impôs, apesar de não ter chegado ainda ao seu apogeu. Quanto ao recente slogan do "Jesus histórico", que depois de um certo tempo atingiu a relevância do precedente (mas até quando?), na época estava ainda longe da linha do horizonte. Neste prefácio à segunda edição, eu pude falar de um "acordo muito surpreendente para mim", já mencionado totalmente, entre, as objeções que me foram feitas, os principais pontos de uma crítica que não se desenvolveu plenamente

senão após o lançamento dessa segunda edição (sem modificações), em linha com a evolução da teologia, como eu pretendo mostrar aqui.

Atualmente, a situação teológica parece evoluir de tal maneira que pode ser que, mesmo na Alemanha, seja possível esperar que no futuro minhas intenções sejam melhor compreendidas[1] que durante o período que nos precedeu imediatamente e que foi caracterizado pela irrupção da filosofia existencialista na exegese do Novo Testamento. Este fato pode, pois, ser indicado como o que levantou a questão do papel tido por *Cristo e o Tempo* no curso dos anos passados, tanto mais pelo fato de que isso me é importante para situar esta obra em seu verdadeiro lugar.

Pode-se, antes de tudo, examinar brevemente a pré-história desta obra. Já mostrei em outro lugar[2] como o problema do retardo da Parusia suscitou, durante a última guerra, numerosas discussões na Suíça (e, em razão das circunstâncias, só nesse país). Os interlocutores eram: M. WERNER, F. BURI, W. MICHAELIS, K. L. SCHMIDT, W. G. KÜMMEL e eu mesmo. Mostrei também como o programa de desmitologização de R. BULTMANN, sob sua primeira forma (1941), fora então – contrariamente ao que se produziu após 1945 – levado muito tempo em consideração na Suíça poupada pela guerra que no restante do mundo. Coloquei em destaque, por um lado, que imediatamente após a guerra os representantes da teoria chamada de "Escatologia Conseqüente", ensinada por A. SCHWEITZER, tendo franqueado um caminho aberto da "desescatologização" à desmitologização começaram pouco depois, de maneira totalmente independente, com BULTMANN e seus discípulos, a censurar SCHWEITZER em sua maneira de colocar o problema. Assim, a escola

[1] Eu penso, por exemplo, no grupo do qual W. PANNENBERG é o inspirador (mas sem tomar ainda posição a seu respeito). Cf. a compilação *Offenbarung als Geschichte*, reunida nos escritos de W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, T. RENDTORFF e U. WILCKENS, publicada por W. PANNENBERG, 1961.

[2] Parousierverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion" (*Theologische Literaturzeitung*, 1958, pp. 1 ss).

de BULTMANN e aquela de SCHWEITZER partindo de duas direções inteiramente diferentes, se dirigem uma para a outra e finalizam por se reencontrarem. Este reencontro aparece de uma maneira mais clara na obra de E. GRÄSSER, discípulo de BULTMANN.[3] Exatamente como A. SCHWEITZER, BULTMANN considera, com efeito, a história da salvação como uma espécie de sucedâneo tardio da Parusia que não aconteceu; essa será, pois, uma *falsa* solução para o problema posto pela Parusia não realizada. A tese segundo a qual a história da salvação na teria sido imaginada senão em razão do retardo da Parusia foi defendida por A. SCHWEITZER por um longo tempo antes de BULTMANN e em um outro contexto. Neste reencontro entre a desmitologização de BULTMANN e a "desescatologização" de SCHWEITZER, *Cristo e o Tempo* (ou, mais exatamente: o fato de que a "escatologia conseqüente", por um lado, e a escola bultmanniana, por outro, tendo-o recusado e combatido com uma comum resolução) teve um papel não negligenciável.

Escrevi meu livro nos anos de guerra. Trabalhei, pois, numa época em que na Suíça os espíritos estavam preocupados, no campo da teologia, com o problema da "escatologia conseqüente" e onde, ao mesmo tempo, já se discutia o programa de desmitologização proposto por BULTMANN. Para dizer a verdade, a gênese do meu livro não deve nada a esta situação. Poder-se-ia melhor explicá-lo pelos meus trabalhos anteriores: em primeiro lugar *La royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament* (A Realeza de Cristo e a Igreja no Novo Testamento) (1° ed., 1941), e sobretudo minha obra (1° ed., 1943) sobre *Les premiers confessions de foi chretiennes* (As primeiras Confissões de Fé Cristãs) contidas no Novo Testamento que representam para mim a base objetiva que permite determinar a essência da mensagem neotestamentária.[4]

[3] *Das Problem der Parousieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, 1956, 2° ed. 1960.

[4] Publicações retomadas em O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*. Neuchâtel et Paris, 1965, pp. 11-46; 47-85.

Não obstante, é importante saber que *Cristo e o Tempo* foi escrito nessa situação teológica, determinada por sua vez pela discussão sobre a "escatologia conseqüente" de A. SCHWEITZER e por aquela outra sobre a "desmitologização" de BULTMANN.

Na introdução da primeira edição, eu tinha expressamente situado a minha pesquisa neste contexto, mencionando que ela discutia as duas tendências. Mas, muitos dos meus críticos protestantes ali não prestaram ainda atenção ao que o teólogo católico L. BINI, em um livro recente[5], escreveu depois de ter claramente considerado o problema, quais podem ser as reservas e o que ele formula por outras vias. E, sobretudo, se tem em geral reconhecido o fato de que eu escrevi não uma obra de dogmática, e muito menos um livro de filosofia sobre a *noção de tempo* (o título pode se prestar a este mal-entendido), mas um estudo exegético e histórico sobre questões muito precisas de teologia do Novo Testamento. Eu poderia formular estas questões da seguinte maneira: a escatologia compreendida de maneira temporal e futura e a perspectiva da história da salvação que aí está ligada podem ser consideradas como secundárias e, portanto, serem separadas da essência da mensagem neotestamentária? (É isto o que, de maneiras muito diferentes, pretendem SCHWEITZER e BULTMANN). Ou melhor, elas pertencem à essência mais íntima dessa mensagem? São elas, pois, verdadeiramente com seu caráter temporal, o núcleo do Novo Testamento, de tal maneira que não será possível, na perspectiva de alguma "desmitologização", extrair um outro núcleo essencial? Um núcleo que não será mais a temporalidade assim compreendida, mas algo totalmente diferente: a "compreensão de si na fé", a "existência verdadeira", a "situação de decisão", para empregar a terminologia existencialista da escola bultmanniana. Ao me fundamentar sobre os textos do Novo Testamento, eu me declaro sem equívocos a favor da temporalidade concebida como a *essência*

[5] *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana* (*Analecta* de l'Université grégorienne), 1961.

da escatologia, mas não, todavia, no sentido de BULTMANN ou de SCHWEITZER, mas naquele de uma perspectiva da história da salvação, segundo a qual há uma *tensão* entre o "já cumprido" e o "ainda não", entre o presente e o futuro. Eu ilustrei esta tensão com a ajuda de uma imagem particularmente atual em 1944-1945: a batalha decisiva de uma guerra pode ter sido deflagrada, mas o *Victory Day* é ainda esperado. Um outro livro meu já contém, implicitamente, uma resposta à seguinte questão: O retardo da Parusia provocou uma ruptura entre a esperança do fim tal como Jesus a concebia e aquela da Igreja Primitiva? Ou, para me exprimir de outro modo, levando em consideração a perspectiva da história da salvação que eu tenho mencionado, esta tensão constitui o motivo comum que se encontra na base de toda a mensagem do Novo Testamento, ou antes, não será ela verdadeiramente discernível senão nos escritos "secundários" do Novo Testamento?

Eu me esforcei por demonstrar que essa tensão, que é aquela da história da salvação, entre o "já cumprido" e o "ainda não concluído" já se encontra em Jesus, e que é ela que constitui o elemento comum aos diversos livros do Novo Testamento, a despeito das grandes diferenças que se pode descobrir entre eles, e entre as quais pode-se considerar a extensão do tempo intermediário primitivamente considerado como sendo muito curto. Dado que eu me preocupei particularmente com a base comum às diversas concepções neotestamentárias, eu gostaria de notar de passagem que não compreendo o pedantismo com o qual certos jovens especialistas do Novo Testamento me têm acusado de ser "desprovido de espírito crítico" e de não fazer distinção entre os livros do Novo Testamento; lhes pareceu necessário me informar que há diferenças entre os escritos Sinópticos, joaninos e paulinos. Muitas vezes, nesses meios, meu trabalho serviu de bode expiatório cada vez que se denunciava alguma atitude reputada de "não crítica" e "retrógrada". Como se não fosse mais, absolutamente, permitido a um

teólogo crítico investigar o que pode haver de comum nos elementos diferentes! Pode ser que se tenha uma opinião diferente da minha acerca da resposta, mas recusar *a priori* colocar a questão por si mesma, por causa de se suspeitar sistematicamente, eis uma atitude que me permite considerá-la como perfeitamente desprovida de espírito científico.

A aproximação entre a escola bultmanniana por um lado e, por outro, a "escatologia conseqüente" que teve no fundo uma orientação diferente, se concretizou de maneira negativa no fato de que as duas escolas recusaram e combateram de repente meu livro sobre o mesmo ponto. Sem dúvida, elas não puderam negar que essa famosa tensão era conhecida pelo Novo Testamento e, conseqüentemente, que tenha havido uma história da salvação. Mas sua posição comum visava minha afirmação segundo a qual, a despeito de todas as diferenças e de todos os desenvolvimentos que existem no âmbito do Novo Testamento, esta perspectiva da história da salvação é, sob diversas formas de expressão, própria a todo cristianismo primitivo. Para a escola de ALBERT SCHWEITZER, como para a de BULTMANN, a história da salvação não é precisamente o elemento primitivo e essencial da mensagem neotestamentária; ela seria uma degeneração secundária. Aos olhos dos representantes da "escatologia conseqüente", ela é uma "solução para se livrar de embaraços". Segundo BULTMANN e seus discípulos, ela é um desvio do "catolicismo nascente", certamente se encontra no Novo Testamento, mas somente nos escritos tardios, no de Lucas, antes de tudo.

R. BULTMANN consagrou à refutação do meu trabalho um longo artigo na *Theologische Literaturzeitung* (1941, p. 659 ss) intitulado "Heilgeschichte und Geschichte. OSCAR CULLMANN, Christus und die Zeit". Após ter corretamente apreciado o seu conteúdo, ele me opôs sua própria concepção da essência do *Kerigma* neotestamentário. De acordo com essa concepção, nem Jesus, nem Paulo, nem João concordaram na reflexão sobre a continuidade do evento da salvação. Neles, Cristo apareceria não mais como o

centro, mas como o fim dos tempos.[6] O ponto capital aqui, em compensação, será o problema do caráter temporal de nosso ser escatológico, e isto no sentido do existencialismo: "o fato de que cada decisão que existir ser nova todas as vezes". Para melhor demonstrar que Cristo é o fim da história, E. FUCHS, discípulo de BULTMANN, remete a Rm 10.4 e estabelece uma igualdade entre o "fim da lei" e o "fim da história", em um artigo intitulado "Christus, das Ende der Geschichte" (Cristo, o fim da História), surgido pouco depois.[7]

O artigo de BULTMANN já anuncia também explicitamente a aproximação que mencionei com a "Escatologia Conseqüente", na medida em que ele sublinha expressamente que SCHWEITZER, WERNER e BURI demonstraram com muita propriedade o problema indubitável causado pela ausência da Parusia, então considerado por mim como tendo uma relevância mais restrita.[8]

BULTMANN admite, entretanto, que a construção que eu propus é ao menos válida para o livro de Atos. No plano que se situa por trás deste artigo já aparece uma idéia do próprio BULTMANN, pois

---

[6] Essa objeção que reaparece sem cessar pelo recorrente (mesmo em W. KRECK, ver *acima*) desconhecimento do fato de aqui, eu não tenho, evidentemente, empregado a palavra "centro" em um sentido que supusesse a separação em duas palavras quantitativamente iguais de tempos precedentes à parusia, na verdade de tempos muito curtos; eu lhe dei, antes, o sentido de *ruptura decisiva.* Mas é evidente que (com KÜMMEL e outros) eu mantenho que, para Jesus, o tempo anterior à parusia prossegue ainda após o retorno, e mesmo para além de sua morte, mesmo que não se trate senão de um lapso de tempo muito reduzido. Só o fato de Jesus ter em vista uma tal duração, tornando-a *reduzida,* não significa ainda, é verdade, que nós tenhamos de nos ocupar de uma história da salvação elaborada no sentido de Lucas, por exemplo; este fato funda claramente a tensão entre o "já" e o "ainda não" que caracteriza toda a história da salvação no Novo Testamento. Este fundamento de modo nenhum é modificado pelo fato de que se tenha em vista, por conseguinte, uma duração mais longa, de uma extensão indefinida, qualquer que possa ser, por outro lado, a importância dessa extensão. A ruptura decisiva permanece a mesma sendo o lapso de tempo que resta curto ou longo.

[7] *Evangelische Theologie,* 1948-49: reproduzido em E.FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus,* 1960, pp. 79 ss.

[8] Ver a este respeito meu artigo "Das ausgebliebene Reich Gottes als theologisches Problem" que aparece no volume *Geschichte und Glaube.*

seus discípulos, PH. VIELHAUER e em particular H. CONZELMANN, não a desenvolveram senão mais tarde: a idéia de que se encontra precisamente no livro de atos um desdobramento errôneo. Segundo estes teólogos, este livro apresentaria uma falsa solução ao "problema consumado" trazido pela ausência da Parusia, solução falsa por não corresponder à *essência* da mensagem de Jesus.

Aos olhos dos mais fieis discípulos de BULTMANN, este artigo figurou como uma condenação à morte pronunciada sobre o meu livro, pois seus argumentos têm sido constantemente condenados, sem serem submetidos à menor discussão, nem à menor crítica (isto é um sintoma do pensamento teológico coletivo). Não obstante, eu reconheci a forma objetiva dos argumentos que o próprio BULTMANN ali me opôs. Ela, em contraste, é mais agradavel do que os vereditos sumários que depois, então, seus discípulos deram por escrito e oralmente sobre o meu livro, vereditos aos quais eu não acreditei que devia dar resposta, pois eu, particularmente, não tenho gosto pela polêmica. É verdade que o silêncio faz de mim um alvo tanto mais focado. Isto também precisava ser dito nesta retrospectiva.

Não é difícil ver onde se encontra o elo entre BULTMANN e a "Escatologia Conseqüente". Nos dois casos, a transformação da escatologia em história da salvação é considera como uma solução fundamentalmente errônea, empregada tardiamente por causa do atraso da Parusia, porém, a impossibilidade desta solução é motivada diferentemente por uns e por outros. Pela mesma razão, antes mesmo do artigo de BULTMANN, meu livro tinha sido violentamente atacado por F. BURI;[9] neste artigo, ele apresenta com insistência minha perspectiva da história da salvação como "um meio de se livrar de embaraços" (pressupondo, sem o dizer, que essa perspectiva já é para certos autores do Novo Testamento um meio de se livrar de embaraços). Não retomarei aqui a contro-

[9] "Das Problem der ausgebliebenem Parusie", *Schweiz, Theolog. Umschau*, 1946, pp. 97 ss.

vérsia na qual me engajei então com F. Buri.[10] Em minha réplica, eu me esforcei por mostrar que, pelo contrário, a esperança de um fim iminente em Jesus tem suas raízes na convicção positiva, conforme a história da salvação, em um evento decisivo que já aconteceu, e na "tensão" que é o resultado entre um "já" e um "ainda não". Eu tentei provar ali que, por outro lado, aquela convicção não nasce na comunidade somente a partir da decepção suscitada pela esperança frustrada de um fim iminente.

Conseqüentemente, os elos entre a escola de Bultmann e a de Schweitzer se reforçaram em uma perspectiva comum na recusa da história da salvação. No entanto, J. Körner, em artigo[11] onde combate minha concepção reatando-se estreitamente a Bultmann, censura F. Buri em que este, a despeito de sua concordância com o argumento principal de Buri, não explica o caráter presente da salvação no sentido de Bultmann. As linhas já esboçadas na avaliação que Bultmann fez de meu livro chegou as suas extremas conseqüências no seu trabalho *Histoire et eschatologie*[12], que é o desenvolvimento de um artigo anterior.[13]

Os temas que se encontram na avaliação de Bultmann são, no fundo, os mesmos que foram retomados por seus discípulos Vielhauer e Conzelmann, de tal maneira que para estes a oposição a *Cristo e o Tempo* constitui um dado preliminar. Em um artigo contundente[14], Vielhauer fez do autor do livro de Atos o pai da noção de história da salvação e, contrariamente a minha visão, o colocou em oposição a Paulo cujo pensamento, no fundo, não se enquadraria com a história da salvação. Com muita clareza Vielhauer, no último parágrafo de seu artigo, defende a posição

[10] *Theologische Zeitschrift*, 1947, pp. 177ss., 422 ss.

[11] "Endgeschichtliche Parusieerwartung und Heilsgegenwart im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für eine christliche Eschatologie", *Evangelische Theologie*, 1954, pp. 177 ss.

[12] Neuchâtel et Paris 1959.

[13] *New Testament Studies*, 1954-55, pp. 5 ss.

[14] "Zum Paulinismus der Apostelgeschichte", *Evangelische Theologie*, 1950-51, pp. 1 ss.

que seria defendida em seguida pela escola bultmanniana, sobretudo por CONZELMANN. Em *Die Mitte der Zeit*[15], este sustentou aquela posição acerca de Lucas de uma maneira analíticamente consistente, e concebida em particular no Evangelho de Lucas. Para os escritos lucanos eu posso, em uma ampla medida, me declarar de acordo com a análise de CONZELMANN, e mesmo, em um certo sentido, considerar seu trabalho como um complemento de *Cristo e o Tempo*, pois ele demonstra que Lucas é realmente aquele que mais contribui para o *desenvolvimento* da história da salvação. Certamente, uma maior extensão do lapso de tempo ainda por vir não modifica o fundamento da história da salvação, a saber, a tensão entre um "já" e um "ainda não" que, já segundo Jesus, implica um elemento inicial da história da salvação; ela constitui muito mais a pressuposição do desenvolvimento da história da salvação. Mas CONZELMANN tem implicitamente, e no fundo de maneira justa, reconhecido sua obra como a antítese direta de *Cristo e o Tempo*. Apesar de que título de seu trabalho, *Die Mitte der Zeit*, ou seja, o centro do tempo, seja notoriamente emprestado do meu livro, no qual esta noção aparece muito claramente em primeiro plano.

CONZELMANN quer, com efeito, mostrar implicitamente que o que eu apresento como sendo a concepção *neotestamentária* do tempo não é na realidade serão a concepção lucana ou, mais precisamente, a deformação lucana. Pois, diz ele, com sua história da salvação, Lucas abandonou o que havia de essencial na escatologia de Jesus, que deveria ser compreendida *não no quadro da história da salvação*, mas no sentido existencialista da decisão. Feito isto, Lucas eliminou o escândalo da espera iminente não realizada, mas adotando uma medida que é na verdade uma falsa solução. No fundo, CONZELMANN estaria de acordo com a minha exposição se, portanto, onde menciono o Novo Testamento e onde falo de Jesus, de Paulo ou de João, eu escrevesse Lucas. O que me impede

[15] 1° ed. 1954.

de aceitar isso é, pois, o fato de que em Jesus, em Paulo e mesmo[16] em João, eu encontro uma perspectiva da história da salvação. Isto que eu tenho exposto, para os discípulos de BULTMANN, não seria o "tempo e história no cristianismo primitivo", como indica o subtítulo do nosso livro *Cristo e o Tempo*, mas a deformação, própria do "catolicismo nascente", da verdadeira escatologia de Jesus. Esta escatologia, despojada do quadro temporal que não pertence a sua essência, se encontra em particular e de uma maneira desmitologizada no Evangelho de João. A Parusia, tal como esperava Jesus, não aconteceu e o Evangelho de João a eliminou de maneira legítima, quer dizer, de uma maneira que correspondia a sua essência mais íntima; em outros termos: ele desmitologizou (pode-se dizer, no fundo, conforme a intenção de Bultman, que ele "destemporalizou"). Em compensação, Lucas, desdenhando a essência íntima da espera da Parusia em seus escritos, inseriu em todos eles uma história da salvação. É assim que, recentemente, um especialista alemão em Novo Testamento pôde falar do "erro comum a Lucas e a Cullmann".

Em uma obra que deve aparecer brevemente[17], eu tratarei em um contexto mais amplo a questão de saber se o pretenso erro se encontra somente na avaliação dada por Lucas. Em outros termos, trataremos de saber se nós encontramos efetivamente em Lucas uma ruptura radical com Jesus ou, antes, se nós não encontramos senão muito mais um *desenvolvimento legítimo de rudimentos que pertencem claramente à história da salvação* e que já existiam desde o início em Jesus. Se for verdade que a justaposição do "já" e do "ainda não" é já um elemento decisivo na escatologia de Jesus, não será isto, portanto, o esquema da história da salvação que se nos apresenta em germe nesta relação entre presente e futuro?

[16] Em um livro atualmente em preparação, eu não direi "mesmo em João", mas "precisamente em João". A este respeito, ver também meu estudo "l'Evangile johannique et l'histoire du salut", *New Testamente Studies*, 1965, pp. 111-122.

[17] *Le salut dans L'histoire*, Neuchâtel et Paris, 1966.

Esta é a questão que devemos levar em conta e sobre a qual concentrar as discussões. Mas, no interesse mesmo de um diálogo frutuoso, não se poderá, como é implicitamente o caso em um artigo de CONZELMANN[18], com base no monopólio da crítica científica, fazer do seu avanço uma reivindicação em favor dos que fundamentam sua reflexão sobre essa famosa "ruptura". Isto fará com que os que vêem os rudimentos da história da salvação em Jesus, em Paulo e mesmo em João, e que consideram que estes rudimentos pertencem à essência de sua mensagem, não formulem, para tanto, suspeitas de que sejam entraves por razões dogmáticas, de serem "desprovidos de espírito crítico"; como também, e é isso o que CONZELMANN insinua em um artigo que eu vou citar, de representar uma maneira particular de agradar as "autoridades eclesiásticas!" Trata-se na realidade aqui de uma questão puramente científica, de um problema de exegese e de história, e não de uma questão dogmática.

De resto, nesta obra que deverá aparecer muito em breve, e que será a continuação e o complemento da nova edição desta aqui, eu me esforçarei por aclarar esta noção de história da salvação da qual se tem de tal modo usado e abusado e a tornado até mesmo proibida. Mas, eu aqui mostrarei, sobretudo, que em *Cristo e o Tempo* não se trata precisamente de uma questão de filosofia da história[19], como pensa BULTMANN em sua avaliação. Se, na introdução, eu fiz alusão à filosofia da história, e deve ser levado em consideração o contexto bem definido no qual escrevi, foi para servir de analogia a uma perspectiva que, por outro lado, é totalmente diferente em sua essência. Desde a primeira edição de *Cristo e o Tempo*, eu sublinhei que me preocuparia com a perspectiva neotestamentária de uma história da salvação. Não

[18] *Zeitschrift für theologie und Kirch*, 1957, pp. 277 ss.: "Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition".

[19] E mais do que uma "repartição em períodos da história universal", segundo a interpretação que L. STEIGER, discípulo de DIEM, deu de minha concepção em *Die hermeneutik als dogmatisches Problem*, 1961, p. 192, nota 24.

obstante isto (e, o repito, como se eu tivesse escrito um livro tratando de um objeto da dogmática) me são atribuídos falsamente todos os conceitos possíveis acerca da "história da salvação" tal como foram elaborados pelos antigos dogmatas[20], me foram dados uma série de predecessores teológicos com os quais, em *Cristo e o Tempo*, eu não estou nem consciente ou inconscientemente integrado, mesmo se, daqui a algum tempo, eu possa em um e outro lugar constatar pontos de contato entre aqueles conceitos e o pensamento do Novo Testamento.[21]

Para muitas pessoas, a expressão "história da salvação" possui, de qualquer maneira, um sabor de pietismo; estas tendem a considerar, à primeira vista, todo trabalho que determine a essência do Novo Testamento como cientificamente suspeito, e isto com a ajuda desta categoria de pietismo. Para estas, o homem moderno não é concernido, em sua compreensão da existência, por esta concepção de história da salvação, e por isso crêem que se deva deduzir que esta concepção não foi jamais *essencial* para Jesus, Paulo e João, e que ela não seria outra coisa senão um quadro mitológico. Pode-se, entretanto, questionar se não será precisamente esta atitude, não obstante a filosofia atual de quem ela reclama sua origem, que nos ameaça nos lançar num estado hoje em dia superado de uma exegese bíblica pietista e contestável.

---

[20] Muitas vezes, os ataques ao meu livro foram dissimulados sob a forma de uma condenação de toda a história da salvação. Gostou-se tanto de utilizar este "slogan" que ele pareceu querer designar uma posição "ultrapassada" há muito tempo. Porém, eu não encontrei, ainda, uma melhor maneira de exprimir isto que me parece importante no Novo Testamento, e, portanto, continuarei a utilizar o termo. Se de fato há um slogan destinado a combater a própria coisa, eu não sou o responsável, pois jamais o utilizei com a intenção de definir um programa teológico, ou uma doutrina. Pelo contrário, desde a primeira edição, eu declarei que desejo por princípio me guardar de todos os slogans.

[21] Ver sobretudo K. G. STECK, *Die Idee der Heilgeschichte, Hofman – Schlater-Cullmann*, 1959. Este autor se esforça, em todo caso, em resgatar aquilo que me importa na história da salvação. Meu próximo livro trará a resposta à objeção que me foi endereçada, a de ter explodido o quadro da história da salvação por causa da minha utilização do conceito de "profecia".

Dado que eu tratarei estes problemas mais detalhadamente em meu próximo livro, eu tomei a decisão de não mudar esta nova edição de *Cristo e o Tempo*, se bem que eu já tive motivos para fornecer complementos, aqui ou ali, a fim de evitar os muitos mal-entendidos suscitados pelo livro. Esta obra tem, entretanto, seguido seu caminho tal qual ele é e, conjuntamente com o meu próximo trabalho sobre a história da salvação e escatologia[22], ao qual esta aqui de qualquer maneira servirá de introdução, será, eu penso, mais exposta aos mal-entendidos do que esta aqui.

Todas as vezes, no que diz respeito ao capítulo sobre a terminologia relativa ao tempo, aquele sobre o tempo e eternidade e aquele sobre a concepção linear do tempo, eu estimei como indispensável para a compreensão de meu livro rever os desenvolvimentos que surgiram, entretanto, e aos quais eu peço ao leitor de boa vontade que preste uma atenção especial. Eu já indiquei que aqueles que têm imaginado que eu escrevi somente com a intenção de expor uma teoria do tempo "linear" têm certamente mal compreendido a intenção de minha pesquisa. Na realidade, eu não me interesso pelo "tempo linear" senão em razão do fato de que no Novo Testamento ele coloca certamente em *último plano* as coisas que me parecem importantes, quer dizer: a tensão temporal entre um "já cumprido" e um "ainda não concluído", em seguida o movimento da história da salvação que vai da pluralidade ao Único, porque este Único é o centro, e que deste Único retorna à pluralidade, enfim e sobretudo, a orientação de todos os períodos por sua relação com o "centro". A "tensão" e a orientação de *todo* evento por sua relação com o novo "centro" (quer dizer, o evento dos primeiros decênios de nosso sistema cronológico), tal foi e tal permanece a "tese" do meu livro, e não o tempo linear em si. Esta tensão especificamente neotestamentária e essa perpétua orientação para o centro atenua bem mais a "linearidade", mas todas as

[22] *Le salute Dan l'histoire*, Neuchâtel et Paris, 1966. (Obs.: esta obra será lançada pela *Editora Custom* com o título "*Salvação Como História*")

duas, tanto a tensão como a orientação, pressupõem, portanto, por um lado, como *último plano*, a "linearidade" no pensamento bíblico acerca do tempo. A partir daí, tensão e orientação se tornarão, no Novo Testamento, mais facilmente compreensíveis.

Sobre este ponto a escola barthiana também, de maneira geral, não compreendeu meu livro. Com efeito, as críticas que me foram dirigidas deste lado, e que se ataram a declarações ocasionais do próprio KARL BARTH, constantemente retomadas pelos seus discípulos, concernem à "*concepção* linear *do tempo*". Ora, a *concepção* do tempo em si não é de fato, e de maneira nenhuma, o objeto do meu trabalho, pela razão de que o próprio Novo Testamento se desinteressa totalmente pela *concepção* do tempo.[23] No título do meu livro, a palavra "tempo" não reveste senão uma significação puramente teórica. A limitação quase exclusiva das críticas da escola barthiana aos capítulos do meu livro que tratam do tempo linear e da eternidade não correspondem, em todo caso, à importância que eu mesmo lhes conferi no interior do todo da minha pesquisa. Também eu mesmo me perguntei por um instante se, na terceira edição, eu não deveria reduzir estes capítulos a breves notas de advertência, a fim de não deixar subsistir alguma dúvida quanto ao seu caráter puramente preparatório. Se não o fiz, é porque a clareza da concepção geral nele seria comprometida.

No que concerne à apreciação e importância dada às diferentes partes, aqui eu terei em mente os discípulos de BULTMANN e SCHWEITZER que, ainda que teologicamente mais afastados de mim que os de Barth, parecem ter melhor compreendido a intenção do meu livro; o que eles criticam, é o que realmente tenho no coração.

Eu reconheço evidentemente não ter levado em consideração em nenhum sentido o mal-entendido da escola barthiana. Certa-

[23] G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, 1961, p. 113, diz sobre o Antigo Testamento que "ele não conhece senão um tempo pleno"; esta é também minha opinião no que concerne ao Novo Testamento. Porém, é uma outra questão saber se nós não temos o direito e o dever de destacar um tempo concebido linearmente como quadro da história da salvação no Novo Testamento.

mente, as formulações nos capítulos em questão e, eventualmente, o título do livro também, tomado isoladamente, poderão prestar a que se pense que essas afirmações constituam já a minha tese principal, quando é necessário considerá-las como devem ser: o último plano da perspectiva particular da história da salvação no Novo Testamento. Este é o mal-entendido que está igualmente na base de um livro de V. KRECK que apareceu recentemente[24], se bem que se aproxime muitas vezes da minha maneira de ver e que se esforce por me render justiça. É muito característico constatar que este trabalho não fale de fato da minha concepção senão em relação com o tempo linear (que KRECK rejeita) e com a "linha ascendente". Por outro lado, quando este autor fala do "já" e do "ainda não", por conseguinte, daquela tensão que é o elemento essencial do meu livro, eu não a menciono senão acessoriamente. Na mesma ordem de idéias, KRECK imagina dar um golpe simultâneo na minha concepção quando demonstra que se poderia colorir o meu "esquema temporal" com um conteúdo totalmente diferente, não cristão: ele conclui que o meu esquema não é especificamente "cristão". Ora, eu não penso de maneira alguma que o "tempo linear" em si represente alguma coisa de especificamente cristão. O que é mais especificamente cristão é aquela famosa tensão e aquela orientação de todo evento por sua relação com essa cisão decisivamente nova. Em todo caso, é inexato pretender que eu "tenha utilizado uma estrutura temporal racionalmente clara como uma estrutura na qual bastasse então introduzir afirmações bíblicas isoladas".[25] Não somente a "estrutura temporal" não é o alvo do meu trabalho, como também não é nem mesmo sua hipótese. Ela é pura e simplesmente imposta a mim como um quadro pressuposto inconscientemente pelos autores do Novo Testamento, mas que não se reveste, entretanto, para

[24] *Die Zukunft des Gekommenen*, 1961.

[25] Assim se exprime K. FRÖR, *Biblische Hermeneutik*, 1961, p. 91, nota 13; é verdade que este se opõe a mim neste ponto, mas, contrariamente aos outros, ele me cita igualmente nos lugares onde está de acordo comigo.

eles, de significação teológica *enquanto tal*. O fato de que eu tenha exposto este resultado no início do meu livro para permitir que melhor se compreenda a história da salvação, e que não o tenha tratado nos primeiros capítulos, deverá contribuir para favorecer o mal-entendido de que já falei.

Eu tenho sublinhado, na mesma proporção, aquilo que os críticos católicos também (ainda que, em geral, eles me compreenderam melhor e me situaram com mais exatidão) expressaram sobre este ponto em seu desacordo com *Cristo e o Tempo*, e, também, aliás, com minha *Cristologia do Novo Testamento*, aparecida logo em seguida (Neuchâtel et Paris, 1958). Penso, por exemplo, na obra de J. FRISQUE, *Oscar Cullmann, une théologie de l'histoire du salut*, ou as objeções endereçadas a minha *Cristologia do Novo Testamento* por G. BAVAUD, P. GAECHTER, CH. JOURNET e alguns outros, objeções as quais eu respondi na revista *Choisir* (1960, pp. 20 ss.).

Eu persisto em afirmar que o Novo Testamento, dado que ele fala somente da ação salvífica de Deus e põe à parte uma reflexão concernente a seu ser eterno, não faz a distinção filosófica qualitativa entre o tempo e a eternidade e, por conseguinte, não conhece senão um tempo linear. Não é verdadeiro de nenhum modo, nas intenções dos escritores do Novo Testamento, elevar de qualquer maneira o tempo linear à categoria de um artigo de fé; é uma injustiça que se me atribua esta opinião. Na realidade, eu não considerei o tempo linear senão como uma pressuposição, um quadro para a representação neotestamentária da ação divina. Nas raras passagens onde um escritor do Novo Testamento nos conduz até o limiar do ser eterno de Deus e nos permite lançar um olhar para além da *ação* redentora, nós temos por ponto de partida que somente esta ação é que é o único objeto da revelação neotestamentária! Isto significa, para a questão que nos preocupa, que no Novo Testamento a relação com o que está antes, após e acima da ação temporal de Deus não nos está jamais presente a partir do ser de Deus, mas *a partir da ação de Deus no tempo, tal como ela nos é revelada*. Isto quer dizer que: o Novo Testamento ignora toda reflexão

acerca de um ser eterno e sobre a eternidade de Deus. Para pensar no quadro pressuposto pelos autores do Novo Testamento, nós devemos, enquanto exegetas, nos esforçar plenamente em procurar abordá-lo pensando-o, também, de uma maneira o menos filosófica possível, se bem que nós não a alcançaremos completamente. Tem-se ridicularizado minhas afirmações nesse sentido, mas sem nenhum êxito em me provar que o quadro temporal no pensamento do Novo Testamento foi diferente daquele que eu tenho descrito.

Eu não penso, todavia, que a partir deste fato, seja *a priori* proibido ao *dogmata* colocar a questão da relação entre o tempo da ação de Deus na história da salvação e a eternidade de Deus, de se pôr fora do domínio dos problemas próprios ao Novo Testamento. Eu não penso que a ele seja impedida a investigação quanto a um meio de conciliar a revelação neotestamentária com essa questão, e se é possível, assim, facilitar a compreensão desse assunto. Dado que, no Novo Testamento, existem alguns raros pontos-limites referentes à questão do *Logos* que "está" junto a Deus e do Deus que "é tudo em todos", o dogmata poderá, antes, tentar integrar toda a história bíblica da salvação em um quadro que não se situa ainda no campo de visão do Novo Testamento. No que concerne ao nosso problema, eu não tenho, pois, nenhuma intenção de condenar *a priori* uma tentativa deste gênero, a exemplo de Calvino e Lutero que, nas respostas irônicas que eu cito em nota[26], rejeitaram como ilegítima uma outra questão: aquela de saber o que Deus fazia antes da criação. É dever do dogmata confrontar as verdades da revelação contidas na Bíblia com a maneira pela qual os problemas são postos pela filosofia atual, e mesmo de desenvolver estas verdades com a ajuda dos métodos do pensamento filosófico. Na condição, todavia, de que a *substância* das afirmações bíblicas não seja, portanto, eliminada ou distorcida de seu sentido, mas que, pelo contrário, ela seja esclarecida de tal maneira que, por sua

[26] Calvino dizia que Deus tinha então criado o inferno para os questionadores muito curiosos, e Lutero que Deus, caminhando na floresta, corta varas para chicotear os que colocam as questões inutilmente.

vez, o dogmata possa ajudar o exegeta a ter, também, uma melhor compreensão. É assim que, no interior da *Cristologia* (ver a discussão sobre a qual aludi abaixo), eu afastei a questão das "naturezas" tal como foi posta e respondida pelo Concílio de Calcedônia. Não que esta questão seja incompatível com o Novo Testamento, se bem que eu persista em afirmar que ela não existe ali enquanto problema. Mas há, mesmo que seja marginalmente, passagens no Novo Testamento que autorizam o dogmata a penetrar em um domínio na entrada do qual o exegeta deve se deter.

Tratando-se da questão discutida em *Cristo e o Tempo*, é possível que eu não tenha feito inteiramente justiça aos esforços dos dogmatas, mesmo aos de Karl Barth. Se eu persisto em colocar um ponto de interrogação na tentativa de Barth em determinar a relação entre o tempo de Deus e o tempo da salvação é unicamente porque o caráter futuro, que pertence à essência da escatologia neotestamentária, não me pareça suficientemente acentuado, se o elemento novo no acontecimento escatológico não consistir senão no fato de se "tirar a toalha" (Apocalipse) que cobria a mesa posta para sempre. Mas eu me guardarei de um julgamento definitivo até que essa, que parece a escatologia de Barth, possa, como eu espero, no-lo dar.

Enquanto que um outro quadro, que não aquele que é pressuposto pelos autores do Novo Testamento (o tempo linear), não esclareça as afirmações neotestamentárias de maneira a não falsear o que, segundo a intenção dos autores, é o *núcleo*, eu preferirei me contentar com o quadro que nos é dado, sem esquecer, é verdade, que *este não é mais que um quadro*.

É certo que a missão que pesa sobre a responsabilidade do dogmata é singularmente mais difícil que a do especialista do Novo Testamento. Este deve se contentar em determinar simplesmente o que o Novo Testamento ensina sem o dever de resolver as dificuldades e as aporias inerentes a esse ensinamento. Todavia, essa limitação não constitui somente uma "permissão", é igualmente uma "obrigação". O dogmata poderá, enfim, concluir que deve ser agra-

decido ao especialista do Novo Testamento por este demarcar os limites que lhe são fixados. Com efeito, somente este esforço em respeitar estes limites lhe oferece a garantia de que o trabalho do especialista do Novo Testamento constitui, para sua própria pesquisa dogmática, um fundamento ao menos aproximadamente fiel. E as chances para que seja assim são muito grandes no caso em que o especialista do Novo Testamento se deixe guiar em sua exegese pelas preocupações dogmáticas cujo objetivo é mais longínquo.

No âmbito da teologia católica os limites entre a teologia bíblica e a dogmática são mais nítidos – o que é normal – que no protestantismo; os mal-entendidos católicos no que se refere a minha *Cristologia*, como também a *Cristo e o Tempo*, são provenientes, em parte, daí. Todavia, em razão do renovo da pesquisa bíblica, os limites se tornaram depois de algum tempo, mais claros no catolicismo também; este fenômeno pode, por outro lado, parecer ter sido facilitado, em certo sentido, pela doutrina católica da tradição.

De modo inverso, se encontra na teologia protestante atual tendências retrógradas. Em relação à exegese influenciada pelo existencialismo, estas tendências aproximam por princípio o especialista do Novo Testamento e o dogmata. É certo que uma orientação exegética existencialista pode tornar mais alegre e animado um diálogo entre estes dois; mas a maneira como as duas disciplinas são amalgamadas por uma determinada "hermenêutica" me parece ser um perigoso retrocesso como ponto de partida da exegese. Isto não significa que a dogmática não deva ser estritamente orientada pela Bíblia cujo conteúdo para aquela é igualmente seu objeto. O limite do qual eu falo não diz respeito ao objeto em si mesmo, mas ao objetivo do dogmata, que está mais além. O que quer que seja, é no fato de não se ter observado os limites impostos que reside a origem dos muitos mal-entendidos em relação às primeiras edições de meu livro. Se se tivesse levado melhor em consideração o alvo muito modesto ao qual eu me fixei, que foi o de escrever uma obra de teologia do Novo Testamento e não de dogmática, meu livro teria encontrado menos oposição.

Neste contexto eu me permito fazer alusão, para concluir, à recepção reservada a *Cristo e o Tempo* pelos não teólogos, historiadores, filósofos, especialistas em ciência religiosa que se convencionou chamar de "profanos", e mesmo por não cristãos. Eu tive, a este respeito, a mesma experiência com certas outras de minhas publicações que se situam no domínio da teologia do Novo Testamento: estes eruditos são freqüentemente (certamente e de longe, não obstante) mais abertos que os da teologia à compreensão das verdades da revelação contida no Novo Testamento que são estranhas ao pensamento atual. Parece-me que eles escutam os textos com uma maior fidelidade, sem eliminar inconsideradamente o elemento *estranho* que nos pareça inaceitável. Esta atitude está ligada ao fato de que, para eles, naturalmente, não se trata de uma questão de "ultrapassar a fronteira" da dogmática. Por vezes, seguramente, na medida em que eles procuram julgar positivamente o cristianismo, os filósofos correm o perigo de afastar mais rapidamente como acessório este elemento que lhe é "estranho". É assim que W. KAMLAH[27] é constrangido, em sua crítica inteiramente negativa a *Cristo e o Tempo*, de passar totalmente ao lado do que eu disse, sem me compreender. K. JASPERS (que, é verdade, jamais tomou posição em relação ao meu livro) me parece cair muitas vezes no perigo assinalado mais acima, visto que ele se engana no domínio da teologia. Em compensação, eu constato com satisfação a compreensão com a qual um filósofo como K. LÖWITH situou *Cristo e o Tempo* em seu trabalho histórico *Weltgeschichte und Heilsgeschechen*[28] resumindo-o objetivamente como uma exposição de "interpretação bíblica da história".

Eu mesmo sou teólogo. Mas em Paris, a Ecole des Hautes-Etudes e a Sorbonne, onde sou o titular na área de Novo Testamento, de uma cadeira estritamente "neutra" de ciência da religião, cadeira nomeada pela designação profana de "História das Origens do

[27] *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2° ed. 1951.
[28] 1953, pp. 168-174.

Cristianismo", eu dei meus cursos da mesma maneira que em Bâle, onde pertenço à Faculdade de Teologia. Isto me é possível porque eu considero como uma obrigação objetivamente *teológica* o fato de não ultrapassar os limites impostos ao especialista do Novo Testamento nos estudos dos textos neotestamentários. Esta obrigação é válida para todo mundo, e não somente para os eruditos: trata-se em primeiro lugar, antes de toda apreciação, antes de todo julgamento, até mesmo antes do fato de ser "interpelado" na minha "compreensão da existência", antes de tudo, de escutar com obediência o que os homens da Nova Aliança querem me comunicar como revelação, mesmo que isso me seja totalmente estranho. Eu sou consciente de estar, por este caminho, em contradição com uma tendência "hermenêutica" que predomina na teologia atual. Quanto à questão de saber se isto tudo é simplesmente possível sem a fé, ou seja, escutar com compreensão, e se isso não seria precisamente escutar da maneira que pode conduzir à fé, esta será tratada mais detalhadamente no livro que será lançado ao qual já fiz muitas vezes alusão.

Dentre as numerosas censuras que foram feita a *Cristo e o Tempo*, a que se tem renovado muitas vezes é a de que se trataria de uma "construção". A este respeito convém, sobretudo, observar o seguinte: é totalmente impossível abordar o pensamento teológico dos primeiros cristãos acerca do elemento comum inerente às expressões diferentes – esta questão de princípio sobressai do Novo Testamento antes de ser uma competência da dogmática – sem estabelecer os elos de ligação. Conseqüentemente, este procedimento não é ilegítimo quando é utilizado com a prudência exegética necessária, e em contato muito estreito com a exegese.

Mas, fazendo totalmente abstração destas considerações, eu quero sublinhar uma coisa que se liga ao que eu disse mais acima. Sem pretender que minhas considerações concordem perfeitamente com aquelas que constituem o bem comum dos autores do Novo Testamento, eu creio, portanto, que o fato de ter mantido o escândalo estranho a todo o pensamento moderno, e de tê-lo mantido

como o *núcleo essencial* da mensagem neotestamentária, é a garantia de que eu me encontro, pelo menos, sobre um bom caminho.

Verão de 1962

Adendo: Eu já tinha concluído este prefácio quando meu editor inglês amavelmente me enviou para exame as provas de um trabalho de JAMES BARR, atualmente em preparação: *Biblical Words For Time*. Este autor estende a *Cristo e o Tempo*, assim como a todos os trabalhos recentes que falam do "tempo" no Novo Testamento, a crítica já estabelecida na sua importante obra, *The Semantics of Biblical Language* (1961) contra a teologia neotestamentária atual que se apóia sobre a lexicografia e, sobretudo, contra o Dicionário de KITTEL; ele ali afirma também que, para determinar o que os autores do Novo Testamento nos dizem, não se deve partir das palavras, mas das frases. BARR me censura de ter construído – com base na lexicografia – uma grande parte do que eu desenvolvi no meu livro sobre os capítulos de introdução que ele rejeita, e que tratam da terminologia (BARR, p. 80). Quanto ao meu método científico, ele não criticou em si mesmo (p. 81), mas somente na medida em que este se pautava sobre a lexicografia (à maneira dos princípios do Dicionário de KITTEL). De resto, ele próprio pertence em longa medida à mesma tradição teológica que eu (p. 18). Ora, de minha parte, eu posso muito bem endossar as frases de BARR que se encontram tanto em *Semantics* como em *Biblical Words For Time*; por exemplo, aquelas em que ele diz que não se deveria partir unilateralmente da palavra, ou que não se deveria confundir noção e palavra. Porém eu contesto, verdadeiramente, que BARR renda justiça ao empreendimento de KITTEL na apresentação simplificada que dá. Em vista de sua objeção principal, eu chamaria toda a atenção ao que eu disse neste prefácio: a manutenção ou o abandono das verdadeiras teses de minha obra é totalmente independente dos desenvolvimentos contestados sobre o tempo linear. A concepção geral do meu livro não é de todo prejudicada, a meu

modo de ver, pelas objeções de BARR. Minha visão sobre a "tensão", sobre a nova cisão temporal etc., não faz senão pressupor o tempo linear como pano de fundo. Eu não retomarei aqui o que já disse mais acima a este propósito.

Mas, no que diz respeito ao tempo linear em si mesmo, eu creio poder deduzi-lo como pano de fundo (mesmo independentemente do método lexicográfico rejeitado por BARR) de toda a concepção neotestamentária da escatologia. Certamente, não é a "noção de tempo" enquanto tal que constitui o centro de gravidade de interesse dos autores neotestamentários; conseqüentemente, eu não sou obrigado, como BARR me objeta (p. 148), de postular em Paulo, a partir de minhas pressuposições, uma afirmação como a seguinte:

"Vós outros (gregos), pretendeis que o tempo é um círculo; nós ensinamos que ele é uma linha" (!). Na realidade, trata-se pura e simplesmente de um pano de fundo que, enquanto tal, de nenhuma maneira é objeto de reflexão para os primeiros cristãos. (É por esta razão que eu continuo afirmando ser impossível que, segundo o Novo Testamento, como BARR pensa, o tempo tenha começado com a criação; a única referência que cito é uma passagem de Filo).

Por trazer um preconceito ao método lexicográfico enquanto tal, BARR se prende, em particular, à distinção que, em companhia de algumas outras, eu estabeleci entre καιρός e αἰών; ele sublinha, sobretudo, as passagens que contradizem esta distinção. Mas para saber se convém renunciar absolutamente, na base destas exceções, a toda utilização da lexicografia na teologia bíblica, e se essa recusa não representa o exagero de uma reação em si legítima, isto pode ser tratado no quadro de uma pesquisa que, sem esquecer suas pressuposições filosóficas, examinaria as teses que BARR defende em *Semantics of Biblical Language*. Se não se *destacar de seu contexto* o exemplo de Jo 7.6, ao qual BARR faz alusão na página 62 de sua obra como um exemplo do método lexicográfico, que ele rejeita, esta me parece estar justamente a meu favor: a exegese de toda a passagem, tal como Barr a reclama, confirma plenamente, como eu espero mostrar dentro em pouco, a significação de καιρός que eu recomendei para esta passagem.

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA

Em nosso sistema cronológico, nós não contamos os anos a partir de um *ponto inicial* determinado, e seguindo de uma numeração progredindo unicamente para o futuro. Nosso calendário difere assim, por exemplo, da cronologia que SEXTUS JULIOS AFRICANUS compôs no começo do século III d.C., e do calendário judaico, nos quais se crê poder fixar cronologicamente a criação do mundo, lhe assinalando a data do ano I, e continuar simplesmente a contar a partir deste ponto. Nós não partimos de um ponto inicial, mas de um ponto *central*. Este centro é um fato acessível à pesquisa histórica; ele pode ser determinado cronologicamente, senão com uma inteira precisão, ao menos nos limites daqueles anos[29]: o nascimento de Jesus Cristo de Nazaré. Partindo deste ponto em duas direções opostas, duas numerações, uma seguindo para o futuro e outra remontando ao passado, seguirão: "depois de Jesus Cristo", "antes de Jesus Cristo". A numeração que parte do nascimento de Cristo e remonta ao passado não se impôs, por outro lado, senão durante o século XVIII.[30] Precedentemente, e especialmente,

[29] Sobre a questão da cronologia de Jesus ver: MAURICE GOGUEL (*Vie de Jésus*, 1932, pp. 205 e ss.) e CH. GUIGNEBERT (*Jésus*, 1933, pp. 101 e ss.), onde se encontra uma ampla bibliografia. Visto que o *nascimento* de Jesus não pode ser fixado senão aproximadamente no ano 1 da nossa era, se deverá dizer, para ser preciso: "antes e depois de Jesus Cristo", antes que "antes e depois do *nascimento* de Jesus Cristo".

[30] Não se sabe até aqui com certeza o autor ao qual pode-se fazer remontar este uso. Para o período anterior a Cristo, BOSSUET, na primeira edição de seu *Discours sur*

depois da idade média, o uso se generalizou depois de um longo tempo ter se contado a partir do nascimento de Cristo em direção ao futuro, e de lhe chamar *anni domini*, segundo o sistema introduzido em 525 pelo abade romano Dionysius Exiguus. Em compensação, até o século XVIII, não se tinha dado como origem do cálculo dos tempos anteriores a Cristo a data do seu nascimento; continuou-se a datar estes anos segundo os antigos calendários da "era do mundo" partindo-se da criação.

Teologicamente, o fato significativo e interessante não é que, depois de Dionysius Exiguus, se tenha contado os anos a partir do nascimento de Cristo: com efeito, se procedeu de maneira idêntica na Babilônia onde se contava os anos começando pela conquista do país por Seleucus Nicator, e em Roma, onde o ponto de partida era a fundação da cidade e, mais tarde, a partir da ascensão de Diocleciano.[31] O fato significativo é o hábito que nós temos tomado, somente depois de séculos, de contar, por sua vez, *a partir do nascimento de Cristo, remontando ao passado em direção ao futuro*. Pois, é somente neste momento que a aparição de Cristo é considerada como o *centro* temporal de todos os outros eventos. Não se parte, pois, mais do começo. Pelo contrário, depois dessa enumeração, o começo se situa em um ponto indeterminado da linha que remonta ao passado da mesma maneira que o fim está situado em um ponto indeterminado da linha que segue em direção ao futuro, pois, nos dois sentidos, permanece possível prosseguir a uma numeração infinita.

Considerando a totalidade da linha, no seu desenvolvimento cronológico, os anos anteriores a Cristo vão *decrescendo* das mais altas numerações até o número 1, e inversamente, para os anos

l'Histoire universelle (1681), já tinha escrito à margem os "anos antes de Jesus Cristo" conservando paralelamente as datas da numeração usual "era do mundo", começando com a criação.

[31] Os cristãos também colocaram em prática durante um longo tempo o sistema de Diocleciano, todas as vezes que designaram os "anni Diocleciani" com a designação "anni martyrum".

posteriores a Cristo, os números seguem *crescendo* do número 1 até às mais altas numerações. Este esquema corresponde, como nós o veremos, à concepção que os primeiros cristãos tiveram do tempo e da história. Se falta dar uma representação gráfica do resultado de nossa pesquisa, nosso sistema cronológico cristão poderá servir exatamente como modelo.

Nós diremos: sistema cronológico cristão. Ora, ele é, de maneira geral, o sistema cronológico comum a todo o Ocidente. Pois se a Revolução Francesa tentou anulá-lo em 1792, isto não se deu senão por um breve período. Ora, em nossos dias, as pessoas, por assim dizer, não pensam que essa divisão do tempo, longe de ser somente uma convenção fundada sobre a tradição cristã, pressupõe as declarações fundamentais da *teologia do Novo Testamento* relativas ao tempo e à história. Estas pressuposições são, sem nenhuma dúvida, também estranhas ao pensamento contemporâneo cujo uso do calendário lhe é familiar. É sobre o abismo que separa os dois pensamentos que nós queremos, em primeiro lugar e através das observações que se seguem, chamar a atenção e circunscrevermo-nos, no momento, em acentuar, sob seu aspecto mais radical, as conseqüências implicadas pela concepção que os primeiros cristãos tiveram do tempo e da história. A análise dos problemas que surgem por causa disso constituirá o objeto principal desta obra.

1. "HISTÓRIA BÍBLICA" E HISTÓRIA

Estudando do ponto de vista da ciência histórica as transformações políticas e culturais que o cristianismo engendrou, é certo que o historiador moderno pode, a rigor, achar legítima esta afirmação: a aparição de Jesus de Nazaré deve ser considerada como uma virada decisiva da história. Ora, a afirmação *teológica* que está na base do sistema cronológico cristão ultrapassa de longe a constatação segundo a qual o cristianismo trouxe mudanças históricas consideráveis. Mais do que isto, a teologia afirma que é a

partir deste evento central que a história, em sua totalidade, deve ser compreendida e julgada. Este evento ao qual se assinala a data do ano 1 constitui o sentido último e o critério de toda a história que o precedeu e que o seguirá. É *nos dois sentidos* que se pode colocar o número infinito dos anos – quanto ao seu conteúdo – em relação com o que representa o ano 1, e é a partir daí que todos os outros anos adquirem sua significação. Essa pretensão histórica precisa, elevada em favor da curta atividade de um profeta Galileu, que terminou pelo seu suplício sob um governador romano encarregado de administrar a Judéia sob o reino de Tibério, está em contradição com o princípio mesmo da história, tal como a concebe o historiador moderno.

Pode-se reconhecer nesta visão que o cristianismo primitivo não estabelece para todos os eventos relatados pela história uma relação histórica *imediata* com a obra de Jesus, e que ele mesmo não manifestou senão um interesse medíocre pela história geral. No Novo Testamento, é somente à margem que se encontra alusões à história dita "profana". Quando os primeiros cristãos consideraram a história, eles concentraram sua atenção sobre um número preciso de eventos *de uma natureza absolutamente particular*: uns se passam antes de Jesus Cristo, e outros acontecidos após ele, e somente estes eventos precisos constituem os dados que eles querem, *em primeiro lugar*, relacionar com o evento central que teve lugar na Palestina por volta do ano 1. Trata-se, pois, em primeiro lugar, de uma "história bíblica" que se apresenta, ela também, é verdade, como um todo orgânico e não como uma junção de *histórias*. É , antes de tudo, somente acerca de uma história assim delimitada que Jesus Cristo constitui o centro e o sentido; comparada à história geral ela forma uma linha, senão mais curta, pelo menos infinitamente mais estreita. Assim, deste ponto de vista mesmo, um vasto campo fica aberto ao historiador para conduzir suas pesquisas particulares; ele pode, como tem o costume de fazer, estudar e ordenar a história geral com a ajuda de critérios totalmente diferentes, de critérios "profanos", sem se opor à

concepção cristocêntrica que os primeiros cristãos tiveram da história.

Partindo desta estreita linha do Cristo, tal como ela nos é dada na história bíblica, os primeiros cristãos pretenderam, entretanto, emitir um *julgamento sem apelo* sobre os dados da história geral e sobre a totalidade dos eventos do presente.

Nós definimos mais acima, e provisoriamente, a concepção do tempo e da história no cristianismo primitivo como uma concepção na qual *todo* evento é julgado à luz da obra de Jesus Cristo. De agora em diante esta definição pode ser precisada no seguinte sentido: a obra de Cristo forma *em primeiro lugar* o centro de uma série de eventos *particulares* que se desenvolvem sobre a linha do tempo e que, aos olhos dos primeiros cristãos, constitui a história bíblica. *Em segundo lugar*, para os cristãos, esta história particular torna-se igualmente a medida da história geral, dita "profana", que, vista sob esta luz, cessa, desde então para eles, de ser profana.

> Na presente obra, nós nos esforçaremos por colocar em evidência igualmente essa *segunda* pretensão da história bíblica em consideração à história geral.[32] Com efeito, não se deve minimizar o problema que nós tratamos aqui, como o fizeram também tanto autores cristãos como não cristãos, que acharam por bem cercar a história bíblica de muros elevados, separados totalmente da história geral.

Que poderá dizer o historiador que quer manter-se apenas como um puro historiador diante do julgamento dado em nome do Novo Testamento sobre a história que é justamente o objeto de suas pesquisas? Ele considerará com razão que este julgamento sem apelo, fundado sobre uma norma considerada absoluta, não é de sua alçada. A bem da verdade, na consideração de uma tal empresa, ele deverá observar a mesma neutralidade que ele teria na consideração de não importa qual "filosofia da história" que também se coloca, do ponto de vista da filosofia ou da filosofia das religiões,

[32] Ver a terceira parte.

como um julgamento sem apelo sob os eventos submetidos a sua pesquisa enquanto historiador. Na realidade, todavia, o historiador hoje em dia admitirá antes uma concepção *filosófica* da história do que uma concepção cristã tal como nós a vamos definir. A razão está em que a norma absoluta do cristianismo *é ela mesma igualmente história* e não é, como a norma filosófica, um dado transcendente, situado para além de toda história. A norma do cristianismo primitivo reside, como temos visto, não somente em um fato histórico único, mas em um desenvolvimento histórico ligado ao tempo e de uma natureza particular: a história bíblica. Neste caso, a norma ultrapassa, por conseguinte, o domínio próprio do historiador. É por esta razão que lhe é difícil reconhecê-la como um critério absoluto.[33]

A história se encontra aqui submetida ao julgamento da história. Mas esta, do ponto de vista da ciência histórica "pura", aparece necessariamente muito problemática. Certamente, os fatos dos quais a história bíblica normativa se compõe podem ser – senão totalmente, ao menos em grande número – constatados pelo historiador, graças as suas pesquisas tornadas mais claras à luz da ciência histórica. Em sua totalidade, entretanto, esta história bíblica "normativa", tal como nós a definiremos a partir das fontes neotestamentárias, deve necessariamente aparecer ao historiador como uma construção inteiramente fantástica. O fato de se colocar à parte a história de um pequeno povo, confundindo sua história exterior com os eventos que, do ponto de vista da ciência, merecem, quando muito, o nome de "fatos diversos"; sua ligação constante com os dados cientificamente incontroláveis pertencentes ao passado mais longínquo, ao presente e ao futuro e, sobretudo, o fato de se

[33] E. TROELTSCH (particularmente em: *Der Historismus und seine Probleme*, 1922) procura "superar" essa maneira dogmática da qual a teologia faz uso em relação à história, pois ele a julga inconciliável com a relatividade de toda história. Ele, pelo contrário, procura encontrar a norma em uma consideração não dogmática da história como um todo. Na realidade, ele pegou de empréstimo sua norma de um domínio situado para além de toda história: em uma filosofia dos valores.

interpretar a totalidade dos eventos partindo-se daquela realidade central, a obra de Jesus de Nazaré, que faz parte dos "fatos diversos" da história do Império Romano, deve, necessariamente, fazer o puro historiador pensar que esta história é uma construção absolutamente arbitrária e que não poderia ser admitida como norma de julgamento para história geral.

Desde então, o problema da história bíblica se posiciona como um problema *teológico*. Com efeito, se bem que os fatos essenciais dessa história possam ser submetidos isoladamente ao escrutínio da pesquisa histórica, essa história só terá um sentido – no momento em que ela aproxima, interpreta e liga os eventos por sua relação com a realidade histórica de Jesus – se Jesus de Nazaré, realidade central da história, for reconhecido como a *revelação absoluta de Deus* aos homens. Sem este ato de fé, não somente não se pode dar um valor normativo à história bíblica, como esta deve, necessariamente, aparecer como privada de sentido. Por outro lado, por este ato de fé, ele pode aqui ter uma norma fora da história bíblica, designada, desde então, como a história da revelação e da salvação.[34] É sobre este ponto que aparece a relação estreita que existe entre a *revelação cristã e a história*; é aqui que reside, em última análise, o "caráter escandaloso" que a concepção do tempo e da história no cristianismo primitivo reveste não somente para o historiador, mas para todo o pensamento "moderno", aqui também compreendido o pensamento teológico: Deus se revela de uma maneira toda especial no seio de uma história estreitamente limitada mas contínua, e Ele aí opera, de uma maneira definitiva, a "salvação".

2. "HISTÓRIA BÍBLICA" E TEOLOGIA

Nós constataremos que os primeiros cristãos situaram na mesma perspectiva cristocêntrica da história bíblica, quer dizer, sobre

[34] Ver p. 65, nota 38.

a *mesma linha temporal* – linha de Cristo – a *criação* operada por Deus "no começo" e sua plena *conclusão* no futuro em Deus "no fim dos dias", da mesma forma que a usaram para ver os eventos históricos em que figuram a história do povo de Israel, os atos de Jesus, dos apóstolos e da Igreja Primitiva. Nesta extensão cósmica da linha histórica reside o que, entre as pretensões da revelação cristã, choca violentamente o pensamento moderno, a saber, o fato de que *toda teologia cristã é, em sua essência íntima, uma "história bíblica"*. É sobre uma linha reta traçada no âmbito do tempo ordinário que Deus se revela e é de lá que Ele dirige não somente a história em sua totalidade, mas ainda todos os eventos da natureza: não há lugar aqui para as especulações sobre Deus que se coloquem como independentes do tempo e da história.[35]

Essa teologia leva até as suas últimas conseqüências a afirmação de que é da essência de Deus se revelar e que sua revelação, sua "Palavra", é um ato: "Sem essa Palavra, *nada seria feito*" (Jo 1.3). A Palavra, o *Logos*, é Deus *no ato de sua revelação*. E os atos de Deus não se revelam ao homem em nenhuma outra parte mais concretamente do que na história que, do ponto de vista teológico, representa, em sua essência íntima, as relações que existem entre Deus e os homens. Assim, a teologia dos primeiros cristãos guarda todo seu valor na afirmação que choca tão fortemente o pensamento moderno nos termos daquele ponto culminante e central de toda revelação que é o fato de que Deus em sua revelação – dito de outra maneira: por sua Palavra, por seu *Logos* – entrou *uma só* vez na história e tão completamente que se pode datar essa aparição única, como se faz para todo outro evento histórico: "Sob o imperador Augusto" (Lc 2.1), "sob o imperador Tibério" (Lc. 3.1). Essa mesma Palavra de Deus, que se manifesta como ato de criação e que se manifestará no fim dos tempos na nova criação "se fez carne" (Jo 1.14) em Jesus Cristo, o quer dizer que

[35] É neste sentido que se pode compreender a célebre frase de Pascal: "Deus de Abraão, Isaque e Jacó, não dos filósofos e dos sábios".

em sua plenitude ela se tornou histórica. Em cada uma de suas passagens, o Novo Testamento pressupõe, mais ou menos, o caráter essencial de uma história da revelação e da história de Cristo; mas nenhuma outra parte expressou isso mais poderosamente que o evangelho de João, onde a criação e a redenção aparecem como um único processo em que a obra de Cristo e a revelação são ativas.

Se se considera que a obra histórica de Jesus de Nazaré exprime *integralmente* o ato pelo qual Deus se revela, ela deve necessariamente situar, com este ato central, todas as outras revelações de Deus sobre uma linha essencialmente una – a linha de Cristo – que forma a "história bíblica". Por conseguinte, em toda parte onde Deus se revela e em toda parte em que se revelará ainda, após a criação até a nova criação no fim dos tempos, essa "Palavra" que outrora se fez carne em um tempo determinado, deve ser necessariamente a obra. Se ao lado desta "Palavra" única, ao lado do sujeito único da revelação divina que se opera no *tempo*, fosse admitido um outro, se cessaria de crer, como os primeiros cristãos, que a obra de Jesus de Nazaré representa a revelação absoluta e – para tomar os termos do prólogo do Evangelho de João – que a pessoa de Jesus Cristo encarnada é idêntica ao *Logos* divino, à Palavra pela qual Deus se revela (Jo 1.14; cf. igualmente 5.17 ss.).

Todos os esforços teológicos dos primeiros cristãos tendem a sublinhar o caráter essencialmente único dessa linha de Cristo. Eles querem estabelecer que toda teologia é, nessa acepção, história bíblica. As mais antigas confissões de fé cristãs atestam igualmente este fato. Como nós o veremos[36], estas confissões não dissociaram – como os símbolos eclesiásticos o fizeram mais tarde – o ato pelo qual Deus se revela, nos fazendo pensar, por um lado, que no ato da criação somente o Pai e no ato histórico da redenção somente o Filho seriam, distintamente, os sujeitos da revelação, e que, por outro lado, no artigo que se refere a Deus, se expressam de maneira especulativa, metafísica e filosófica, enquanto que a

[36] Ver pp. 153 ss.

história da revelação é comentada somente no artigo que se refere a Cristo, e esta sem referência alguma à criação.

A mais antiga confissão de fé em dois termos (1 Co 8.6) declara o contrário: "*Um só* Deus, o Pai, de quem procede todas as coisas, e por quem somos e *um só* Senhor; Jesus Cristo, *por quem são todas as coisas, e por quem somos*". Cristo é, pois, o mediador de tudo o que existe, tanto na ordem cósmica como na ordem histórica. Na concepção dos primeiros cristãos, cada vez que entra em questão o ato pelo qual Deus se revela – e a criação é um, o primeiro de todos – é a Cristo que se põe em questão, o mesmo Cristo cuja encarnação pode ser datada na cronologia comum.

Isto explica porque os primeiros autores do Novo Testamento puderam aplicar sem reservas a Cristo passagens do Antigo Testamento, às quais referem-se a Deus, o Senhor, o *Kyrios*. O exemplo mais impressionante que deve necessariamente impedir a contradição, segundo os que não estão familiarizados com o pensamento do Novo Testamento, nos é dado em Hb 1.10 onde tudo o que é dito no Sl 102 (26 ss.) sobre a criação do mundo por Deus é expressamente atribuído "ao Filho": "És tu, Senhor, que no começo fundou a terra, e os céus são obra de tuas mãos".

Vê-se muito claramente sobre este ponto que a mensagem contida nos primeiros escritos cristãos é a revelação da ação de Deus em Jesus Cristo, ou seja, uma história cristocêntrica contínua. Assim, quando os que estudam o que nós chamamos de "teologia do Novo Testamento" estabelecem como princípio de divisão a história da salvação[37], agem em perfeito acordo com a intenção

[37] É nesta disposição da matéria que nos parece residir o mérito duradouro da obra de ETHELBERT STAUFFER: *Die Theologie des Neuen Testaments* (1941), ainda que, quanto a detalhes acerca da divisão, tenhamos que fazer reservas.
Adotando essa disposição, em vez da disposição trinitária, o dogmata moderno não agiria de uma maneira mais conforme os fatos? Nós colocamos a questão a KARL BARTH que, como se sabe, mantém, na grande obra que empreendeu, o plano trinitário. A divisão cristológica, segundo o plano da história da salvação, não responderia melhor à maneira rigorosamente cristocêntrica com a qual ele trata a matéria, e que encontra nele o primeiro teólogo que a tenha aplicado com tal energia?

fundamental dos autores do Novo Testamento. Qualquer outra divisão, mesmo a trinitária, se expõe tanto ao risco de introduzir no Novo Testamento os modos de pensar especulativos estranhos ao cristianismo primitivo como o de fazer desaparecer, senão totalmente ao menos atenuar, seu caráter inteiramente orientado para a história da *revelação* e da salvação. O perigo se fez sentir muito cedo: a partir das discussões dogmáticas da igreja antiga sob a influência do pensamento especulativo grego, a concepção central que os primeiros cristãos tiveram do tempo e da história ficou relegada a último plano.

Nos capítulos seguintes nós não vamos expor de maneira exaustiva a "teologia do Novo Testamento". Mas estudaremos *as condições fundamentais de toda teologia do Novo Testamento*, ou seja, a concepção neotestamentária do tempo e da história, em toda a sua amplitude e com todos os problemas que ela possui.

*
* *

"A história bíblica" que, depois de tudo o que nós vamos dizer, poderá ser chamada igualmente de história da revelação ou – pois toda revelação procede do amor de Deus – "história da salvação"[38], está no coração mesmo de toda teologia do Novo Testamento. De fato, os negadores do cristianismo têm às vezes reconhecido isto com mais exatidão e clareza do que os cristãos e com mais clareza, também, do que os teólogos cristãos. Com efeito, não é possível, em boa consciência, renunciar a toda história da salvação, tal como ela nos é ofertada pelo Novo Testamento, e pretender,

[38] A expressão "história da salvação" tem encontrado o direito de cidadania na linguagem teológica, principalmente sob a influência de VON HOFMANN; apesar de que ela se deva muito mais a um slogan que serve para designar a posição teológica da "Escola de Erlangen", nós a utilizaremos, não obstante, nesta obra, quando ela corresponder ao assunto que nós tratamos. "História da revelação" poderia ser uma expressão muito mais ampla.

ainda, vincular-se à fé cristã. Uma tal atitude – que é a de muitos – pressupõe, sem razão, que a história da salvação não é mais que um quadro exterior, do qual a fé cristã pode se livrar sem nenhum problema. Na realidade, o pretendido "núcleo", que aqui subsiste desde então, não é mais tido como o traço *essencial e específico* da revelação cristã. O mandamento do amor, por exemplo, que também existe nas religiões não cristãs, recebe sua significação especificamente cristã e seu sentido profundo na história da revelação e da salvação.[39] Da mesma forma, o mandamento de se amar aos inimigos só recebe seu fundamento teológico e cristão pelo fato de Cristo ter morrido por eles e porque em Cristo Deus ama até o nosso pior inimigo.

> Em uma parte especial desta obra[40], nós nos esforçaremos por mostrar que em Cristo o *mandamento dirigido ao indivíduo* não passa a segundo plano pelo fato de se insistir sobre a importância central da *história* bíblica da salvação; nós mostraremos, pelo contrário, que ele está situado sob uma luz propriamente cristã. A oposição, muito comum e freqüente, que se coloca entre a "vida" e a "doutrina", entre a ética e a dogmática, é também mantida junto com a situação aqui esboçada como sem fundamento, pois no cristianismo primitivo uns e outros estão indissoluvelmente ligados.

Os que rejeitam a fé cristã, porque não podem admitir sua concepção de salvação fundada sobre a história da revelação, surpreendem-se, pois, melhor com aquilo que é a sua essência, o seu centro, do que aqueles que pregam um cristianismo privado de seu centro vital, a saber, o "escândalo" da história da salvação.

> Pode-se notar a este propósito que CELSO, o grande adversário do cristianismo na antiguidade, já tinha reconhecido sobre este

[39] I Co 8.12: "...o irmão por quem Cristo morreu..."
[40] Ver a quarta parte.

ponto uma das afirmações centrais do cristianismo quando, para combatê-lo, ridiculariza precisamente o que chamamos de história da salvação, ou seja, a idéia de que Deus quis eleger um só povo e concentrar sua ação sobre essa linha única e estrita.

Eis aqui, naqueles termos, como ele caricaturiza a fé que discerne a história da salvação: "Os judeus e os cristãos são aos meus olhos como um bando de morcegos ou de formigas saídas de seu esconderijo, ou de rãs juntas ao lado de um brejo, onde ocupam um lugar no canto de uma esterqueira dizendo uns aos outros: É a nós que Deus revelou e anunciou todas as coisas. Ele não se preocupa de nenhum modo com o resto do mundo, nós somos os únicos seres com os quais Ele se relaciona, é a nós que todas as coisas estão submetidas: a terra, a água, o ar e os astros. Como alguns dentre nós chegará a pecar, Deus mesmo virá ou enviará seu próprio Filho para destruir os males e nos tornar participantes da vida eterna" (*Or.* IV. 23). Sob a forma de caricatura a história da salvação é esboçada aqui em sua relação estreita com os eventos cósmicos.

Nesta obra, nós nos propomos simplesmente mostrar, remontando às fontes do cristianismo primitivo, que essa história não é, para retomar os termos de R. BULTMANN, um "mito" do qual a revelação neotestamentária pode se despojar.[41] Ela não está calcada acessoriamente pelos cristãos sobre as idéias judaicas, que não se relacionam com o núcleo da pregação cristã primitiva senão na medida em que este "núcleo" pode ser tirado delas. Para os métodos puramente históricos, nós nos propomos mostrar que o "núcleo especificamente *cristão*", tal como se pode defini-lo remontando às fontes do cristianismo primitivo, se identifica realmente com a história da salvação.

ALBERT SCHWEITZER, enquanto historiador, já mostrou, em que concerne um aspecto *parcial* do problema que nos queremos

[41] Ver R. BULTMANN (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941). No que concerne à escatologia, R. Bultmann já apresentou anteriormente este ponto de vista. Ver em particular seu livro: *Jésus*, 1926.

tratar de maneira mais completa: que este se une, com efeito, à questão do *cumprimento* da história da salvação na escatologia do cristianismo primitivo. Suas conclusões históricas são categóricas: apresentar a pregação de Jesus buscando seu centro em outra parte que na escatologia é alterar e violentar a verdade histórica. Ele demonstra a mesma posição quanto ao ensinamento do apóstolo Paulo.[42] Nós nos esforçaremos aqui por mostrar que este julgamento vale para o *conjunto* da história da salvação, tal como os primeiros cristãos a conceberam, e que segundo eles a escatologia não estaria separada de toda a linha da salvação que se relaciona não somente ao futuro, mas também ao passado e ao presente.[43]

Todo aquele que, longe de se contentar com a constatação trazida pela ciência histórica, a saber, que a história da salvação está no centro da pregação neotestamentária dos primeiros cristãos, e mesmo assim entende manter uma posição pessoal a este respeito, deve necessariamente saber que, em assim agindo, mantém-se pró ou contra a mensagem cristã mesma. Nós não pretendemos, entretanto, legitimar um *biblicismo estreito*, pois este tem por traço característico conceder, sem razão, o mesmo valor a *todas* as afirmações da Bíblia, enquanto nós nos propomos resgatar a afirmação *central*.

A representação da história da salvação em seu conjunto não deveria ser colocada entre os elementos *acessórios* necessariamente periféricos, que, como por exemplo a imagem rudimentar do universo dado pela Bíblia, não têm nenhuma aproximação com o núcleo central.

---

[42] Ver ALBERT SCHWEITZER (*Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930). Nesta obra, teologicamente a mais importante das que ele escreveu, A. Schweitzer mostra, de uma maneira particularmente clara e verdadeiramente clássica, que para o apóstolo, na história da salvação, a significação do período presente está ligado ao futuro.

[43] Nós mostraremos, de resto, que para os primeiros cristãos, a realidade central é formada pela ressurreição de Cristo e que a espera do futuro depende da fé no valor salvífico do presente, este mesmo determinado pela ressurreição de Cristo (e não o inverso). Ver a crítica da "escatologia conseqüente", pp. 96 ss.; 121 ss.; 182 s.

É por isso que se tem o cuidado de compreender porque Albert Schweitzer e, sobretudo, seus discípulos, os representantes do que se denomina escatologia conseqüente[44] – que rejeitando teologicamente o elemento que, do ponto de vista histórico, eles reconhecem como o centro da fé neotestamentária – persistiem, todavia, de uma maneira que nos parece completamente inconseqüente, em reivindicar para si aquela mesma fé.[45] Eles salvaguardam um elemento dentre outros elementos que se pode descobrir *igualmente* na fé cristã e o separaram das afirmações fundamentais nas quais a *ciência histórica* lhes tem feito reconhecer o "núcleo" da mensagem neotestamentária. Este elemento, arbitrariamente escolhido (por exemplo: "o respeito à vida"), é considerado por eles como essencial pela simples razão de que, em julgando nossa "existência" de um ponto de vista filosófico qualquer, ou seja, de um ponto de vista que tenha alguma aproximação com a mensagem cristã, este lhes parece ter um valor capital. Por ser paradoxal, essa atitude tem, em comum com o biblicismo estreito, o fato de que, do ponto de vista *teológico e dogmático*, ela não busca o elemento central *partindo da Bíblia*.

A solução positiva de R. Bultmann é menos arbitrária. Na obra já citada (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941), ele se propõe a "desmitologizar" o Novo Testamento; quer dizer, despojar a mensagem cristã de seu quadro temporal, da história da salvação. Ao encontro da "escatologia conseqüente", ele se esforça por trazer às claras o núcleo central do Novo Testamento buscando fora do tempo e da história o sentido do "mito" da história da salvação. Todavia, quando ele considera *a priori* o tempo e a história, como um revestimento mitológico cujo núcleo pode ser regatado, esse *a priori* não é o resultado de um estudo histórico da posição do cristianismo primitivo. Pode-se, desde então, se perguntar se não é na filosofia existencial de Heidegger, com a qual este núcleo assim obtido concorda perfeitamente (Bultmann,

[44] Ver sobretudo a obra de MARTIN WERNER (*Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941).

[45] Ver nosso artigo "*Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestelte neutestamentliche Problem*" (*Theologische Zeitschrift*, 1947, pp. 177 ss.).

op. cit., p. 49), não se encontra, na realidade, a origem de toda sua empreita.

FRITZ BURI, em seu artigo: "Das Problem der Prädestination", (*O problema da Predestinação* em *Schweitzerische Theologische Umschau*, 1943, pp. 41 ss.), tenta unir o esforço aplicado por BULTMANN em despojar o cristianismo da mitologia e o que M. WERNER fez para o despojar de sua escatologia. Pode-se dizer, em todo caso, a este respeito, que a exigência à qual BULTMANN obedece em procurar eliminar o mito é muito mais conseqüente do que aquela que tende a rejeitar a escatologia. Com efeito, no Novo Testamento, as declarações que se referem à salvação na era futura estão intimamente ligadas à fé na obra de salvação na era passada e na presente.

A posição de R. BULTMANN é determinada por sua concepção dos Evangelhos considerados sob o crivo da *Formegeschichte* (*Crítica da forma*) tal como ele a expôs no prefácio da 2° edição de sua obra: *Geschichte der synoptischen Tradition* (*História da Tradição Sinóptica*, 1931). Essa escola, denominada *Formegeschichte*, teve o grande mérito de mostrar com evidência aos historiadores, tanto quanto aos teólogos, que os Evangelhos não são biografias, mas testemunhos de fé. Em nosso artigo: "Les recentes études sur la formation de la tradition évangélique" (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1925, pp. 574 ss.) "Estudos Recentes Sobre a Formação da Tradição Evangélica" (*Revista de História e de filosofia Religiosas*, 1925, pp. 574 ss.), nós sublinhamos que a posição de BULTMANN, na *Formegeschichte*, tem conseqüências importantes do ponto de vista dogmático; nós mostramos que a narração histórica e biográfica da tradição evangélica não é mais do que o invólucro do testemunho da fé cristológica da comunidade primitiva.

Em sua obra, citada mais acima (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941), R. BULTMANN considera que em sua totalidade, a história bíblica do Novo Testamento não é mais que um mito sem relação com o núcleo. Este último passo nos mostra que à aprovação que nós concordamos dar, com razão, à *Formegeschichte* no nosso artigo de já há algum tempo, nós devemos acrescentar algumas reservas, dizendo que a história deve ser, em todo caso,

mantida em seus direitos, pois o testemunho de fé que encontra sua expressão na tradição evangélica tem precisamente *por objeto a própria história*; este testemunho testifica, com efeito, que Jesus de Nazaré é o Cristo de Israel.

Aceitar ou rejeitar a pregação cristã não é admitir ou descartar um aspecto ou outro que pode ser encontrado *também* nela; isto significa, antes, aceitar ou rejeitar o elemento verdadeiramente central dessa pregação.

Este elemento central é constituído pela concepção cristã do tempo e da história; isto é o que nós mostraremos neste estudo. Como nós nos contentamos aqui com esta constatação histórica, esta obra permanece uma obra de história, e se situa no domínio da teologia do Novo Testamento; não obstante, quando parecer oportuno, certas linhas deverão ser prolongadas até a história dos dogmas. Quanto a sua posição referente à fé cristã, se os resultados desse estudo são exatos, ela resultará seguramente do que vai ser dito.

*
* *

A concepção cristã, acerca do tempo referente à história da salvação, se apresenta sob dois aspectos característicos que nós queremos, em primeiro lugar, distinguir para fazer de cada um, separadamente, o objeto das duas primeiras partes deste livro. *Em primeiro lugar*, a salvação está ligada a uma sucessão *contínua* de eventos temporais que abrangem o passado, o presente e o futuro. A revelação e a salvação operam sobre uma linha temporal ascendente. No Novo Testamento, a noção de tempo é rigorosamente linear e retilínea; isto nos induz a delimitá-la, em vista da noção cíclica do tempo, tal como existe nos gregos, e em vista de toda metafísica, que situa permanentemente a salvação "no além"; trataremos de mostrar que, na concepção dos primeiros cristãos, a revelação e a salvação "operam" realmente no coração do tempo.

Em segundo lugar, a apreciação do tempo, por sua relação com a história da salvação, está caracterizada pela relação que existe entre todos os pontos da linha da salvação e o *fato histórico*, único e central, que se reveste de uma importância capital precisamente por seu caráter único: a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. Nós pretendemos mostrar que *cada uma das diferentes partes* da linha, em seu conjunto, está constantemente determinada pelo fato central, mas que cada uma conserva, não obstante, seu *valor temporal próprio*.

A primeira parte tratará mais, por conseguinte, daquilo que o Novo Testamento denomina de οἰκονομία[46], ou seja, o plano divino da salvação em sua totalidade; a segunda parte será consagrada mais ao que é ἐφάπαξ[47], ou seja, o fato de que a história da salvação não acontece senão uma só vez, sem repetição possível.[48]

[46] Ef 1.10; 3.2; Col 1.25; Ef 3.9.

[47] Rom 6.10; Hb 7.27; 9.12; 10.10.

[48] Nós utilizamos este termo neotestamentário a despeito do seu mau uso nos discursos políticos mais recentes, nos quais ele significa praticamente o contrário daquilo que nós entendemos aqui. Nestes discursos é marcante – graças a Deus – o valor efêmero das altas pretensões dos feitos humanos, antes que sua aplicação decisiva para todos os tempos.

PRIMEIRA PARTE

A CONTINUIDADE DA LINHA DA SALVAÇÃO

Οἰκονομία

Capítulo I

A TERMINOLOGIA RELATIVA AO TEMPO NO NOVO TESTAMENTO

Em sua fé e pensamento, os primeiros cristãos não partem de uma oposição espacial: nesse mundo... no além, mas da distinção temporal entre passado, presente e futuro. Isto não significa que a oposição, de caráter mais espacial, entre o visível e o invisível seja aqui inexistente. O Novo Testamento conhece um céu invisível e uma terra visível; as forças e os poderes invisíveis aqui estão operando e o homem só percebe as ações visíveis operadas por meio de seus órgãos de execução terrestre.[49] Porém, estes eventos invisíveis estão, também, totalmente submetidos ao curso do tempo. O essencial não é a oposição espacial, mas a distinção entre os tempos, operada pela fé. O autor da Epístola aos Hebreus, em sua célebre definição da fé (cap. 11.1), dá, como primeira característica, "um firme fundamento das coisas que se *espera*" (logo, das que estão no futuro), e o segundo termo da definição, uma "demonstração das coisas que não se vê", que se relaciona a um evento temporal.

O caráter nitidamente temporal de todas as afirmações de fé no Novo Testamento está ligado à importância relacionada ao tempo pelo pensamento judaico[50] que deixa, ela mesma, manifestar

[49] Assim o Estado é o órgão de execução dos ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (1 Co 2.8). Por conseguinte, os ἐξουσίαι (Rm 13.1) devem ser compreendidos, também, como os poderes que se mantém por detrás do Estado tangível, conforme o sentido que o plural sempre reveste segundo o apóstolo Paulo. Ver mais *adiante*, pp. 238 ss.

[50] Em sua obra (*Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940), G. DELLING procura, sem razão, sublinhar uma oposição entre o judaísmo e o cristianismo quanto

estreitos contatos com o parsismo.[51] Nós mostraremos, todavia, neste capítulo e nos seguintes, que isto não está nos escritos do Novo Testamento no qual toda revelação se encontra essencialmente enraizada no tempo, e que neles somente a linha temporal, na significação central que ela reveste por sua relação com a salvação e a fé, é traçada de maneira plenamente conseqüente. Não se trata, pois, simplesmente de uma sobrevivência judaica, mas do desenvolvimento total de uma perspectiva que os judeus tinham esboçado.

A terminologia do Novo Testamento é característica a este respeito. Nós aqui reencontramos, com uma freqüência peculiar em passagens essenciais, todas as expressões temporais das quais a língua grega dispõe, tais termos significam dia – hora – momento – tempo – dilação – século cósmico limitado – séculos cósmicos eternos (ἡμέρα, ὥρα, καιρός, χρόνος, αἰών e αἰῶνες). Não é algo fortuito sempre reencontrarmos estas expressões e outras análogas tais como "enquanto" (νῦν) e "hoje" (σήμερον), quando sublinhadas pelo contexto, empregadas onde seu caráter temporal possui um valor eminentemente teológico.[52]

> Para todas as informações estatísticas e lexográficas acerca das palavras, nós remetemos aos dicionários do Novo Testamento, antigos e modernos, e particularmente àquele de G. KITTEL que se esforça em apresentar o sentido teológico dos termos. Mas, como ele trata *separadamente* cada expressão, essa significação teológica não pode, suficientemente, ser trazida à luz. Em conse-

ao problema do tempo. A diferença, se ela existe, não está, em todo caso, lá onde ele a fez valer. Ver mais *abaixo*, p. 88, nota 73.

[51] Este é um fato que se pode admitir, a despeito do uso abusivo que se fez do parsismo em certas publicações dos dez últimos anos acerca do Novo Testamento para dar ao cristianismo uma origem "ariana".

[52] As fórmulas temporais de transição, todas elas vagas, tais como μετὰ ταῦτα, εὐτύς etc., que servem, nos Evangelhos Sinópticos, para religar entre si os diversos fragmentos transmitidos pela tradição, não entram aqui em consideração, pois os autores não as introduziram senão para criar um quadro literário. Ver KARL LUDWIG SCHMIDT (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919).

qüência disto, nós nos propomos dar aqui uma visão *de conjunto* que mostrará que essa terminologia exprime, já em si mesma, o que há de original na concepção que os primeiros cristãos tiveram do tempo.

As duas noções que designam com o máximo de clareza essa concepção são aquelas que exprimem, em geral, os termos καιρός (*kairos, kairoi*) e αἰών (*aiôn, aiôns*). Não é fácil dar uma tradução adequada aos diversos termos que se referem ao tempo. Eles revestem em cada passagem um sentido teológico determinado pelo contexto. Por outro lado, os dicionários nos ensinam que eles podem ser igualmente utilizados no Novo Testamento sem significação teológica especial. O que caracteriza o emprego de *kairos* é que ele designa no tempo um *momento* determinado por seu conteúdo, enquanto que *aiôn* designa uma *duração, um espaço de tempo*, limitado ou não. No Novo Testamento cada um destes dois termos serve para definir, de uma maneira particularmente apropriada a seu objeto, o tempo mesmo que é preenchido pela história da salvação.

*
* *

Kairos, no uso *profano*, significa a ocasião particularmente propícia para uma empreita, o momento do qual se fala há muito tempo sem conhecer sua época certa, a data que corresponde ao que se chama, por exemplo, na língua moderna "o dia D". É geralmente em virtude de considerações humanas que um momento nos parece particularmente propício para a execução deste ou daquele projeto, tornando-se um *kairos*. É neste sentido profano que Félix diz ao apóstolo Paulo (At 24.25): "Quando o momento chegar, eu te chamarei".

No Novo Testamento o uso deste termo, *aplicado à história da salvação*, permanece o mesmo, porém, com a seguinte reserva:

este não se refere a estimativas humanas, é um decreto *divino* que faz desta ou daquela data um *kairos*, e isto em vista da realização do *plano divino da salvação*. Isto se dá porque este plano, em sua realização, está ligado aos *kairoi*, aos momentos escolhidos por Deus, que é uma *história* da salvação. Não são todas as partes da linha contínua do tempo que formam a história da salvação propriamente dita, mas, antes, os *kairoi*, os pontos isolados na totalidade do curso do tempo.

O que nós dissemos no capítulo precedente acerca da história da salvação e da história geral se encontra confirmado por essa noção temporal de *kairos* e que é o centro do Novo Testamento. Do ponto de vista histórico e humano, a escolha dos *kairoi* que formam a história da salvação, é arbitrária. O Novo Testamento não dá, com efeito, outra razão para a "escolha" que Deus faz dos *kairoi* senão "a própria autoridade de Deus": "...os *kairoi* que o Pai fixou por sua própria autoridade" (At 1.7). Não é dado aos homens, nem mesmo aos discípulos, conhecer a data dos *kairoi* vindouros. O apóstolo Paulo evoca aos Tessalonicenses o caráter repentino pelo qual sobrevirão estes *kairoi* (1 Ts 5.1 ss).

O Apocalipse joanino, também, (cap. 1.3 e 11.18), designa o momento decisivo do *fim do mundo* pelo termo *kairos*, e diz acerca dele que está "próximo", no mesmo sentido em que os Evangelhos Sinópticos proclamam a proximidade do *Reino de Deus*. Essa acepção escatológica do termo *kairos* aparece igualmente nos Sinópticos (Lc 19.44; 21.8), assim como na Primeira Epístola de Pedro 1.5. O mesmo que nas passagens citadas acima, os *kairoi*, nas Epístolas Pastorais, também, se referem às etapas da história da salvação que estão ainda para vir.[53] Nestes textos, o acento se aplica de maneira toda especial sobre o fato de que depende da autoridade de Deus a fixação dos *kairoi* no quadro geral do seu plano salvífico; essa insistência é acentuada pela junção do adjetivo

[53] Ver igualmente 2 Ts 2.6, onde está dito que um καιρός está fixado para a aparição do Anticristo.

ἴδιος, "próprio"[54]: "...a aparição de nosso senhor Jesus Cristo, que manifestará, nos *kairoi* determinados, o bem-aventurado e único soberano..." (1 Tm 6.15).

Essa mesma Epístola a Timóteo nos mostra, sobre a mesma linha da salvação divina, os *kairoi* futuros postos em relação com um *kairos* já acontecido: "Jesus Cristo se deu a si mesmo em resgate por todos, a fim de testemunhar em ἴδιοι καιροί" (1 Tm 2.6).

Paralelamente, na Epístola a Tito, a mesma expressão ἴδιοι καιροί designa propriamente o momento *passado*, o da "manifestação" da pregação de Cristo (Tt 1.3). Na Primeira Epístola de Pedro se encontra igualmente marcado pelo termo *kairos*, o tempo de vida terrestre de Cristo, que do ponto de vista do autor já tinha sido concluído. No Antigo Testamento, os "profetas, investigando, atentamente, qual o *kairos* ou quais as circunstâncias oportunas, idicadas pelo Espírito de Cristo, que neles estava ao dar de antemão testemunho sobre as glórias que os seguiriam" (1 Pe 1.11).

Não é somente após a morte de Cristo que, na fé da comunidade, a obra do Cristo encarnado é elevada à dignidade de *kairos* central do plano divino da salvação. Pelo contrário, o próprio Jesus, segundo o testemunho dos Sinópticos, já designa sua paixão como seu *kairos*. Tal é a tradução – certamente adequada – dada pelo evangelista do termo aramaico empregado por Jesus. Desde a preparação da última ceia, ele envia os discípulos com a seguinte mensagem: "O mestre disse: meu *kairos* está próximo" (Mt 26.18). Isso nos remete a sua primeira pregação: "O reino de Deus está próximo". O *kairos* pelo qual Jesus designa o cumprimento de sua obra reveste aqui uma importância totalmente decisiva entre os eventos que devem terminar no reino de Deus: mesmo quando o termo *kairos* não é encontrado, nós o deduzimos por outras palavras de Jesus. Elas nos apresentam que, de uma maneira geral, com a vinda de Jesus e mais particularmente em suas curas, o Reino

[54] "Ἴδιος é igualmente interpretada como a expressão acabada do "tempo propício"por W. BAUER (*Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.*, 1928).

de Deus irrompeu no mundo. Em Cristo, o *kairos* decisivo de sua morte e de sua ressurreição, e por aí, da vitória que ele obteve sobre o mundo dos demônios, já se encontra anunciado nos *kairoi* anteriores de sua existência terrestre. Tal é o sentido das palavras dos possessos em uma outra passagem de Mateus: "Tu vens aqui para nos atormentar fora do tempo?" (Mt 8.29).

Em nenhuma parte o sentido que o Novo Testamento dá ao termo *kairos* se encontra mais claro do que no da passagem, a esse respeito clássica, do Evangelho de João (7.3 ss). Jesus diz a seus irmãos incrédulos: "*meu kairos* (para subir à Jerusalém) ainda não é chegado; *para vocês o kairos é sempre favorável*" (v. 6). O que quer dizer: para vocês não há *kairos*, no sentido que o termo relacionado com a história da salvação reveste, passados os momentos escolhidos por Deus e fixados por sua própria autoridade, em função do seu plano de salvação.[55] Pois para os outros, o termo *kairos* é aplicado unicamente em um sentido profano, lá onde ele depende somente do homem decidir se um *kairos* é favorável ou não. Eles podem, em qualquer momento, subir à Jerusalém, mas para Cristo não se dá a mesma coisa, pois ele se situa no centro mesmo do plano divino da salvação, cujos *kairoi* são exatamente fixados por Deus.[56]

Mas para o crente existe, também, no *presente* da comunidade Cristã primitiva, um *kairos* divino fundado sobre o fato da vinda de Cristo. "O *kairos* já veio onde o julgamento vai começar pela

[55] Sem que o termo καιρός seja utilizado, o mesmo pensamento se encontra na narrativa das bodas de Caná (Jo 2.4), que constitui o paralelo exato da perícope: Jo 7.1-13. (Ver: O. CULLMANN: *Urchristentum und Gottesdienst. – Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, nº 3, 1944, pp. 42 ss.). Quando Jesus diz a sua mãe: "Mulher, *que tenho eu contigo*? Ainda não é chegada a *minha hora*", essa resposta equivale àquela que ele deu a seus irmãos. Há uma correspondência entre τί ἐμοὶ καὶ σοὶ e ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος.

[56] A este propósito, igualmente, R. BULTMANN (*Das Evangelium des Johannes*, 1941, p. 220) acentuou seu interesse unicamente sobre a questão da *decisão* e não sobre aquela do caráter propriamente *temporal* da noção de *kairos*, em sua relação com toda a linha da salvação.

casa de Deus" (1 Pe 4.17). O que explica a exortação a que se "redima" o *kairos* (Cl 4.5; Ef 5.16); e se na Epístola aos Romanos (cap. 12.11) a lição "ocidental" é a melhor, nós vemos que Paulo requer de seus leitores que estes se coloquem a serviço do *kairos*. Nestas passagens, trata-se do *kairos* presente cuja significação no conjunto do plano da salvação é conhecida pelo crente que a compreende graças ao *kairos* passado, o da morte e ressurreição de Cristo.

Nós vemos assim que tanto no *passado*, como no *presente* e no *futuro*, existe os *kairoi* divinos distintos uns dos outros. Sua reunião forma a linha da salvação.[57] A necessidade de *reatar* entre eles os *kairoi* nos surge principalmente em 1 Tm 2.6, que se pode completar pelas outras duas citações das Epístolas Pastorais.[58]

Esta concepção de distintos momentos nos quais Deus, em sua revelação, opera a salvação em vista da execução de seu plano, não está certamente ligada a uma única expressão de *kairos*. Ela se funda, pelo contrário, sobre outros termos temporais utilizados especialmente pelo Novo Testamento e que se referem igualmente ao passado, ao presente e ao futuro. Tais são, principalmente, os termos "dia" e "hora", ἡμέρα e ὥρα.

Para designar o momento em que chegará o fim do mundo, o cristianismo primitivo reproduziu do judaísmo a noção de "dia do Senhor" (*iõm Iahve*).[59] Em Mc 13.32 Jesus fala "do dia e da hora" acerca dos quais pessoa alguma sabe algo.

Mas acontece que os eventos decisivos ligados à obra de Jesus, daquele que se manifestou na carne, recebem, eles também, a designação particular de "dia" ou, segundo o termo que João prefere, de

[57] O discurso no Areópago (At 17.26) nos ensina que o conjunto dos eventos "profanos" é igualmente determinado pelos *kairoi* divinos. Deus fixou antecipadamente os *kairoi* de todas as nações que vivem sobre a terra. Nós vemos surgir aqui o problema da relação entre a história da salvação e a história geral, ao qual consagraremos a terceira parte da presente obra.

[58] Ver mais *acima*, p. 77 s.

[59] Ver: At 2.20, tomado de Jl 2.21; 2 Tm 1.12; 1.18; 4.8; At 17.31.

"hora". Assim, quando Jesus diz: "Eu expulso os demônios e curo os enfermos e, no terceiro dia, terminarei" (Lc 13.32), estas expressões evocam absolutamente a fala de Jesus já citada e reproduzida no Evangelho de João, em termos daquilo que é, propriamente falando, o elo dos *kairoi* particulares.

Importa, antes de tudo, trazer a este propósito as numerosas passagens joaninas nas quais Jesus fala de sua "hora", e que ele sempre entende como a hora de sua morte.[60] Ela é o ponto central, a ὥρα central, para a história de Cristo e para toda a história bíblica. Ela brota de uma luz que aclara as outras horas nas narrações joaninas acerca da vida de Jesus. É certamente curioso ver que é o Evangelho de João que, de uma maneira geral, dá muito menos importância que os Sinópticos ao quadro cronológico e geográfico da vida de Jesus, fixar certas narrativas com uma precisão cronológica surpreendente: "Isto se deu em tal ou tal hora". A única explicação plausível para isto é a seguinte: o autor do Quarto Evangelho quer mostrar que essa vida, na qual a salvação se realiza realmente, está ligada ao tempo fixado por Deus. O tempo de Cristo não é "sempre favorável" como o de seus irmãos incrédulos (Jo 7.6).

Convém falar aqui do termo "agora" (νῦν) fortemente acentuado que nós encontramos muitas vezes no Novo Testamento, onde ele serve para sublinhar que o período apostólico faz parte integrante da história da salvação e se encontra distinto de todos os outros tempos. Isto é o que a Epístola aos Colossenses (1.26) indica nos seguintes termos: "O mistério oculto em todos os tempos e em todas as gerações, mas *agora* manifesto a seus santos aos quais Deus quis fazer conhecer."[61] É em um sentido análogo que o autor da Epístola aos Hebreus fala do tempo em que ele vive evocando: "hoje" (σήμερον, 3.7, 13, 15).

Nós somos, pois, levados a concluir que todas as expressões designam, tanto para o passado, presente e futuro, os momentos,

[60] Ver O. CULLMANN (*Urchristentum und Gottesdienst*, 1944, pp. 41 ss.).
[61] Ver Ef 3.5; Rm 16.25 ss.

senão todos ao menos os espaços delimitados de tempo, que Deus escolheu para a execução de seu plano de salvação, e de tal maneira que, à luz deste plano, sua função forma uma linha temporal de alta significação.

*

* *

Os termos estudados até aqui, agrupados em torno da noção central de *kairos,* fazem a significação particular de *cada um* dos momentos essenciais da história depender de uma outra expressão extremamente corrente na linguagem do Novo Testamento, a de *aiôn*, que serve para exprimir a noção de extensão do tempo, de duração.

> O mesmo que o termo hebraico *olam*, *aiôn* reveste, às vezes, um sentido espacial: ele significa então "mundo" e torna-se sinônimo de κόσμος.[62] Todavia, na imensa maioria das passagens, ele guarda seu sentido original, ou seja, temporal.

Os *diversos* empregos do termo *aiôn* nos escritos do Novo Testamento são extremamente instrutivos e nos ajudam a compreender a concepção que se tinha do tempo na época do cristianismo primitivo. Percebemos, com efeito, que o mesmo termo serve para designar seja um espaço de tempo *delimitado com precisão*, seja uma duração *ilimitada* e *incalculável* que nós traduzimos por "eternidade". Descobre-se assim a *mesma expressão* que designa o *aiôn* presente, qualificado de "mal" (Gl 1.4), servindo de atributo a Deus, o "Rei dos *aiôns*" (1 Tm 1.17).[63] O emprego do mesmo termo em

[62] Ver, por exemplo, Hb 1.2. O antigo αἰών de H. SASSE (*Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, tomo 1, pp. 203 ss.) fornece, como uma boa orientação geral, as mais amplas informações a este respeito.

[63] H. SASSE (*op. cit.*, p. 201) deve ser seguido quando interpreta aqui o genitivo no sentido do estado construto hebraico – que se tornou corrente no judaísmo tardio – e não admitir como *primeira* significação senão aquela de "Rei Eterno". Todavia, ele não exclui a possibilidade de que, ulteriormente, a expressão tivesse revestido igualmente o sentido de "dominador dos αἰῶνες". Este último sentido é também

sentidos múltiplos e aos quais corresponde o hebraico *olam* e o persa *zrvan* nos ajudará a definir exatamente, em um capítulo especial, as relações que existem entre o tempo e a eternidade no Novo Testamento.

Todavia, a partir de agora, pode-se constatar que, partindo-se do uso lingüístico que é feito do termo *aiôn*, não se tem o direito de interpretar a noção de eternidade no sentido da filosofia platônica ou moderna, onde ela se opõe ao tempo, mas que se pode concebê-la como um tempo infinito.[64] É o que nos mostra também o emprego, particularmente em favor desta interpretação, que é feito do *plural* (αἰῶνες) todas as vezes que se refere à eternidade. Contudo, a tendência retórica para a solenidade litúrgica é certamente um fator contribuinte aqui; pois o fato de que se empregue o plural ao se falar de eternidade mostra que ela não é compreendida como uma suspensão do tempo ou como a ausência de toda a noção de tempo, mas, pelo contrário, como uma derivação infinita do tempo e, por isso, inacessível ao entendimento humano ou, melhor dizendo, como um seguimento ilimitado de séries limitadas que somente Deus pode conhecer a sucessão.

No Novo Testamento não são, por conseguinte, o tempo e a eternidade que se opõem, mas o tempo limitado e o ilimitado, infinito. Jamais se deixa de pensar com uma noção de tempo, mesmo quando, no Novo Testamento, trata-se de uma questão de tempo sem limites. O que não é um outro tempo senão o nosso. A dife-

---

aquele que adota, para nossa passagem, E. STAUFFER (*Theologie des Neuen Testaments*, 1941, p. 59).

[64] H. SASSE (*op. cit.*, pp. 201 e ss.) o reconheceu de maneira muito justa. Já a concepção judaica de eternidade (com exceção de *Henoque slav.* 65) não é aquela da ausência de toda noção de tempo, mas aquela do tempo infinito. E, no Novo Testamento também, "as afirmações no tocante à existência e atividade eternas de Deus revestem a forma do *pré* e do *pós*".
Infelizmente, a constatação de SASSE perde sua justeza na seqüência do próprio artigo, quando ele escreve (p. 202) que a eternidade de Deus e o tempo do mundo "se opõem no mais profundo contraste", ou quando ele afirma (p. 205), no parágrafo dedicado ao *aiôn* presente e ao futuro, que existe na Bíblia um dualismo entre tempo e eternidade.

rença reside somente na ausência de limites. Quando os autores cristãos querem falar dos tempos que estão para além dos limites do tempo mensurável, eles escrevem remontando *ao passado*: ἐκ τοῦ αἰῶνος, ἀπ' αἰῶνος ou ἀπὸ τῶν αἰώνων;[65] e se seguem *para o futuro*: εἰς αἰῶνα ou εἰς τοὺς αἰῶνας. Estas expressões correspondem perfeitamente ao uso do Antigo Testamento. A eternidade é, pois, designada pelo termo temporal *aiôn*.[66]

Pode-se, pois, compreender da mesma maneira o emprego, igualmente emprestado do judaísmo, do termo *aiôn* como servindo para exprimir a *divisão do tempo* estabelecido por Deus, e usado no Novo Testamento, entre *aquele aiôn ali*, o *aiôn* presente (αἰὼν οὗτος ou ἐνεστώς) e o *aiôn que virá* (αἰὼν μέλλον).[67] Essa distinção não implica que o tempo seja oposto à eternidade, como se o αἰὼν οὗτος fosse o tempo, enquanto que αἰὼν μέλλον seria a ausência do tempo; pelo contrário, o caráter futuro do *aiôn* que vem, caráter expresso pelo predicado,[68] deve manter todo o seu valor. O *aiôn* que vem não é sempre a eternidade. Existe uma oposição fundamental entre os dois *aiôns*, na qual um é chamado "mal" (Gl 1.4); mas isto não significa que um esteja ligado ao tempo e que o outro esteja isento dele; nos dois casos, eles são designados pelo termo *aiôn*. O caráter mal que distingue um dos *aiôns* não é o seu caráter temporal, mas o *evento* que se coloca no início do espaço e do tempo e que o determina: a queda. O pecado original não criou, por assim dizer, a temporalidade, mas submeteu ao poder do Mal a história que realiza o *aiôn*, enquanto que a

[65] Em 1 Co 2.7, a expressão πρὸ τῶν αἰώνων não prova que a eternidade seja atemporal pelo fato de que ela esteja situada "antes do tempo", se bem que nesta passagem o termo αἰῶνες seja pouco empregado no sentido de um tempo limitado (o tempo compreendido entre a criação e o fim do mundo), ou que se tenha de fazer distinção espacial de αἰῶνες (ver mais *acima*). No segundo caso, πρὸ τῶν αἰώνων será o paralelo exato de πρὸ καταβολῆς κόσμον (Ef 1.4; Jo 17.24; 1 Pe 1.20).

[66] Sobre a terminologia temporal no Antigo Testamento, ver C. VON ORELLI (*Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit*, 1871).

[67] As numerosas referências se encontram em H. SASSE (*op. cit.*, pp. 205 ss.).

[68] No lugar de μέλλον se encontra também ἐρχόμενος ou ἐπερχόμενος.

história que realiza o *aiôn* futuro é caracterizada pela vitória obtida sobre os poderes maléficos.

Existe, não obstante, uma *diferença temporal* entre o *aiôn* presente e o *aiôn* futuro. Mas ela não diz respeito à questão dos seus limites. O *aiôn* presente está limitado em *duas* direções: no passado pela criação, e no futuro pelo fim do mundo. O *aiôn* futuro não está limitado senão em *uma só* direção e permanece ilimitado na outra; seu início é limitado na medida em que ele começa pelos eventos que as imagens dos apocalipses descrevem; seu fim é sem limites. Em outros termos, ele é sem fim, mas não sem começo; e é somente neste sentido que ele é "eterno". Isto se dá precisamente porque na Bíblia o *aiôn* que virá terá um começo no tempo e que sua eternidade não deve ser confundida com a eternidade platônica.

Nós devemos, pois, nos abster completamente de toda noção filosófica de tempo e de eternidade, se quisermos compreender o uso do termo *aiôn* no cristianismo primitivo. Em resumo, queremos dizer que este termo em sua acepção temporal, tanto no singular como no plural, tende a designar uma duração mais ou menos longa que pode ser:

1° o tempo em sua compreensão *total*, infinita, *ilimitada nas duas direções*, ou seja, "eternidade";[69]

2° o tempo *limitado nas duas direções*, enquadrado pela criação e pelo fim do mundo e que, por conseguinte, é idêntico a "este *aiôn*", ao "*aiôn* presente";[70]

3° os tempos limitados em uma direção e ilimitados em outra são:

a) (ἐκ τοῦ αἰῶνος)[71] o tempo anterior à criação, do qual esta constitui o fim e o limite, é, em compensação, sem limite, infinito,

[69] A essa acepção do termo *aiôn* corresponde o adjetivo αἰώνιος. Como eternidade, assim concebida, considerada exclusivamente como um atributo de Deus, αἰώνιος tende a perder seu sentido temporal e ajustar-se, de maneira puramente qualitativa, à imutabilidade divina.

[70] Em 1 Co 10.11, é no sentido de αἰῶνες limitados que se pode entender τὰ τέλη τῶν αἰώνων. A fase final do tempo limitado do mundo começou com Cristo.

[71] Ver mais *acima*, p. 84 s.

remontando ao passado, e não é senão nessa acepção que ele é eterno;

b) o tempo que se estende para além do *aiôn* presente, este αἰὼν μέλλων começa com o que se denomina fim do mundo; ele tem, pois, um limite. Em compensação, para o futuro ele é sem limite, infinito, e é nessa acepção que ele é eterno.

Essa visão esquemática mostra bem que somente essa acepção *simples* do tempo, encarada como uma *linha reta* infinita, é que pode ser considerada como a estrutura da história neotestamentária da salvação. É sobre essa linha reta e ininterrupta dos *aiôns* que se situam os *kairoi* fixados por Deus. Da mesma maneira que Deus determinou isoladamente os *kairoi* da história da salvação, Ele estabeleceu, igualmente, conforme seu plano, a distinção entre os *aiôns*, tal como nós o veremos.

*
* *

Algumas das expressões que servem para designar o tempo no Novo Testamento não têm por objeto o tempo concebido como uma abstração. Isso é verdadeiro também para o termo "χρόνος". Este termo não é empregado como na filosofia grega onde ele designa o tempo em si, com os problemas que ele implica. No Novo Testamento nós reencontramos *"chrônos"* em uma relação concreta com a história da salvação, com um sentido próximo de *kairos* e de *aiôn*; em outros lugares ele significa "demora". A passagem bem conhecida do Apocalipse de João (10.6) onde é dito que não haverá mais o *chrônos*, não deve ser entendida no sentido de uma suspensão do tempo, mas, por analogia com Habacuque 2.3 e Hb 10.37, pode-se traduzir por: "não haverá mais demora".[72]

[72] Como quase todos os comentadores, E. LOHMEYER (*Die Offenbarung des Johannes, Handbuch zum N.T.*, editado por H. LIETZMANN, 1926, *ad loc.*) adota, também, essa tradução. Todavia ele também cita a interpretação de Bède le Vénérable, que tende para uma concepção filosófica: *mutabilis saecularium temporum varietas cessabit.*

A terminologia do Novo Testamento nos ensina que para os primeiros cristãos o tempo, em sua concepção infinita, da mesma forma que nas suas épocas e em seus pontos precisos, começa com Deus e é dominado por Ele. Por conseguinte, a ação divina, *em sua totalidade*, está tão naturalmente ligada ao tempo que este não foi tido como um problema;[73] ele é, pelo contrário, a condição necessária e natural de todo ato divino. Isto explica o fato dos autores dos escritos primitivos recorrem amplamente à terminologia relativa ao tempo. Cada período particular da história da salvação é definido temporalmente. Em uma passagem essencialmente teológica e dogmática (Gl 3.17), é dito acerca da Lei, de uma maneira inteiramente condensada, que ela veio 430 anos após a promessa e, por outro lado, em (Rm 5.20), que ela "interviu" na história da salvação; da mesma forma a visão de conjunto que precede este verso (Rm 5.12-14) está fundada, teologicamente, sobre a cronologia.

Mais ainda, o Cristo, que é a Palavra revelada do próprio Deus, o mediador de todos os atos de Deus, está tão estreitamente ligado ao tempo divino infinito que o autor da Epístola aos Hebreus, de maneira idêntica, dá a seu ser uma expressão temporal: "*Jesus Cristo, o mesmo ontem, hoje e nos aiôns*" (Hb 13.8).

Da mesma forma, o Apocalipse de João faz Cristo participar da eternidade de Deus chamando-o de "primeiro e último, começo e fim" (1.17; 2.8; 22.13).

---

[73] GERHARD DELLING (*Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940) expressa a seguinte opinião: o tempo não poderia jamais ser sentido como um problema para o judaísmo. Para o helenismo, pelo contrário, ele é sempre tido como um problema difícil e insolúvel. O cristianismo se distinguirá de um e de outro pela certeza que tem de que a eternidade irrompeu no tempo e o venceu. Isto implicaria que, para os primeiros cristãos, o tempo foi, apesar de tudo, um problema resolvido; o que não é o caso. Sobre este ponto o cristianismo primitivo está bem mais próximo do judaísmo do que pensa DELLING. O tempo não é uma realidade oposta a Deus e que deveria ser vencida. E ele não será, em todo caso, pela eternidade; pois esta não é oposta ao tempo. O que DELLING chama "a irrupção da eternidade" é, na realidade, uma outra coisa: a nova divisão do tempo que se produziu com a vinda de Cristo (ver mais *abaixo*, pp. 109 ss. e 121 ss.).

Capítulo II

A CONCEPÇÃO LINEAR DO TEMPO NA HISTÓRIA BÍBLICA DA REVELAÇÃO E A CONCEPÇÃO CÍCLICA DO TEMPO NO HELENISMO

Do nosso estudo da terminologia resulta que, no pensamento dos primeiros cristãos, o tempo não é uma realidade oposta a Deus, mas o meio pelo qual Deus se serve para revelar a ação de sua graça. Por um lado, o tempo não é o contrário da eternidade de Deus; e por outro, ele é concebido como uma linha reta e não como um círculo. Se lhe atribui, com efeito, um "começo" e um "fim", um ἀρχή e um τέλος. Do momento que se *distingue* um "começo" e um "fim", a representação adequada do tempo é a linha reta.

Toda especulação filosófica sobre a natureza do tempo, tal como ela reina na filosofia grega – sem em nenhum momento chegar a uma solução do problema[74] – é totalmente estranha ao cristianismo primitivo. Porém, nós podemos encontrar no Novo Testamento uma *representação* cujo caráter se revela nitidamente em oposição à concepção grega. Podemos partir da verdade fundamental de que para os cristãos primitivos, como também para o judaísmo bíblico[75] e a religião iraniana, a expressão simbólica do tempo

[74] Encontra-se um resumo desse assunto na obra de G. DELLING (*Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940, cap. 1; ver pp. 5 ss.).

[75] Por outro lado Filo de Alexandria, neste domínio, estava fortemente influenciado pelo pensamento platônico.

é a *linha ascendente*, enquanto que para o helenismo ela é o círculo.[76]

Visto que no pensamento grego o tempo não é concebido como uma linha ascendente, datada de um começo e de um fim, mas como um círculo, a submissão do homem ao tempo ali será necessariamente experimentada como uma escravidão e uma maldição. O tempo se desenvolve segundo um ciclo eterno onde todas as coisas tornam a acontecer. Daí vem que o pensamento filosófico grego tenha se exaurido na solução do problema do tempo. Daí, igualmente, todos os seus esforços para se libertar, para escapar, deste ciclo eterno, ou seja, para se livrar do tempo mesmo.

Os gregos não podiam conceber que a libertação pudesse resultar de um ato divino consumado na história temporal. A libertação reside, para esses, no fato de que nós passamos de nossa existência aqui em baixo, ligada ao ciclo temporal, para uma mais além, subtraída ao tempo e sempre acessível. A representação grega da felicidade é, pois, espacial, definida pela oposição entre o aqui embaixo e o mais além; ela não é temporal, definida pela oposição

[76] No que diz respeito ao pensamento escatológico do judaísmo, G. HÖLSCHER (*Die Ursprüng der jüdischen Eschatologie*, 1925, p. 6) já tem chamado a atenção sobre a oposição fundamental que o separa da concepção cíclica do tempo no helenismo. No que concerne ao Novo Testamento, GOTTLOB SCHRENK, em sua obra ("Die Geschichtsanschauung des Paulus". *Jahrbuch der theologischen Schule Bethel*, 1932, pp. 59 ss.) – obra notável também por outros pontos de vista – distinguiu a concepção paulina de tempo da concepção cíclica do helenismo (Posidonius). Por outro lado, M. DOERNE (*Annus domini, Luthertum*, 1936, pp. 17 ss.), pôde valorizar fortemente, contra a opinião de TH. KNOELLE-W. STÄHLIN, a concepção retilínea do tempo. G. DELLING fez o mesmo (*Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940, p. 148). (Ele cita *Aristóteles, Física* 4.14, pp. 223 b 28 e ss.: καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλος τις.) Ver igualmente J. GUITTON (*Le temps et éternité chez Plotin et saint Augustin*, 1933). Enfim, nosso artigo: "La pensée eschatologique d'après un livre récent" (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1938, pp. 347 ss.). Em oposição, o parecer de J. JEREMIAS (*Jesus als Weltvollender*, 1930; pp. 8 ss.) prestou-se à confusão, quando este autor admite que no Novo Testamento o curso do mundo está representado como um movimento circular.

entre o presente e o futuro.[77] Ela não poderia ser determinada pelo tempo, pois este é concebido como um círculo.

Por outro lado, na pregação cristã primitiva, a concepção de salvação é rigorosamente temporal e corresponde à concepção linear do tempo, tal como nós a encontramos na Bíblia. A esperança do reino de Deus não deve se reduzir a "uma decisão que seria constantemente retomada", à qual, pois, a vinda do Reino de Deus não seria mais que um "evento no coração do tempo".[78] O cumprimento do reino está realmente no futuro, do mesmo modo que o ato redentor de Jesus Cristo que, portanto, situando-se no centro de todos os tempos e lhes dando seus sentidos, é, para a igreja, realmente um fato passado; do mesmo modo ainda que a igreja, em seu caráter rigorosamente temporal, esteja ligada, para trás a este passado e, para frente, a este futuro.[79] O Novo Testamento não conhece sobre o tempo senão uma noção linear: ontem, hoje e amanhã; e toda filosofia que se desvia e se dispersa em uma metafísica lhe é estranha. Isto porque ele é concebido como uma linha direta de que o próprio tempo pôde fornecer ao cristianismo primitivo o quadro da *história da revelação e da salvação*, o quadro destes *kairoi* que Deus estabeleceu em sua soberania, e destes *aiônes* pelos quais Ele divide a história em sua totalidade. Com o tempo, sendo concebido como uma linha ascendente, um "cum-

[77] Ver a este respeito o artigo de E. VON DOBSCHÜTZ ("Zeit und Raum im Denken des Urchristentums", *Journal of Biblical Literature*, 1922, pp. 212 ss.).

[78] Tais são as expressões de R. BULTAMNN (*Jesus*, 1926). Ver, sobretudo, as páginas 49 a 54. Quando Bultmann afirma, todavia, que a soberania de Deus é um "futuro integral", isto não quer dizer uma concessão à *terminologia* bíblica. Com efeito, um futuro desprovido de seu caráter temporal, não é mais um futuro. Segundo Bultmann, "a expectativa do fim do mundo iminente no tempo", pertence à mitologia (*ib.*, p. 53). É verdadeiramente surpreendente que o aparecimento da obra de Bultmann (*Offenbarung und Heilsgeschechen*, 1941) (ver *acima*, pp. 67 ss., ver *abaixo*, pp. 135 ss.) tenha provocado tanta comoção, pois sua concepção de "mito" já se encontra, na verdade, em seu livro sobre Jesus de 1926.

[79] Afirmar nossa "contemporaneidade" com este evento do passado, como o faz KIERKEGAARD, não deve nos conduzir a negar o caráter temporal da história da salvação.Ver mais *abaixo*, p. 103; p. 120.

primento" aqui se torna possível, um plano divino pode se realizar aqui progressivamente; o alvo, situado no extremo superior da linha, imprime à totalidade da história que se realiza totalmente ao longo dessa linha um movimento de elevação para ele; enfim, para o fato central e decisivo que é Cristo, o ponto fixo que orienta toda a história, aquém e além dele.

No pensamento bíblico, a história da salvação e o tempo assim concebidos são, por assim dizer, destinados a se reencontrarem. Temos visto, com efeito, que no Novo Testamento, o tempo não é jamais considerado de maneira abstrata, mas somente em sua relação com a história da salvação. A expressão temporal de "cumprimento" (πλήρωμα, πληροῦσται), que é a expressão favorita do Novo Testamento, marca, ela também, esta relação e reflete fielmente a concepção retilínea do tempo e da história.

Pelo fato de os gregos não conceberem o tempo como uma linha reta, o campo de ação da providência (πρόνοια) não pode ser ali a história em sua totalidade, mas somente o destino dos indivíduos. Ali a história não é submetida a um *télos*. O homem, para satisfazer sua necessidade de revelação e de libertação, não pode senão recorrer a uma mística onde o tempo não existe e que é expresso com a ajuda de conceitos espaciais.

Se a oposição fundamental que existe entre a metafísica helenista e a revelação Cristã desapareceu completamente entre as pessoas, a razão é que, ainda agora, a concepção grega do tempo tem recusado à concepção bíblica. Através de toda a história dos dogmas e até os nossos dias, tem se produzido, assim, um grave mal-entendido que fez admitir como "cristão" o que é na realidade grego. A concepção cristã primitiva da história da salvação ligada à linha temporal ascendente se dissolveu na metafísica; essa dissolução é a origem da heresia, se considerarmos heresia todo desvio em relação ao cristianismo primitivo.

Se a Epístola aos Hebreus tivesse sido influenciada pela concepção grega, platonizante, de uma maneira tão real e *decisiva*,

como se tem muitas vezes afirmado, esta influência deveria se manifestar necessariamente sobre o ponto central. Ora, nessa Epístola, o invisível não é espacial, mas rigorosamente temporal. Não é somente uma questão do além, mas da Jerusalém *futura*, da cidade futura (Hb 11.10-16; 13.14). Ali é dito que nós "aguardamos". No presente, é verdade, já existe um conjunto de eventos invisíveis, mas estes são os eventos temporais que, por conseguinte, existem em relação com o evento único do passado e do futuro.

A primeira alteração da concepção do tempo, tal como existe no cristianismo primitivo, não aparece nem na Epístola aos Hebreus, nem nos escritos joaninos que, como nós vimos rapidamente a propósito do *kairos* e demonstraremos mais adiante,[80] não são influenciados pelo helenismo sobre *esta* questão central, o que não é o caso para a primeira heresia vinda com o *gnosticismo*.

Os caracteres específicos do gnosticismo são múltiplos e se pode classificá-los de diversas maneiras. Em definitivo, todos eles são orientados pela noção grega – portanto antibíblica – do tempo. Do ponto de vista gnóstico, se se rejeita a história da salvação como uma invenção bárbara, pode-se, por outro lado, transformá-la completamente. Isto explica o fato de todos os sistemas gnósticos pressuporem por sua vez:

1° A rejeição do Antigo Testamento que dá como origem da história um ato divino criador e atribui à história de Israel um papel na história da salvação.

2° O docetismo, que não encontra sua expressão total na teoria que tem dado nome a esta heresia, teoria segundo a qual Jesus não possuiu senão um corpo aparente e não um corpo realmente humano.

O principal caráter do docetismo é o de se recusar a considerar o fato histórico comum da encarnação de Cristo e de sua morte sobre a cruz como tendo um valor para a salvação, se bem que,

[80] Ver mais *abaixo*, p. 128 s.

sobre este ponto também, ele negue qualquer valor salvífico a algum evento temporal.[81]

3° A rejeição da espera do fim do mundo, tal como foi compreendida pelo cristianismo primitivo. A distinção temporal que este estabeleceu entre o *aiôn* presente e o *aiôn* futuro é substituída pela distinção metafísica grega entre este mundo e o além.

Partir do pensamento grego é anular necessariamente, em seu conjunto, a história da revelação e da salvação. Não é, pois, fortuito que, tanto no gnosticismo antigo como nas alterações que a filosofia moderna submeteu o testemunho neotestamentário, as muitas afirmações cristãs negadas mais acima sejam rejeitadas simultaneamente.

> Não é acidental, entretanto, o fato de que entre os teólogos do século II, nenhum tenha combatido o gnosticismo com tanta severidade qanto IRINEU, pois este traçou, com rigor sistemático, a linha temporal da história da salvação após a criação até a nova criação que se dará no fim dos tempos. Até o século XIX, com a escola denominada de "história da salvação", (JOH. TOBIAS BECK, JOH. CHR. K. VON HOFMANN, CARL AUG. AUBERLEN e MARTIN KÄHLER)[82] alguns teólogos, por assim dizer, não reconheceram,

[81] Nós mostraremos (pp. 163 ss.) que o antigo docetismo cristão se apresenta sob duas formas diferentes. Todas as duas recusaram qualquer valor salvífivo à morte de Cristo negando, por conseguinte, o que Ele próprio fez. Ali, uma tendência especial se liga à teoria segundo a qual uma substituição teria acontecido no momento ou no começo da paixão de Jesus: Simão de Cirene teria sido crucificado enquanto que o Cristo teria sido elevado ao céu (IRINEU; *adv haer.* I, 24.4; ver igualmente *ibid.*, I, 27.1). Para o gnosticismo, Cristo não pode ser o redentor, se ele estiver também verdadeira e completamente integrado na história que implica a crucificação sob Pôncios Pilatos. Nós retornaremos na segunda parte (pp. 163 ss.) à questão do docetismo. Ela é atual; com efeito, pode-se descobrir os traços do docetismo em todas as discussões cristológicas modernas, em todas as vezes que se fundamentam sobre critérios idealistas *distinguindo*, com base nestes, o que é e o que não é central para a salvação, e não sobre o que os próprios Evangelhos apresentam na história que eles nos têm transmitido.

[82] JOH. COCCEJUS com sua "teologia das alianças" pode, em um certo sentido, se passar como um precursor da teologia da história da salvação (ver GOTTLOB SCHRENK: *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei*

> tão francamente quanto ele, que a mensagem cristã está indissoluvelmente ligada à história da salvação, e que a obra redentora e histórica de Jesus Cristo está situada no meio de uma linha que vai do Antigo Testamento ao retorno de Cristo. Esta é a razão pela qual alguns teólogos da antiguidade não tenham percebido tão claramente quanto IRINEU a oposição fundamental que existe entre a concepção grega e a bíblica do tempo. Entre os teólogos dos primeiros séculos, ele é aquele que mais compreendeu a essência do helenismo e que, portanto, no trato da mensagem neotestamentária não cometeu algumas das violências, algumas das mutilações ou das alterações das quais se tornaram culpados não somente os gnósticos, mas também a Escola de Alexandria, Clemente e Origines.[83]

A oposição entre a concepção grega e a concepção bíblica do tempo explica o choque extraordinariamente violento que marca o encontro do helenismo com o cristianismo bíblico. Mas ela explica também a alteração progressiva a que o helenismo submeteu o

Johannes Coccejus, 1923). – Sobre os representantes da escola denominada de "história da salvação" no século XIX, ver: GUSTAV WETH (*Die Heilsgeschichte, ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbahrungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts*, 1931) e FOLKE HOLMSTRÖM (*Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936).

[83] Certamente IRINEU acentua excessivamente o caráter retilíneo da história da salvação. Por esta razão, ele concluiu não considerar a queda de Adão como um ato positivo de desobediência e de revolta, mas devido a uma ausência de maturidade natural, em uma certa medida prevista antecipadamente, o que é um modo de minimizá-la excessivamente. A linha é tão direta que, segundo Irineu, não é necessário levar em consideração a ruptura provocada pela queda. Tudo está cumprido. Conseqüentemente, a linha da salvação tende tão fortemente para seu fim que não é mais necessário levar em conta o tempo intermediário entre a ressurreição e o retorno de Cristo. Isso se manifesta na confissão de fé na qual Irineu rejeita para o futuro a submissão dos "poderes e domínios" que, portanto, segundo Fl 2.6 ss. e as outras fórmulas mais antigas, *já se cumpriu* depois da morte de Cristo (ver nossa publicação: *Les premièrs confessions de foi chretiennes*, 1943, pp. 50 ss.). Irineu não pode mais compreender os ἐξουσίαι de Rm 13.1 como os poderes invisíveis que se estabelecem por trás do Estado (*adv. haer.* V, 24.1), pois seu sistema não lhe deixa nenhum tempo disponível para uma atividade provisória, dependente de Cristo. (Ver mais *abaixo*, pp. 241 ss.).

cristianismo.[84] Estes dois fatos, a oposição violenta entre cristianismo e helenismo e a helenização do cristianismo, formam o ponto principal dos debates que se desenvolveram no decorrer dos primeiros séculos dos quais nós encontramos o vestígio na história dos dogmas; e estes mesmos debates são propostos ainda hoje, na medida em que o pensamento filosófico moderno procede do helenismo.

Entre estas posições tão radicalmente opostas, não se pode estabelecer uma real reconciliação. Sua coexistência pacífica só é possível se o helenismo for cristianizado sob a influência da Bíblia, ou se o cristianismo for helenizado sob a influência do pensamento grego. A primeira destas possibilidades, a cristianização do helenismo, não pôde ser, propriamente falando, jamais realizada. Todavia, se encontra indícios dela no Novo Testamento, principalmente nos escritos joaninos. Estes são orientados no sentido da história da salvação, e neles a noção de tempo é, e nós já o dissemos, rigorosamente cristã e bíblica, mas admitem, por outro lado, noções helenísticas, tais como a de *Logos*, porém as cristianizam.

Quando na história dos dogmas um conflito se produziu entre o cristianismo e o helenismo, ele teve quase sempre sua conclusão na realização da segunda possibilidade, quer dizer, a helenização do cristianismo, no sentido que o esquema temporal e neotestamentário da salvação cede ao esquema espacial e metafísico do helenismo.

A prova mais manifesta, entre outras, se encontra na eliminação progressiva da expectativa do fim do mundo, tal como existe no cristianismo primitivo. Na constatação deste fato, nós concordamos com M. WERNER que lhe consagrou uma atenção toda especial em sua obra sobre a origem do dogma.[85] Mas quanto à *expli-*

[84] A oposição entre o helenismo e o cristianismo é bem expressa por L. LABERTHONNIÈRE (*Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904), e também na obra, já citada, de JEAN GUITTON (*Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 1933).

[85] MARTIN WERNER (*Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941).

cação que ele dá, nós devemos relevar, contra ele, que não se tem o direito de considerar isoladamente a questão da eliminação progressiva da expectativa do fim do mundo sob a influência do helenismo. Ela deve ser, pelo contrário, considerada no *quadro geral* da helenização do *esquema da história da salvação tal como existe na Bíblia*, cuja escatologia não é mais que um dos aspectos. Essa helenização não é aplicada somente sobre a questão do futuro, mas sobre aquela do *tempo em geral*. Isto é suficiente para mostrar o erro que M. WERNER cometeu quando fez remontar a helenização ao fato de que a Parusia não tinha se dado. A helenização não tocou somente o cristianismo, mas todas as religiões antigas; aquelas mesmas nas quais não existe escatologia no sentido bíblico, no sentido da esperança de uma Parusia. Se o conflito com o cristianismo tomou uma forma muito mais aguda do que com as outras religiões, a razão está em que a concepção de tempo, tal como implica a história cristã da salvação, é absolutamente inconciliável com o helenismo.

Certamente, essa concepção do tempo é o bem comum do cristianismo, do judaísmo e, em certo sentido, igualmente do parsismo. Mas, nosso estudo mostrará que, no cristianismo primitivo, a linha da história da salvação, linha temporalmente ascendente e contínua, é afirmada de uma maneira muito mais conseqüente do que a que é possível ser no Antigo Testamento. A razão está em que, em primeiro lugar, no Novo Testamento o presente pode ser compreendido na história da salvação como "o tempo entendido entre a ressurreição e a Parusia"; em seguida, como um evento do passado, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo é considerado como o centro que determina toda a linha da revelação; enfim, que, desse modo, o futuro não está mais ligado por uma relação vaga e imprecisa à história que o precede; pelo contrário, a linha da salvação, enquanto *firmemente orientada para o centro temporal*, pode aparecer doravante claramente após sua origem, sem solução de continuidade. Ela precisou da iluminação do cumprimento operado no tempo pela morte e a ressurreição de Jesus Cristo

para que pudesse fazer aparecer em sua totalidade, como uma direção contínua perfeitamente traçada, a visão da história da salvação que já existia, simplesmente prefigurada, no Antigo Testamento. Essa concepção da história da salvação não é análoga a nenhuma outra religião, nem mesmo ao parsismo. Isto explica porque o conflito com o helenismo tenha sido, desde suas origens, o grande problema da teologia cristã.[86]

Se nós não tivermos por princípio nos guardar de todos os slogans teológicos, seremos tentados a opor à fórmula da "escatologia conseqüente" do Novo Testamento aquela da "história conseqüente da revelação".

Com efeito, falar somente de escatologia é focar o problema sob um ângulo muito estreito.[87]

---

[86] Nós respondemos aqui, implicitamente, à objeção que M. WERNER fez a nossa crítica a sua tese na *Schweizerische Theologische Umschau*, 1942 (N° de setembro). No *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1942 (N° de junho), nós propusemos refutar a afirmação de WERNER de que aquela helenização do cristianismo se deu pelo retardo da Parusia. Na minha argumentação, chamo a atenção para o fato de que o processo de helenização é um fenômeno geral na história das religiões da antiguidade, e que este apoderou-se não somente do cristianismo, mas também de outras religiões da antiguidade nas quais um retardo da Parusia não entra em consideração. M. WERNER objetou, no artigo citado mais acima, que o encontro com o helenismo não se dá em nenhuma outra religião com conseqüências tão profundas como as que se deram para o cristianismo, e que isso é imputável unicamente pelo retardo da Parusia. – É exato que o choque foi, no caso do cristianismo, particularmente violento, mas isso se explica, e nós o temos visto, pela oposição fundamental que há no cristianismo à concepção grega do tempo que é incompatível com toda história da revelação.

[87] As afirmações de KARL BARTH sobre o caráter pré-temporal, supratemporal e pós-temporal da eternidade (*Kirchliche Dogmatik*, tomo II, 1° parte, 1940, pp. 698 ss.) nos parece ser os últimos vestígios de uma determinação filosófica – por conseguinte não bíblica – das relações do tempo e da eternidade (ver mais *abaixo*, p. 100 e 104); todavia, a passagem citada nos parece mostrar claramente a necessidade de tratar o problema do tempo como um *todo* e, por conseguinte, de não colocar a ênfase unicamente sobre o caráter pré-temporal, como o fizeram os reformadores, ou sobre o caráter supratemporal, como o fez a teologia dos séculos XVIII e XIX ou sobre o caráter pós-temporal, como o fez a "escatologia conseqüente".

Capítulo III

O TEMPO E A ETERNIDADE

A oposição que nós temos ressaltado entre a concepção grega e a bíblica acerca do tempo, aparece particularmente na definição – muito importante para o nosso assunto – das relações entre tempo e eternidade. É-nos necessário rever o capítulo que trata da terminologia temporal do Novo Testamento. Portanto, precisar as conclusões às quais nós temos chegado e mostrar como estas conclusões diferem da concepção grega acerca das relações do tempo e da eternidade, tal como nós a encontramos principalmente no platonismo.[88]

Para o pensamento grego, formulado por Platão, existe entre o tempo e a eternidade uma diferença qualitativa que não exprime de maneira exaustiva a oposição entre o limitado e o ilimitado. A eternidade não é, para Platão, o tempo prolongado ao infinito, mas algo totalmente diferente: a ausência do tempo. O tempo não é para ele senão a *imagem* da eternidade assim concebida. O pensamento moderno procede essencialmente do helenismo e o cristianismo bíblico exerceu pouca influência sobre ele. Nós vemos constantemente até nos meios eclesiásticos e teológicos cristãos mais amplos se estabelecer uma distinção entre o tempo e a eternidade segundo a maneira platônica. As conseqüências são importantes e conduzem a uma alteração da pregação cristã primitiva

[88] O problema já foi tratado de maneira muito filosófica e sob a forma de uma discussão com a "teologia dialética" por HANS WILHEIM SCHMIDT (*Zeit und Ewigkeit, die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie*, 1927).

quando essa distinção afeta a perspectiva neotestamentária da história da salvação.[89]

Os primeiros cristãos, como os judeus, não faziam distinção, como os gregos, entre o tempo e a eternidade. Com efeito, a confrontação das duas realidades não é jamais posta como objeto de especulação. Se eles as relacionam, fazem-no sempre partindo da fé em uma revelação divina inseparável do tempo. Nós temos visto que o cristianismo primitivo não conhece a ausência do tempo, e mesmo a passagem do Apocalipse joanino (10.6) não deve ser compreendida nesse sentido. De tudo o que foi dito nos capítulos precedentes resulta, pelo contrário, que a eternidade – que pode ser concebida como um atributo de Deus – é um tempo infinito ou, melhor dizendo, o que nós chamamos tempo não é outra coisa senão uma fração, limitada por Deus, daquela mesma duração ilimitada do tempo de Deus. A maior prova está no fato já constatado de que o termo *aiôn* que serve para exprimir a eternidade é o *mesmo* que designa um espaço de tempo limitado. Em outras palavras, *a terminologia não traça nenhuma diferença* entre o que nós chamamos "eternidade" e o que nós chamamos tempo, quer dizer, entre o tempo que dura eternamente e o tempo finito. A eternidade é a sucessão infinita dos *aiôns*. Para podermos definir fielmente a concepção cristã primitiva, nós deveremos dispor de uma terminologia que leve em conta este fato.[90] Na falta desta, nós conservaremos a terminologia usual, mas sem jamais esquecer que acima da distinção estabelecida entre "tempo" e "eternidade" se encontra o conceito *único* de *aiôn*, que abarca a todos os dois.

O próprio K. BARTH em sua *Dogmatique* (tomo II, 1° parte, 1940, pP. 685 ss.) – em contraste com suas anteriores publicações – sublinha muito vigorosamente o caráter temporal da eternidade.

[89] Ver MARTIN DIBELIUS (*Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*, 1925).

[90] Ver mais *acima*, p. 88.

Mas a influência filosófica que marcou sua concepção do tempo em seus primeiros escritos, e, sobretudo, em seu *Comentário à Epístola aos Romanos*[91], se faz sentir inclusive em sua *Dogmatique* publicada em 1940. Com efeito, ele ali postula, apesar de tudo, uma diferença fundamental entre o tempo e a eternidade e se recusa a considerar esta como "o tempo prolongado ao infinito, para o passado e para o futuro" (p. 686). O caráter temporal da eternidade, que ele se esforça vigorosamente em ressaltar neste capítulo, não é compreendido no sentido bíblico onde se admite o símbolo da linha reta tanto para o tempo como para a eternidade. O tempo da criação aparece, nesse caso, como uma parte limitada da *mesma* linha geral, e não como um elemento de essência diferente. A maneira figurativa de expressão empregada por K. BARTH é falha, quando das considerações em que ele afirma que a eternidade "*circunda* o tempo por todos os lados" (p. 698) ou que ela "o acompanha" (p. 702). Desta forma, corre-se o risco de conceber novamente a eternidade como qualitativamente diferente do tempo e de restabelecer, por conseguinte, a noção platônica de eternidade atemporal, que K. BARTH se esforça manifestamente em fazer desaparecer de sua *Dogmatique*.

O caráter temporal é, pois, comum tanto ao tempo como à eternidade. O cristianismo primitivo não conhece um Deus que esteja fora do tempo. O Deus "eterno" é aquele que era no começo, que é agora e que será eternamente, "aquele que era, que é e que será" (Ap. 1.4). Nesse sentido, sua eternidade pode e deve ser, pois, designada de maneira totalmente "simples", como uma duração infinita.[92]

[91] Para a apresentação e a crítica de sua primeira concepção do tempo, ver FOLKE HOLMSTRÖM (*Das escathologische Denken der Gegenwart*, 1936, pp. 212 ss., pp. 325 ss.) e, sobretudo, KARL BARTH que se autocorrige em sua *Kirchliche Dogmatik* (tomo II, 1° parte, 1940, pp. 714 ss.).

[92] Isto vai também de encontro ao ponto de vista de FOLKE HOLMSTRÖM (*Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936, pp. 204 ss.); este autor exige, com efeito, que a teologia cristã aceite a noção "simples" do tempo ("duração cronologicamente limitada"), mas que rejeite a concepção "simples" de eternidade ("duração infinita") (p. 209).

O caráter temporal não é em si um dado humano, aparece com a criatura decaída.[93] Ele não está mais ligado à criação.

> Quando é dito em Hb. 1.2 que Deus "criou os *aiôns*", não quer dizer que tenha sido criado o "tempo". Trata-se do emprego espacial do termo *aiôn*, emprego este que nós encontramos em outros exemplos (ver H. SASSE em *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, de KITTEL, no artigo *aiôn*, p. 204). Nestas passagens, *aiôn* equivale a κόσμος.

Para compreendermos como os primeiros cristãos representavam a eternidade, temos de empreender todo o esforço em pensar *de uma maneira o menos filosófica possível.* O Novo Testamento conhece, é verdade, mas totalmente como um fato à margem, um começo original, aquele do qual se fala no imperfeito e não passa ao tempo histórico, ao aoristo, nos primeiros versículos de João: "No princípio era (ἦν)..." (Jo 1.1) e este princípio se dá antes da criação. Mas o imperfeito indica somente que naquele momento da *história* da revelação nenhum evento revelatório, no sentido próprio, já tivesse acontecido. Todavia, uma série de eventos já se prepara ali pela preordenação de Deus (Jo 17.24; 1 Co 2.7; Cl 1.26; Ef 3.11). O mesmo se dá, no limite extremo do que nos é relatado pelo Novo Testamento, no que se refere a um "repouso de Deus" (Hb 4.9) onde "Deus será tudo em todos" (1 Co 15.28). Mas somente no sentido de que a *história bíblica da revelação* chegou a seu termo. Esse estado original, no qual a história *ainda*

[93] Tal é, portanto, a opinião de KARL HEIM (*Glauben und Denken*, 1934, pp. 376 ss.) e de WALTER KÜNNETH (*Theologie der Auferstehung*, 1933). Este último considera o tempo como uma coisa "criada" e como a "forma cósmica da queda" e, por conseguinte, como "idêntica, em sua forma e conteúdo, à existência do homem" (p. 170). Essa relação entre o tempo e o pecado é a prova mais manifesta de que os teólogos submetem-se ainda à influência da concepção grega do tempo. Ela deixa traços em quase todos os que abordam este problema, mesmo em KARL BARTH, em sua *Dogmatik* de 1940. No cap. V, nós mostraremos que o pecado tem um papel muito importante na divisão cristã do tempo, mas que ele não está de maneira alguma na causa da existência do tempo mesmo. Ver pp. 121 ss..

não existia, e esse estado final, posterior ao fim do mundo, onde aquela história *não existe mais*, só aparecem no Novo Testamento *completamente à margem*. Nele e, menos que em qualquer outra parte, no Apocalipse joanino, o tempo do "repouso" não é o objeto próprio de um ensinamento. Com efeito, por definição, a Bíblia *não dá conta senão do ato pelo qual Deus se revela*.[94] Ela não menciona os fatos anteriores ao princípio e posteriores ao fim deste ato senão para mostrar a relação que une a existência de Deus antes da criação e após o fim do mundo ao ato pelo qual Ele se revela. É por isso que esse estado de repouso, que não aparece senão à margem, encontra, todavia, seu lugar na *história* da revelação, pois essa história ali se *prepara* e se torna *operativa* em seus efeitos.

A pregação cristã primitiva não considera esse estado senão à luz da história. O fato de que todas as afirmações bíblicas se relacionem com a revelação, com a ação de Deus, nos impede de procurar compreender a concepção bíblica do tempo – tanto no Antigo como no Novo Testamentos – partindo de uma noção especulativa, quer dizer, *de uma noção de eternidade independente da revelação*, notadamente, de uma especulação sobre o "repouso" de Deus. Esta é a razão pela qual os primeiros cristãos não podem fazer uma representação da eternidade senão como um tempo prolongado ao infinito.

Por outro lado, se a oposição estabelecida por Platão entre o tempo e a eternidade atemporal se introduziu, equivocadamente, no pensamento dos primeiros cristãos, isso não se deve àquelas passagens nas quais não se fala senão "à margem" da existência de Deus antes da criação e depois do fim do mundo, mas à distinção estabelecida pela Bíblia entre o *aiôn* "presente" e o "futuro".

[94] À questão de saber o que Deus fazia em seu "repouso" antes da criação, Calvino deu esta resposta, já formulada antes dele: Deus não estava ocioso, Ele criou o inferno para os questionadores mais curiosos! Lutero igualmente se recusou a responder a essa questão, e dizia que Deus tinha ido à floresta cortar chibatas para os que propõem questões inúteis.

Identifica-se, com efeito, de boa vontade o "presente" ao "tempo" e o "futuro" à "eternidade". A isso se pode objetar que no Novo Testamento o *aiôn* futuro é um futuro real, quer dizer, um futuro *temporal*. Falar do *aiôn* que virá, sem manter todo o seu valor acerca do seu caráter temporal, é uma interpretação filosófica.

> KARL BARTH (*Kirchliche Dogmatik*, tomo II, 1° parte, 1940, pp. 709 ss.; ver igualmente tomo I, 1° parte, 1932, pp. 486 ss.) faz da escatologia uma realidade "pós-temporal" na qual "não haverá mais o tempo", ele defende para essa realidade seu caráter de futuro, mas com a reserva de que este não existe senão "do nosso ponto de vista", quer dizer, que o ἔσχατον não é "ainda chegado" senão do nosso ponto de vista.
>
> Há na base destas afirmações uma pressuposição filosófica estranha ao Novo Testamento. A Bíblia, com efeito, não conhece uma concepção de tempo diferente daquela da revelação que nos foi dada. Nessa concepção, uma história particular é considerada como o centro do tempo; o futuro é, pois, realmente um futuro e não uma eternidade atemporal que não seria um futuro senão "para nós". Nós cremos permanecer fieis à última *intenção* de KARL BARTH dizendo: sobre o plano da revelação bíblica, toda realidade divina, compreendendo aqui a eternidade de Deus, não pode ser considerada senão "do nosso ponto de vista", quer dizer, daquele da revelação que nos foi dada em Jesus Cristo no curso dos anos 1 a 30. Quaisquer que sejam as idéias que nós possamos fazer da eternidade de Deus, "em si", elas não devem, em todo caso, anular aquela perspectiva característica na qual os primeiros cristãos reconheceram toda a revelação, quer dizer, *partindo de um ponto preciso do tempo.*

O caráter temporal do futuro aparece claramente no fato de que os apocalipses, aqui abrangendo os do Novo Testamento, descrevem o fim do mundo sob a forma de uma progressão de acontecimentos rigorosamente temporais – e isso também nos apocalipses mais desenvolvidos de João e dos Sinópticos do que nas

passagens onde Paulo aborda a escatologia. Pode-se evocar a este respeito não somente o reino de mil anos mencionado em Apocalipse, e as indicações numéricas que precisam a duração limitada de eventos determinados, mas o plano geral no qual os eventos do fim revestem um caráter temporal.[95] É o que exprime termos tais como "após isso", "então", não somente no Apocalipse de João, mas também em Paulo. Que se releia, por exemplo, 1 Co 15.23-28, onde se apresenta as seguintes expressões temporais: ἔπειτα, εἶτα, ὅταν, τότε.

Não se pode retirar do *aiôn* futuro seu caráter temporal alegando-se que no fim da história que o realiza "Deus será tudo em todos" (1 Co 15.28). O novo *aiôn* não começa somente neste momento; pelo contrário, tudo o que é dito anteriormente acerca do fim do mundo já se situa nele. No *interior* do novo *aiôn*, Cristo *continua* a exercer *temporalmente* a soberania que a Ele foi conferida em sua ascensão, até o momento determinado em que o Filho se "submeter a si mesmo ao Pai que lhe submeteu todas as coisas". Além disso, o ponto final onde "Deus é tudo em todos" significa somente, como nós já o dissemos, que a história bíblica da revelação esta concluída.

Esta é uma outra razão para não se opor o *aiôn* futuro, concebido como uma eternidade atemporal, ao *aiôn* presente, pois o *aiôn* futuro *não indica um simples retorno ao estado original.*[96] Ali seu caráter temporal ainda aparece. Na realidade, o Novo Testamento não conhece somente dois, mas, ao menos, três *aiôns*:

1° aquele que precede a criação, onde a história da revelação já estava preparada no plano divino e no *Logos*, que já estava junto a Deus;

---

[95] Nós tomamos, pois, também, posição contra a interpretação "a-temporal" que E. LOHMEYER (*Die Offenbarung des Johannes*, 1926, *Handbuch zum N.T.*, editado por H. LIETZMANN) dá do Apocalipse joanino.

[96] Essa não é a noção confusa de "historia original" (*Urgeschichte*) que permite suprimir a diferença que existe entre o começo e o fim. Ver mais à frente p. 142 s.

2° aquele que se situa entre a criação e o fim do mundo, o *aiôn* "presente"; e

3° o *aiôn* "futuro", no qual se localiza os eventos finais.

O primeiro e o terceiro se confundem claramente. No primeiro, a criação ainda não existe, mas ela está sendo preparada. No terceiro, a primeira criação é substituída pela nova criação. Essa sucessão não pode se desenvolver senão conforme o esquema da linha reta contínua do tempo, o que não quer dizer conciliar-se com o dualismo entre o tempo e a eternidade atemporal.

No capítulo V, nós mostraremos que a esta divisão em três pode ser superposta uma divisão em duas partes. Um evento decisivo é considerado como o centro de toda linha. Todo o tempo anterior a este ponto aparece como a preparação desta realização central. Suponhamos um termômetro cuja linha vermelha é ilimitada: o mercúrio pode atingir uma graduação marcada em vermelho por sua importância decisiva, mas ele pode também ultrapassar essa graduação. A seta vermelha marca uma divisão em dois. Esta não suprime a divisão em três mencionada mais acima, a saber: o tempo antes da criação, o tempo da criação, e o tempo da nova criação, ela se superpõe à primeira divisão.

Não se pode dizer, por conseguinte, que o valor de uma época depende de sua relação com uma eternidade atemporal; pelo contrário, cada época tem, por si mesma, seu pleno valor temporal. Este valor não aparece senão em função do centro, que é, ele próprio, um ponto do tempo. Nós o mostraremos em nossa segunda parte em que concerne à totalidade da linha da salvação. A importância da época presente, introduzida pela ressurreição de Cristo e que se prolonga ainda atualmente, não reside, do ponto de vista da história da salvação, em uma relação com uma eternidade atemporal que a circunda. Ela recebe, pelo contrário, seu valor próprio de seu caráter temporal e do fato de que ela está ligada à realidade histórica da ressurreição de Cristo.

A frase muitas vezes citada[97] de L. VON RANKE, "Cada época situa-se em uma relação imediata com Deus" não é entendida no sentido neotestamentário; ela diz respeito a um Deus situado fora do tempo, como o mostra o seguimento da frase.[98] Para os primeiros cristãos, o que dá o valor próprio a cada época é, pelo contrário, a relação que a une a um evento temporal central.

97 Em particular por E. HIRSCH, KARL BARTH, PAUL ALTHAUS, EMIL BRUNNER, HEINRICH BARTH.

98 L. VON RANKE (*Über die Epoche der neuen Geschichte*, 1917, p.217). Ver a este respeito F. HOLMSTRÖM (*Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936, p. 203).

Capítulo IV

A SOBERANIA DE DEUS SOBRE O TEMPO

Seria um erro muito grave concluir – equivocadamente – do que precedeu, que o caráter incompreensível da concepção de tempo eterno, entendido como infinito tanto para o passado como para o futuro, não encontra expressão no Novo Testamento. A eternidade, nós a temos sublinhado, não difere do tempo senão por seu caráter ilimitado; ela é compreendida, por conseguinte, como uma linha temporal infinita. Isto não quer dizer que os primeiros cristãos não tenham sentido que essa eternidade, o tempo infinito, não poderia existir senão como um atributo de Deus e que o homem poderia somente afirmá-la sem compreendê-la. O sentimento de que o homem é incapaz de conceber ou mesmo de visualizar os "séculos dos séculos" é absolutamente evidente. Entretanto ali mesmo onde este sentimento aparece com mais vigor, a eternidade mantém seu caráter de noção temporal mensurável – mesmo se esta é infinita, ou seja, acessível somente a Deus.[99] "Para o Senhor um dia é como mil anos, e mil anos são como um dia". É esta passagem, cuja segunda parte é emprestada do Salmo 90.4, que o autor da segunda Epístola de Pedro (3.8) evoca aos escarnecedores impacientes. Esta passagem não afirma que Deus esteja fora do tempo, mas que o tempo de Deus é infinito. Deus só pode abarcar

[99] Por conseguinte, a distinção fundamental estabelecida por H. BERGSON entre a duração mensurável e o tempo vivido, não entra em consideração quanto ao pensamento bíblico acerca do tempo.

o tempo como infinito, e nós só podemos expressar isso dizendo: Deus avalia o tempo com outras medidas que as nossas. Pois, só ele pode conceber, visualizar, dominar essa linha infinita, porque ela é a própria linha de Deus. Só Ele é eterno. Ele é o "rei dos *aiôns*" (1 Tm 1.17). Sua soberania se revela em que somente Ele pode conhecer os *kairoi* de sua atividade redentora, que só Ele pode conhecer *o* dia e *a* hora, os quais estão ocultos "aos anjos do céu" e até "ao Filho" (Mc 13.32).

Essa soberania se manifesta igualmente pelo fato de que com Deus há, por um lado, uma *preexistência* e uma *predestinação* e, por outro, uma *antecipação* dos eventos futuros. Nossa própria eleição, a predestinação, é uma manifestação da soberania de Deus sobre o tempo; ela nos mostra que a visão que Deus tem da história da salvação em sua totalidade, concerne à vida individual do crente.[100] A eleição procede de um desígnio de Deus estabelecido há muito tempo (Rm 8.28); o crente é eleito "desde o começo" (2 Ts 2.13). A salvação à qual ele é chamado, que não foi decidida por ele, mas por meio da história divina e que não se concluirá senão no fim, já existe desde o começo na predestinação divina (*pre*destinação). Seria contrário ao sentido deste termo concluir a partir daí que a nossa salvação se realizara fora ou acima do tempo. Não é a apropriação de nossa salvação que está acima do tempo; ela esta ligada, pelo contrário, às seguintes etapas temporais: predestinação divina – morte expiatória de Cristo – glorificação final. Porém, é Deus quem esta acima do tempo, quem reina sobre o tempo. É ele quem, desde a origem, decide estas etapas.

É neste sentido que é dito (1 Co 2.7): "a sabedoria de Deus misteriosa, outrora oculta, a qual Deus *pre*destinou antes dos séculos para nossa glória". O Filho que conclui esta obra redentora em favor dos homens está desde o começo junto a Deus. Deus o amou "antes da criação do mundo" (Jo 17.24). Cristo já era "reconhecido" antes da criação do mundo como sendo o cordeiro que

[100] Esta questão será tratada na quarta parte deste livro. Ver p. 265 ss.

deveria ser imolado (1 Pe 1.20) e já participa da criação do mundo do qual Ele será o salvador.

O Cristo encarnado que, como nós o temos visto, não compartilha do *conhecimento* que Deus tem do dia e da hora é, nesse meio tempo, pela revelação e redenção que opera, o *representante* da soberania que Deus exerce sobre o tempo. Nele nós podemos visualizar o tempo da salvação em sua totalidade. Por conseguinte, ali onde o Cristo se apresenta para a obra, o futuro já esta determinado. Assim, Jesus já vê em sua vida "Satanás descer do céu como um raio" (Lc 10.18), se bem que toda evidência da vitória final sobre Satanás seja ainda futura. Todas as curas e ressurreições operadas por Jesus já indicavam o sentido de uma vitória alcançada sobre o reino de Satanás: "Se eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus (Lc 11.20: "pelo dedo de Deus"), o Reino de Deus é certamente chegado a vós" (Mt 12.28). O jovem de Naim e Lázaro, que Jesus ressuscitou, morreram novamente, pois eles ainda não haviam recebido um σῶμα πνευματικόν. Portanto, na presença de Jesus a morte já perdeu sobre eles a sua soberania. As palavras que os endemoniados gadarenos dirigiram a Jesus dizendo "Tu vens aqui agora para nos atormentar *antes do tempo*" (Mt 8.29) marcam, de uma maneira muito significativa, que Jesus antecipa o que só se daria na seqüência dos eventos futuros. Os possessos observam que, eles mesmos, estão diante de uma decisão πρὸ καιροῦ, cujo pleno efeito, a destruição do Reino de Satanás, está ainda para acontecer.

O grande mérito de W. G. KÜMMEL é o de ter mostrado que, já nos Sinópticos, existe para Jesus uma oposição temporal entre o presente e o futuro, no sentido de que, em sua pessoa, o futuro já esta cumprido, mas que resta, todavia, esperar.[101] Quando, mais

[101] W. G. KÜMMEL (*Verheissung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatholo-gischen Verkündigung Jesu, A. Th. A. N. T.* 6, 1945). Ver igualmente um outro importantíssimo estudo do mesmo autor, o artigo "Kirchenbegriff und Geschichtsbewunsstsein in der Urgemeinde und bei Jesus" (*Symbolae Biblicae Upsalienses*, fasc. 1, 1943). Nesta ultima publicação ele mostra muito claramente que existe uma

tarde, os primeiros cristãos colocaram o tempo que separa a ressurreição do retorno de Cristo sob o sinal da oposição entre o *aiôn* presente e o *aiôn* futuro, isto não pode, pois, ser visto como um "expediente" destinado somente a mascarar a decepção causada pela Parusia que não aconteceu. Isto será, pelo contrário, a expressão de sua fé na soberania de Deus sobre o tempo, soberania atestada da mesma maneira nas citações que os Sinópticos dão da vida de Jesus e independentemente de todo retardo da Parusia.

A soberania que Deus exerce sobre o tempo se manifesta, por um lado, na predestinação e na preexistência, e, por outro, na história mesma de Cristo. A afirmação desta soberania significa que o Eterno reino sobre a totalidade da linha do tempo, em sua compreensão infinita, por conseguinte, a ação de Cristo, exerce uma influência decisiva sobre esta linha e, no fato central, na aparição do Cristo encarnado, que representa o centro da linha, se cumpri não somente todo o tempo anterior, mas se determina igualmente todo o tempo futuro.

Na parte da história da salvação que se desdobra para o futuro a partir do evento central, nós constatamos igualmente que a história da salvação representa a revelação da soberania de Deus sobre o tempo em sua totalidade: assim, o *Espírito Santo* não é outra coisa senão uma antecipação do fim no presente. É o que indica claramente os termos paulinos "primícias" (ἀπαρχή, Rm 8.23) e "penhor" (ἀρραβών, 2 Co 1.22; 5.5), e o discurso que o apóstolo Pedro pronunciou após o Pentecostes (At 2.16 ss.); em sua fala, o apóstolo se refere a Jl 3.1-5, vendo na efusão do Espírito Santo

convicção *análoga* na comunidade primitiva segundo a qual o futuro está antecipado não em Jesus, mas em sua própria igreja. A este respeito, entretanto, nós insistiremos antes sobre a *analogia*, que me parece ser mais importante do que a diferença. Se KÜMMEL insiste sobre a diferença, é para provar a inautenticidade da palavra pronunciada a Pedro acerca da Igreja em Mt 16.18. As observações deste autor nos parecem, pelo contrário, confirmar a autenticidade desta palavra, e isto tanto mais porque ele admite, por outro lado, que o próprio Jesus esperava desaparecer durante um certo prazo, entre sua morte e a Parusia (Ver: *Verheissung und Erfüllung*, pp. 38 ss.).

sobre a comunidade um sinal dos últimos dias, ἔσχαται ἡμέραι, que se iniciou, quer dizer, que se tem entrado em um novo período onde a história da salvação se aproxima do fim. A relação estabelecida entre o Espírito Santo e o fim dos tempos já se encontra expressa no começo de Atos (1.6 ss.). Nesta passagem os discípulos pedem ao ressuscitado a data da vinda do Reino de Deus; Cristo se recusa a dar informações sobre este ponto, pois a fixação desta data pertence exclusivamente à soberania de Deus. Porém, Ele lhes responde dizendo que a única coisa que lhes importa presentemente, *quanto ao fim dos tempos*, é o fato de que eles recebam o Espírito Santo.[102] Pois no Espírito já existe uma antecipação do fim.

Na fé dos primeiros cristãos, a *Igreja* torna-se o lugar onde o Espírito Santo age (At 2). Ela, desse modo, tem seu lugar na soberania que Deus exerce sobre o tempo; ela tem aí, por assim dizer, parte. Com efeito, ela vive atualmente, também, na tensão característica que existe entre o presente e o futuro, notadamente, pelo poder do Espírito Santo em seu seio, poder que é uma antecipação do fim.

Essa antecipação aparece manifestamente no *culto* da igreja primitiva. Com efeito, o culto não consiste somente na pregação e na leitura da Escritura, segundo a prática da sinagoga. Antes, o que há de propriamente cristão nas assembléias dos primeiros crentes aparece na própria meta do culto que não é outra senão a edificação do corpo de Cristo. O corpo de Cristo ressuscitado deve tomar forma na assembléia dos cristãos. Isto se dá porque na igreja primitiva, o ponto culminante de todo culto é a celebração da ceia, na qual Cristo está presente no meio dos seus.[103] Por outro

[102] A alusão à atividade missionária, à qual o Espírito Santo impulsionou a igreja, tem, ela também, um caráter escatológico. Com efeito, os primeiros cristãos estão unanimemente persuadidos de que o fim do mundo não poderá vir senão após o Evangelho ter sido anunciado a todas as nações. Ver, a este respeito, as pp. 200 ss.

[103] Para uma demonstração detalhada, ver O. CULLMANN (*Le culte dans l'Eglise primitive*, 1944). Nós procuramos nesse estudo provar que, na igreja em suas origens, uma assembléia da comunidade sem a ceia é inconcebível.

lado, na ceia, se olha às vezes para o passado e para o futuro: ela evoca a ceia que Jesus tomou com seus discípulos, antes de sua morte, e lhes evoca que o ressuscitado compartilha com eles a páscoa; para o futuro, ela abre uma perspectiva sobre o fim, representada já no judaísmo sob a forma de uma invocação messiânica. Assim – e isso é muito significativo para o nosso estudo – cada culto no cristianismo primitivo remete à evidência de que se descobre no Cristo a *totalidade* da linha da salvação. *Isso não anula a unicidade de seu desenvolvimento temporal*; mas Cristo permite à comunidade, reunida para tomar a ceia, perceber o caráter essencial de toda a história da salvação, e faz a assembléia participar de seus frutos.[104] A invocação litúrgica "maranata", sem dúvida a mais antiga, o indica também, pois ela é compreendida certamente em sua dupla significação como uma súplica para que o ressuscitado venha para o seio da comunidade dos fiéis reunidos e, ao mesmo tempo, como uma súplica por sua vinda final, prefigurada por sua presença atual no culto. O versículo 20 do capítulo 3 de Apocalipse é particularmente característico a este respeito. O ressuscitado declara: "Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele, comigo". Esta declaração diz respeito, seguramente, à invocação eucarística, mas, também, porque ela se encontra no quadro do Apocalipse joanino, à invocação messiânica para o fim dos tempos. De maneira geral, pode-se demonstrar que o Apocalipse está cheio de alusões ao culto cristão primitivo e, a este respeito, este documento pode ser considerado como uma das fontes mais importantes de informação; assim, o vidente de Pátmos situa toda a sua visão no "dia do Senhor", por conseguinte, o mesmo dia em que a comunidade dos fiéis se reúne. A cada culto se produz, no presente, o que marcará a conclusão da história da salvação no fim dos tempos. Também o dia de culto dos cristãos, o dia comemorativo da ressurreição de Cristo, recebe o nome de "dia do Senhor",

[104] Nos voltaremos, mais *abaixo*, sobre a questão do culto. Ver pp. 198 s e 213 s.

o que não evoca somente o dia da ressurreição, mas, ao mesmo tempo, *o* dia do Senhor, o *iom Iahvé*, que se aguarda para o futuro.[105]

O que nós dissermos sobre o culto vale igualmente para a *santificação* individual do crente. Nós mostraremos, em uma parte especial deste livro, como a história da salvação age sobre o indivíduo. Porém, queremos sublinhar agora que aquele que crê em Cristo está santificado para que tenha parte na antecipação do futuro. O tema fundamental de toda ética neotestamentária é que pelo Espírito Santo e na fé na obra levada a cabo por Cristo, o homem já *é* hoje o que ele *será* somente no futuro: ele já esta livre do pecado, santificado, ao mesmo tempo em que ele não o será, na realidade, senão no futuro.

Assim, a fé na história bíblica da salvação coloca, desde o presente, o discípulo na própria "experimentação do poder do século vindouro" (Hb 6.5). Desse modo, ele tem a experiência da soberania de Deus sobre o tempo. *Isto não quer dizer certamente que para aquele que crê o desenvolvimento da história da salvação perdeu seu caráter temporal.*

> Quando K. BARTH (*Dogmatik*, tomo 1, 1° parte, pp. 62 ss.) afirma que o homem redimido em Cristo vive, de fato, no futuro ou que se tornou "contemporâneo dos profetas e dos apóstolos", enquanto que o pecador vive no passado, mesmo se este não cometer pecado senão no futuro, ele se fundamenta, certamente, sobre os dados neotestamentários que nós temos recordado. Mas, em exprimindo-se assim, ele dificilmente concorda com a terminologia da concepção bíblica. Ele confunde, com efeito, a *nova divisão do tempo* operada por Cristo com o tempo em si mesmo (ver capítulo seguinte). Mesmo após a vinda de Cristo, o tempo mantém seu valor na história da salvação. O que há de novo é que o centro do tempo é fixado em outro lugar.

É importante que o crente que vive no *presente, cujo papel na história da salvação é determinado de uma maneira precisa*, não

[105] Ver MARKUS BARTH (*Der Augenzeuge*, 1946).

viva mais no passado – como os profetas e os apóstolos – e que ainda não viva no futuro. Certamente, a fé o fez participar, no presente, dos dons salvíficos da linha do tempo em sua totalidade e, da mesma forma, naqueles do futuro. Com efeito, acerca do que é dito em Atos, o πνεῦμα já intervém agora no tempo no domínio da vida física pelas curas e ressurreições, manifestação da salvação que não se cumprirá totalmente senão no futuro. O crente estará, pois, de alguma maneira, compartilhando a soberania de Deus sobre o tempo, como se ele fosse capaz, por assim dizer, de superar o tempo de um só golpe.[106] Certamente, o crente permanece no presente, a prova é que sua participação nos dons futuros da graça mantém sempre um caráter provisório. Assim, tanto no que é dito em Atos como nos Evangelhos, os doentes curados e os mortos ressuscitados devem, entretanto, morrer novamente para ressuscitarem somente no fim dos tempos. O homem que é possuido pelo Espírito Santo é incapaz de dominar o tempo em sua extensão infinita, quer dizer, de escapar à época na qual ele vive. O Espírito não é, pois, nada mais que o "penhor" e a "primícia"; Ele é um elemento do tempo linear e não o de uma eternidade atemporal; entretanto, Ele dá ao crente o poder de participar nos dons da *totalidade* da linha da salvação.

Mas de uma outra maneira ainda, o Espírito Santo mantém a soberania de Deus sobre o tempo atual para o crente. Ele lhe permite ter uma *visão de conjunto* dos eventos da totalidade da linha da salvação. O que não quer dizer que o crente possua uma consciência total das datas da história da salvação. O Novo Testamento nega isto expressamente e reserva com insistência este conhecimento somente a Deus, que fixa os καιροί por sua própria autoridade (At 1.6). Mesmo o conhecimento do Cristo encarnado encontra aqui seu limite (Mc 13.32) e é somente sobre este ponto que esse limite é afirmado. O cálculo das horas e dos dias é considerado

[106] Pode-se dizer igualmente da noção kierkegaardiana de "contemporaneidade", da qual já temos falado. Ver mais *abaixo*, pp. 188 à 213.

como um empreendimento sacrílego cuja possessão do próprio Espírito não pode ser um expediente para sua legitimação. Por outro lado, o Espírito confere àquele que o possui uma visão de *conjunto* dos eventos de toda a linha da salvação. A revelação que é reconhecida "agora" pelos que crêem em Cristo faz com que estes possam aprender a discernir, a partir da história particular de Cristo, as etapas da história da salvação em sua totalidade. A partir dessa revelação eles aprendem a discernir o caráter essencialmente único da história; o passado, o presente e o futuro. Mesmo sem todas as vezes conhecerem cada um dos καιροί do futuro, eles sabem, entretanto, como a história prossegue e se conclui. Eles compreendem igualmente a divisão do tempo a partir do ponto fixo onde Cristo apareceu na história. Tal é o sentido das diversas passagens do Novo Testamento onde é afirmado que "a dispensação (οἰκονομία) do mistério que por toda a eternidade estava oculta em Deus" é "*agora manifesta* a seus santos, aos quais Ele deu a conhecer" (Ef 3.9; Cl 1.26; Rm 16.25; Ti 1.3; 1 Pe 1.20).

> Quando Paulo fala do μυστήριον, ele pensa nas etapas da história da salvação. Justapondo o termo οἰκονομία, ele diz que é necessário receber uma revelação especial para compreender o plano de Deus.

Este conhecimento da economia divina enche o apóstolo de admiração e lhe arranca o grito: "Oh! profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus!" Quando o Espírito Santo lhe permite sondar com atenção a economia de Deus, ele se surpreende em ver o quanto "são insondáveis os Seus juízos" e "quão inescrutáveis são os seus caminhos" ao entendimento humano (Rm 11.33). Na mesma passagem da Epístola aos Romanos, antes do grito de admiração, o apóstolo anuncia o "mistério" da história da salvação. Este mistério é constituído pelo endurecimento de Israel que permite "a entrada" da multidão dos gentios, mas que durará somente até que essa função seja cumprida, após a qual, no fim, Israel se converterá também (Rm 11.1 ss.).

Este conhecimento que, na igreja onde o Espírito Santo tem operado, está accessível "agora" a *todos* os membros da comunidade, o que já antes fôra dado *isoladamente* pelo Espírito aos *antigos profetas*: "...investigando, atentamente, qual a ocasião ou quais as circunstâncias oportunas, indicadas pelo Espírito de Cristo, que neles estava, ao dar de antemão testemunho sobre os sofrimentos referentes a Cristo e sobre as glórias que os seguiram." Escreve o autor da Primeira Epístola de Pedro (1.11). E ele precisa, no versículo seguinte, que o Espírito lhe deu, desse modo, uma visão justa da sucessão dos eventos no tempo, lhe ensinando que o momento decisivo não se situará em sua época, mas virá quando o "Espírito do Céu" descer sobre a terra, a saber, na comunidade cristã, na qual aparecerão, então, os que anunciarão o plano da salvação.[107] Com efeito, essa pregação já faz parte em si mesma do plano. É um momento decisivo da história da salvação onde este conhecimento tornou-se acessível a todos os crentes na igreja cristã. O autor da Primeira Epístola de Pedro leva plenamente em consideração a imensa graça que constitui esse conhecimento, quando escreve, sempre na mesma passagem: "(os segredos) que os anjos desejam perscrutar" (v. 12). Esta revelação torna todos os crentes profetas, no sentido amplo do termo.

Em outra, continua a manter os profetas no sentido restrito do termo. Entre eles figura o vidente do Apocalipse de João. Pode ser que, a partir da visão profética da totalidade da história, se explique a difícil passagem de Apocalipse (12.1 ss.) onde o vidente fala do nascimento do Messias no futuro.[108]

---

[107] Esse conhecimento, também, está limitado pela divisão do tempo em grandes etapas; esse não diz respeito a datas precisas.

[108] EBERHARD VISCHER (*Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung*, 2° ed., 1895) se fundamenta principalmente sobre este capítulo para defender sua tese segundo a qual o Apocalipse seria, em sua totalidade, um escrito judaico reorganizado ulteriormente por um redator cristão. Mesmo neste caso, este redator cristão que permitiu este capítulo, com sua referência futura, permanecer em seu, agora, livro cristão, deve ter dado alguma contribuição à matéria, a menos que nós assumamos que ele tenha feito a revisão de uma maneira

Em resumo, podemos dizer que: só Deus reina sobre o tempo, pois, somente Ele pode captá-lo em sua compreensão total e medí-lo com padrões que são, também, diferentes dos nossos; padrões estes onde a duração de um dia é como a duração de mil anos; Sua soberania permite-lhe "comprimir" o tempo (1Co 7.29: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος), fixando a duração das diferentes épocas (*aiôns*). Está também em seu poder o "abreviar" os dias, como esta dito em Mt 24.22. É somente a ele que pertence o fixar as datas dos seus *kairoi*. Em comunicando aos crentes a revelação do evento decisivo que já se cumprira sobre a cruz e pela ressurreição, Ele não lhes permite, pois, dispor, como Ele mesmo dispõe, do tempo em seu caráter infinito e incomensurável, de transpor em um só salto as etapas, seja pela ação ou pelo conhecimento das datas. Mas Ele lhes permite, por um lado, desde agora, "provar os poderes do século vindouro" (Hb 6.5), quer dizer, de *experimentar*, por uma antecipação divina, o efeito dos eventos futuros. Ele lhes permite, por outro lado, *compreender* a história da salvação em suas grandes etapas, no seu direcionamento geral e, sobretudo, reconhecer que através de Jesus Cristo, por sua cruz e sua ressurreição, aconteceu algo decisivo no que diz respeito à divisão do tempo que, mesmo sendo o tempo da salvação, continua a se desenvolver conforme o calendário. No capítulo seguinte nós mostraremos em que consiste a divisão do tempo que nos é anunciada "agora", e qual influência ela exerce sobre nosso conhecimento do conjunto da linha da salvação.

irrefletida. E. LOHMEYER (*Die Offenbarung des Johannes*, 1926, p. 106) crê igualmente poder fundamentar sobre este capítulo sua tese afirmando que o Apocalipse joanino é "atemporal".

Capítulo V

A NOVA DIVISÃO DO TEMPO A PARTIR DO CENTRO DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

Como nós temos visto, a linha do tempo, tal como se encontra na Bíblia, se divide em três partes: o tempo anterior à criação, o tempo compreendido entre a criação e a Parusia e o tempo posterior à Parusia. A esta divisão tripartida, jamais anulada, se sobrepõe, já no judaísmo, a divisão bipartida originária do Parsismo distinguindo o presente *aiôn* do *aiôn* futuro. Nesta divisão judaica bipartida, tudo é colocado sobre a linha do futuro. O centro mesmo da linha é formado pela vinda futura do messias, a aparição do ser messiânico da salvação com todos os seus milagres. É aí que o judaísmo posiciona o grande corte da história em seu conjunto, corte que a divide em duas partes. Dito de outra forma, para o judaísmo o centro da linha, a salvação, é colocado no futuro.

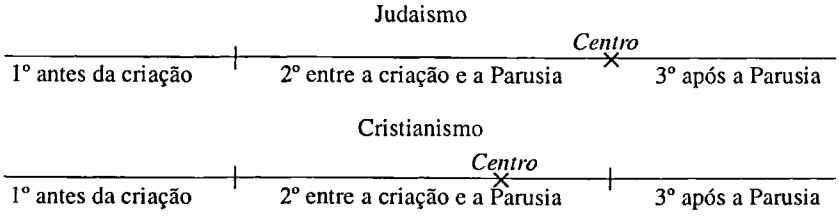
Do ponto de vista cronológico, o elemento novo trazido por Cristo à fé do cristianismo primitivo é que, *para o crente, depois da Páscoa, o centro não esta mais situado no futuro*. Esta verdade é de imensa importância, pois para a igreja primitiva todas as idéias que se pode ter acerca do curso do tempo perdem totalmente seu valor fundamental na presença dessa afirmação verdadeiramente revolucionária, adotada sem reserva pela totalidade do cristianismo primitivo: a de que o centro da história já foi atingido.

Não se pode perder de vista essa diferença entre o judaísmo e o cristianismo primitivo, pois ela é essencial para a compreensão da divisão cristã do tempo. O centro do tempo não é mais a aparição

futura do Messias, mas um fato histórico já realizado no passado: a vida e a obra de Cristo. Desde então, nós vemos que o elemento novo da concepção Cristã, em relação à concepção judaica, reside na *divisão do tempo*. A concepção de ambos acerca do tempo propriamente dito não é diferente. Em ambos os casos, nós encontramos uma representação linear segundo a qual a história da salvação se desenvolve sobre uma linha ascendente; ambas as concepções admitem a divisão tripartida mencionada mais acima à qual se sobrepõe uma divisão bipartida entre o presente *aiôn* e o *aiôn* futuro.

A oposição fundamental e cheia de conseqüências que as separa se relaciona àquela divisão bipartida. Para o judaísmo, esta se integra harmoniosamente na divisão tripartida. Com efeito, o centro situado entre o presente *aiôn* e o *aiôn* futuro coincide exatamente com um corte já estabelecido na divisão tripartida, a saber, aquele que separa a segunda parte da terceira. Para o cristianismo primitivo existe, pelo contrário, uma "intersecção", no sentido próprio do termo. Aqui, com efeito, o centro situado entre "o *aiôn* presente" e "o *aiôn* futuro" não coincide com um corte da linha tripartida, mas se localiza num ponto definido que se estabelece mais ou menos a uma curta distancia *antes* do antigo ponto de divisão. Contudo, *este antigo ponto de divisão continua ainda sendo válido.*[109]

Isso pode ser figurado pelo seguinte esquema:



[109] O termo, talvez ambíguo, "ponto-médio" não deve ser interpretado como implicando duas metades quantitativamente iguais, mas, antes, como uma "decisiva inclusão". Ver também: A INFLUÊNCIA DE "CRISTO E O TEMPO" NA TEOLOGIA DO PÓS-GUERRA: EXAME RETROSPECTIVO – *À Guisa de Prefácio à Presente Edição* p. 31.

A divisão tripartida subsiste no pensamento dos primeiros cristãos. A vinda de Cristo não sofre aqui nenhuma mudança. Mas, por outro lado, a divisão bipartida é de fato modificada. A segunda parte da linha, "entre a criação e a Parusia", é agora cindida *segundo a divisão bipartida* e já pertencendo ao novo *aiôn* por sua fração posterior ao centro, se bem que, *segundo a divisão tripartida, sempre válida*, a terceira parte, aquela que começa com a Parusia, não seja ainda realizada.

Quanto ao problema que nos preocupa aqui, a posição do cristianismo primitivo é, por conseguinte, radicalmente diferente daquela do judaísmo. Na totalidade do Novo Testamento, aqui condensado nos Evangelhos Sinópticos, o centro do tempo não está mais situado no futuro, mas no passado, quer dizer, na época de Jesus e dos apóstolos. Isso vale não somente no sentido de que todos os escritos do Novo Testamento tenham sido redigidos após a Páscoa – o que não se pode esquecer, pois os próprios Sinópticos foram escritos à luz dos eventos pascais, já ocorridos[110] – mas, também, como temos visto, em relação ao próprio Jesus. Sua vinda marca, por si, e já em sua vida, o centro da história. Esta é a razão pela qual Ele já vê Satanás cair do céu; Ele expulsa os demônios "pelo dedo de Deus"; Ele cura os enfermos; Ele detém o poder da morte; Ele perdoa os pecados e declara que é chegado o Reino de Deus, se bem que proclame, por outro lado, que o Reino de Deus ainda virá.

> Por essa razão, nós estimamos como muito importante a prova que W. G. KÜMMEL deu em sua obra, já citada, "Verheissung und Erfüllung" (*A. Th. A. N. T.*, 6, 1945) onde mostra, com efeito, que *já em Jesus* a presença do Reino de Deus está anunciada com *tanto* vigor quanto à vinda futura deste mesmo Reino.

Como estas duas mensagens podem coexistir (dando nascimento à tensão que nos temos indicado)!? Isto se explica, segundo a nossa

[110] No que concerne ao problema que nos preocupa, nós temos considerado estudar os Evangelhos igualmente à luz da crítica da forma (*Formegeschichte*).

maneira de ver, pelo fato de que, na pessoa de Cristo, o tempo é *dividido* de uma nova maneira, no sentido de que este recebeu um novo centro e que, assim, uma divisão bipartida *nova* se sobrepõe à divisão tripartida sempre válida. Desde então, como nós temos visto, o centro não coincide mais, como no judaísmo, com o começo da terceira parte da divisão tripartida; este se situa num ponto definido estabelecido mais ou menos a uma curta distância *antes* do antigo ponto de divisão da parte compreendida entre a criação e a Parusia e, de acordo com a divisão tripartida sempre válida, a última parte não começa senão mais tarde.

A *esperança*, pois, *subsiste como no judaísmo*. Continua-se a esperar do futuro o que os israelitas esperavam, mas não mais como o *centro* da história da salvação; este centro está situado, desde então, em um evento histórico realizado. Ele é esperado, mas o fim ainda está no futuro. Assim, para nos utilizarmos de uma imagem: *em uma guerra, a batalha decisiva pode ter sido dominada no curso de uma das primeiras fases da campanha e, no entanto, as hostilidades prosseguirem por um longo tempo*. Se bem que o efeito decisivo daquela batalha possa não ter sido reconhecido por todo o mundo, ele já significa, todavia, a vitória. Portanto, a guerra deve prosseguir durante um tempo indefinido até o "Victory Day". Tal é exatamente a situação na qual o Novo Testamento, uma vez reconhecida a nova divisão do tempo, tem convicção de se encontrar: a revelação é precisamente o fato de proclamar que *a morte sobre a cruz*, seguida da ressurreição, é a *batalha decisiva já ganha*. É por essa certeza, que é objeto de fé e que permite ao crente, ao mesmo tempo, desfrutar dos frutos dessa vitória, que este participa da soberania de Deus sobre o tempo, da qual já falamos no capítulo precedente.

Posto isto, pode-se objetar tanto a MARTIN WERNER quanto a ALBERT SCHWEITZER de que a perspectiva na qual eles enquadram o Novo Testamento é falsa, a partir do momento em que consideram a aparição *futura* do ser messiânico como o *centro* da história. Com efeito, no conjunto do Novo Testamento, e *já segundo Jesus,*

o centro do tempo é a obra histórica de Jesus; por conseguinte, este deve ser explicado totalmente não em função do futuro, mas em parte daquela mesma realidade. É errôneo dizer que, do ponto de vista da escatologia, a atitude do cristianismo primitivo é *idêntica* àquela do judaísmo. Certamente, a igreja primitiva está, *ela também*, orientada para a escatologia. As esperanças futuras dos judeus conservam seu valor de acordo com Jesus e o conjunto do Novo Testamento, mas estas não formam mais o elemento central. Este diz respeito, com efeito, ao evento prodigioso que o Jesus histórico realiza no exercício de sua missão: "os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados e o Evangelho é anunciado aos pobres" (Mt 11.5). Para os primeiros cristãos, após a morte de Jesus, o coroamento daquela ação é o fato grandioso da *ressurreição de Cristo*. Nenhum outro momento da história, quer seja no passado ou *no futuro*, reveste-se de uma importância tão essencial para os homens de boa fé do que Jesus Cristo, o Primogênito, estar corporalmente ressuscitado dentre os mortos!

Não seria demais insistir nesse ponto em face da "escatologia conseqüente". O elemento primordial é aquele da convicção da ressurreição e não a esperança escatológica. Esta última é, verdadeiramente, uma esperança futura no sentido forte, temporal do termo. Mas, seu cumprimento não marca mais o corte central entre o *aiôn* presente e o *aiôn* futuro. A divisão bipartida não se integra mais na divisão tripartida; ela impõe um novo esquema. Por conseguinte, quando o Novo Testamento admite uma vitória decisiva já alcançada, mas não revestindo o final das hostilidades e nem a conclusão do armistício, esta admissão não é um expediente que se explicaria, segundo M. WERNER, pelo fato de que "a Parusia não havia acontecido". Pelo contrário, essa solução procede essencialmente da convicção *positiva* de que o evento prodigioso da vinda de Cristo deu ao tempo um novo centro. Dito de outra forma, ela procede da fé em que o πληροῦσθαι já aconteceu e em que não é mais a Parusia, mas a cruz e a ressurreição de Cristo que

formam o centro de toda a história[111] dando-lhe seu sentido. O centro é, antes de tudo, puramente temporal como também um ponto de orientação: ele dá um sentido a toda história que se desenvolve no tempo. Dado que em Jesus já há a coexistência do tempo "já cumprido" e do tempo "ainda não cumprido", a solução adotada pelo cristianismo primitivo não pode ser considerada como um "expediente" e oposta à atitude escatológica do próprio Jesus.

Desse modo, a pretensa base neotestamentária da escatologia conseqüente nos parece se desmoronar.

Todo aquele que não compreende que o elemento absolutamente original no Novo Testamento é o deslocamento do centro do tempo, admitido pela igreja primitiva, não pode ver no cristianismo senão uma seita judaica. Na realidade, a esperança cristã difere da esperança judaica. Certamente, no cristianismo primitivo, também, a esperança está totalmente presente em sua *intensidade*; essa intensidade é mesmo crescente, entretanto, o objeto dessa esperança não forma mais o centro do tempo. O aumento dessa intensidade pode fazer nascer a idéia errônea de que, segundo o Novo Testamento, a escatologia constitui manifestamente o centro da história. Ora, não se pode confundir intensidade e posição central. Na realidade, se a intensidade da esperança aumenta na igreja primitiva, a razão é que não é esta posição central o objeto da esperança mas um fato histórico já ocorrido, que forma o centro do tempo. Com efeito, a esperança no futuro pode, de hoje em diante, se apoiar sobre a *fé* no passado (a crença no fato de que a batalha decisiva já esta ganha). O que já está cumprido constitui a firme garantia do que se cumprirá. *A esperança da vitória final é igualmente tão mais intensa à medida em que ela se funda sobre a convicção inabalável de que a vitória decisiva já está alcançada.*

[111] G. DELLING também viu isso muito bem; cf. *op. cit.*, pp. 102 ss. Mas quando (p. 106) ele fala novamente do tempo "vencido", aplica, uma vez mais ao Novo Testamento, critérios estranhos à Bíblia.

"A esperança de um fim iminente", figurada no Novo Testamento, está ligada a esta ordem de idéias. Esta "esperança de um fim iminente", tão longamente comentada por M. WERNER, se fundamenta, na realidade, na crença baseada no fato de que a história da salvação já chegou e tem se cumprido. Essa crença, que deve ser fortemente sublinhada, *é o antecedente, a razão da esperança de um fim iminente.* Essa fé em um cumprimento já realizado em Jesus Cristo não é, por conseguinte, um "substituto" da esperança iminente da vinda do Reino de Deus que permaneceu irrealizada, mas, inversamente, é essa fé que engendrou a esperança de um fim iminente. Na proclamação ἤγγικεν ἡ βασιλεία o essencial se refere seguramente à cronologia, porém em íntima conexão com a certeza da decisão já tomada. Essa palavra não afirma, pois, antes de tudo, que o fim próximo está limitado a uma geração, apesar de que essa limitação exista realmente no Novo Testamento. O que importa, do ponto de vista teológico, na pregação da proximidade do Reino de Deus, não é isso, mas antes a afirmação implícita de que, depois da vinda de Cristo, nos já vivemos em uma nova era e que, por conseguinte, o fim está próximo. Certamente, os primeiros cristãos medem essa proximidade apoiando-se em algumas dezenas de anos ou mais, e não de séculos ou de milênios, mas esse erro de perspectiva que, relativamente a (2 Pe 3.8) é corrigido no próprio Novo Testamento, não constitui o conteúdo teológico de ἤγγικεν ἡ βασιλεία. Essa expressão não tem por alvo essencial fixar uma data ou um prazo; ela se refere, antes de tudo, à divisão do tempo, que é aquilo de que se trata nesse capítulo. *Este erro pode ser explicado psicologicamente do mesmo modo como no caso de se fixar datas prematuras para o fim de uma guerra, uma vez que se está persuadido de que a batalha decisiva já aconteceu.*

As muitas passagens dos Sinópticos (Mc 9.1; Mt 10.23 e Mc 13.30), tão seguidamente comentadas, cujo sentido, aliás, não é

evidente[112], não têm a importância capital que se lhes atribui comumente. Mesmo se elas não designam a morte mesma de Jesus, mas uma data posterior a ela, anos ou algumas dezenas de anos, é certo que essa data errônea não é o que importa. A interpretação dos evangelistas, que se relaciona certamente às palavras sobre a morte de Jesus, está, entretanto, exata em um sentido superior.

Por outro lado, é importante notar que a esperança dos primeiros cristãos não é frustrada com a não realização da espectativa de um fim iminente, como seria necessariamente o caso se a data fosse o essencial. Nós encontramos a prova disto no apóstolo Paulo. Ele escreve a respeito em sua primeira Epístola aos Tessalonicenses (4.15) que estaria ainda vivo quando da Parusia; mas em suas Epístolas posteriores ele mudou de opinião. Em 2 Co 5.1 ss., ele parece pensar que deveria, a este respeito, passar pelo estado de "nudez", quer dizer, que a Parusia não aconteceria senão após a sua morte; da mesma forma, na Epístola aos Filipenses (1.23), ele encara, ao menos teoricamente, a eventualidade de uma morte imediata. *Pode parecer aqui que o atraso da Parusia tenha sido o motivo pelo qual o esquema temporal da salvação foi transformado em seu conjunto.* Ora, tal não foi o caso. A esperança do apóstolo não foi afetada por nenhuma espera, nem em sua intensidade, nem em seu fundamento; pois ela está *a priori* ancorada na convicção de que o centro, o ponto de orientação, está situado não no futuro, mas no passado, portanto, *em um fato preciso que não pode ser afetado pelo retardo da Parusia.*

Da mesma forma, na Segunda Epístola de Pedro, nós constatamos também que o atraso da Parusia é reconhecido como um fato,

[112] Cf. a este respeito: W. MICHAELIS (*Der Herr verzieht nicht seine Verheissung*, 1942, pp. 30 ss.); O. CULLMANN (*Le retour du Christ, espérance de l'Eglise selon le Nouveau Testament*, 1943, pp. 23 ss.) e, sobretudo, W. G. KÜMMEL (*Verheissung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, 1945, pp. 13, 33 ss.).

visto que, em alegando que as medidas divinas são diferentes das nossas (3.8), o apóstolo já conta com um longo intervalo. Aqui, ainda, a esperança permanece viva. E isso não é possível, mais uma vez, senão porque a garantia da esperança da vitória final, encarada como um fato já cumprido, está inabalavelmente ancorada no passado.

Portanto, o apóstolo João não se contradiz quando, no seu Evangelho, após ter afirmado (3.18) que o julgamento já tinha acontecido, declara (5.28 e 12.48) que ele não teria lugar senão no futuro, "no último dia". Qualquer um que estime que há aí uma contradição e que estes versos se relacionam expressamente com a escatologia (havendo ainda outros) e que devem ser suprimidos do Evangelho de João como interpolações posteriores – solução arbitrária, aliás, fortemente discutível do ponto de vista científico – tem simplesmente falhado em compreender a essência da concepção neotestamentária acerca do tempo, caracterizada por sua orientação para o novo centro do tempo. Certamente, mais ainda que os outros escritos do Novo Testamento, o Evangelho de João insiste sobre a decisão já tomada, sobre o julgamento já emitido, sobre a fé ou a recusa dos homens em crer na obra levada a cabo por Cristo. Ora, essa crença em uma decisão já dada não fez senão estabelecer mais solidamente a esperança de um último julgamento. É assim que em sua primeira Epístola João declara a seus leitores: "Filhinhos, já é a última hora" Ἐστίν (1 Jo 2.18). Precisamente porque ele pode falar no tempo presente, por essa, e realmente só por essa razão, ele pode igualmente se utilizar do termo ἔσχατος, o qual implica que o objeto da esperança é futuro. O caminho que conduz ao futuro não se tornou visível senão depois que o centro deslumbrante projetou dos dois lados sua luz sobre a linha que estava anteriormente obscura (Jo 6.40).

Julgado à luz do cristianismo primitivo, o quadro geral dos problemas que foram colocados naquela época acerca da esperança iminente e o retardo da Parusia perdeu sua importância. De fato, este possui importância do ponto de vista psicológico, mas não do ponto

de vista teológico. Este não poderia revestir-se de importância teológica senão nas concepções onde o centro da linha do tempo está situado no futuro (por exemplo, nos apocalipses judaicos). O critério sobre o qual os apocalipses cristãos estão precisamente formados diz respeito à questão de se saber se o centro da linha é definido pelo Cristo crucificado e ressurreto, ou pelo Cristo que retornará.[113] Estamos na presença de um apocalipse cristão quando o centro é formado pelo Cristo morto e ressuscitado. Isso não quer dizer que o Cristo que retornará não se situe no Evangelho. Mas na revelação, tal como os primeiros cristãos a compreenderam, o Cristo que retornará não recebe sua luz senão do Cristo morto e ressuscitado. Aquele não é, em si mesmo, como no judaísmo, uma fonte de luz.

A luz do ponto central aclara igualmente a linha do passado e, aqui ainda, ela se apresenta, em relação ao judaísmo, com uma profunda mudança de perspectiva ligada à nova divisão bipartida. No judaísmo, toda a história de Israel recebe sua luz do futuro, do messias vindouro. Essa história é realmente considerada como tendo um caráter escatológico no sentido próprio do termo, quer dizer, futuro. No cristianismo primitivo, por outro lado, a história de Israel é iluminada pelo novo centro, quer dizer, agora ela reveste um sentido cristológico não mais somente em relação ao fim dos tempos, mas em relação à história da salvação. É a Jesus Cristo crucificado que converge a linha da história do povo de Israel, assim o indica o discurso de Estêvão (At 7.2-53). Com efeito, também para os judeus, já existia "um testemunho cristológico do Antigo Testamento", para retomar a expressão de WILHELM VISCHER, mas somente no sentido de um Messias vindouro. O cristianismo primitivo, por outro lado, compreende o testemunho

[113] Em sua obra (*Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung*, 2° ed., EBERHARD VISCHER colocou com acuidade a questão de se saber em que medida o Apocalipse de João é cristão. Seria interessante estudar o problema sob o ângulo que nós temos indicado.

cristológico do Antigo Testamento no sentido do Messias surgido na história com o nome de Jesus de Nazaré e crucificado sob Pôncios Pilatos.

Portanto, a partir desse centro, a luz ilumina, remontando ao passado, o tempo anterior à criação e a própria criação. Essa aqui não é mais considerada somente sob o aspecto futuro, no ponto em que as imagens messiânicas do futuro coincidem com as representações do paraíso, concebido como a idade de ouro. Agora, por outro lado, todo o tempo que precede a criação é considerado como uma preparação para a redenção operada por Jesus Cristo. Nele Deus já elegeu os seus (Ef 1.4); nele o *Logos* que, mais tarde, se faria carne, já está junto a Ele (Jo 1.1 ss.); nele, de maneira plena, todo o mistério divino da salvação, da qual Jesus Cristo é o órgão, já está, em todos os seus detalhes sobre o destino dos gentios, oculto no desígnio de Deus (Ef 3.9). Da mesma forma, não é senão no cristianismo primitivo que a própria criação é vista plenamente à luz da libertação do pecado, operada por Jesus Cristo. Todas as coisas foram criadas em Cristo (Cl 1.16 ss.), pois que *pelo seu sangue* todas as coisas serão reconciliadas. O Cristo, que deve libertar o mundo do pecado no qual está caído é, ao mesmo tempo, o mediador de sua criação. É por isso que se fala de Adão como o primeiro Adão a quem Cristo sucede, como o segundo Adão (Rm 5.12 ss.; 1 Co 15.45 ss.).

Nós compreendemos, a partir de agora, porque que é em Cristo que se manifesta a soberania de Deus sobre o tempo, da qual nós já falamos no capítulo precedente. Nós compreendemos porque existe em Cristo uma antecipação do fim, e porque, antes de sua encarnação, há a sua atividade pré-existente. A revelação "agora" dada aos crentes (Cl 1.26) e, sobretudo, aos apóstolos (Ef 3.5) de que Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado, forma o centro da história, nos permite *reconhecer a soberania de Deus sobre o tempo*. E é pois neste centro temporal, doador de um sentido à história, que se resumem todas as coisas (Cf, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα, Ef 1.10). Mas isso não impede que essa história em sua

totalidade, nos seus primeiros e últimos estágios, deva, não obstante, *se desenvolver no tempo.*

Pode-se, com efeito, guardar-se de dar ao termo "centro" um sen-tido metafísico, como o fez para o termo "escatologia" (R. BULTMANN). Certamente, na visão que nós temos fortemente enfatizado, o "centro", apesar de ao mesmo tempo dar sentido a toda história, deve ser entendido, antes de tudo, em sua acepção cronológica, isto é, como um centro temporal. O que está situado antes dele verdadeiramente deu-se "antes", e o que se passa após ele nos aproxima, com efeito, cada dia mais do fim (Rm 13.11); pois, mesmo depois da ressurreição, o tempo da salvação ainda não é chegado.

Vê-se claramente, uma vez mais, que não se deverá dizer que com Cristo o tempo do calendário está anulado, de tal maneira que o passado e o futuro não tenham mais seu sentido cronológico e que o pecado praticado no futuro pertence, de agora em diante, ao passado.[114] As noções de "pecado" e de "redenção" não devem ser substituídas pelas concepções temporais. Um dos traços característicos da concepção neotestamentária é precisamente que, mesmo *após* a aparição de Cristo, o calendário mantém todo o seu valor, por causa de sua relação com a história da salvação. Com Cristo, não é um "tempo novo" que é criado, mas uma *nova divisão do tempo.*[115] Essa aqui se refere ao tempo que avança atestado pelo calendário, em outros termos, a divisão bipartida, não extinguindo a divisão tripartida, resulta a tensão temporal na qual nos vivemos. Nós nos encontramos, assim, em uma era na qual já somos salvos por Cristo; nela o Espírito Santo, sinal característico da nova era, já existe; mas nela o pecado, sinal igualmente característico da era anterior à Parusia, não desapareceu. Assim, da mesma

[114] Cf. KARL BARTH (*Dogmatik*, tomo II, 1° parte, 1940, pp. 705 ss.).

[115] Além de KARL BARTH (*Dogmatik*, tomo I, 2° parte, 1938, pp. 50 ss.; tomo II, 1° parte, 1940, pp. 705 ss.), ver igualmente G. DELLING (*op. cit.*, 101) e H. D. WENDLAND (*Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, 1938), onde se encontra, ademais, visões muito preciosas sobre o assunto.

forma que antes de Jesus Cristo, em virtude da *antecipação* divina, o Espírito Santo já está presente em uma ocasião isolada nos profetas – mas, na realidade, somente como antecipação do estágio final – da mesma forma o pecado *ainda* existe. A condição é a *divisão do tempo* e não o próprio tempo, que segue seu curso fixado por Deus. O fato de que o pecado ainda exista, bem como o de que o Espírito Santo já opera, mostra que é "necessário do ponto de vista da salvação" que o próprio tempo siga sua marcha para conduzir a história da salvação a seu termo.

Pode-se insistir, enfim, sobre um último ponto. Que a nova divisão do tempo que parte do centro formado por Cristo, tal como aparece no Novo Testamento, não pode ser senão *objeto de fé*. É a essa nova divisão do tempo que se relaciona a revelação do "mistério" da οἰκονομία divina, da qual se diz que é desvelada "agora" (Ef 3.5; Cl 1.26).

Não é exato dizer que em Cristo "a eternidade (atemporal) invade o tempo", "conquista o tempo"; o que se pode dizer, pelo contrário, é que em Cristo o tempo atingiu seu centro e que, ao mesmo tempo, a hora chegou em que isso é *anunciado* aos homens. Assim, desde o instante que a nova divisão entra em vigor, eles são capazes de crer nela e, por sua vez, de compreender o tempo "no sentido cristão", quer dizer, partindo-se de Cristo.

Capítulo VI

AS RELAÇÕES ENTRE A HISTÓRIA E A PROFECIA

(*História e Mito*)

Sobre a *mesma* linha da salvação se situam, por sua vez, os fatos controláveis pela ciência histórica e os não controláveis, tais como as lendas, que se movem em um quadro histórico, ou os mitos, que têm por objeto a história da criação e da natureza. Pode-se constatar, à primeira vista, que o cristianismo primitivo não fez nenhuma distinção a este respeito. Neste ponto de vista, Adão se encontra no mesmo plano que o de Jesus de Nazaré. Lucas não hesita em remontar até Adão (Lc 3.23 ss.) a árvore genealógica de Jesus. Os autores dos primeiros escritos cristãos estão desprovidos do sentido histórico e, por conseguinte, toda distinção entre história e mito lhes é *a priori* estranha. Este fato – que se pode reconhecer como na mesma posição em que se encontra a representação do universo oferecida pela Bíblia – explica somente a *facilidade* com a qual os primeiros cristãos puderam colocar sobre o mesmo plano histórico a lenda e o mito. Por outro lado, este fato não explica porque essa linha da salvação, tal como o cristianismo primitivo a concebeu, *deva necessariamente, de acordo com sua essência*, unir estas duas realidades, a história e o mito. A respeito disso há, com efeito, uma razão teológica positiva que permanece válida mesmo quando nós, em oposição ao cristianismo primitivo, fazemos distinção entre a história e o mito. Temos, pois, mostrado que a ausência de distinção entre história e mito, como se dá

na representação geral do universo, tal como nós a encontramos na Bíblia[116], pertencente ao *quadro* das possibilidades limitadas de expressão dos primeiros autores cristãos. Nós mostraremos, por outro lado, que a justaposição de história e mito sobre a linha comum de um desenvolvimento *temporal* se situa no centro mesmo da concepção que a Igreja primitiva tinha da salvação. Constatar que um mito não é "histórico" não implica que o evento que ele circunscreve não tenha seu lugar "no tempo".

Se a relação que existe, por um lado, entre o que se denomina história das origens e do fim do mundo e, por outro, os eventos propriamente históricos resultasse *unicamente* do fato de que o cristianismo primitivo era incapaz de os diferenciar, ela tornar-se-ia caduca a partir do momento em que o sentido histórico distingue as partes históricas da linha daquelas que não o são. Suprimir a relação característica que une os dois elementos seria destruir a própria linha; e, assim, a história das origens e aquela do fim escatológico do mundo deveriam ser consideradas como fora do tempo e separadas da evolução temporal. É o que muitos teólogos tentam, com efeito, fazer. Isto é o que R. BULTMANN faz sistematicamente à *totalidade* da história da salvação, mesmo em sua parte realmente histórica, aplicando aquela "desmitologização", o que certamente deve ser feito unicamente às partes verdadeiramente "míticas" da linha quando a distinção entre história e mito for determinante, ou seja, às origens e ao fim. Assim, da história do Gênesis não permanece mais do que o *substratum* "supra temporal". Como quintessência da história de Adão, não subsiste senão o fato psicológico do pecado humano, e, da mesma forma, não se extrai das outras narrativas das origens e do fim do mundo senão os dados atemporais. Ora, essas narrativas, assim desprovidas do caráter que elas revestem em relação à *história* da salvação e privadas da relação que as une ao resto da *evolução*, não se

[116] Sobre essa representação do universo como quadro da narração bíblica, ver a exposição de W. ZIMMERLI *1. Mose 1-11, Die Urgeschichte (Prophezei)* (1° parte, 1943, pp. 12 ss.).

tornarão despojadas da significação que têm no Novo Testamento? Segundo a concepção evangélica, o que a pessoa de Adão apresenta de essencial não é o fato de que após si, ἔπειτα (1 Co 15.46), viria um segundo Adão? (Cf. igualmente Rm 5.12 ss.).

Sobre este ponto, R. BULTMANN teve certamente uma visão mais justa, estudando sistematicamente a história da salvação como um todo e exigindo que se lhe aplique igualmente o mesmo método de "desmitologização" à parte da linha acessível à ciência histórica.[117] Por aí ele reconhece, com efeito, que para o cristianismo primitivo a linha constitui um todo do qual não se pode dissociar despojando do seu quadro temporal senão as origens e o fim deixando, em compensação, aquele invólucro temporal à parte central, histórica. BULTMANN compreendeu que não se poderia limitar a *história* da salvação àquelas partes controláveis pela ciência histórica. Certamente, nós não estamos de acordo com ele; por um lado, porque ele trata a história da salvação, considerada em sua totalidade, como um quadro que se pode ter na mesma conta que o da ultrapassada representação bíblica acerca do universo[118] e, por outro, porque ele em abandonando-a, estima, todavia, poder conservar o conteúdo da sua mensagem; mas, direta e indiretamente, R. BULTMANN reconhece, com uma rara clareza em teologia, que, no pensamento dos primeiros cristãos, os eventos históricos que cercam a Jesus de Nazaré estão tão estreitamente ligados às narrativas não históricas das origens e do fim do mundo que a distinção entre história e mito é sem importância. E isto não porque o cristianismo esteja desprovido de senso histórico, mas porque nós nos encontramos aqui na presença de uma *visão de conjunto* teológica e positiva, que se situa para além da oposição entre história e mito.[119]

---

[117] Cf., *acima*, p. 69 s.

[118] Ver em *Offenbarung und Heilgeschehen*, 1941, o parágrafo sobre a "representação mítica do mundo" (p. 28 ss.).

[119] Nossa concepção de mito não é a mesma que aquela que FRITZ MEDICUS dá em seu estudo filosófico: *Das Mythologische in der Religion*, 1945. é lamentável que

É o princípio positivo dessa relação que nós devemos examinar agora. A justaposição harmoniosa da história e do mito sobre a linha *única* da salvação conservará o seu valor se nós pudermos fazer distinção entre elas? Dito de outra forma: qual é o termo comum que as une, do ponto de vista teológico? Nos mostraremos plenamente que é a noção de "profecia". Esta não se encontra somente nas narrativas "míticas" das origens e do fim do mundo. Nas partes "históricas", também, nós estamos na presença não da história propriamente dita, mas de uma *história que reveste um sentido profético*. Nos mostraremos, em seguida, que a história da criação, da origem, e aquela da nova criação no fim dos tempos, não são compreendidas pelos primeiros cristãos como mitos atemporais. Pelo contrário, jamais se põe em dúvida se elas estão em relação com os eventos históricos que se desenvolvem sobre a linha da salvação.

*
* *

A história da salvação em sua totalidade é uma "profecia". E essa significação se situa além da oposição entre história e mito. Não que não haja mais diferença entre os eventos relacionados, por exemplo, no livro dos Reis, nos Evangelhos, em Atos dos Apóstolos, e aqueles de que falam o Gênesis e o Apocalipse de João. Mas pode-se apreciar essa diferença de uma outra maneira segundo a qual trata-se de "profecia", no sentido que o cristianismo primitivo deu a este termo, ou da distinção moderna estabelecida entre a história e o mito. Todos os eventos têm um caráter de "profecia", mas as narrativas das origens e do fim do mundo *só são* profecias

ele não tenha considerado a posição, sobre o assunto da "desmitologização", reinvindicada por BULTMANN, pois assim se poderia ver aparecer uma relação mais estreita entre sua exposição filosófica e a questão que, no momento atual, interessa ao teólogo.

enquanto o período central, parcialmente controlável pela ciência histórica, é uma profecia que se relaciona aos fatos que se pode estabelecer historicamente, e estes tornados objeto da fé.

> MARTIN KÄHLER[120], que viu o problema que nós tratamos aqui, utiliza o termo "lenda" em um sentido próximo daquele que nós damos à "profecia". Esta expressão é mais conforme o pensamento dos primeiros cristãos do que as expressões "lenda" e "mito".

As narrativas relativas às origens e ao fim da história relevam-se *unicamente* da profecia na medida em que elas, objetivamente, são *puramente* objeto de revelação e, subjetivamente, *puramente* objeto de fé. Os fatos de que se trata aqui não são confirmados por constatações históricas e humanas. Em compensação, o que está relacionado nos livros históricos – no sentido estrito do termo – da Bíblia pode ser, parcialmente ao menos, controlado pela ciência histórica, esta completamente indiferente à fé.

Ora, o essencial é que, definitivamente, nos escritos cristãos primitivos, as próprias partes históricas não estejam presentes como "história", mas como "revelação profética sobre a história". Aquela profecia do período central, histórica, não difere daquela das narrativas relativas às origens e ao fim do mundo senão em que ela apresenta, como objeto de fé, fatos historicamente controláveis. Assim, quando os livros sagrados apresentam a história do povo de Israel como aquela do povo eleito de Deus trata-se, antes, de profecia. Certamente, os fatos postos em questão aqui são historicamente controláveis. Porém, a afirmação essencial, no sentido de que Israel é o povo eleito de Deus, nenhum historiador pode controlar. A mesma coisa pode ser dita dos Evangelhos que trazem a história de Jesus, o Filho de Deus. Aqui, ainda, o historiador pode controlar bem os elementos. Mas a afirmação essencial segundo a

[120] Ver, em particular: *Dogmatische Zeitfragen*, tomo I, 1898 (3ª edição, 1937), *passim*.

qual Jesus é o Filho de Deus escapa do seu alcance. Assim, os Evangelhos, como justamente sublinham as obras que tratam da *Formegeschichte*, não são biografias, mas, antes, εὐαγγέλια. Os Atos dos Apóstolos são, também, definitivamente, uma profecia, pois eles são a história da obra do Espírito Santo no seio da Igreja. Aqui ainda, nós não encontramos, propriamente falando, um relato histórico, pois não se pode provar historicamente que, na comunidade primitiva e na propagação do cristianismo, o Espírito Santo tenha operado. E isto é, portanto, o que o autor vai mostrar antes de tudo. Se não se pressupõe uma revelação, esta exposição da história não tem sentido, e a interpretação que ela dá da história, quer dizer, aquilo que contém o essencial e o que influencia toda a exposição, não pode ser apreendido senão pela fé.

Nós constatamos, pois, que esta é a intenção geral subjacente às narrativas ditas históricas, relativas à história da salvação e que as torna uma profecia, assim, *ela as assimila, quanto ao seu conteúdo, à essência da história das origens e do fim do mundo.* A isso se junta um outro elo. Abstração feita do caráter geral da exposição dos fatos, os livros, ou as narrativas denominadas de históricas, contém, em sua própria narração, os *traços particulares* que são incontroláveis do ponto de vista histórico (tais como, por exemplo, o nascimento virginal) e que, desse modo, entram na mesma categoria dos relatos relativos às origens e ao fim do mundo. Estes traços particulares devem ser considerados como "puras profecias", no mesmo sentido que os mitos das origens e do fim do mundo, com a diferença de que eles estão integrados na exposição profética como fatos controláveis pela ciência histórica. Eles são destinados a fazer ressaltar o caráter profético da própria história. Seu encadeamento é tão estreito que nos Evangelhos, por exemplo, é impossível distinguir entre os traços particulares que sobressaem da história interpretada profeticamente, e os que são puramente proféticos. É de sua totalidade que nasce a imagem de Jesus, o Filho de Deus.

MARTIN KÄHLER (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, 2ª ed., 1892) distingue, a este respeito, os fatos "reconhecidos pela ciência histórica" (*"historisch"*) e os fatos "históricos" (*"geschichtlich"*) e escreve com razão que certos fatos, ainda que não sejam "reconhecidos pela ciência histórica", podem, no entanto, ser "históricos". Nas obras, portanto, sobre a *Formegeschichte* se adota o mesmo ponto de vista em se tratando da tradição evangélica como *um todo*, ou seja, como um testemunho de fé que se mantém baseado na história.[121] A este testemunho pertencem também as características narrativas que não são controláveis pela ciência histórica.

O elemento profético nos livros chamados históricos aparece, pois, por um lado, na interpretação profética geral de toda história revelada e, por outro, na integração de traços particulares, puramente proféticos, no interesse da interpretação geral.

É claro, por conseguinte, que a diferença que existe, por um lado, entre a história das origens e do fim do mundo, inacessível do ponto de vista histórico e, por outro, a história da salvação, acessível do ponto de vista histórico, torna-se teologicamente secundária, pois se pode constatar que, em um e outro caso, trata-se definitivamente de profecia, de revelação, que apela à fé e não ao controle da ciência histórica. Para apreender a concepção do cristianismo primitivo, o essencial não é constatar que, em oposição aos primeiros cristãos, nós saibamos que Adão não tenha sido uma personagem histórica da mesma maneira que Jesus. Importa, pelo contrário, que compreendamos que a totalidade da história da salvação, em suas partes históricas e não históricas, constitui uma série coerente de eventos que se desenvolve progressivamente sobre uma mesma linha, a linha do tempo, e que para os primeiros

[121] A atitude conseqüente tomada hoje em dia por R. BULTMANN em sua obra intitulada *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941, onde, como temos visto, ele trata da mesma maneira a história da salvação em todas as suas partes é igualmente conseqüente na medida em que ele continua a manter o seu ponto de vista em sua obra sobre a *Formegeschichte*. (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921, 2º ed., 1931).

cristãos, essa coesão não podia ser dissolvida. No capítulo precedente nós vimos que, a partir do ponto central do tempo, a luz é projetada, por sua vez, para o futuro e para o passado. Ora, o ponto central é a *história interpretada profeticamente*: a morte e a ressurreição de Jesus, concebidas como morte expiatória por nossa justificação e nossa libertação do pecado. Isto porque a totalidade da linha deve revestir um caráter profético.

*
* *

A linha estando, em sua totalidade, aclarada a partir do ponto central deve, inversamente, revestir em todas as suas partes o caráter de um desenvolvimento temporal. Na realidade, os eventos que se situam na origem e no fim do mundo não são vistos senão sob este aspecto: a história das origens tende para o ponto central, e aquela do fim do mundo como procedendo-se desse ponto. No prólogo do Evangelho de João e no primeiro capítulo da Epístola aos Colossenses é sob essa luz do cristianismo primitivo que a história da criação está apresentada.

> Assim, é perigoso falar de uma "primeira história" (*Urgeschichte*), se por esta expressão[122], que se presta à confusão, se designa a história das origens e aquela do fim do mundo como opostas à esfera histórica; como se elas se encontrassem, por assim dizer, para "além" de toda história, numa esfera atemporal.

A história das origens e do fim do mundo não é jamais considerada independentemente do centro temporal. Pode-se ver aqui que, no cristianismo primitivo, o principal conteúdo dessa história, os

[122] Empregando essa expressão nessa acepção, se é quase sempre remetido a FRANZ OVERBECK. Entretanto, o exame de sua obra póstuma prova claramente que esta expressão "primeira história" não reveste para ele qualquer sentido teológico, pois ele a emprega em um sentido puramente histórico como significando a história das origens de um movimento. Ver, a este respeito, FRANZ OVERBECK (*Selbstbekenntnisse*, editado com uma introdução de EBERHARD VISCHER, 1941, p. 46).

eventos cósmicos, não está, todavia, limitado às narrativas que relatam o começo e o fim do mundo; este conteúdo, por outro lado, é relatado na totalidade do Novo Testamento. A razão está na "solidariedade" que o Novo Testamento estabelece entre o homem e a criação em seu conjunto.

> Essa solidariedade já existe no Antigo Testamento e no judaísmo tardio onde o pecado dos homens é considerado como a origem da maldição que pesa sobre toda a criação. "É por causa do homem que a terra foi criada" (4 Esdras 7.11; Enoque slv. 58) mas é também por causa dele que ela tornou-se maldita (Gn 3.17 e 5.29; cf. Is 11.6 ss.; Sib 3.758 ss.; Jubileus 3.25). A solidariedade entre os fenômenos naturais e a história aparece no Sl 74.13, onde o monstro marinho é posto em relação com o êxodo do Egito e, por outro lado, no Apocalipse onde a nova criação é posta em relação com a importância atribuída ao povo de Israel na história da Salvação.

No judaísmo, essa solidariedade não é fundamentada sobre uma linha temporal cujo centro é formado por um fato histórico. Assim, a relação dos fenômenos naturais e dos eventos históricos não têm o mesmo papel. É na mensagem cristã que ela torna-se tão estreita, pois é com base nos testemunhos oculares acerca do fato histórico central que eles podem afirmar que viram, ouviram e tocaram "aquele que era *desde o começo*" (1 Jo 1.1). Por outro lado, os Evangelhos de Mateus e Lucas nos dizem que, no momento decisivo quando Cristo foi crucificado, o *sol se escureceu* e a terra tremeu (Mt 27.51; Lc 23.45).

Desde então a solidariedade do homem e da criação não aparece mais somente no mito primitivo da submissão da criação ao homem feito à imagem e semelhança de Deus, da queda do homem e da maldição da natureza; ela se resume, pelo contrário, em um ato histórico. "... porque aprouve a Deus que, nele (Cristo), residisse toda plenitude e que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo *todas as coisas*, quer sobre a terra, quer nos céus." (Cl 1.19-20). Nesse

sentido, pode-se verdadeiramente falar, fundamentando-se sobre a linha neotestamentária, de um "encantamento da sexta feira santa".

Toda criação participa desde agora, também, da situação particular que caracteriza a *presente* era, entre a ressurreição e o retorno de Cristo. Nós temos visto que esse período já faz parte da era final, ainda totalmente pertencendo ao antigo *aiôn*; que o Espírito Santo, o elemento do futuro, já está operando; que a morte e o pecado são vencidos, mas não extinguidos. Esta é a era à qual se aplicam as seguintes palavras: ela espera *ainda*; mas, também, ela *já* espera. Tal é exatamente a situação na qual o apóstolo Paulo – no capítulo 8 da Epístola aos Romanos onde trata do Espírito Santo – vê transportada *toda a criação*. Para ela também, a cruz já trouxe a libertação; a criação participa, por conseguinte, da esperança atual dos homens, e também o Espírito que por "gemidos" aspira o cumprimento (Rm 8.21 ss.). Pois, segundo o apóstolo, o mesmo gemido exprime duas coisas: a dor provocada pelo retardo do cumprimento, onde o Espírito habitará também em todos os corpos (Rm 8.11), e a certeza jubilosa da vitória já alcançada.

> Aqui o termo κτίσις designa verdadeiramente a criação[123] e não o homem, como pensou A. SCHLATTER[124] e E. BRUNNER[125]; isso parece estar indicado pelo fato de que o versículo 20 se refere claramente à história do Gênesis. "Por causa de ti", é dito em Gênesis (3.17); e na Epístola aos Romanos (8.20) a afirmação é retomada: "por causa de ti" (διὰ τὸν ὑποτάξαντα) mostra bem que o termo κτίσις, ao qual se aplica a maldição, relaciona-se, antes, na realidade, à criação. O versículo 38 do mesmo capítulo designa, por outro lado, os poderes invisíveis, os anjos, pelo termo κτίσις. Isso também mostra que, nessa passagem, κτίσις parece designar as criaturas, excetuando-se o homem.

[123] Cf. E. GAUGLER (*Der Römebrief (Prophezei)*, tomo I, 1945, p. 299).
[124] A. SCHLATTER (*Gottes Gerechtigkeit*, 1935, pp. 269 ss.).
[125] E. BRUNNER (*Offenbarung und Vernunft*, 1941, pp. 73 ss.).

Quanto à relação estreita que une, sobre a única e mesma linha da salvação, os eventos cósmicos aos eventos históricos, trata-se de uma teoria muito importante herdada do judaísmo: a dos anjos, dos seres invisíveis que estão por trás de todas as obras e eventos visíveis. Essa crença tem um grande papel no cristianismo primitivo: todas as antigas confissões de fé do primeiro e do início do segundo séculos afirmam categoricamente que, pelo ato de sua morte e de sua ressurreição, Jesus venceu e submeteu os poderes invisíveis. A crença em sua existência representa no Novo Testamento mais que uma "concessão ao pensamento judaico de então". Nós voltaremos a falar sobre isso na terceira parte da presente obra. Nós nos limitamos aqui a indicar o papel significativo que a crença na submissão imposta a estes poderes tem, neste momento da história, na interpretação do cristianismo primitivo quanto ao elo fechado entre profecia e história. Como o drama onde aparecem os poderes invisíveis se desenvolve para além de todos os eventos históricos e presentes, se vê claramente estes poderes pertencerem à linha que religa a era das origens à era final: a era das origens onde os poderes, "os visíveis e os invisíveis", foram criados em Cristo (Cl 1.16) e a era final onde, em parte ao menos, eles serão aniquilados (1 Co 15.24) e lançados no lago de fogo (Ap 19.20; 20.14). Na era intermediária "histórica", e na era atual, eles operam na crucificação de Jesus Cristo (1 Co 2.8) e, na medida em que eles se submetem ao reino de Cristo, estão presentes por trás das autoridades legítimas do Estado, eles são os ἐξουσίαι aos quais os crentes podem e devem se submeter e dos quais se trata, sem dúvida, em Rm 13.1 ss.[126] É por isso que o apóstolo Paulo pode dizer que toda luta não se estabelece como um combate contra os homens, mas contra os poderes invisíveis (Ef. 6.12).

Se bem que o cristianismo primitivo reconheça a existência de tais poderes, no entanto, ele não admite nenhum dualismo. A razão

[126] Cf. *abaixo*, pp. 237 ss.

está em que o cristianismo primitivo jamais coloca a questão dos poderes em um sentido metafísico, mitológico, mas sempre e unicamente em relação com a história em sua totalidade, tal como ela é inscrita sobre a linha temporal da salvação. Seguindo esta crença, o diabo e suas legiões têm, também, uma história; esta está inteiramente submetida àquela da salvação e tem o mesmo centro que aquela. Já antes de sua sujeição, estes "poderes" operam, é verdade, mas eles não são jamais seres independentes; pelo contrário, eles já operam em vista de sua submissão futura a Jesus Cristo, "em" quem eles foram criados (Cl 1.16). Desde a origem, eles estão destinados a serem submetidos, pois no cristianismo primitivo eles não são considerados como poderes metafísicos, mas unicamente em relação com a história da salvação.

Assim, o caráter profético de todas as afirmações que dizem respeito à história da salvação aparece relacionado a estes poderes, a estes anjos. Mas, por outro lado, certamente o Apocalipse que não é senão profecia, na qual as legiões dos anjos se movem em um quadro que escapa à história e que é rico de alusões históricas concernentes ao Império Romano[127], mostra bem que a história das origens assim como aquela do fim do mundo devem ser concebidas como se desenvolvendo no tempo.

*
* *

Se, para finalizar, nós quisermos formular, sobre o último plano formado pela solidariedade que nós temos constatado, a *diferença* que existe entre a história interpretada profeticamente e as partes unicamente proféticas da linha da salvação, nós diremos: o centro da linha *deve necessariamente* ser formado pela história, pois se Ele é o centro o é precisamente porque a *encarnação* aqui

[127] E. LOHMEYER (*Die Offenbarung des Johannes*, 1926) propõe a seguinte alternativa: explicação pela mitologia, ou pela história contemporânea e a solução em favor da primeira alternativa. Porém, esta alternativa está mal colocada.

tem seu lugar e ela aqui alcançou seu ponto culminante no fato histórico da morte sobre a cruz. Segue-se que as partes que se encontram o mais próximo deste centro (remontando ao passado, à história de Israel, e seguindo para o futuro, para a da igreja cristã, corpo de Cristo) participam, por sua vez, da profecia e da história. A história de Israel e aquela da igreja pertencem, pois, propriamente falando, à encarnação de Jesus Cristo; a primeira enquanto a preparação e a segunda enquanto desenvolvimento. Na medida em que as origens e o fim do mundo não pertençam, da mesma forma, à encarnação, pode-se justificar, igualmente do ponto de vista do cristianismo primitivo, sua distinção do resto da história da revelação.

Porém, o fato principal não é este. O que importa, antes de tudo, é reconhecer que a fé, no sentido do Novo Testamento, faz remontar a encarnação histórica para além da era da preparação propriamente dita até às origens e, em outra direção, a prolonga para além da era do desenvolvimento da igreja, até à história "das últimas coisas". E isso porque, para estes dois períodos, é a aparição histórica de Jesus que constitui o centro determinante. Os primeiros cristãos só compreendem a história da salvação, como corretamente entendida, quando nós vemos que a história e o mito estão ligados na essência e de maneira contínua, e que estes dois elementos podem ser reconduzidos aos denominadores comuns, da *profecia* por um lado e, por outro, do seu *desenvolvimento no tempo.*

> Somente no caso em que se respeite o caráter temporal deste desenvolvimento é que os *traços particulares* da história das origens e do fim do mundo podem ser considerados como simples imagens que não afetam essencialmente a concepção cristã primitiva, mas que servem unicamente para elucidar a totalidade. Pode-se e deve-se levar em consideração igualmente a diferença que separa a história das origens e do fim do mundo dos eventos propriamente *históricos*. Mas, não se tem o direito de fazer abstração do caráter temporal do desenvolvimento que os religa ao centro por uma linha *contínua*. Situar a história das origens e do fim do mundo sobre um plano diferente, fora do tempo, é desfigurar a fé dos primeiros cristãos.

Capítulo VII

O CARÁTER CRISTOCÊNCTRICO DA LINHA DA SALVAÇÃO E SUA REPRESENTAÇÃO

Creu-se erradamente que toda a história da salvação, no sentido cristão, se apresentou de repente aos primeiros crentes na sucessão *cronológica* de seus "*kairoi*" e que eles a entenderam, passo a passo, como eventos sucessivos: a era anterior à criação, a história de Israel, a encarnação de Cristo, a história da igreja e, enfim, a história do fim do mundo. Nem é o caso de que eles tenham tido uma concepção cristológica da história em sua totalidade, na ordem inversa, remontando ao passado. É, antes, a partir do centro que eles começaram a *compreendê-los*: a partir deste ponto, o plano divino da salvação se desenvolveu diante deles em direção ao futuro e ao passado. O conhecimento dos primeiros cristãos coincide com o duplo movimento que está na base da nossa cronologia, cujo cálculo, partindo do ano 1, é feito nas duas direções "antes e depois Jesus Cristo".

Nós tentaremos, no entanto, retraçar brevemente essa linha da história da salvação, linha do Cristo, tal como ela se apresenta em seu desenvolvimento cronológico.[128] Com efeito, é somente *mais tarde* que os primeiros cristãos, entretanto, conceberam uma linha cronológica comum que vai do começo ao fim, passando pelo centro. Essa representação de seu desenvolvimento cronológico mostra

[128] Encontra-se uma exposição magistral acerca disso no livro recentemente aparecido de SUZANNE DE DIETRICH (*Le dessein de Dieu*, 1945).

precisamente que a *totalidade* da linha foi traçada a partir do centro. Com efeito, desde o início, ela é uma linha do Cristo, de tal maneira que se pode falar com razão de "Cristo e o tempo". Essa representação confirma que não se pode falar de Cristo somente a partir de um determinado ponto da linha, como se fosse possível, primeiramente, falar de Deus fazendo abstração do Cristo. Isto destruiria a unidade interior e grandiosa dessa linha.[129] Ela não seria mais orientada para o evento central e se introduziria, no plano divino da salvação, um princípio dualista que obscureceria totalmente a concepção original que os primeiros cristãos tiveram da salvação.

*

* *

O período *anterior à criação* já é concebido a partir de Cristo; neste período, Ele já está predestinado, no conselho de Deus, a ser o mediador antes da fundação do mundo (Jo 17.24; 1 Pe 1.20).

Ele é, em seguida, o mediador na *própria criação* (Jo 1.1; Hb 1.2 e, sobretudo, os versículos 10 e seguintes; 1 Co 8.6; Cl 1.16). É o que indica o papel eminente que aqui é atribuído ao *homem*. Assim o mediador da criação é o mesmo que, enquanto *homem*, enquanto "Filho do Homem"[130], cumpriu sobre a terra a obra decisiva da salvação.

A eleição do povo de *Israel* tem lugar em vista de Cristo e encontra seu cumprimento na obra do Cristo encarnado.

A história da salvação é, ela também, a história de Cristo. Pois seu papel de mediador se prolonga na *igreja* que representa seu

[129] Isto esclarece particularmente a controvérsia entre EMIL BRUNNER e KARL BARTH sobre a natureza e a graça.

[130] Em se autodenominando como o "Filho do Homem", Jesus fez alusão ao papel do homem no seio da criação e, por conseguinte, à importância de sua redenção para todas as criaturas. Sobre a aplicação da noção de "Filho do Homem", ver também J. HERING ("Les bases bibliques de l'humanisme chrétien", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1945, pp. 17 ss.).

corpo terrestre. É daí que ele exerce, nos céus e sobre a terra, aquela soberania que Deus lhe transmitiu, que ainda é invisível e só percebida pela fé (Mt 28.18; Fl 2.10 ss.).

Cristo é igualmente o mediador do cumprimento do plano de salvação em sua totalidade até o *fim do mundo*. É por isso que ele volta sobre a terra. Pois a nova criação, no fim do mundo, está, como toda a história da salvação, ligada à redenção do homem da qual Cristo é o mediador. É por sua obra que o poder de ressurreição do Espírito Santo transformará toda a criação, aqui incluindo nossos corpos mortais; Ele instaurará um novo céu e uma nova terra onde não haverá mais nem morte, nem pecado. É somente então que seu papel de mediador será concluído. É somente então que "o próprio Cristo será submetido Àquele que lhe submeteu todas as coisas, a fim de que Deus seja tudo em todos" (1 Co 15.28). É somente então que a linha que começa na criação encontrará seu termo.

Vemos com isso que se trata verdadeiramente da linha do Cristo; Cristo mediador da criação – Cristo servo sofredor de Iahvé cumprindo a eleição de Israel – Cristo, o *Kyrios* que reina atualmente – Cristo, Filho do Homem, como aquele que completa toda a história e é mediador da nova criação. Ele preexiste, foi crucificado e reina hoje, invisível, e voltará no fim dos séculos; todos esses papéis não formam senão um só papel, aquele do Cristo, mas estes o representam no exercício de suas *funções que se sucedem temporalmente na história da salvação.*

*
* *

No Novo Testamento e nos outros escritos do cristianismo primitivo, a linha esboçada acima é raramente esboçada de maneira sistemática e também em seu desenvolvimento cronológico. Porém, em todos os sentidos, ela é pressuposta e permite compreender todas as afirmações bíblicas. Em se tratando de dogmática ou de moral, é partindo daí que se lhes pode compreender. A linha da

história da salvação não é, pois, esboçada completamente em todas ocasiões. Muitas vezes, sem ser expressa, ela é simplesmente pressuposta; muitas vezes não se faz alusão senão a um de seus pontos, o qual se relaciona diretamente à realidade concreta de que trata. E mesmo quando ela é retraçada em sua continuidade, ela é representada sob o ângulo particular de eventos determinados relatados contemporaneamente ao Novo Testamento e que devem precisamente ser colocados em seu próprio lugar na linha. No cristianismo primitivo, o alvo de toda pregação é, com efeito, que cada evento concreto que se produza na igreja se integre na totalidade da história da salvação.

É já o caso quanto à pregação do apóstolo Pedro no Pentecostes; ali o dom de línguas, operado pelo Espírito, em conexão com a pregação de Joel, é interpretado como um sinal atestando que a partir de então os ἔσχαται ἡμέραι, a era dos últimos dias, começou (At 2.17). Estêvão, em sua defesa, situa no conjunto da história da salvação, tal como ela é apresentada ao povo de Israel, a desobediência que os judeus manifestam perseguindo os cristãos que se abstêm do célebre culto no templo.

As declarações do Novo Testamento, em particular aquelas das Epístolas paulinas, nos reconduzem constantemente a essa linha, especialmente aquelas que, na Epístola aos Romanos (9 a 11), são consagradas à eleição do povo de Israel, ou à linha: Abrão – o Cristo – a Igreja, retraçada de uma maneira particularmente completa na Epístola aos Gálatas (3.6 a 4.7); ou à linha religando Adão a Cristo (Rm 5,12 ss.). Muitas vezes não se percebe senão uma pequena parte da linha, seja no sentido do passado, seja naquele do futuro. Paulo integra sua própria vocação de Apóstolo dos gentios no conjunto do plano da salvação.

Os Evangelhos relatam a vida de Jesus situando-a na história da salvação. Isto sobressai de sua própria estrutura. Mateus, por exemplo, tece, desde o início, sua árvore genealógica que remonta a Abraão e apresenta Jesus, assim, como o cumprimento de toda a

história de Israel.[131] Segundo Lucas, a árvore genealógica remonta a Adão e, assim, se estabelece uma linha que segue da criação até Jesus. Marcos e Lucas colocam no início de suas narrativas a figura de João batista, que aponta em direção ao passado e ao futuro. Em seu prólogo, João remonta intencionalmente ao Gênese ἐν ἀρκῇ, "no princípio", para mostrar que aquele que participou da criação de *todas as coisas* é o mesmo que, mais tarde, se fez carne; e, por outro lado, no conjunto do seu Evangelho, João tem o firme propósito de seguir a linha que remonta do Cristo presente na igreja, particularmente nos sacramentos do batismo e da eucaristia, até o Jesus histórico. Enfim, Mateus conclui o seu Evangelho evocando o fim do mundo.

Em fundando a obra de Jesus na história da salvação, nem Paulo nem os evangelistas introduziram um elemento estranho à pessoa histórica do Senhor. Certamente, certos teólogos modernos estimam que Jesus não teve consciência de cumprir uma missão divina precisa para com seu povo, Israel, e de cumprir, assim, o plano divino da salvação que Deus tinha previsto especialmente para Ele. Mas, a mutilação da tradição evangélica, que essa opinião preconcebida implica necessariamente, é arbitrária e brutal. Na realidade, a doutrina e a obra do Jesus histórico não podem ser compreendidas senão se admitir que Ele tem consciência de cumprir, em seu sofrimento, o papel de servo de Iahvé[132], e aquele de Filho do Homem retornando sobre a terra. É no cumprimento dessas funções, e em as religando, que Jesus concebe o plano divino da salvação que nos aparece desde então como a

[131] A este respeito, ver J.-L. LEUBA ("Note exégétique sur Matthieu 1, la", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1942, pp. 56 ss.).

[132] A importância fundamental que a idéia de *Ebed Iahvé* reveste, no que concerne à consciência que Jesus tinha de ser o Messias, será o objeto de uma publicação posterior. (OSCAR CULLMANN refere-se aqui a sua obra *Cristologia do Novo Testamento*, também lançada pela Editora Custom – N. do T.). Nosso artigo sobre "La signification du bapteme dans le Noveau Testament" (*Revue de théologie et de philosophie, Lausanne*, 1924, pp. 121 ss.), indica em que medida o batismo de Jesus é instrutivo a este respeito.

> história da salvação. O Servo de Iahvé cumpre o que significa a história do povo de Israel, significação determinada, como nós o temos visto, pela idéia de substituição; o Filho do Homem virá sobre as nuvens cumprir a obra criativa de Deus em sua qualidade de "homem" criado à imagem de Deus, de "segundo Adão". As palavras de Jesus não pressupõem a história da salvação como um quadro acessório, mas como um fundamento insubstituível. A passagem de Lucas (16.16) confirma que, para o próprio Jesus, essa história se desenvolve no tempo: "A Lei e os profetas vigoraram até João, desde então, o reino de Deus..."

Constatamos, pois, que todo o Novo Testamento pressupõe uma só e mesma concepção da história da salvação que é quase expressa de uma maneira mais ou menos completa e quase somente indicada por simples alusões. Mas, para todos os escritores do cristianismo primitivo, ela constitui definitivamente o tema comum que, sob diferentes aspectos, é desenvolvida – nos diversos escritos do Novo Testamento – em todas as suas conseqüências éticas e dogmáticas.

*
* *

Nós possuímos uma outra prova atestando que a linha da salvação que aparece no Novo Testamento é antes, na verdade, a linha de Cristo e que Cristo não aparece ali somente em um lugar determinado. Nós a encontramos nas mais antigas *confissões de fé* do Novo Testamento.[133] Estas revestem, com efeito, uma importância capital quando se vai definir o conteúdo da fé que os primeiros cristãos consideraram como a base comum, essencial e indispensável da mensagem Cristã. Não somente estas fórmulas nos aproximam daquelas dos primeiros textos fixados por escrito no Novo Testamento, mas, em si mesmas, elas constituem um resumo dos

[133] Sobre as mais antigas fórmulas e sua gênese, ver nossa obra: *Les premièrs confessions de foi chrétiennes*, 1943.

pontos fundamentais da pregação. Se examinarmos estas mais antigas confissões de fé, nós constataremos que, em sua grande maioria, elas são puramente cristológicas e que, no Novo Testamento, há um número extremamente restrito de fórmulas mencionando, ao mesmo tempo, Cristo e Deus o Pai. A divisão tripartida do *Credo* posterior, atestada pela primeira vez em meados do século II, não deve nos induzir a erro. Ali, essa divisão esconde completamente a orientação primitiva, puramente cristocêntrica, ela encobre a história da salvação. Não que as declarações no tocante a Deus o Pai e os pontos enumerados no terceiro artigo do *Credo* posterior não tenham pertencido às convicções fundamentais do cristianismo primitivo, mas a divisão brutal em três artigos criou, por assim dizer, uma perspectiva que não corresponde àquela na qual os primeiros cristãos resumiam os elementos fundamentais de sua fé. Quando, mais tarde, "Deus o Pai, criador do céu e da terra" foi colocado no inicio do *Credo* de uma maneira que pode fazer nascer a idéia de que este ato, divino e criador, se encontra sobre um outro plano que aquele mencionando no segundo artigo, nós já nos encontramos, sobre este ponto, na presença de uma sistematização posterior que não está tão distante da concepção de história da salvação – concepção absolutamente cristocêntrica – dos primeiros cristãos, tal como era manifesto nas primeiras confissões de fé. Estas mostram-nos, sem sombra de erro, que os primeiros cristãos não derivaram sua fé em Cristo de sua fé em Deus o Pai, o Criador, mas que, por outro lado, sua fé no Criador é esclarecida à luz da linha da salvação da qual Cristo forma o centro; da mesma forma eles situaram sua fé na criação no conjunto do processo da história da salvação. Do mesmo modo, os pontos mencionados no terceiro artigo do *Credo* posterior, em particular a remissão dos pecados, se encontram, nas fórmulas primitivas, mais estreitamente ligadas à história de Cristo que no terceiro artigo do Símbolo dos Apóstolos.[134]

[134] No que se refere ao perdão dos pecados, ver 1 Co 15.3: ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν; 1 Pe 3.18: Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθαεν; 1 Tm 2.6:

A maior parte das fórmulas de fé figuradas no Novo Testamento – quer sejam breves como aquelas de 1 Co 12.3; de 1 Jo 2.22; de At 8.37 (Códice D); de 1 Jo 4.15; de Hb 4.14 etc., quer sejam mais desenvolvidas como aquelas de Rm 1.3; de Fl 2.6 ss.; (ver igualmente Inácio de Antioquia aos de Esmirna, capítulo 1 e aos Trales cap. 9) etc., – não contém senão um único artigo relacionando-se a Cristo. A mais instrutiva, quanto à questão tratada aqui, é a mais antiga fórmula em duas palavras de 1 Co 8.6, à qual remontam todas as fórmulas posteriores mais desenvolvidas. Estas, com efeito, mencionam igualmente o Pai "*de quem* todas as coisas procedem, e *para quem* existimos", ao lado do *"Kyrios"* Jesus Cristo, "*para quem* são todas as coisas, e *para quem* existimos". Mas, o que é característico, é que aqui a criação é colocada em relação com o Pai *e* o Filho. As funções do Pai e do Filho não são, pois, ainda distintas como no *Credo* posterior, exceto em que, a respeito do Pai, o texto diz: *de quem* (ἀπὸ) e *para quem* (εἰς), e, por outro lado, a respeito do Filho, do *Kyrios*: *por quem* (διά). Cristo, em sua qualidade de mediador dos homens é, ao mesmo tempo, o mediador de toda a criação, em conformidade com o papel que o homem tem nesta. O Pai e o Filho pertencem a uma única e mesma linha de atos divinos, e isso em toda a sua concepção. A antiga confissão de fé, citada por Inácio de Antioquia, em sua Epístola aos Trales (capítulo 9), e por Policarpo, em sua Epístola (capítulo 21 ss.) mencionam, também, o Pai – na relação mais estreita com a história de Cristo – como Aquele que ressuscitou a Cristo.

Assim, deste ponto de vista igualmente, nós constatamos que a linha da salvação é a linha de Cristo.

ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Ver igualmente a Epístola de Inácio aos de Esmirna 1: καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν. No Símbolo de Nicéia-Constantinopla é dito ainda: σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν, se bem que aqui, ἄφεσις ἁμαρτιῶν seja mencionado uma vez ainda no terceiro artigo, em relação com o batismo. Na maior parte dos símbolos posteriores do Oriente e do Ocidente, o perdão dos pecados não é mais mencionado senão no terceiro artigo, e não figura no segundo.

Capítulo VIII

O DUPLO MOVIMENTO DA LINHA DA SALVAÇÃO DE ACORDO COM O PRINCÍPIO DA SUBSTITUIÇÃO

A linha contínua da salvação não é um esquema puramente formal de que a pregação cristã primitiva possa ser despojada. Ela faz, pelo contrário, parte de sua essência mesma. A prova disto está em que o *movimento* de seu desenvolvimento temporal é determinado por um princípio eminentemente *teológico*: aquele da eleição e da substituição.

Essa idéia de eleição e de substituição aparece, de maneira geral, como um movimento que se opera sobre a dita linha de tal maneira que não é possível falar *in abstracto* destes conceitos fundamentais do cristianismo primitivo.

A linha da salvação pressupõe a revelação divina e o pecado do homem que se revolta contra ela. O pecado tem um começo: a "queda". É esta que torna necessária uma história da salvação, no sentido estrito do termo. Pois a maldição que pesa desde então sobre o homem e sobre a criação com a qual ele é solidário, não é a última Palavra de Deus que é amor. Em sua misericórdia, o Criador deixa se desenvolver no tempo uma série de eventos que suprimem a maldição do pecado e da morte reconciliando o homem consigo e, ao mesmo tempo, conduzindo todo o universo a uma nova criação onde a morte não existirá mais.

O princípio desta obra da graça é a *eleição de uma minoria para a redenção da totalidade*, dito de outra forma, o princípio da *substituição*.

O homem, na posição que ocupa no seio da criação, já aparece, por assim dizer, como o seu representante. Isso se manifesta, em um primeiro instante, no seu senhorio sobre a criação, mas, sobretudo, no fato já mencionado de que a totalidade das criaturas está submetida à maldição.

Ora, o princípio de substituição determina claramente o desenvolvimento ulterior da obra de salvação. Da mesma forma que a sorte da totalidade da criação depende do comportamento do homem, da mesma forma o será, antes de tudo, a história de *um só* povo que determinará a salvação de *todos* os homens. No seio da humanidade pecadora, Deus *escolheu* uma comunidade, o povo de Israel, para a salvação do mundo.

A história da salvação continua a se desenvolver seguindo o mesmo princípio da eleição e da substituição. Assim, é produzida uma *redução progressiva*. A partir do momento em que o povo de Israel, em sua totalidade, não preenche a missão que lhe é atribuída, surge um "remanescente" que substitui o povo; este é o "remanescente" de que falam os profetas.

Este "remanescente" diminui ainda e se reduz a *um só* homem, o único que pode se encarregar do papel designado ao povo de Israel: no Dêutero Isaías, este se torna o "Servo de Iahvé" cujo sofrimento é vicário; em Daniel, é o "Filho do Homem", que representa o "povo dos santos" (Dn 7.13 ss.). Este ser único entra na história na pessoa de Jesus de Nazaré que preenche, por sua vez, a missão de servo sofredor de Iahvé e aquela de Filho do Homem, de que fala Daniel, e que, por sua morte substitutiva, cumpre a obra para a qual Deus tinha eleito Israel.

Assim, até Jesus Cristo, a história da salvação passa, como temos mostrado, por uma redução progressiva: a humanidade – o povo de Israel – o remanescente de Israel – o Único, o Cristo. Até aí a pluralidade tende à unidade, a Jesus Cristo que, enquanto o Messias de Israel, torna-se o Salvador da humanidade, de toda a criação. A história da salvação tem a partir de agora atingido seu centro; nós já sabemos que ela não terminou mas que se prolonga.

Ora, a partir desse ponto, se produz uma profunda mudança no princípio mesmo do movimento que nós temos constatado. Este continua a ser a eleição e a substituição, mas não se aplica mais no sentido de uma redução progressiva. Por outro lado, a partir do ponto central, marcado pela ressurreição de Cristo, o desenvolvimento posterior se efetua não mais passando da pluralidade à unidade, mas, *inversamente, em sentido progressivo da unidade à pluralidade*, de tal maneira que esta pluralidade deve representar o Único. Por conseguinte, o caminho segue, a partir de agora, do Cristo aos que crêem nele, que se reconhecem salvos pela fé em sua morte vicária, na qual Ele lhes substitui. Isto conduz aos apóstolos, à igreja que é o corpo do Único e que deve, de agora em diante, cumprir pela humanidade a missão outrora confiada ao "remanescente", ao "povo dos santos". Isto se prolonga até a humanidade ser resgatada para o seio do reino de Deus e à criação também, dos novos céus e a nova terra.

Assim, a história da salvação, em sua totalidade, compreende dois movimentos: a passagem da pluralidade ao Único, que é a Antiga Aliança, e a passagem do Único à pluralidade, que é a Nova Aliança.[135] No centro, se coloca o ato expiatório da morte de Cristo e sua ressurreição. Essa constatação corrobora com a asserção de que são estes fatos o ponto central. O traço comum aos dois movimentos é seu cumprimento seguir o princípio da eleição e o da substituição. Este princípio, então, é decisivo também para a presente fase de desenvolvimento que procede do centro. A igreja no mundo, representando o corpo de Cristo tem, no pensamento

[135] Em sua tese (*Révélation chrétienne et histoire du salut*) não impressa e apresentada depois à Faculdade de Teologia de Genebra, em vista da obtenção do grau de bacharelado em teologia, JEAN BURNIER observa, expondo a teologia de C. A. AUBERLEN, que o duplo movimento, que nós assinalamos pela primeira vez em *La royauté du Christ et l'Eglise dans ne Nouveau Testament*, "Foi et Vie", cadernos bíblicos (1941, p. 36 ss.), foi constatado de uma maneira análoga a nossa por C. A. AUBERLEN em *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis* (1854). Não é desinteressante salientar que independentemente deste teólogo, e por outro caminho, nós temos chegado a uma constatação análoga.

dos autores do Novo Testamento, um papel central na libertação de toda a humanidade e, portanto, de toda a criação.

O texto bíblico no qual este duplo movimento da história da salvação mais claramente se exprime é aquele onde o apóstolo Paulo (Gl 3.6 e 4.7) dá o plano geral. Ele parte da promessa feita a Abraão. Depois mostra como esta promessa, que se relaciona com a posteridade do patriarca, se reveza enquanto promessa feita ao Único, ao Cristo (3.16) que, por sua morte substitutiva, opera o resgate dos pecados (4.5). A conseqüência deste evento é que todos os homens que crêem em Cristo podem tornar-se a posteridade de Abraão (3.26). Pelo batismo, estes são, todos, partes da promessa feita ao Único. A via que conduz à pluralidade está agora aberta, mas no sentido de que "todos são um" (πάντες εἷς), a saber, em Jesus Cristo (3.28). Assim, *todos* tornam-se filhos e herdeiros (4.4-7).

Cada vez mais, o duplo movimento aparece no fato que, no livro de Daniel, o "povo dos santos" é chamado "Filho do Homem" (7.13 ss.), ou, segundo uma tradução preferível, o "Homem", que se encarna em Jesus, o Homem Único; mas este ἄνθρωπος (Rm 5.21 ss.) único é representado, após sua morte, pelo povo dos santos, a *igreja*, que é seu corpo.

Assim em nossa cronologia, que tem por ponto de partida o nascimento de Jesus (ano 1) cujas datas seguem antes de Jesus Cristo em sentido *decrescente*, e após Ele em sentido *crescente*, a linha da salvação, desenhada no Novo Testamento, encontra uma representação simbólica inteiramente adequada e claramente no sentido que diz respeito a este duplo movimento. Na realidade, nós não saberíamos encontrar um esquema melhor para ilustrar a concepção que o cristianismo primitivo fez para si do tempo e da história.

SEGUNDA PARTE

O CARÁTER TEMPORALMENTE ÚNICO DAS DIFERENTES ÉPOCAS DA SALVAÇÃO

Ἐφάπαξ

Capítulo I

O CARÁTER TEMPORALMENTE ÚNICO DO EVENTO CENTRAL, A APARIÇÃO DE CRISTO

Essencialmente, cada um dos *kairoi* que constitui a linha da salvação tem um valor único; este corresponde a um fato que se deu uma vez e que não se repetirá. Por *uma vez* vale dizer aqui: de uma vez por todas. Com efeito, trata-se de eventos que, sendo únicos, são decisivos para sempre. A continuidade – exposta acima – de toda a linha implica que este caráter está presente em todas as partes da história da salvação, e nós mostraremos que cada momento, cada período, enquanto pertencente a essa linha, tem seu valor próprio, decisivo, nessa história. Por outro lado, nós temos sublinhado que o evento central reveste uma importância única por relacionar-se às outras partes da história da salvação, importância que nenhum outro *kairos* poderia ter na mesma medida.

Assim, se coloca um problema que nós temos de estudar nesta segunda parte que é precedida por seu título: ἐφάπαξ. *Por um lado este termo se relaciona a cada parte da história da salvação; por outro, ele caracteriza, de uma maneira toda especial, o evento central dessa história.*

Na terminologia do Novo Testamento, o termo ἐφάπαξ é aplicado, em primeiro lugar, ao ato salvífico, histórico, cumprido por Jesus Cristo: Rm 6.10; Hb 7.27; 9.12 (se encontra ἅπαξ com o mesmo sentido em Hb 9.28; 1 Pe 3.18). O texto de Hb 10.10 "Nessa vontade é que *nós* temos sido santificados, mediante a oferta do

corpo de Jesus Cristo ἐφάπαξ", se refere ao ato redentor de Jesus Cristo, cumprido uma só vez na história. Mas, se nós colocarmos ἐφάπαξ em relação não somente com o substantivo (sacrifício), mas com o verbo (santificar), ficará claro que as *conseqüências* deste ato único são, também, decisivas, de uma vez por todas. A passagem de Hb 10.2 diz respeito, igualmente, aos que foram purificados "uma vez". E quando é dito (Hb 6.4) que o dom ligado ao batismo (ἅπαξ φωτισθέντας) é concedido ao crente uma só vez, quer dizer, de uma vez por todas, nós vemos aparecer o curioso amálgama: ao ato único e decisivo de Cristo sucedem ainda outros atos únicos e decisivos, mas este caráter decisivo não lhes pertence senão na medida em que eles são fundamentados sobre o ato único de Cristo.

Definitivamente, nós já nos encontramos, sobre este ponto, na presença do problema que mais tarde se intitulará "Escritura e Tradição". Não se pode colocar nestes termos a época do cristianismo primitivo, pois ainda não existia o Cânon do Novo Testamento. Mas, não é menos verdade que o tema das discussões entre católicos e protestantes está implicitamente contido nestas duas proposições seguintes: 1° O período atual, compreendido entre a ressurreição de Cristo e a Parusia, tem um valor decisivo, de uma vez por todas, por relacionar-se à história da salvação. 2° O evento central, já situado no passado, é decisivo, de uma vez por todas, para *todos* os períodos. Nós falaremos sobre este tema quando considerarmos a significação do presente na história da salvação (cap. IV).

*
* *

Trata-se, antes de tudo, de entender em que consiste, no evento central, a aparição de Cristo com o seu caráter temporalmente único proclamado com vigor pelo cristianismo primitivo. O estudo deste caráter único nos leva a colocar a questão das relações entre história e profecia, questão esta já tratada no capítulo prece-

dente.[136] A história e a profecia se inter-relacionam, como mostra os dois sentidos do termo ἐφάπαξ: "uma vez", que designa "o fato simplesmente *histórico*", e "de uma vez por todas", que se relaciona ao evento "decisivo para a salvação de todos os homens e de todos os tempos".

O escândalo trazido pela fé dos primeiros cristãos não encontra em nenhuma outra parte expressão mais forte do que na seguinte afirmação: os eventos que ocorreram no passado, no decorrer dos anos 1 a 30, tiveram seu lugar uma vez na história e, por se relacionarem à salvação, aconteceram "de uma vez por todas". A visão profética que vê a salvação realizada em uma história específica é uma visão que, em relação com a totalidade da linha, já é uma "loucura" e que tocando no ponto central é o ápice da μωρία (loucura) de que fala o apóstolo Paulo. Com efeito, os eventos que formam o centro são cumpridos no período daqueles anos que constituem para o cristianismo primitivo o passado *mais recente*. A comunidade dos discípulos, que no início do Livro de Atos nós vemos reunida em Jerusalém, não estava separada senão por alguns dias, algumas semanas, dos eventos aos quais se entende dar uma importância decisiva.

Há mais. O quadro *geográfico* no qual viveu esta primeira comunidade é o mesmo que aquele no qual ela afirma que a salvação está decidida. Hoje o quadro geográfico tornou-se a "Terra Santa" e essa noção nos impede de apreender todo o alcance do escândalo. O afastamento no tempo e no espaço, os dois mil anos transcorridos e a distância entre o Oriente e o Ocidente, que nos separa destes eventos, atenuam o que há de escandaloso em afirmar que não somente nossa salvação pessoal, mas que a de todos os homens, e mesmo a de toda a criação, depende destes fatos. Para entender plenamente o que houve de extraordinário nessa afirmação, para compreender o quanto foi difícil aos primeiros cristãos crer na *história divina da salvação*, mas também para entender o caráter

[136] Ver mais *acima*, pp. 135 ss.

irresistível da força que os impulsionava a crer, nós deveríamos superar o sentimento de distanciamento e as noções de "Terra Santa" etc. ... nos colocando na situação em que os primeiros cristãos se encontravam com relação aos eventos relatados nos Evangelhos. Nós devemos pintar para nós mesmos o seguinte quadro: o de que este Jesus, que é aquele que significa a salvação para o mundo, veste-se com a mesma vestimenta comum moderna, tal como nós usamos, e que vive, tal como nós vivemos, em um país moderno igual ao que vivemos; que ele veio de uma família cujos parentes nós vemos entre nós e que todas as coisas, vistas externamente, acontecem justamente da mesma maneira como nós constantemente as vemos acontecer entre nós. Só então, poderíamos entender a questão de Natanael: "Pode vir alguma coisa boa de Nazaré?" (Jo 1.46). Seria suficiente trocarmos o nome desse povoado pelo de uma aldeia próxima de nós, bem conhecida e sem, notadamente, nada de bom, para compreendermos plenamente o que se exigia dos judeus ao convidá-los a "crer" no Cristo, de quem não se sabia muito bem "de onde era" (Jo 7.27) e quais eram seus parentes.

Era infinitamente mais fácil crer na história da salvação enquanto seu centro estava colocado – como é o caso no judaísmo – no *futuro* escatológico, quer dizer, em um tempo que poderia ser somente objeto de profecia e que se podia controlar historicamente. A este respeito, deslocar o centro do futuro para o passado, e para um passado *muito próximo*, era, se pudermos conceber, pleno de conseqüências. A fé que se exigia dos primeiros cristãos era muito mais difícil do que a que era exigida dos judeus, pois acerca do messias esperado pelos judeus era dito: "não se sabe de onde vem" (Jo 7.27; cf. Hb 7.3).

O fato de que em sua pregação os autores do Novo Testamento insistam sobre o escândalo atesta que eles compreenderam plenamente o essencial da revelação propriamente cristã. É o que acentua o autor da Epístola aos Hebreus ao repetir o termo ἐφάπαξ com uma insistência quase pedante. O apóstolo faz o mesmo, quando

define a grande verdade da revelação, nos seguintes termos: "a loucura" da pregação da cruz (1 Co 1.18), o "escândalo da cruz" (Gl 5.11). Nós deveríamos, propriamente falando, chamar o escândalo de forca, pois, para nós hoje em dia, a cruz é circundada de uma auréola; na antigüidade, pelo contrário, ela designava a morte mais infame, como é hoje a forca. É igualmente para escandalizar seus leitores que São João, em seu Evangelho, recorre a expressões também o mais grosseiramente material possível, para mostrar que o *Logos* divino tornou-se verdadeiramente carne. Certamente só a declaração do prólogo ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο basta para provar isto quando se reflete sobre o termo σάρξ e o que ele representa para os primeiros cristãos.

*
* *

Nós percebemos desde então que o *docetismo* foi *a* grande heresia cristológica da antiguidade. A bem da verdade, ela é tão antiga quanto o próprio cristianismo e já é combatida no Novo Testamento não somente nas epístolas de João, mas também em seu Evangelho.[137] Pode-se mostrar também que as teorias dos adversários, que o apóstolo Paulo toma à parte em suas epístolas, apresentam os traços característicos do docetismo. A atitude judaica a respeito da lei prova que a morte expiatória de Cristo não é para eles o evento central da salvação. Com efeito, o docetismo não apareceu, no primeiro instante, de fora da Palestina, no mundo do helenismo. O contraste geralmente indicado pelos manuais entre a cristologia judaico-cristã e a cristologia do gnosticismo (ou do docetismo) repousa sobre um grave mal-entendido. Com efeito, o judeu-cristianismo, que nós conhecemos pelas fontes do início do século II (os *Kerigmata Petrou* pseudo Clementino) e

[137] Sobre as relações do antidocetismo e a idéia de sacramento, ver O. CULLMANN (*Urchristentum und Gottesdienst*, 1944).

que é manifestamente marcado pelo gnosticismo e o docetismo[138], não difere, em suas linhas gerais, da heresia judeu-cristã combatida pelo apóstolo Paulo. Recordamos, além disso, que os docetas combatidos por Inácio de Antioquia são, também, os judeu-cristãos.

De maneira geral, é errôneo crer que o docetismo tenha sido um *sistema* herético em torno do qual certos cristãos se agruparam em uma época determinada. Trata-se, pelo contrário, de uma cristologia herética que nós encontramos nas heresias mais diversas. Para a caracterizar, a etimologia do termo docetismo não seria suficiente. Com efeito, o docetismo, em sentido estrito, tal como é combatido nas Epístolas de Inácio, não é, propriamente falando, senão *uma* das formas particulares de uma tendência profunda, mais geral, que se opõe à concepção que os primeiros cristãos tiveram de Cristo. No sentido estrito, o termo docetismo, derivado do verbo δοκεῖν[139] ("supor", "parecer") designa a teoria particular segundo a qual Cristo teria possuído somente em aparência um corpo humano. Essa explicação cristológica aparece imediatamente como contrária à Bíblia, pois ela é aplicada à pessoa de Jesus sem se levar em consideração a sua obra. Do ponto de vista do Novo Testamento, ela já é, por si mesma, herética; pois, depois destes escritos, não existe senão uma só cristologia, a qual une a obra e a pessoa de Cristo e ignora totalmente uma especulação abstrata sobre sua natureza.

O docetismo revestiu, além disso, um aspecto totalmente diferente: ele não considera somente a pessoa de Cristo, mas também sua obra. O ponto de partida não é mais a teoria do corpo aparente; ele reconhece a encarnação de Cristo, mas opera uma escolha entre os eventos relatados nos Evangelhos; ele reconhece somente num pequeno número dentre eles uma importância determinante

[138] A morte de Jesus não tem aqui nenhum papel. O Cristo é redentor porque traz uma *doutrina*. Ele é o verdadeiro profeta. Cf. O. CULLMANN (*Le problème littéraire et historique du romam pseudo-clémentin*, 1930, p. 201 ss.).

[139] Cf. INÁCIO, *Ad Trall.* X.

por se relacionarem à salvação, enquanto outros são expressamente rejeitados. Entre estes últimos, se encontra principalmente a morte de Cristo, desviada de seu sentido e explicada com a ajuda de teorias as mais fantásticas. Assim, segundo o testemunho de Irineu, Basílio ensinou que, pouco antes da crucificação, uma substituição aconteceu; Jesus pôde, assim, escapar à morte sobre a cruz, pois Simão de Sirene havia sido crucificado em seu lugar. Jesus teria assistido à cena e zombado dos judeus enganados.[140] Declara-se igualmente que, segundo Cerinthus, Cristo não entrou em Jesus senão no batismo e deixou-o antes da crucificação para voltar ao céu.[141]

Uma tal seleção repousa sobre uma *representação ideal* e *a priori* do Salvador. Certas particularidades históricas, relacionadas ao sujeito Jesus, não estão de acordo com essa representação ideal e especialmente sua morte, o grande "escândalo" que para o cristianismo primitivo constitui precisamente o fato central da revelação. *Os dois aspectos* do docetismo têm, por conseguinte, uma origem comum: não se mantém no ato salvador de Cristo seu caráter único na história. A teoria do corpo aparente e a rejeição arbitrária dos fatos históricos são dois meios diferentes de se chegar ao mesmo alvo: afastar do centro da história da salvação o evento escandaloso da morte de Jesus, evento histórico comum e único na história. Nós vemos aqui, em germe, um ponto de vista que exclui toda concepção propriamente histórica da salvação.[142] O elemento decisivo para a salvação do homem aqui é conhecido *a priori*, fora de toda história. A redenção não é mais um evento temporal, mas uma teoria abstrata. A história da salvação não é mais a revelação central e nova. Os docetas, de uma e de outra

[140] Cf. IRINEU, *Adversus haereses*, I, 24.4. Além disso, encontra-se no Corão uma concepção docética idêntica acerca da morte de Jesus. De uma outra maneira, RUDOLF STEINER distingue dois seres em Cristo.

[141] Cf. IRINEU, *Adversus haereses*, I, 26.1.

[142] Ver mais acima (p. 93 s.) como o docetismo conduz a uma rejeição tanto do Antigo Testamento como da escatologia.

corrente, já sabem tudo antecipadamente e, armados com essa ciência, abordam a história da salvação que lhes é transmitida e a submetem ao esquema abstrato que eles possuem *a priori*. Negam que um fato comum, historicamente controlável, seja o centro de toda história, eles desviam absolutamente o escândalo do ἐφάπαξ e, com isso, o que constitui precisamente a *essência* da pregação cristã primitiva.

Eis aí porque a luta travada contra o docetismo foi para os primeiros cristãos da igreja primitiva uma questão de vida ou morte. Pois essa heresia atacava o fundamento mesmo de toda revelação cristã.

Em um sentido amplo, o docetismo não existiu somente no cristianismo primitivo. Ele é, ainda em nossos dias, a grande heresia cristológica. Pode-se mostrar que, nas querelas cristológicas, ela não reaparece somente nas doutrinas monofisistas, mas que, de maneira geral, essas querelas constituem, por si mesmas, um deslizamento para o docetismo, a partir do momento em que, em abstrato, se coloca o problema das *naturezas* de Cristo, sem levar em consideração a sua obra. Pode-se aprovar aqui a definição de Melanchthon de que só há conhecimento de Cristo como conhecimento de sua obra salvífica.[143] Quando João menciona, em seu prólogo, a existência do *Logos* junto a Deus, ele o faz, também, refletindo sobre o Seu papel de mediador no seio da criação: πάντα δι ' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὅ γέγονεν (Jo 1.3). Em relação ao fim, toda fala acerca de Cristo cessa no ponto em que a obra redentora é concluída, quando ele terá submetido todas as coisas ao Pai e ele mesmo submeter-se-á a Ele (1 Co 15.28). Se toda especulação sobre as duas naturezas não se der à luz dos grandes atos históricos e salvíficos de Jesus Cristo é antibíblica.

Pode-se mostrar que o docetismo existe também no francês P.-L. COUCHOUD, moderno negador da historicidade de Jesus que,

[143] *Hoc est christum cognoscere,beneficia eius cognoscere, non quod isti docent eius naturas, modos incarnationis contueri.* (Conhecer a Cristo é conhecer os seus benefícios e não em observar aqueles ensinamentos acerca de suas naturezas e os modos de sua encarnação)

com ingenuidade, crê seriamente prestar serviço ao cristianismo procurando libertá-lo do materialismo que uma redenção histórica operada por um homem implica.[144]

Porém, é mais interessante constatar a sobrevivência do docetismo em todas as explicações cristológicas dos teólogos modernos que, em vez de tirarem partido de todos os fatos relatados nos Evangelhos acerca de Jesus, operam uma escolha entre eles reconhecendo a uns um *valor teológico* decisivo que eles recusam a outros. Quando o critério dessa escolha não é obtido por empréstimo aos Evangelhos, mas de uma representação ideal *a priori*, nós nos encontramos na presença, *mutatis mutandis*, de um docetismo análogo àquele que nós temos caracterizado mais acima como o segundo aspecto daquela heresia do cristianismo antigo. Neste sentido, a bem da verdade, não se tem mais nada de novo para se aprender acerca de Jesus Cristo, tal como ele apareceu na história. Antes, estes teólogos submetem o testemunho bíblico acerca da aparição de Cristo a uma representação ideal emprestada alhures. Sobre este ponto ainda eles negam, como os docetas, o ἐφάπαξ que é precisamente a quintessência da pregação dos primeiros cristãos. É instrutivo examinar sob este aspecto os recentes estudos feitos sobre a vida de Jesus. A escolha que aí é feita baseia-se muitas vezes em uma concepção filosófica e idealista da salvação, com a qual não se sabe o que fazer do evento que para o próprio Novo Testamento é o ato central: a morte de Cristo.

*
* *

Repetimos aqui que o fato de nos recusarmos a admitir a atitude do docetismo moderno, não faz com que excluamos toda discriminação entre os fatos relatados nos evangelhos; nós não dizemos que não houve, na tradição evangélica, fatos centrais e fatos

[144] P.-L. COUCHOUD (*Le mystère de Jésus*, 1924).

periféricos. Porém, a questão sobre o que constitui o elemento central deve ser posta com veemência. Ora, não há senão *uma só* maneira de resolvê-la: *pode-se pegar de empréstimo* o critério da discriminação a partir do *próprio Novo Testamento*. Em nosso estudo sobre as Primeiras Confissões de Fé Cristãs[145] mostramos como isso é possível; e o é pelo fato de que a pesquisa das mais antigas confissões de fé nos parece de uma importância capital para toda a teologia do Novo Testamento. Com efeito, nas fórmulas curtas, nas quais a comunidade primitiva se esforçou em exprimir brevemente o fato central, nós possuímos o *único critério objetivo* que nos permite operar essa discriminação; é o que os primeiros cristãos propriamente estabeleceram. Qualquer outro critério revelará um docetismo mais ou menos disfarçado.

[145] *Les premières confessions de la foi chrétiennes* (1943).

Capítulo II

O PERÍODO PASSADO DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM O EVENTO CENTRAL, A APARIÇÃO DE CRISTO

Nos capítulos seguintes, mostraremos sucessivamente que os períodos passado, presente e futuro da história da salvação constituem, por um lado, um evento único e, por outro, único pela relação que têm com o evento central.

Desde a criação até Cristo, a história completa do passado, tal como é relatada no Antigo Testamento, já faz parte da história da salvação. Porém, antes da aparição de Cristo, sua orientação retilínea tendia para um evento histórico não aparente. Para os primeiros cristãos, a narrativa da criação, relatada em Gêneses, mantém seu valor como revelação de Deus. Não se aumenta nem se diminui nada dos fatos ali relatados. A este respeito, Cristo não fornece uma nova revelação. A única novidade é que é dito que se deve *interpretar* toda a história da criação partindo-se do centro, que é Cristo. Como escreveu o apóstolo Paulo (2 Co 3.14): um véu subsiste sobre os livros mosaicos, tanto que essa compreensão não foi revelada; em Cristo, o véu foi retirado, pois, desde então, é possível, partindo-se daí, ler e compreender Moisés. Assim, os autores do Novo Testamento não compuseram uma nova narrativa da criação; eles não fizeram senão indicar sua relação com o evento central (em particular Jo 1.1; Cl 1.16; Hb 1.2 e 10). Nós já tocamos neste problema sob o ângulo das relações entre história e profecia.

Certamente, o Evangelho de João começa exatamente como a narrativa de Gêneses pelo termo ἐν ἀρχῇ; mas ele não suscita uma nova narrativa da criação; ele não oferece senão uma interpretação. Assim, a igreja primitiva não suprimiu o antigo Testamento, como o quis Marcião, e isso explica porque, depois da metade do segundo século, existe na igreja cristã um Antigo e um Novo Testamentos que são, todos os dois, considerados como norma, como Escritura Santa.

A questão sublinhada recentemente pelo "*Christuszeugnis*" (o testemunho de Cristo dado pelo Antigo Testamento) de WILHELM VISCHER é, na realidade, um problema do cristianismo primitivo. Em última análise, essa questão é reconhecida por todos os escritores do cristianismo primitivo. O autor da *Epístola de Barnabé* trata-a com clareza e veemência nos capítulos 1 a 17. Ele viu com muita clareza esse problema que resultava do fato de que, no culto, os primeiros cristãos lendo o Antigo Testamento o consideravam como um Cânon válido para a comunidade cristã; eles o trataram, pois, de fato, como um livro *cristão*. Barnabé procura uma justificação, do ponto de vista teológico, para o fato de que, apesar de Cristo *já ter vindo*, o Antigo Testamento continuaria existindo como norma cristã. O modo como ele responde à questão é, certamente, muito arbitrário. Sem pretender penetrar no sentido teológico profundo de uma passagem do Antigo Testamento, ele aplica, sem restrição, o método alegórico lançando mão desta ou daquela palavra ou imagem do Antigo Testamento como idênticas a esta ou aquela palavra ou imagem do Novo Testamento.

> Todas as vezes que no antigo Testamento trata-se de madeira ou árvore, ele vê, no mesmo instante, uma alusão à cruz de Cristo. Ele não se importa de nenhum modo com o contexto. Se se trata de água, no sentido próprio ou figurado, trata-se, para o autor da Epístola de Barnabé, do batismo cristão. Os capítulos 11 e 12, sobretudo, servem como bons exemplos para nos afastarmos deste método.

O autor da Epístola de Barnabé encontra, com efeito, no Antigo Testamento, a vida de Jesus esboçada até em seus mínimos detalhes: os ladrões crucificados com Jesus, o vinagre dado para saciar sua sede, as zombarias, a própria cena da crucificação. Querer assim descobrir a todo preço o quadro histórico único do Cristo encarnado é compreender mal o testemunho dado pelo Antigo Testamento acerca de Cristo. Desta feita, esse se tornou, então, um livro de enigmas e seu conteúdo, enquanto revelação da história da salvação orientada para o Cristo, perde totalmente o valor. Segundo a concepção do autor da Epístola de Barnabé, o Antigo Testamento não nos oferece uma revelação concernente ao tempo *antes* de Cristo, isto é, o tempo que prepara sua vinda; o Antigo Testamento é, pelo contrário, simplesmente *uma exposição, em linguagem secreta, dos eventos da vida do próprio Jesus.*

Por aí, cessa-se de ver o papel que o Antigo Testamento tem na história da salvação. Com efeito, o Novo Testamento tornou-se, propriamente dito, supérfluo. A pressuposição implícita de toda explicação puramente alegórica é que, nos livros a serem interpretados, a linha do desenvolvimento temporal não tem importância; estes livros encerram, por outro lado, verdades ocultas e *atemporais*. E, no presente caso, se soubermos aplicar bem o método alegórico, tudo que se relaciona aos Evangelhos deve, sem exceção, ser encontrado integralmente no Antigo Testamento. Portanto, isso quer dizer que este método considera os escritos neotestamentários como avanços supérfluos. O Antigo Testamento já contém "a vida de Jesus". Assim, não somente a história da salvação contida no Antigo Testamento está anulada enquanto fato histórico, como também a encarnação única de Jesus Cristo e o anúncio único dos apóstolos perdem o seu valor como eventos históricos. Em última análise, a Epístola de Barnabé está marcada de docetismo.[146] Não há

[146] KARL THIEME (*Kirche und Synagoge*, 1945) teve recentemente, e com razão, atraído a atenção sobre este muito antigo texto cristão, mas ele errou quando aprovou sem reservas a interpretação que é tentada ali.

mais lugar para um novo conteúdo fornecido pelo Novo Testamento, pois tudo já se encontra nos enigmas do Antigo.

> É estimulante notar que um dos adversários modernos da historicidade de Jesus, o francês PROSPER ALFARIC, tem tentado reencontrar o conteúdo do Evangelho de Marcos, até em seus mínimos detalhes, no Antigo Testamento: todo este Evangelho seria o resultado de declarações do Antigo Testamento colocadas fora do tempo, no "passado narrativo". O fundamento deste Evangelho não seria um ato histórico.[147] Encontramos aqui simplesmente a conseqüência extrema de uma atitude que se encontra, *mutatis mutandis*, na Epístola de Barnabé.

Nós nos detemos demoradamente sobre esta Epístola porque ela nos mostra como *não se pode* compreender o período passado da história da salvação e sua relação com o evento central, a aparição de Cristo, sem os integrar em seu justo lugar na perspectiva da totalidade da história da salvação, tal como esta nos é oferecida pelo Novo Testamento. A rejeição das considerações próprias da Epístola de Barnabé deve nos permitir definir positivamente a relação que existe entre o período passado e o centro da linha da salvação. Essa Epístola não leva em consideração a noção de *cumprimento* que se encontra no cristianismo primitivo. *Deste ponto de vista o Antigo e o Novo Testamento podem ser invertidos.*

Quando o apóstolo Paulo afirma que o que nos é descrito no Antigo Testamento foi "escrito para nós" (Rm 4.24; 15.4; 1 Co 9.10; 10.11), ele exprime, claramente na passagem de 1 Co 9.10, uma idéia que poderia tender no mesmo sentido que a Epístola de Barnabé. Mas, a intenção primeira do apóstolo não é negar a distinção temporal que existe entre a Antiga e a Nova Aliança, mas mostrar que os eventos relatados no Antigo Testamento que, como tais, têm seu próprio valor na história da salvação, são, por esta mesma razão, a *preparação da vinda de Cristo*, do evento central que dá seu sentido a toda a história da salvação.

---

[147] P. ALFARIC (*L'Evangile selon Marc*, 1929), (*Pour comprendre la vie de Jésus*, 1929).

A conservação do Antigo Testamento se justifica porque ele é considerado como a *preparação temporal* deste evento, e não como sendo uma representação paralela do mesmo sob uma outra forma.

Nos primeiros tempos da igreja cristã, não havia o Cânon do Novo Testamento; isto é, sem dúvida, o que fez nascer a idéia errônea de que o Antigo Testamento já continha tudo o que se pode dizer de Jesus de Nazaré. Sendo o Antigo Testamento o único Cânon de que se dispunha, se quis ver nele os fatos atuais da história da salvação. Na realidade, essa maneira de compreender a história da salvação no Antigo Testamento não corresponde àquela dos primeiros cristãos. Estes consideraram, por outro lado, o fato essencial, que não entra em questão no Antigo Testamento que é a encarnação de Jesus, diferentemente do Jesus *preexistente* e da *preparação* de sua encarnação que constam nele, na parte pré-cristã da história da salvação.

No Antigo Testamento toda a história da salvação *tende* para a encarnação; e o que acontece agora se torna possível compreender em Cristo. O testemunho que conduz a Cristo é aí plenamente cumprido pelo Antigo Testamento, e não a concepção de uma "contemporaneidade" do Antigo e do Novo Testamento. O Antigo Testamento apresenta uma parte da história da salvação diferente daquela oferecida pelo Novo. Esta é, antes de tudo, a história única do que aconteceu ἐφάπαξ. Mas seu sentido, em relação à história da salvação, não é reconhecido senão quando todo aquele período é posto em relação com o ἐφάπαξ do evento central; e essa relação não pode ser concebida senão como uma relação estritamente temporal entre *a preparação e o cumprimento.*

Encontrar no Antigo Testamento um testemunho conduzindo a Cristo não é aí descobrir a encarnação de Jesus, mas, antes, esclarecidos por nosso conhecimento do Cristo encarnado e crucificado, aprender a ver, nos eventos passados da história da salvação, a *preparação* da encarnação e da cruz.

Isso vale tanto para a história da criação como para a história do povo de Israel. Nós temos visto que, pela orientação da história

em direção ao fato que se situa no centro do tempo, se desenha uma linha do Cristo, sem que o Antigo Testamento seja interpretado alegoricamente. A criação permanece um evento, a história de Israel permanece história, mas o todo é interpretado profeticamente, como anunciando o Cristo. Esta interpretação que combina a Criação, as sagas primitivas e as narrativas históricas só é possível agora. Pois é agora somente que nós possuímos o critério concreto da interpretação e da orientação de toda a história.

Sem dúvida, desde antes de Jesus, existiu uma interpretação profética de todos os eventos do Antigo Testamento. Pois a eleição do povo de Israel já está revelada. Mas, o cumprimento dessa eleição não tem lugar senão no evento histórico da morte sobre a cruz, portanto, na revelação da nova Aliança. Por conseguinte, é somente partindo de Jesus de Nazaré, crucificado sob Pôncios Pilatos, que a totalidade do Antigo Testamento pode ser relacionada a Jesus Cristo. É então somente que se pode mostrar como o pecado e a redenção, que formam o tema de toda história, tornam-se de repente necessários àquela série de eventos particulares que *tendem para* o Cristo encarnado e crucificado, e que *passam pelas etapas temporais* da encarnação e da crucificação.

Expressões tais como: "indicar", "mostrar", e da mesma forma o dedo de João Batista na célebre pintura de Grünewald (tão judiciosamente reproduzido por WILHELM VISCHER na frente do tomo I de seu *"Christuszeugnis"*), são mal compreendidos quando se negligencia o elemento de desenvolvimento temporal. Estas expressões não devem ser interpretadas como afirmando que todo o evento da cruz já esteja presente – mas oculto – na Antiga Aliança. O que, no Antigo Testamento, permanece coberta por um véu que não é tirado senão pela aparição de Cristo (2 Co 3.14) não é a própria cruz, mas a *preparação temporal* para ela.

*
* *

Uma objeção se impõe aqui: como um tal desenvolvimento temporal, que é somente uma preparação, pode ainda ter um sentido para a *salvação atual* do cristão, depois da coisa preparada, nesse ínterim, ter sido realizada no tempo? A resposta para esta observação está no que colocamos no começo deste capítulo. Os dois fatos – a significação própria que o passado único reveste tanto por sua relação com a história da salvação (preparação) *como* por sua relação com o evento central único (cumprimento) – faz com que, no Novo Testamento, o passado, considerado como "*Antigo*" Testamento, conserve seu valor *atual* para a salvação.

O evento central, a aparição de Cristo, é, com efeito, esclarecido pela sua preparação no Antigo Testamento depois deste ter recebido sua luz deste mesmo evento central. Trata-se aqui de um círculo. A morte e a ressurreição de Cristo permitiram ao cristão ver, na história de Adão e na história de Israel, a preparação da crucificação e da ressurreição de Jesus. Inversamente, a história de Adão e a história de Israel, assim compreendidas, lhes permitiram entender, desde então, a obra de Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado, em sua relação com o plano divino da salvação. É por isso que a comunidade cristã que recebeu, ela mesma, a revelação em Jesus Cristo, conserva, não obstante, o Antigo Testamento como uma revelação atual. Tal é, por sua relação com a história da salvação, o uso que o cristianismo fez do Antigo Testamento.

Seria incumbência de uma teologia do Novo Testamento mostrar em detalhes, em uma perspectiva cristã, como, partindo-se de Adão, pode-se explicar o que significa o qualificativo "Filho do Homem", que Jesus recebeu e com o qual se autodenominou preferentemente a tantos outros nos momentos decisivos. Poder-se-ia mostrar, por outro lado, como, em partindo-se de Abraão, quer dizer, da eleição do povo de Israel e da designação subseqüente e profética de um "remanescente" e de um servo do Eterno, pode-se compreender o que, na morte expiatória de Cristo sobre a cruz, a substituição representa em relação ao plano divino da salvação. As duas linhas, aquela que vai de Adão a Cristo, e aquela que vai

de Abraão a Cristo[148] mostram de que maneira o Antigo Testamento faz parte da revelação cristã. Enquanto Filho do Homem e segundo Adão, Jesus cumpre o destino do homem criado por Deus; enquanto *Ebed Iahvé*[149] ele cumpre a história de seu povo. Estas duas linhas mostram que a obra salvífica de Cristo está totalmente ligada *ao pecado do homem*.

A atualidade do passado pré-cristão não se estabelece, por conseguinte, sobre a contemporaneidade do Antigo e do Novo Testamento, o que seria suprimir a linha do tempo; ela se fundamenta, pelo contrário, sobre o vínculo da sucessão temporal que existe entre o passado e o evento central.

Enfim, a prolongação da linha do tempo, a partir do centro até o futuro escatológico, nos confirma que o cristianismo primitivo manteve, no que se refere ao caráter temporal dos eventos do Antigo Testamento, todo o seu valor. Quando os primeiros cristãos falaram do futuro, eles não esqueceram jamais que este se situa sobre a linha da criação e da eleição do povo de Israel. É por isso que o apóstolo Paulo encheu-se de admiração e de surpresa (Rm 11.33) no momento em que reconheceu o mistério do plano de Deus, após o qual a história da eleição do povo de Israel, do Israel κατὰ σάρκα, por conta de seu endurecimento, prossegue através dos tempos e encontra seu coroamento na conversão final deste povo.[150]

---

[148] GOTTLOB SCHRENK ("Die Geschichtsanschauung des Paulus", *Jahrbuch der theologischen Schule Bethel*, 1932, pp. 59 ss.) acrescenta para Paulo ainda uma terceira, a linha da lei. Mas esta pode ser facilmente situada entre as duas outras (A lei "sobreveio", Rm 5.20).

[149] Nós temos a intenção de mostrar em uma outra publicação a importância fundamental que os primeiros cristãos deram à profecia do *Ebed Iahvé* quando a vincularam a Jesus Cristo. (Trata-se de *Cristologia do Novo Testamento*, Editora Custom; N. do T.).

[150] Ver a este respeito: KARL-LUDWIG SCHMIDT ("Die Jundenfrage im Licht der Kapitel 9-11 des Römerbriefs", *Theologische Studien*, 13, 1943) e GOTTLOB SCHRENK (*Der göttliche Sinn in Israels Geschick, eine Erläuterung zu Röm.* 9-11, 1943).

Capítulo III

O PERÍODO FUTURO DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM O EVENTO CENTRAL, A APARIÇÃO DE CRISTO

Nós devemos nos lembrar, antes de tudo, das constatações feitas no capítulo consagrado à nova divisão do tempo, e, sobretudo, do fato de que o futuro tem no cristianismo primitivo um papel totalmente diferente que no judaísmo. É falso afirmar, sem reservas, que o cristianismo primitivo se posicionou a partir de um ponto de vista escatológico. Isso é verdade para o judaísmo; por outro lado, isso já não vale mais, na mesma medida, para Jesus durante a sua vida terrestre.[151] A norma não é mais o que viria, mas aquele que já veio. A escatologia não foi anulada, mas destronada, como aquilo que se considerava como a sua verdadeira cronologia e sua essência. A anulação da escatologia, bem como o vínculo a uma esperança ainda mais ardente de futuro[152], coincide com a aparição de Cristo, e esta é determinada por um fato positivo e não pela demora da Parusia. Certamente, a questão da data ainda é posta (At 1.6), mas não pode mais ter a mesma ênfase teológica que no judaísmo, pois se reconhece que uma outra data é decisiva. De fato, o ressuscitado *recusa como tal a questão* posta pelos seus

[151] Ver mais *acima*, pp. 110 e 122 s.
[152] Ver mais *acima*, pp. 125 s.

discípulos ao referirem-se ao dom do Espírito Santo que se deu em razão da ascensão já dada.

A questão acerca do futuro não é colocada mais sob a seguinte forma: "De que maneira nossa salvação depende do que deve ainda acontecer?" Como nós a formulamos no título deste capítulo, ela se enuncia assim: Que relação existe entre o futuro e os fatos já ocorridos para a nossa salvação? Em que medida o futuro traz o *cumprimento* do que já está decidido?

Se se atenta para o conteúdo, o futuro não é mais, como no judaísmo, o *telos* doador de sentido a toda história. C. A. AUBERLEN, por outro lado, reconheceu aos problemas da história da salvação um lugar central na teologia cristã[153], mas pensa, entretanto, equivocadamente que é a profecia do fim que determina o sentido dessa história. Na realidade, o τέλος que dá seu sentido à história é Jesus Cristo que já veio. Pode-se aplicar a afirmação do apóstolo Paulo em Rm 10.4, "Cristo é o fim (τέλος) da lei", a todos os elementos da história da salvação: seu *telos* é o Cristo morto sobre a cruz e ressuscitado.[154] Antes, o *telos* era apenas uma esperança; de agora em diante se reconhece nele um cumprimento.

Entretanto, se bem que destronada, a escatologia, como as outras partes da linha da salvação, conserva seu valor próprio pela relação que tem com a história da salvação. Com efeito, nenhum elemento pode ser afastado dessa linha. O pensamento do cristianismo primitivo é, também, escatológico, mas não mais de uma maneira *"conseqüente"*, quer dizer, exclusivamente escatológico, se dermos a este termo, como devemos necessariamente fazer, seu

[153] C. A. AUBERLEN (*Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis*, 1854).

[154] Segundo JOH. CHR. K. VON HOFMANN (*Weissagung und Erfüllung*, 1841 e 1844) toda história é profecia. Toda profecia torna-se história. Ver mais *abaixo*, p. 228 s. Este autor dá uma interpretação exata da encarnação de Cristo: ele a considera, com efeito, como o sentido de toda história, quando vê nela a última profecia, aquela relativa à Parusia. Assim, não é a escatologia, mas o Cristo encarnado que dá sentido à história.

sentido de futuro; com efeito, empregar o termo de outra maneira é desviá-lo de sua verdadeira significação.

Qual é agora o *valor próprio* do futuro escatológico por sua relação com a *história da salvação*? Em que o cumprimento futuro se distingue da decisão já tomada? Em que consiste o ἐφάπαξ desse período? Pode-se aqui também afirmar o seu caráter único? Pode-se ser tentado a despir o futuro escatológico de todo valor, por sua relação com a história da salvação, em considerando que a decisão já fora tomada. Poder-se-ia negar toda importância ao que ainda virá. Mas isto seria, novamente, anular a história da salvação.

Pela relação com a batalha decisiva, já determinada em um momento qualquer da guerra, o "Victory Day" traz ainda um *elemento novo*, o mesmo do fim que ainda virá. Sem dúvida, este elemento novo que o "Victory Day" traz tem por fundamento essencial a batalha decisiva e, sem ela, ele não poderia existir. Portanto, nós fazemos acerca do futuro a mesma constatação que aquela acerca do passado: ele é o ἐφάπαξ; ele tem em si seu sentido próprio pela relação que tem com a história da salvação; porém, ele é fundamentado sobre o ἐφάπαξ do evento central único.

O que o "Victory Day" traz de novo à decisão já tomada é o seguinte: o Espírito Santo, o πνεῦμα, assenhorar-se-á de todo o mundo da σάρξ, da *matéria*. Na fé dos primeiros cristãos só o *próprio corpo* de Cristo ressuscitou e tornou-se um σῶμα πνευματικόν. Ainda não existe, de nenhum modo, outros corpos espirituais. No fim, entretanto, o Espírito que já habita em "nós vivificará também nossos corpos mortais" (Rm 8.11). Isto se dá porque a escatologia do cristianismo primitivo permanece em acordo com a do judaísmo naquilo em que a escatologia não corresponde unicamente à esfera sobrenatural. Nós devemos mesmo dizer que, *precisamente* para o cristianismo primitivo, os eventos escatológicos devem se desenvolver em um quadro que inclui a *terra*; pois o elemento novo somado pelo cumprimento final de uma decisão já tomada é que o πνεῦμα, que no batismo

habita provisoriamente o homem interior, recriará toda a matéria livre da σάρξ.

Antes do cumprimento final, o Espírito Santo não fará no mundo da carne senão intervenções *temporárias*. Ele faz recuar momentaneamente o poder da enfermidade e da morte. Algumas das ressurreições relatadas no Novo Testamento não são definitivas. O Jovem de Naim, Lázaro e Talita não ressuscitaram com um σῶμα πνευματικόν; eles tiveram de morrer novamente como todos os homens. O sentido dos últimos eventos é que, somente neste momento, os mortos ressuscitarão realmente com um σῶμα πνευματικόν e que somente então nascerá uma criação na qual não haverá mais desonra nem corrupção. Da mesma forma que em Jesus Cristo a decisão já está tomada sobre a terra, da mesma forma sobre a terra o cumprimento terá lugar necessariamente. Os textos de Mc 13.31; Ap. 21.1 e 2 Pe 3.13 insistem sobre o fato de que o cumprimento abrangerá o céu *e a terra*. O Filho do Homem aparecendo em Sua glória "descerá" sobre a terra.

Não é recair na apocalíptica judaica descrever condescendentemente o lado material do fim do mundo, como o faz Papias, quando pinta com as mais vivas cores a "nova criação".[155] Aqui somente se recai quando se insiste exclusivamente sobre a questão da data. No cristianismo primitivo, essa questão, com efeito, é mais justificada. O "Victory Day" virá agora ou mais tarde? Quando se tem a certeza de que a batalha decisiva tem se estabelecido vitoriosamente, essa questão não tem mais importância senão sobre o plano da curiosidade humana, fundada na razão. Do ponto de vista teológico, quer dizer, no que concerne à salvação, ela perdeu totalmente a significação.

Aquela espera do evento futuro, quer dizer, da tomada de posse do corpo pelo πνεῦμα, tem por fundamento o fato, já ocorrido *em razão da ressurreição de Cristo, de que o* πνεῦμα *"já habita em nós"*. O apóstolo Paulo insiste expressamente sobre essa garantia

[155] IRINEU, *Adv. Haer.*, V, 33.3 ss.

da esperança na ressurreição (Rm 8.11; 2 Co 5.1 ss.).[156] As declarações tão importantes que ele faz (1 Co 15) acerca da ressurreição. Ele desenvolve precisamente o seguinte tema capital: toda esperança na ressurreição futura dos corpos está fundamentada exclusivamente sobre a fé na ressurreição de Jesus Cristo, já cumprida. Assim, sobre este ponto ainda, se encontra confirmado que cada parte da linha da salvação possui uma significação própria e única, mas isto somente porque ela está determinada pelo evento central.

[156] Sobre a ressurreição individual do corpo e sua relação com a possessão atual do Espírito Santo, ver parte IV, capítulo III.

Capítulo IV

O PERÍODO PRESENTE DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM O EVENTO CENTRAL, A APARIÇÃO DE CRISTO

A significação própria do período presente e a relação que o une ao evento central colocam um problema muito mais complexo do que é o caso para o passado e o futuro. Por outro lado, uma justa apreciação da época presente que começa na Páscoa é, por assim dizer, a pedra de toque de uma concepção exata da compreensão que se tem do tempo e da história no cristianismo primitivo. Nós constatamos também que para a comunidade primitiva a história da salvação não é uma simples teoria, mas que os primeiros cristãos conscientizaram-se de serem realmente os instrumentos de uma história divina particular. Este sentimento se explica por sua fé na história da salvação, no seio da qual o tempo presente, no qual a *igreja de Cristo* vive, reveste uma importância preeminente. Não é em vão que a mais antiga confissão de fé "Κύριος Χριστός", "Cristo reina", se relaciona ao tempo presente, à vida atual da igreja.

Se, por conseguinte, isto se tornou muito menos vivo, se as intervenções do Espírito tornaram-se muitíssimo raras, comparativamente àquelas que se produziram na comunidade primitiva, a razão está em que a consciência que a igreja tinha de ser parte integrante do plano da salvação, de se encontrar sobre o caminho que vai da ressurreição à Parusia, desapareceu ou, em todo caso, está fortemente atenuada. A partir do momento que não se respeita inteira-

mente o caráter estritamente temporal da linha, o presente perde necessariamente sua importância. Todas as especulações relativas à eternidade (qualquer que seja a insistência com a qual se afirme que ela "penetra no tempo") tiram do presente a importância tão considerável que se vincula a ele, do ponto de vista da história da salvação, na fé dos primeiros cristãos. Com efeito, estas especulações terminaram por nivelar todas as épocas em um mesmo plano como também minimizar o ἐφάπαξ, que é válido para o presente.

A complexidade e a importância do problema nos obriga a determo-nos mais longamente sobre o período presente que sobre os períodos passado e futuro da história da salvação.

Essa complexidade surge, desde o início, da oposição que existe entre "o *aiôn* presente" e "o *aiôn* futuro".[157] A existência desta oposição está ligada ao fato de que o centro do tempo não se situa mais no fim do período que se estende da criação à Parusia, mas ao centro mesmo destes períodos. Assim, a era presente da igreja já se encontra no novo *aiôn*; mas ela é ainda anterior à Parusia, quer dizer, anterior ao que constitui, propriamente dito, a era final.[158]

Do fato desta oposição, o tempo presente, que começa após a Páscoa, se encontra em uma relação especial não somente com o *centro*, mas também com o *futuro*. Ele tem com o fim uma relação diferente daquela das épocas anteriores depois da criação do mundo; ele é *o tempo final antes do fim* (1 Jo 2.18), pois qualquer que seja, aliás, sua duração, o ponto central é ultrapassado numa duração que não se pode calcular (At 1.7).

Este já é o último tempo, mas não é ainda o fim. Esta tensão é marcante em toda a teologia do cristianismo primitivo. A era presente da igreja é o tempo entre a batalha que já está decidida e o "Victory Day". Para quem não leva exatamente em consideração essa tensão, todo o Novo Testamento é um livro selado com sete

[157] Ver o capítulo consagrado à divisão do tempo.
[158] Ver a representação gráfica da p. 122.

selos, pois ela é a condição explícita de todas as suas afirmações. Esta é a única dialética e o único dualismo que há no Novo Testamento. Não é uma dialética entre a terra e o céu, nem entre o tempo e a eternidade, mas entre *o presente e o futuro*.

Se o tempo presente que começa com a Páscoa está assim determinado, por um lado, pelo evento central, já situado no passado, e, por outro, por um futuro ainda não realizado, poderá o presente ter ainda uma significação própria na história da salvação? Na perspectiva que traça dessa história, IRINEU, como nós já temos visto[159], tem uma tendência a transpor em um salto o presente. Segundo ele, a partir do evento central, todas as coisas se apressam para o fim.

KIERKEGAARD, com o conceito de "contemporaneidade"[160], desconheceu, de uma outra maneira, a significação que o período presente reveste na história da salvação. Segundo ele, a fé nos recoloca no tempo da encarnação, nos torna contemporâneos dos apóstolos. É exato que a fé nos permite ter efetivamente uma visão da totalidade da linha da salvação e ter parte em seus frutos. (Nós falamos sobre isso no capítulo acerca da soberania de Deus sobre o tempo.) Mas, a idéia de contemporaneidade pressupõe que, com Jesus Cristo, há uma suspensão do tempo, do tempo da salvação, de tal maneira que nós não podemos ter acesso à salvação senão *retornando* a Ele. Porém, será esta a concepção do cristianismo primitivo? Quando, em toda a primeira confissão de fé, os primeiros discípulos declaram: "Cristo reina", eles querem dizer, por outro lado, que *o Cristo crucificado e ressuscitado vem a nós*. A história da salvação continua: *Cristo está assentado à direita de Deus*, agora, hoje. No momento em que, por conseguinte, nós procuramos precisar o sentido que os primeiros cristãos deram ao tempo presente – ou seja, ao tempo da igreja – na história da salvação, nos *parece* justificar-se, assim, o

[159] Vera *acima*, p. 95 nota 83.
[160] Cf. KIERKEGAARD (*Der Augenblick*).

caráter absoluto que o *catolicismo* posterior atribuiu ao tempo da igreja. Na realidade, face à posição protestante extrema expressa, por exemplo, por KIERKEGAARD, nós afirmamos que o fato de remontar ao evento central, à aparição de Cristo, não deve fazer com que nos esqueçamos que o período presente que começa após a Páscoa significa que a história da salvação continua a se desenvolver no tempo. Quanto ao caráter absoluto que os católicos atribuem ao tempo da igreja, pode-se objetar que em não *submetendo* a "tradição" à "Escritura", eles não têm levado suficientemente em consideração a necessidade constante de tudo relacionar ao evento central. Eles não observam suficientemente a linha da salvação tal como foi concebida pelos primeiros cristãos, quer dizer, na relação que ela estabelece, de uma maneira característica, por um lado, entre os diversos períodos dela e, por outro, entre os diferentes períodos do evento central. De maneira geral, a concepção estritamente temporal do presente como um tempo situado entre o passado e o futuro é muito enfraquecida no catolicismo, no sentido de que este transpõe em grande parte ao presente o que o cristianismo primitivo declara como objeto do futuro. A identificação, que remonta a TYCONIUS, entre o reino de mil anos (Ap 20.4) e a igreja é característica a este respeito.[161] Poder-se-ia mostrar igualmente que o catolicismo posterior definiu as relações do tempo e da eternidade de uma maneira diferente daquela do Novo Testamento.

A consciência profunda que a comunidade primitiva tinha de ser um órgão da história da salvação, cujo desenvolvimento seguiria sobre esta mesma linha, fundamenta-se sobre a concepção de tempo que nós expomos na primeira parte. Relacionada ao presente, essa concepção não encontra em nenhuma parte uma

[161] Pode-se igualmente mencionar aqui o recente decreto da Congregação do Santo Ofício de que, segundo este, a fé no retorno visível de Cristo não é mais considerada como obrigatória (ela não deve "ser ensinada como certa"). Cf. MARTIN WERNER (*Schweizerische Theologische Umschau*, 1944, p.117).

expressão mais adequada do que na passagem de Rm 13.11: "E digo a vós outros que conheceis o καιρός no qual vivemos: já é hora de vós despertardes do sono; porque a nossa salvação *está, agora, mais perto do que quando no princípio cremos.*" Este texto deveria proibir todas as interpretações filosóficas errôneas sobre a história da salvação, tal como nos é oferecida pela Bíblia, que prescrevem a essa história um alvo situado em um futuro escatológico. A cada minuto que passa, nós nos aproximamos do ponto final, e, visto do ponto central, cada minuto transcorrido é, na igreja, importante do ponto de vista da história da salvação.

*
* *

Antes de definir mais exatamente o tempo da igreja, segundo seu *fundamento*, como o tempo do Reino de Cristo, e segundo sua *significação* por sua relação com a história da salvação, como o tempo da pregação do Evangelho a todos os povos, pode-se colocar uma *questão preliminar*: após o testemunho dos Sinópticos, o próprio Jesus teria enxergado um período intermediário que se situaria entre sua morte expiatória e a Parusia? ALBERT SCHWEITZER o negou. A seu modo de ver, Jesus, durante a primeira fase de seu ministério, quando Ele enviava os discípulos em missão (Mt 10.1 ss.), esperava o fim para aquele momento no qual ainda vivia; na segunda fase, Ele teria considerado que sua morte marcaria a data da vinda do Reino de Deus. Uma tal distinção não pode se fundamentar verdadeiramente sobre os textos do Novo Testamento. Por outro lado, é exato que no Novo Testamento se encontra efetivamente atestada a esperança que ALBERT SCHWEITZER admite para o segundo período da vinda de Jesus. Se bem que os textos não afirmem em nenhuma parte, em termos próprios, que sua morte coincidiria com o fim; Jesus realmente considerou sua morte como o momento *decisivo* da história da salvação.

Ora, em particular agradecimento aos estudos de W. G. KÜMMEL[162], nós sabemos que a concepção de salvação segundo Jesus é a seguinte: A soberania de Deus sobre o tempo aparece nEle no sentido de que, em sua obra, já existe uma antecipação do fim. Por conseguinte, não se tem o direito de colocar a questão querendo a tal ponto identificar sua morte com o instante decisivo e excluindo um intervalo temporal entre essa morte e a Parusia. Pois nós constatamos, de fato, que as *duas* concepções se encontram confirmadas com o mesmo direito pelas palavras de Jesus: por um lado, a decisão coincide com o momento de sua morte; por outro, não é senão após essa morte, em um tempo posterior, que o Filho do Homem virá.

Não se deveria mais contestar que Jesus considerou sua própria morte como o momento mais decisivo no plano divino da salvação. Só se pode refutar este fato fazendo a tradição evangélica suportar uma amputação arbitrária, e na verdade cômoda; método este apenas justificável do ponto de vista científico.

Todavia, aos múltiplos textos que poderiam ser citados aqui atestando a consciência que Jesus tinha da necessidade de sua morte para a salvação, soma-se um grande número de outros indicando que Jesus mesmo previu uma dilação *curta* – como se deve concordar absolutamente com MARTIN WERNER – entre sua morte e a Parusia. Ver, a este respeito, o texto de Mc 14.62, onde, diante do Sumo Sacerdote, Jesus faz distinção entre o momento em que o Filho do Homem se assentaria à direita de Deus e aquele no qual ele virá sobre as nuvens do céu; ver igualmente a palavra de Mc 13.10, onde é dito que o Evangelho deve ser pregado a todas as nações antes que venha o fim.[163] W. MICHAELIS[164] insiste particularmente sobre o fato de que em Marcos (9.1) é dito: somente (τινες) alguns não morreram antes de terem visto o reino de Deus

[162] Ver mais *acima*, pp. 110 s. e 123 s.

[163] Já me referi a estes textos em *Le retour du Christ*, (2° edição, 1945, p. 25).

[164] *Der Herr verzieht nicht seine Verheissung*, 1942, p. 30.

com poder. Isso faz supor que os outros serão mortos. Pode-se consultar, a este respeito, a obra já citada muitas vezes de W. G. KÜMMEL.[165] Este autor chama a atenção ainda para um grande número de outros textos, principalmente às palavras relativas ao jejum (Mc 2.18 ss.), e igualmente Mc 14.28: "Mas, depois da minha ressurreição, irei adiante de vós para a Galiléia".

A questão de se saber se o próprio Jesus previu um tempo intermediário deve ser resolvida pela afirmativa. Para o problema que nos ocupa, esta constatação é suficiente. Em face dela, o fato de Jesus, como os primeiros cristãos, não ter avaliado o tempo intermediário em séculos e em milênios, mas, quando muito, em dezenas de anos, é sem importância, pois isto não muda em nada a divisão das etapas da história da salvação.

Mas se Jesus creu realmente que um certo tempo se passaria entre sua morte expiatória, decisiva para a salvação, e sua Parusia, Ele deve ter necessariamente reservado em seu pensamento um papel para os discípulos durante este tempo intermediário, não implicando em nada essencial ser este tempo longo ou curto. Assim, se esclarece a palavra relativa à igreja (Mt 16.18); e não se tem mais nenhuma razão em negar sua autenticidade[166], se remontarmos ao equivalente aramaico do termo ἐκκλησία.[167]

*
* *

No pensamento da *comunidade primitiva*, em todo caso, o período presente da história da salvação é o tempo da *igreja*, corpo terrestre de Cristo. Nesse período, não obstante, a história da

[165] *Verheissung und Erfüllung*, 1945. Ver todo o capítulo intitulado: *Die Erwartung einer Zwischenzeit zwischen Jesu Tod und Parusie*, pp. 38 ss.

[166] Contra W. G. KÜMMEL, ver mais *acima*, p. 111, nota 110.

[167] Ver a este respeito K. L. SCHMIDT, no artigo ἐκκλησία em *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, de KITTEL, vol. III pp. 502 ss. Ver também do mesmo autor: *Die Kirche des Urchristentums* (*Festgabe für A. Deissmann*), 1927.

salvação não coincide pura e simplesmente com a série dos eventos do presente. Certamente, tanto no presente como no passado, a totalidade dos eventos do mundo está estreitamente ligada à história da salvação, como poderemos ver na terceira parte da presente obra. Mas, certamente agora, no nosso tempo presente, no momento em que o centro do tempo já foi atingido, a história da salvação propriamente dita não constitui senão *uma linha estreita*, aquela dos eventos sobrevindos à igreja cristã e postos em relação com a soberania atual de Cristo.

Desde o primeiro momento, a comunidade primitiva teve a convicção de se encontrar em um período cujo conteúdo e os limites estão exatamente definidos: entre a ascensão de Cristo e sua Parusia. Isto aparece claramente nas próprias narrativas da ascensão (At 1.11). Ali, os dois homens declaram categoricamente que o Cristo virá *da mesma maneira* como ele havia subido ao céu, quer dizer, sobre uma *nuvem*. A analogia dos eventos que marcam os limites indica que se trata de *um só e mesmo período*.

A razão interna dessa unidade reside no *ato particular de Cristo* que domina todo esse período: *Cristo reina sobre todas as coisas nos céus e na terra. O centro espacial dessa soberania é a igreja que representa seu corpo sobre a terra*. Em nosso estudo, *La Royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament*,[168] nós nos esforçamos por colocar em relevo o caráter temporalmente limitado da soberania de Cristo. Do ponto de vista cronológico (e não espacial), a soberania de Cristo começou, ela também, na ascensão. Enquanto que o Reino de *Deus* não começará senão no fim da história da revelação, quando Cristo se submeterá a Ele (1 Co 15.28); nós já estamos no Reino de *Cristo* (Cl 1.13). Da mesma forma que a igreja, o Reino de Cristo tem, por conseguinte, um começo e um fim.[169]

[168] Caderno bíblico "Foi e Vie", 1941.

[169] Em *La royauté du Christ et l'Eglise dans le N. T.* (pp. 13 ss.) nós mostramos como o tempo intermediário já faz parte do período inicial da nova criação (a referência aqui é ao reino de mil anos).

Para descrever a soberania atual de Cristo, a comunidade primitiva utiliza as expressões do Salmo 110 e as relaciona a Ele: "Cristo está assentado à direita de Deus", "Todos os inimigos lhe foram submetidos". O grande número de passagens que reproduzem estas palavras: "Cristo está assentado à direita de Deus",[170] mostra a importância considerável que os primeiros cristãos atribuíram a essa crença. Isso nos confirma que eles mantiveram um interesse todo especial sobre a história da salvação no seio do período intermediário atual, o tempo da igreja.

Mas isso é provado, antes de tudo, pelo fato, já indicado, de que as mais antigas confissões de fé mencionam regularmente essa soberania de Cristo. Do ponto de vista do método, pode-se ver, de maneira justa, nas mais antigas confissões de fé, o resumo autentico da *substância mesma* da mensagem que as primeiras gerações cristãs nos transmitiram de uma maneira detalhada nos livros do Novo Testamento. A este respeito, a confissão "Kyrios Christos" se reveste de uma importância capital quanto à determinação do conteúdo essencial sobre o qual os primeiros cristãos colocaram seu principal interesse. Se eles se interessam pelo período atual, isso não significa que a era presente, que começou na páscoa, forme o centro da linha do tempo. Nós vimos onde o ponto único deve ser procurado. Mas, dentre os períodos que recebem sua luz deste centro, é precisamente o tempo presente que mais importa aos primeiros cristãos. A bem da verdade, eles estão ainda, temporalmente, tão próximos do centro que sentem, bem mais viva e forte, a convicção de que o período intermediário, no qual eles vivem, está inabalavelmente fundado sobre este centro.

Nos símbolos, nos quais se resumem as crenças dos cristãos primitivos, é o período presente e não o futuro que está em primeiro plano. Nós diremos, pois, uma vez mais, que os representantes

[170] Rom 8.34; 1 Cor 15.25; Cl 3.1; Ef 1.20; Hb 1.3; 8.1; 10.13; 1 Pe 3.12; At 2.34; 5.31; 7.55; Ap 3.21; Mt 22.44; 26.64; Mc 12.36; 14.62; 16.19; Lc 20.42; 22.69; 1 Clem 36.5; Barn. 1

da "escatologia conseqüente" estão equivocados em considerar que os últimos dias foram o objeto de interesse principal dos primeiros crentes. Com efeito, cada vez que se trata para estes de resumir o conteúdo de sua fé em uma fórmula breve, não se trata ainda de futuro. Isso não quer dizer que a esperança tenha perdido sua intensidade. Mas ela é expressa somente na súplica e não na confissão de fé: "Maranata" deve certamente ser considerada como um imperativo ("Nosso senhor, vem!") e não como um indicativo, se bem que filologicamente esta última interpretação seja possível.[171] Confessar que Cristo apareceu no presente implica a relação com o passado e o futuro e pressupõe toda a linha da salvação.

A expressão mais simples da fé acerca da soberania atual de Cristo é a fórmula *Kyrios Christos*. Ela era enunciada quando das perseguições, diante das autoridades pagãs, no culto e nos exorcismos. Sua importância extraordinária aparece na passagem (Rm 10.9) onde o apóstolo Paulo designa toda "confissão da boca" como uma confissão de fé no "Kyrios Christos". Seu sentido não é diferente daquele da declaração emprestada do Salmo 110: "Cristo está assentado à direita de Deus"."Todos os inimigos lhe foram submetidos". A menção dos "inimigos", igualmente tirada do salmo, é aplicada pelos cristãos aos poderes invisíveis os mais diversos, considerados, em parte, como aqueles que têm precedentemente reinado sobre o mundo.[172] Sua submissão é a conseqüência da vitória conquistada pela morte e ressurreição de Cristo. Todavia, no presente, estes inimigos estão somente "subjugados", pois nos últimos dias eles deverão ser vencidos ainda uma vez. A tensão que caracteriza tão fortemente a era presente se manifesta também aqui. Em 1 Co 15.25 e Hb 10.13, é dito que os poderes inimigos serão vencidos no final, enquanto que, em outras passagens, a palavra do Salmo é aplicada a sua submissão já concluída, e o verbo καταργέω ("tornar inativo", "anular"), que o apóstolo Paulo

[171] Ver K. G. KUHN em *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, vol IV, p. 470.
[172] Cf. *abaixo*, pp. 237 ss.

(1 Co 15.25) usa para designar a destruição futura e definitiva do último dos inimigos, a morte, é aplicado, em 2 Tm 1.10, à vitória já alcançada pela morte e ressurreição de Cristo.[173]

Na sua maior parte, as confissões de fé mais desenvolvidas da época primitiva não se contentam em declarar que Cristo está assentado à direita de Deus; elas proclamam regularmente que os "poderes" invisíveis lhe estão submetidos. Seu alvo é sublinhar a amplitude da soberania de Cristo, pois esta amplitude põe em evidência a relação que há entre a igreja (corpo de Cristo) e a soberania universal de Cristo.

Pode-se citar aqui, antes de tudo, a confissão de fé contida na passagem de Fl 2.6 ss., e que culmina na fórmula "Kyrios Christos". Ela também menciona os seres que estão nos céus, sobre a terra e debaixo da terra. Na Primeira Epístola de Pedro (3.22) é dito: "Ele está à direita de Deus, tendo subido ao céu, e os anjos, os principados e as potestades lhe estão subordinados". A confissão de fé citada na Epístola de Policarpo (2.1), após ter mencionado a ressurreição, não deixa de declarar que o esplendor e o trono de Deus são atribuídos a Cristo e que "todos os seres celestes e terrestres lhe estão subordinados e que tudo o que respira lhe serve". A fórmula posterior mais desenvolvida de Inácio de Antioquia (*Trall.* 9.1) atesta a regularidade com que os ἐπουράνια, os ἐπίγεια e os ὑποχθόνια figuram nos mais antigos símbolos.[174] Nós encontramos ainda estes mesmos traços até meados do segundo século. A confissão de fé, citada por Justino (*Dial. C. Truph.* 85), designa Cristo como o κύριος τῶν δυνάμεων.

*

* *

[173] Lutero assim traduziu o verbo: "Er hat ihm die Macht genomenn" (ele lhe arrebatou o poder).

[174] Cf. O. CULLMANN (*Les premiers confessions de la foi chretiennes*, 1943, pp. 49 ss.).

Na *igreja*, o traço característico do período intermediário atual, a tensão que existe entre o centro e o fim, aparece de uma maneira que corresponde exatamente à soberania de Cristo, pois a igreja e o Reino de Cristo estão ligados temporalmente. A igreja é o centro terrestre do qual toda a soberania de Cristo se torna visível. Ela é o corpo de Cristo, do crucificado, mas também do ressuscitado. Ela é o σῶμα πνευματικόν de Cristo e, em participando "dignamente" dele na celebração da ceia, o crente se apropria, desde agora, dos frutos do Espírito Santo, da mesma maneira no que concerne a seus corpos terrestres (1 Co 11.30). A igreja é o lugar onde, desde agora, o πνεῦμα, o elemento dos "últimos dias", age como "penhor", como "primícia". A fundação da igreja pelo πνεῦμα tornou-se visível no Pentecostes. Na igreja, o Espírito Santo já opera os milagres que portam o caráter dos "últimos dias". E, portanto, a σάρξ, o grande adversário do Espírito, reina ainda. A oposição temporal se manifesta na igreja pelo fato de que o pecado subsiste se bem que ele já foi vencido pelo Espírito. A igreja é o dom salvífico supremo de Deus nesse período intermediário, e, no entanto, ela se compõe de homens imperfeitos e pecadores. Da mesma maneira, toda a história da salvação não pode ser demonstrada, não pode ser compreendida, senão pela fé, ainda assim, a igreja não pode ser, ela também, senão objeto de fé, e faz-se necessário, mesmo assim, muita coragem para ver nessa comunidade, *desde a origem* tão imperfeita e, na verdade, humana, o centro da soberania atual de Cristo. Já na comunidade primitiva houve, desde o primeiro momento, diferenças mesmo entre os membros mais eminentes, entre Paulo e Barnabé, entre os apóstolos Paulo e Pedro (At 15.39; Gl 2.11 ss.); levantou-se "murmúrios" (At 6.1) entre os crentes, motivados por circunstâncias muito materiais. Os primeiros autores cristãos não ignoram de nenhum modo todos os fatos regulares e, no entanto, eles prestam comoventes testemunhos nessa mesma ἐκκλεσία, na qual os milagres escatológicos acontecem, portanto, o sinal dos últimos dias (dom de línguas, curas); e, nestes milagres, o poder de ressurreição do Espírito Santo faz recuar

desde então o poder da morte, e isso até no domínio da carne, se bem que de uma maneira parcial e temporária.

O milagre escatológico da igreja se realiza, sobretudo, nas *assembléias cultuais* que encontram seu coroamento na celebração da ceia. Produz-se, desde então, um evento que não deveria, propriamente falando, acontecer senão no final dos tempos. Cristo já vem no seio da assembléia reunida, da mesma maneira que um dia Ele reaparecerá visível para todos. Temos visto[175] a dupla significação de *maranata*: "Vem a nós, que estamos reunidos em teu nome!" e "Vem definitivamente!" Na ceia se concretiza, por assim dizer, a situação do período presente por sua relação com toda a história da salvação, a relação muito estreita que une, por sua vez, esse período ao centro e ao fim. A ceia evoca, com efeito, retrospectivamente, a última refeição de Jesus antes de sua morte e as da Páscoa onde o ressuscitado apareceu; e, por outro lado, ela prefigura o banquete messiânico de Cristo e dos seus, reunidos no Reino de Deus. Nós temos visto que o Apocalipse joanino em particular apresenta a ceia como uma antecipação do Reino de Deus (Ap 3.20).

*
* *

Quando, citando Joel (At 2.16 ss.), o apóstolo Pedro interpreta o milagre do Pentecostes e designa aquele evento atual como o que se passou ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, isso significa, por um lado, que os dias presentes já são os ἔσχαται ἡμέραι, e, por outro, que eles são os sinais que antecedem o fim. Por sua natureza, o sinal que antecede o fim corresponde ao tipo de tensão do período intermediário. Certamente, é somente nos apocalipses, naqueles dos Sinópticos, naquele de São João, e nos fragmentos apocalípticos das epístolas paulinas que se trata, propriamente falando, de sinais

[175] Cf. *acima*, pp. 113 ss.

que antecedem o fim, no sentido estrito do termo: catástrofes cósmicas, guerras, perseguições, e, por último, o chamado ao arrependimento dirigido ao mundo. Nestes textos, os sinais que antecedem o fim aparecem no fim do período intermediário atual, quando a última parte da linha da salvação já está a ponto de começar, e estes sinais estão, por assim dizer, particularmente concentrados naquele momento. Mas, como todas as coisas que acontecem à margem da presente época formam, todavia, uma unidade com a totalidade dos eventos desse período intermediário, elas próprias podem ser consideradas como os sinais que antecedem o fim no amplo sentido do termo. É assim que os primeiros cristãos consideraram os eventos de seu tempo.

> O que há de anticristão no proceder que consiste em dar aos eventos contemporâneos um valor apocalíptico – como se fez mais tarde, em nossos dias, as seitas apocalípticas – não é o fato de interpretar os eventos como sinais que antecedem o fim, mas de se fundar sobre eles para tentar *calcular o fim do mundo*. Um tal cálculo é contrário à fé dos primeiros cristãos, que criam que pertencia a Deus somente, em sua onipotência, fixar os "*kairoi*", e que os homens, não obstante sua ciência, não tinham nenhum poder sobre esta matéria. Por conseguinte, não é contradizer a concepção cristã primitiva considerar, como se fez sem cessar ao longo dos séculos, tal ou qual fenômeno como uma manifestação do Anticristo; porém, seria o caso para toda atitude que considera tal ou qual fenômeno como sua *última* manifestação servindo-se desse expediente para calcular a data dos últimos dias.

*
* *

Ora, a tarefa essencial que incumbe à igreja cumprir *no seu tempo, o futuro missionário da pregação do Evangelho*, é considerada, ao mesmo tempo, como um sinal precursor do fim do mundo. O caráter duplo da igreja que, por um lado, é o dom da

salvação ofertado por Deus ao mundo (como corpo de Cristo), e que, por outro, se compõe, todavia, de pecadores, implica que, por sua relação com a história da salvação, a obra da igreja é, em sua totalidade, uma missão que diz respeito aos seus membros e uma graça divina escatológica.

O futuro missionário da igreja, a pregação do Evangelho, dá ao tempo ocorrido entre a ressurreição de Cristo e a Parusia seu significado para a história da salvação; e esta tem seu significado por causa de sua plena relação com a soberania atual de Cristo. É o ἐφάπαξ do presente. E este ἐφάπαξ está fundado, ele também, sobre aquele evento central, a aparição de Cristo. Essa missão é o anúncio do que se produziu ali no centro do tempo. Por outro lado, ela se encontra igualmente em uma relação característica com o futuro: ela tende diretamente para o tempo do cumprimento.

Ela tem operado por meio do elemento escatológico, pelo *Espírito Santo*. É o que mostra a narrativa do Pentecostes que funda a missão. Tal é a significação do milagre do Pentecostes, onde todos, subitamente, se compreendem. É o que indica a resposta do Ressuscitado, e sobre o que nós retornaremos posteriormente: "...mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda Judéia e Samaria e até os confins da terra" (At 1.8).

Por sua relação com a história da salvação, a missão é um sinal característico do período final da era intermediária na qual nós nos encontramos após a Páscoa. Essa idéia que remonta ao cristianismo primitivo, nos parece particularmente importante em nossa conexão. É por esta razão que eu aqui reproduzo os resultados de minhas últimas investigações a este respeito.[176]

[176] O caráter escatológico do dever missionário e da consciência apostólica de Paulo (Estudo sobre o κατέχον (-ων) de 2 Ts 2.6-7)" (Este estudo já se encontra traduzido em português na coletânea: *Das Origens do Evangelho à Formação da Teologia Cristã*, Ed. Novo Século - N. do T.), em *Mélanges theológiques publiés à lá mémoire de G. Baldensperger*, 1936, pp. 210 ss.

A pregação do Evangelho faz parte integrante do plano divino da salvação; ela um elemento que mostra com evidência que a linha da salvação se *prolonga temporalmente* no presente. Essa idéia reveste no cristianismo primitivo a forma precisa da qual nós vamos encontrar o traço em todo o Novo Testamento: o fim do mundo não virá enquanto o evangelho não for pregado a todos os povos. Sublinhamos, em primeiro lugar, que o texto não diz: o fim não virá senão quando todos forem convertidos. Com efeito, a esperança escatológica dos primeiros cristãos é acompanhada, por outro lado, da convicção de que o mal aumentará nos últimos tempos. O que importa aqui é que o evangelho seja *anunciado* a todos. Com isso, a própria pregação do evangelho torna-se, no tempo da igreja, um sinal que antecede o fim. Essa pregação aparece como o dom da graça divina, dom que se situa no desenvolvimento temporal do plano divino da salvação.

> A origem dessa idéia remonta ao judaísmo, onde, todavia, ela reveste uma forma totalmente diferente. Antes de Jesus Cristo, o judaísmo conheceu seguramente a missão, mas ela não é uma condição prévia da vinda do reino messiânico. Todavia, nós constatamos a existência de uma outra doutrina que, por um lado, prepara a crença expressa no Novo Testamento de que a missão é um sinal do fim dos tempos e que, por outro, é, ao mesmo tempo, corrigida por essa crença. No judaísmo, procura-se sem cessar calcular a data da vinda do messias. Nós não podemos detalhar aqui os artifícios do cálculo empregado, nem os diversos resultados obtidos. Estes esforços sempre foram desmentidos pelos fatos, o Reino de Deus não apareceu no termo fixado. A partir de então surge uma outra que, para os judeus da época neotestamentária, se encontrava freqüentemente atestada no Talmude e nos apócrifos: o Reino de Deus não chegará senão quando todo Israel tiver se arrependido. No Talmude, se encontra freqüentemente a questão:

Nas páginas que se seguirão, nós resumimos ao essencial mudando a ordem da matéria, como o fizemos em *Evangelisches Missionsmagazin*, 1941, pp. 98 ss. "Eschatologie und Mission im Neuen Testament".

"O que é que o detém? O que é que detém o Messias?"[177] Para precisar a concepção neotestamentária da missão é um fato característico que: no judaísmo, conforme os textos rabínicos, existiram duas escolas opostas que deram a essa questão uma resposta diferente; todas as duas violentando, contudo, a onipotência de Deus, elemento constitutivo de toda escatologia. A escola de Eliezer renunciou a fixar uma data; ela ensinou que o Messias viria quando todo *Israel tivesse se arrependido.* Tendo feito a vinda do Messias depender da atitude moral do homem e restringir a onipotência divina. A vinda do Reino não é mais um ato soberano de Deus. Em oposição a essa escola, aquela do rabino Iehoschua procura determinar uma data que fixou para o ano 240 d.C., na qual o fim deve acontecer independentemente do homem. À questão: "O que é que detém o Messias?" essa escola não responde: a falta de arrependimento, mas o fato de que a data não está ainda estabelecida.[178] Ora, essa concepção, também, deposita esperança na onipotência divina, mas de uma outra maneira: ela estabelece uma relação entre a vinda do messias e o cálculo de uma data, cálculo acessível ao espírito humano. Na concepção neotestamentária da qual nós temos falado, a onipotência divina é, pelo contrário, plenamente salvaguardada, pois o homem nem por seus atos, nem por sua ciência, pode fazer alguma avaliação sobre este evento. Aqui, plena justiça é feita à concepção particular de missão que nós temos estudado, segundo a qual o fim virá quando o Evangelho tiver sido anunciado a todas as nações.

Mencionamos ainda aqui a existência, no seio do judaísmo, de duas outras opiniões que preparam diretamente a concepção cristã de missão enquanto sinal do fim dos tempos. Em primeiro lugar, aquela segundo a qual Elias pregará o arrependimento no fim dos tempos (Ml 3.1; Jesus Ben Siraque 48.10-11); depois aquela segundo a qual o reino não virá senão quando o numero dos *eleitos* for completo (1 Hen. 47.4; Bar. Syr. 30.2; 4 Esdras 4.35).

---

[177] mi meakeb, *Sanh.*, 97 b. Cf. STRACK-BILLERBECK (*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Tomo II, 1924 (*ad* At 1.7), p. 589).

[178] Cf. *p. Taan*, 1.6 (63 d) e b. *Sanh.*, 97 b. Em outro, P. VOLZ (*Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934, p. 103) e STRACK-BILLERBECK (*op. cit.*, Excursus II, 1928, pp. 992 ss.).

Entre os textos do Novo Testamento, pode-se partir de duas passagens paralelas no apocalipse sinóptico: Mc 13.10, "Mas é necessário que primeiro o Evangelho seja pregado a todas as nações", e Mt 24.14, "E será pregado este Evangelho do Reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então, virá o fim." Pode-se sublinhar particularmente nos dois textos a precisão cronológica: em Marcos, πρῶτον (em seguida ele trata da questão sobre a aparição do Anticristo); em Mateus, mais claramente ainda, *então* virá o fim e aí, da mesma maneira, esse fim é introduzido pela aparição do Anticristo. Nas duas passagens a missão, enquanto *sinal precursor* dado por Deus, é denominada como um *sinal* divino ao mesmo tempo em que as calamidades finais: as guerras, as fomes, as catástrofes cósmicas, as perseguições etc, e o aumento da maldade dos homens. Por conseguinte, a vinda do Reino não depende do *sucesso*, mas da *existência mesma* daquela pregação.

A mesma concepção se encontra atestada no Apocalipse de João, no célebre capítulo dos "Cavaleiros do Apocalipse" (Ap 6.1-8). A significação que se dá ao segundo, terceiro e ao quarto cavaleiro é evidente. Trata-se, a cada vez, de uma das "pragas" características dos últimos tempos que estas figuras sombrias personificam. Seu aspecto exterior responde plenamente à função funesta que lhes acompanha sobre a terra. Mas, o que significa o primeiro cavaleiro? As interpretações têm sido numerosas. Notamos, logo de início, que ele não é descrito sob os aspectos sinistros dos outros três. Pelo contrário, ele constitui uma figura muito mais luminosa: ele está montado sobre um cavalo branco. E se se pensa que, em todo Apocalipse, a cor branca é um atributo celeste, pode-se duvidar da interpretação segundo a qual o primeiro cavaleiro, como os três seguintes, deve derramar, ele também sobre o mundo, uma desgraça, uma calamidade escatológica. A coroa com a qual ele está adornado lhe confere mais o caráter de um poder favorável. Enfim, dele é dito: "...ele saiu vencendo e para vencer." Ora, no Apocalipse, o verbo "vencer" não tem o sentido secundário e

pejorativo de "vencer pela violência"; ele designa, pelo contrário, um ato divino. É pois muito inverossímil que o primeiro cavaleiro represente, como os exegetas pretendem normalmente, algum poder guerreiro, os Romanos ou os Pártias. Essa possibilidade parece igualmente ser excluída, pois ele teria, neste caso, a mesma tarefa que o segundo cavaleiro que monta um cavalo cor de fogo trazendo a espada, e do qual é dito expressamente que tem por missão tirar da terra a paz, quer dizer, disseminar a guerra.

O que, pois, o primeiro cavaleiro representa no pensamento do autor? Isto se torna claro quando nós tomamos nota de outra passagem do Apocalipse (19.11), onde aparece novamente um cavaleiro montando um cavalo branco. Aqui a explicação é dada: "Ele se chama fiel" e "verdadeiro"; e o seu nome é "o Verbo de Deus". Em outros termos, ele tem por missão anunciar o Evangelho ao mundo. Tal deve ser também a do primeiro cavaleiro; essa, aliás, está muito mais de acordo com sua descrição.[179] Mas, que relação há entre a pregação do Evangelho no mundo e o mal representado pelos outros três cavaleiros? Como eles, ela é um sinal precursor divino do fim do mundo; oferta última de salvação; ela segue a par com todos os terrores que acompanham uma forma particular da maldade dos homens. Porém, outras passagens do Apocalipse joanino insistem sobre a necessidade de um apelo ao arrependimento antes da chegada dos últimos dias. No capítulo 11.3, nós encontramos duas testemunhas (Elias e Moisés) que profetizam. No capítulo 14.6-7 aparece o anjo com o Evangelho Eterno e dirige um último apelo ao arrependimento a toda nação, a toda língua e a todo povo.

A esperança do "sinal precursor" do fim dos tempos, constituído pela pregação missionária, não é uma concepção de importância secundária. É o que ressalta da passagem, já citada, de At 1.6-7. Segundo este texto, o ressuscitado descarta, como transgredindo a

[179] K. L. SCHMIDT (*Aus der Johannes-Apokalypse*, 1944, pp. 18 ss.) é de opinião oposta.

onipotência de Deus, todas as questões que os discípulos lhe propuseram acerca da "data" da vinda do Reino de Deus. O que lhes *importa* saber é que eles devem cumprir até a chegada daquele momento sua atividade missionária. Essa tarefa resulta do dom do Espírito Santo que eles receberam. O tempo, compreendido entre a ressurreição e a data desconhecida do retorno de Cristo, deve ser preenchido pela pregação missionária "de Jerusalém até os confins da terra". Pois, este é o tempo da graça que é concedido atualmente aos homens: todos eles devem ter a oportunidade de ouvir, no presente, o Evangelho. Essa menção de que a missão deve ser efetuada antes dos últimos dias não está presente, em sua totalidade, como um dever imperativo, mas como um indicativo; ela é uma asserção escatológica: e sereis minhas testemunhas. É Deus quem, por seus mensageiros, introduz este sinal e quem oferece o Evangelho ao mundo. Os apóstolos não são senão os agentes da execução do plano escatológico da salvação.

Mas, a idéia missionária se encontra igualmente sob a forma de uma *ordem* dada aos apóstolos na célebre passagem que conclui o Evangelho segundo São Mateus: "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações." A ordenança vale, também, para a última fase expressamente limitada do *aiôn* presente, quer dizer, para o tempo compreendido entre a ressurreição e a Parusia. Isso ressalta claramente da promessa que está ligada a essa ordem: "Eu estarei convosco todos os dias até o fim deste *aiôn*." Não há mais aí, como se interpreta geralmente, uma indicação cronológica imprecisa, equivalente, por exemplo, a "sempre", mas uma alusão evidente ao caráter escatológico da missão que deve ser efetuada no curso do período intermediário atual, *e que dá para este período o seu sentido.*

O motivo da missão entre os gentios, sendo esta concebida como condição preliminar da vinda da salvação, está presente em toda a teologia do apóstolo Paulo e se encontra inteiramente ligada à consciência que ele tem de ser missionário. Essa é claramente determinada por seu conhecimento do plano divino da salvação; pela significação que a presente época reveste por sua relação com a história

da salvação. Ele tem a firme convicção de ser, ele mesmo, no período presente, um instrumento do plano *escatológico*. A esse respeito, pode-se reportar de início aos capítulos 9 a 11 da Epístola aos Romanos que oferecem um verdadeiro comentário às palavras de Mc 13.10: "*Mas*, é necessário que primeiro o Evangelho seja pregado a todas as nações." No capítulo 10, o apóstolo declara, e ali insistindo muito fortemente, que Deus prossegue seguramente seu plano de maneira precisa, mas que a responsabilidade do homem permanece clara e inteiramente plena. Todos têm, com efeito, a oportunidade de ouvir o Evangelho: "Como, porém, invocarão àquele em quem não creram? E como ouvirão se não há quem pregue?" (Rm 10.14). A todos, pode-se dar a oportunidade de *ouvir* o Evangelho. Os judeus já tiveram sua vez: "Mas não deram ouvidos à boa nova", e, por isso, agora o apelo se dirige antes de tudo aos gentios, antes que finalmente os judeus, no fim, também, ali tenham acesso. Assim, as palavras dizendo que o Evangelho deve ser anunciado primeiro aos gentios reveste, segundo o apóstolo Paulo, um sentido inteiramente concreto, com o acento principal sendo posto, aliás, sobre o termo "gentio". Mas, vê-se, igualmente, claramente aparecer o caráter bem definido que a pregação missionária concebida como um sinal do fim dos tempos reveste por sua relação com a história da salvação. Todavia, o apóstolo considera este sinal, antes de tudo, partindo do dever que lhe é de incumbência pessoal enquanto apóstolo, enquanto instrumento do plano de salvação. No que concerne ao plano divino, em sua relação com o período final, Paulo sublinha sem cessar que é precisamente para a pregação aos *gentios* que ele foi chamado. Da mesma forma, no capítulo 11 da Epístola aos Romanos, onde ele fala do mistério deste plano, ele menciona seu próprio ministério, o qual ele reveste do título de *apóstolo dos gentios* (Rm 11.13). Na Epístola aos Colossenses (1.22-29), ele sublinha o elo estreito que une seu ministério pessoal à economia divina, e que se relaciona "ao mistério entre os *gentios*". Quando se pensa que o apóstolo sabe que tem seu lugar em um plano, e que Deus fez depender a

vinda do seu Reino da execução desse plano, compreende-se melhor a "obrigação" (1 Co 9.16) à qual ele reconhece estar submetido e que o obriga a se sentir "devedor a gregos e a bárbaros" (Rm 1.14). Ele se considera como "prisioneiro de Cristo por causa dos gentios" (Ef 3.1). Desde então, nós compreendemos melhor ainda sua solicitude em procurar novos "lugares" onde ainda o Evangelho não tenha sido anunciado, de Jerusalém até Ilíria, e, quando sua obra estiver cumprida nesta parte do mundo, retornar à Espanha. "O tempo é curto"; "ai de mim se não pregar o Evangelho" (1 Co 9.16).

Conseqüentemente, é muito verossímil que, na tão controvertida passagem da Segunda Epístola aos Tessalonicenses (2.6), a menção acerca de "o que detém ainda a vinda do Anticristo" seja uma alusão à pregação missionária, concebida como um sinal que antecede o fim do mundo.

> É comum relacionar esta passagem ao Estado Romano. Mas não se pode tirar do Novo Testamento nenhum texto atestando que é o Estado que retarda o fim, a manifestação do Anticristo. Pelo contrário, nos apocalipses judaicos, como naqueles do cristianismo primitivo, este é normalmente representado sob a forma de um poder do reino de Satanás. Em 2 Ts 2.4, ele é descrito no meio das imagens emprestadas ao profeta Daniel que se relacionam, certamente, ao reino da Síria. O apóstolo Paulo quando empregou estas imagens para descrever o Anticristo teve certamente presente o Estado como o que detém o Anticristo? Seria introduzir, assim, uma singular confusão nas representações escatológicas falando do Estado, por sua vez, como de um adversário do Anticristo e, ao mesmo tempo, como um poder demoníaco.
>
> Em compensação, muitos argumentos militam em favor da interpretação dada, pela primeira vez, pelos Pais da igreja TEODORO DE MOPSUESTE e TEODORETO, retomada mais tarde por CALVINO, segundo a qual em Ts 2.6 "o que o detém" é a pregação missionária da era final. Em primeiro lugar o verbo grego κατέχειν, traduzido por "deter", tem o sentido temporal de "retardar". Trata-se de saber "quando" o Reino de Deus virá. Ora, em nenhuma parte se encontra essa relação entre o Estado e a data do fim, mas nós temos

constatado uma relação evidente entre a pregação que se dirige aos gentios e a questão da data da Parusia. Segundo as passagens sinópticas de Mc 13.10 a 14 e de Mt 24.13 a 15, o *Anticristo* virá após a pregação aos gentios do mesmo modo que, segundo 2 Ts 2.6 ss., ele virá depois "do que ainda o detém".

Por outro lado, nossa interpretação se relaciona diretamente à questão, mencionada mais acima[180], dos sábios judeus: "O que é que o detém?" A resposta mais freqüente dada pelos judeus era, nós o temos visto: "A falta de arrependimento de Israel". Essa resposta tende claramente para a concepção cristã da necessidade da pregação dirigida aos gentios antes dos últimos dias, mas esta concepção a corrige, pois nesta o essencial é a *oferta* da salvação.

Todo o contexto depõe em favor da nossa interpretação e mostra porque o Evangelho deve ser anunciado a todos antes da aparição do Anticristo. Nos versículos 9 a 12, trata-se daqueles que não *receberão* o amor da verdade que os teria salvo. Nos versos 13 e 14, o apóstolo Paulo contrasta aqueles que recusam sua pregação com os próprios leitores e declara que o Senhor elegeu a estes para lhes dar a salvação: "...para o que também vos chamou *mediante nossa pregação do evangelho*". Da mesma forma, todo o capítulo precedente (2 Ts 1) já trata da relação que existe entre os eventos do fim e a aceitação ou a recusa do Evangelho ouvido: "Nós nos gloriamos ... por causa de vossa paciência e de vossa fé ... como sinal precursor do justo julgamento de Deus, que quer vos tornar dignos de seu Reino, pelo qual vós sofreis ... quando o Senhor aparecer vindo do céu com os anjos ... para fazer justiça aos que ... *não obedecem ao Evangelho de Nosso Senhor Jesus*".

Em 2 Ts 2, se encontra em primeiro lugar o neutro (τὸ κατέχον) (v. 6), depois o masculino (ὁ κατέχων) (v. 7). Se o elemento que detém é a pregação missionária, pode se admitir que, por *pessoa* que detém, o apóstolo designa-se a si mesmo. Isso está inteiramente de acordo com o que nós temos dito da orgulhosa consciência que tem Paulo de ser apóstolo e que é determinada, com efeito, pela condição escatológica de que o Evangelho deve ser oferecido aos gentios. O fato de que o apóstolo fale de si mesmo

[180] Ver mais *abaixo*, pp. 202 ss.

> na terceira pessoa não constitui uma dificuldade, pois o mesmo se dá claramente quando ele fala da graça que lhe foi concedida expressado-se na terceira pessoa: "Conheço um homem em Cristo que, a quatorze anos, foi arrebatado ao terceiro céu" (2 Co 12.2).

Essa interpretação de 2 Ts 2.6 ss. é, em todo caso, a mais fundamentada: ela pode, além disso, ser confirmada pelos textos emprestados à literatura cristã do século II.[181] Mas, se mesmo ela não for adequada, todas as outras passagens neotestamentárias bastarão para atestar a crença fundamental segundo a qual é a missão que dá o sentido verdadeiro ao período *presente* da história da salvação. A idéia de que o período final é o tempo da graça que Deus, em sua misericórdia, nos concede para que nós nos arrependamos, não limita de forma alguma a onipotência divina, na medida em que ela não faz a vinda do reino de Deus depender do homem, e na medida que ela exclui todo cálculo de sua data. Por outro lado, ela conduz ao extremo a responsabilidade do homem no que diz respeito à presente era da salvação e determina, para a igreja, no tempo que nós denominamos "o tempo da igreja", o dever preciso de prosseguir em nome de Cristo a obra de salvação anunciando o Evangelho ao mundo pagão.

> Da mesma forma que todos os sinais precursores, aquele da missão não autoriza nenhum cálculo, nem alguma limitação tal como esta ou aquela geração, pois a originalidade do último período, aquele no qual nós vivemos, é ser caracterizado em sua totalidade pelos "sinais precursores". Disto resulta que os reformadores se equivocaram em crer que poderiam suspender a missão dirigida aos gentios dizendo que o Evangelho já tinha sido oferecido a todas as nações pelos apóstolos. O que é essencial no sinal precursor, pelo contrário, é que, até o fim, *ele aparece em toda geração* situado no período atual, intermediário, da era atual da

[181] Cf. O. CULLMANN ("Quand viendra le Royaume de Dieu?", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1938, pp. 174 ss.).

> história da salvação. Ora, resulta daí que o dever missionário deve ser cumprido, também, durante todo o tempo que nos separa ainda do termo final, desconhecido, e que cada geração deve anunciar, por seu turno, o Evangelho aos pagãos de seu tempo, sem se inquietar em saber se seus antepassados já tiveram a ocasião de ouvi-lo. Essa concepção dos primeiros cristãos implica, por conseguinte, que em cada geração a igreja tem o dever de anunciar o Evangelho ao mundo inteiro.

*
* *

É somente agora que nós entendemos plenamente a orgulhosa consciência que a comunidade primitiva tinha de viver cada dia a história divina da salvação, de ser o instrumento ativo desta, de participar dos eventos salvíficos salutares no mesmo nível daqueles que precederam a encarnação e daqueles que ocuparão o período final ainda por vir. Os primeiros cristãos exprimiram diversamente essa consciência dizendo, por exemplo, que eles "reinam com" Cristo (1 Co 4.8), ou em se designando como a raça eleita (Ap 1.6; 1 Pe 2.9). É fundamentando-se sobre essa consciência que o apóstolo Paulo, em seu discurso (At 13.13 ss.), retraça brevemente a história do povo de Deus destacando a linha que tende e termina em Cristo, e, prolongando essa mesma linha, situa sua totalidade nos eventos do presente, a saber, que os judeus recusaram a boa nova e que os gentios a acolheram.

Tornou-se evidente que a integração do presente na história da salvação se efetua aqui muito mais do que o que é possível no *judaísmo*, e, a este respeito, a linha está traçada de uma maneira muito mais conseqüente no cristianismo primitivo que no pensamento judaico. Se a comunidade cristã primitiva pode dar ao presente um valor tão "conseqüente na *história da salvação*" (no sentido em que SCHWEITZER fala de uma *escatologia conseqüente*), é que o ponto de orientação solidamente estabelecido, o evento

central formado pela aparição de Cristo, não está mais situado no futuro, mas tornou-se uma realidade histórica.

Temos visto sob todos os seus aspectos a importância específica do presente. Partindo daí, nos falta rejeitar, uma vez mais, todos os desvios que a concepção cristã primitiva do tempo mantém com o conceito de "eternidade que invade o tempo". Da mesma maneira, a pretendida "contemporaneidade" que a fé deve estabelecer com Jesus encarnado, não encontra nenhum fundamento nos escritos do Novo Testamento. KIERKEGAARD, que foi quem mais insistiu sobre essa contemporaneidade, destruiu implicitamente por aí a linha da salvação, excluindo, propriamente dito, o período presente. Ele sublinha a necessidade de se "dar um salto", pois sem isso, em conseqüência do afastamento temporal progressivo da morte de Cristo, nós nos afastamos mais e mais da significação deste evento, quer dizer, da própria salvação. Por aí, ele esquece que, na fé cristã, Cristo reina atualmente, invisível, nos céus e sobre a terra, e que Ele age visivelmente na igreja e pela igreja e continua a exercer atualmente suas funções, especialmente aquela de Sumo Sacerdote, intercedendo por nós diante do Pai apresentando-lhe todas as nossas súplicas (Jo 14.14 ss.).

Em compensação, é exato que, em confessando *Kyrios Christos*, nós somos incessantemente reconduzidos ao fato central único que fundamenta a soberania presente de Cristo e nossa fé nela. Por conseguinte, tudo que aconteceu e acontece ainda na igreja, em outras palavras, a "tradição" eclesiástica, não deve revestir a mesma importância aos nossos olhos que o evento central. Isso seria, com relação ao presente, um erro idêntico àquele que comete, por causa de sua relação com o futuro, "a escatologia conseqüente". O centro não é nem o presente nem o futuro, mas a obra terrena de Cristo. Como nós temos indicado, existe no catolicismo o perigo que consiste em conceder ao presente um valor absoluto que, em todo caso, no que concerne à relação entre a "tradição e a Escritura", atribui um valor central à época presente da igreja posterior à Páscoa. Sem dúvida, a Igreja Católica tem reconhecido

formalmente a necessidade, tal como nós temos demonstrado, de se orientar incessantemente para o ἐφάπαξ do fato central; mas, definitivamente, ela não o reconhece no sentido de que o fato único completo *tornou-se atual* na igreja; desde então ele está, por assim dizer, ligado ao tempo presente e cessa de ser um fato único, cumprido no passado. Em última análise, o caráter temporal da totalidade dos eventos perde seu valor e é aí, sem dúvida, que se encontra a razão profunda da atitude do catolicismo em relação com o ἐφάπαξ da morte de Cristo sobre a cruz.

Eminentes teólogos católicos têm protestado seguidamente, e não sem alguma razão, sem dúvida, contra o erro que comete a interpretação protestante, segundo a qual na missa o sacrifício do Gólgota é "repetido". Na realidade, dizem eles, o ato único não é repetido, mas "torna-se atual". Ora, segundo a concepção que se tem do tempo na época do cristianismo primitivo, essa "atualização" não nos parece mais fazer justiça ao ἐφάπαξ. Certamente, nós aqui insistimos também, o culto cristão primitivo no qual a eucaristia é o ponto culminante indispensável, nos reconduz, para trás, ao Crucificado e ao Ressuscitado, e nos transporta, em seguida, para aquele que virá no fim dos tempos. Mas, aquele que aparece agora na comunidade reunida não aparece *nem* como aquele que "*está crucificado*" e *que ressuscita*, nem como aquele que virá na Parusia escatológica, mas como aquele que *está assentado à direita de Deus*, que *foi* crucificado, *ressuscitou* e que *voltará*. Nessa qualidade Ele oferece, no presente, o perdão dos pecados que Ele *consumou*[182] e promete o *cumprimento* que *trará*. Se KIERKEGAARD transpõe, por assim dizer, por um salto para trás, o tempo que separa a época presente do evento central, a aparição de Cristo, o catolicismo, inversamente, transpõe, por um salto para frente, o tempo que separa a aparição de Cristo da época atual. Se KIERKEGAARD subestima o valor próprio que a época presente

[182] 1 Co 11.24 e Lc 22.19: τοῦτο ποιεῖτε εἰς *τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. (Fazei isto *em memória de mim*.)

reveste na história da salvação, o catolicismo, pelo contrário, a superestima por causa de sua relação com o evento central *passado.*

No Ano 150, a igreja antiga fez do Cânon uma norma a fim de submeter a seu controle toda tradição *posterior.* Ela mostra por aí que compreendeu a necessidade de subordinar, *a partir de um certo momento,* a tradição à Escritura. Este momento foi aquele em que a distância temporal do ponto central ficou tão grande que tornou-se então possível considerar todo o período após a Páscoa como um processo pertencente ao ponto central. É nessa época, em meados do século II, que Papias em suas ἐξηγήσεις τῶν κυριακῶν λογίων ("Explicações das Palavras do Senhor) se gloria de estar apoiado menos sobre a tradição escrita do que sobre a ζῶσα φωνή, quer dizer, sobre a tradição oral. Esta, com efeito, estava então ainda viva. Mas, o que ele nos faz conhecer o bastante é mostrar o valor que ela teve naquele momento. Que se leia, por exemplo, nos fragmentos de Papias, a narrativa lendária concernente a Justus Barsabas[183] ou, sobretudo, que se compare sua relação obscena e fabulosa da morte de Judas Iscariote aos textos correspondentes do Novo Testamento[184] (Mt 27.3 ss.; At 1.18 ss.). Compreende-se porque a igreja suspeitava da tradição e a submetia, por conseguinte, à norma de um Cânon. Em se afastando temporalmente do evento central, a tradição, e ela somente, não oferecia mais nenhuma garantia no que concerne ao desenvolvimento legítimo do Evangelho.

A igreja antiga conserva no Cânon, em um momento oportuno, em que havia ainda tempo, a tradição apostólica já formada e ainda perfeitamente ligada ao evento central do qual ela fazia quase parte. Ela somou a este Cânon, como princípio de interpretação, a antiga regra de fé. Fazendo isso ela estabeleceu, ela mesma, a

[183] *Patrum apostolicorum opera,* ed. GEBHARDT-HARNACK-ZAHN, *Pap. fragm.* III (*Euseb. Hist. Eccl.* III, 39.9).

[184] *Ibid. fragm.* V (ed. *minor fragm.* III). A narrativa de Atos (1.18) já tende, por outro lado, para um desenvolvimento no sentido da narrativa de Papias.

distinção que separa a *tradição antiga*, a partir de então enquanto Escritura, da tradição *posterior* em formação a partir daquele momento, e que deveria ser controlada e julgada fundamentando-se sobre a primeira. Não se deve jamais esquecer que foi a *própria Igreja Católica, em vista daquela formação,* que criou essa norma naquela época; isto não poderia ter outro sentido para ela senão o de poder submeter à Escritura toda tradição que se desenvolveria a partir daquele momento.

Em oposição ao estreitamento que o protestantismo fez a fé cristã primitiva sofrer, pode-se afirmar que em estabelecendo o Cânon, a igreja antiga não quis impedir, de maneira geral, a formação de uma tradição posterior; ela creu, com efeito, que a história da salvação continuaria, mas que em somente se colocando o ponto de orientação firmemente estabelecido e constituído pelo evento central é que se poderia reconhecer em que sentido essa história tende realmente. Em se orientando pela relação com o evento central, a igreja se guardava de considerar que certos desvios eclesiásticos pertencessem à história da salvação.

Assim a *própria Escritura* deve ter sido necessariamente olhada como *ainda fazendo parte do elemento central.* É no tempo dos apóstolos que estes livros foram escritos; este fato deve ter sido necessariamente inserido, mais tarde, como pertencendo à parte central da história da salvação. Conseqüentemente, a partir da segunda metade do século II, toda a época apostólica foi considerada como aquela do ato temporalmente único da *fundação* da igreja, e essa fundação que, *na verdade, já pertence à época atual posterior à páscoa*, foi, todavia, concebida como um evento do próprio centro. Os apóstolos e os escritos do Novo Testamento que remontam a eles participaram assim do ἐφάπαξ do evento central, se bem que, por outro lado, eles já pertencessem ao ἐφάπαξ do tempo da igreja, mas aí em uma situação excepcional, enquanto fundamento deste tempo.

Isso explica que, do ponto de vista da igreja antiga, uma palavra que no Novo Testamento se relacione à vocação apostólica,

não pode ser aplicada diretamente ao ministério episcopal. A vocação do apóstolo é ἐφάπαξ, intransmissível, pois, no Novo Testamento, este é uma testemunha da ressurreição de Jesus Cristo aparecido em carne. E isto os líderes posteriores da igreja não podem mais ser.

A *pregação*, nós o temos visto, deve, entretanto, continuar até o fim, mas o *fundamento* dessa pregação, a saber, o testemunho dos apóstolos que "viram o Senhor", não pode ser perpetuado.

> É inegável que, *no começo*, os primeiros cristãos estiveram longe de pensar que o período atual se prolongaria para além do tempo em que os apóstolos atuaram. Este fato não implica a perda do valor que há na distinção estabelecida entre a pregação da igreja e o fundamento apostólico dessa pregação. Esta distinção, na verdade, não revestiu todo seu sentido senão a partir do momento em que aquela esperança se revelou ilusória (Cf. *acima*, pp. 127 ss.). Nós sabemos que o apóstolo Paulo, no curso mesmo de sua atividade, não levou mais em conta esse limite, sobretudo no que lhe concerne.
>
> A igreja antiga criou o Cânon neotestamentário quando ficou claro que ela continuaria a existir, mas que todos os apóstolos estariam mortos. Em fixando assim por escrito o testemunho destes, *ela permaneceria fiel ao julgamento primitivo reconhecendo no apostolado uma função temporalmente única na história.*

A igreja está edificada sobre "o fundamento dos apóstolos e dos profetas" (Ef 2.20). Não se pode fundar alguma coisa senão *uma só vez*. É por isso que a célebre palavra de Jesus acerca da igreja (Mt 16.18) não pode fornecer a justificação bíblica do papado.

> É sobre esta questão, e sobre ela somente, que deveria se dar a discussão entre os protestantes e os católicos a respeito de Mt 16.18. Os exegetas protestantes tornam a tarefa muito mais fácil quando pensam poder suprimir radicalmente *a priori* este problema declarando esta passagem como apócrifa, ou contestando a residência de Pedro em Roma. Com efeito, por um lado, os argumentos da crítica literária e os argumentos de fundo invo-

cados contra a autenticidade do texto não são suficientemente sólidos: o fato de que esta palavra não figure senão somente no Evangelho de Mateus não prova nada[185], pois outras palavras cuja autenticidade jamais foi posta em dúvida não figuram também senão neste Evangelho; invocar o fato de que, na boca de Jesus, a palavra ἐκκλησία é uma impossibilidade é sem valor comprobatório, sobretudo se se remonta ao seu equivalente semítico.[186] Por outro lado, a tentativa visando negar a residência de Pedro em Roma, renovada recentemente por KARL HEUSSI, contra a opinião de HANS LIETZMANN[187], não foi mais bem alcançada que aquelas de seus predecessores; pode-se notar, por outro lado, que admitir que Pedro morrera em Roma como mártir não implica que ele tenha sido Bispo da comunidade romana. Os reformadores, na verdade, se esforçaram em mostrar que o *Logion* é dirigido por Jesus a Pedro; mas a relação que eles procuram estabelecer entre o termo "pedra" e a fé de Pedro, e não à pessoa do apóstolo, não é, em todo caso, algo sugerido por uma exegese imparcial; ela denuncia na verdade a evidente tendência que pesava sobre eles pela polêmica cujo alvo era impedir o papado de se fundamentar sobre este *Logion*. Na realidade, essa palavra dirigiu-se efetivamente à pessoa do apóstolo, mas precisamente a ele só, no sentido de que ele é o fundamento da igreja, posto de uma vez por todas. Com efeito, não se funda uma casa senão uma só vez e no começo.

*

* *

[185] Todavia, a comparação literária dos textos sinópticos mostra que esta palavra não foi seguramente colocada em seu quadro adequado, quando Mateus a colocou em relação com a narrativa da conversa que teve lugar em Cesaréia de Filipe (Mc 8.27-33) cujo traço saliente não se concilia com Mt 16.17. Porém, isto não prova, entretanto, que a palavra não seja autêntica.

[186] Cf. *acima*, p. 193.

[187] KARL HEUSSI (*War Petrus in Rom?*) H. LIETZMANN (*Petrus und Paulus in Rom*, 1915,1927, 2ª ed.) já está provado, apoiando-se sobre a arqueologia, que o martírio de Pedro em Roma é inegável. A publicação da brochura de K. HEUSSI, suscitou, nos anos de 1936 e 1937, entre LIETZMANN e ele, uma controvérsia em cujos detalhes nós não poderemos entrar aqui.

Assim, neste problema igualmente, nós encontramos confirmado o duplo caráter que determina tanto a época presente como cada parte da linha da salvação: cada época tem, por sua relação com a história da salvação, um valor próprio, mas somente quando cada uma é posta em relação com o elemento central, a aparição de Cristo. Em face ao catolicismo, nós temos sublinhado o fato de que, na fé dos primeiros cristãos, o presente não é estimado em seu justo valor senão em face de sua relação com a história da salvação, e justamente avaliado senão em sua subordinação ao evento central, por conseguinte, do ponto de vista da igreja pós-apostólica, à Escritura. Em face de um protestantismo estreito, nós temos posto em evidência que a história da salvação continua a se desenvolver progressivamente depois da ascensão de Cristo, e que nossa época, a época atual, tem, ela também, um sentido particular por sua relação com a história da salvação.

TERCEIRA PARTE

A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E A HISTÓRIA UNIVERSAL

Δι' οὗ τὰ πάντα

Capítulo I

A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E O UNIVERSALISMO CRISTÃO

Nós nos esforçamos até aqui por definir a linha da salvação em sua totalidade e as relações que existem entre suas diferentes partes. Trata-se agora de indicar o que é, por assim dizer, a irradiação dessa linha no domínio daquela história geral que não é, propriamente falando, a história da salvação. Porém, uma tal tentativa encontra sua justificação no Novo Testamento? O cristianismo primitivo não tende, cientemente, por uma estrema concentração, a permanecer sobre a linha estreita da salvação? Não se deve dizer que somente essa estreita faixa está vivamente iluminada e que ela não projeta luz alguma sobre a vasta superfície que a circunda e que permanece envolta em profundas trevas? "A luz resplandece nas trevas e as trevas não prevaleceram contra ela", é o que lemos no prólogo do Evangelho de João. Este versículo acentua, o mais fortemente possível, a concentração, mas, por outro lado, ele pressupõe que a luz propende a raiar e, por conseguinte, que, em princípio, um conflito deve se seguir. Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν. O mundo pertence a Cristo (Jo 1.11).[188]

A grande importância que a mais antiga confissão de fé em dois termos (1 Co 8.6), assim como os autores do Novo Testamento em passagens essenciais (Jo 1.3; Cl 1.16; Hb 1.2 e 10), atribui à mediação de Cristo na criação, prova, por si só, que o cristianismo

[188] R. BULTMANN relaciona τὰ ἴδια com "mundo dos homens" (*Das Evangelium des Johannes*, 1941, p. 34).

primitivo, a despeito ou, antes, em virtude de sua concentração sobre a linha da salvação, no sentido estrito, tem em vista *a história universal em sua totalidade.* A confissão de fé mais antiga "Kyrios Christos", que se relaciona antes de tudo com o presente, proclama igualmente a soberania universal de Cristo. Com efeito, o termo *Kyrios*, considerando-se seu equivalente hebraico *Adonai* ou no sentido usual em grego, implica uma pretensão absoluta à totalidade. Isto confirma igualmente que, por paradoxal que possa parecer, a concentração sobre a linha da salvação é o inverso de uma indiferença em relação à história universal.

Recordemos o que foi dito na primeira parte acerca do duplo movimento da linha da salvação.[189] Nós temos constatado que este movimento tem por princípio a eleição e a substituição. Partindo-se de uma base tão ampla quanto se possa imaginar, se produz uma redução progressiva até o centro; a partir do qual surge um novo desenvolvimento: a criação – a humanidade – Israel – o "remanescente" – o Único – os apóstolos – a igreja – a humanidade – a nova criação. O universalismo do cristianismo primitivo está ligado a essa noção de *substituição.* Daí vem o caráter essencialmente único da linha da salvação na revelação neotestamentária: ela é a linha de Cristo, não somente a partir de uma certa etapa, mas em toda sua concepção. Todo dualismo entre criação e redenção está aqui excluído. Não seria o caso aqui de haver no Novo Testamento, uma linha da criação operada por Deus ao lado da linha da redenção, operada por Cristo. Pelo contrário, a história da salvação reveste um valor universal, não somente em função de ampliar sua base de partida e de ampliar seu alvo final, mas em função do dado universal do evento central, no qual é em vista da redenção de *todos* que a *redução* alcança seu ponto extremo. O cristianismo primitivo não reconhece senão essa única e exclusiva linha da história divina, aquela em que, do começo ao fim, se aplica o seguinte princípio: todas as coisas são *de* Deus e *para* Deus,

[189] Ver *acima*, pp. 157 ss.

todas as coisas existem *por intermédio* de Cristo, por intermédio da Palavra: δι' αὐτου.

O fato da concentração sobre a linha da salvação ser um dado universal suprime ou ao menos atenua o "escândalo", a "loucura" (já assinaladas na introdução) da concepção neotestamentária da história da salvação? A associação *paradoxal* dos termos "concentração universalista" aos quais nós tivemos que recorrer mostra que se pode responder pela negativa. Com efeito, se, para compreender a história universal, se escolhe como centro de perspectiva essa linha da salvação, esta deve parecer, em todo caso, ao pensamento profano, não somente muitíssimo estreita, mas ainda arbitrariamente traçada. Pode-se deixar subsistir o paradoxo e não tentar resolvê-lo pela via da razão. Trata-se aqui, na realidade, de dois pontos: a concentração levada ao extremo e o universalismo mais vasto abrangem a totalidade, e não somente toda a história humana profana, mas ainda todos os fenômenos naturais.

Existe, segundo o Novo Testamento, um *universalismo cristão*. Essa associação de termos implica, também, o paradoxo que nós temos colocado aqui em evidência. Com efeito, o termo "cristão" indica precisamente que se se limita à linha única e estreita de Cristo.

Aos três pontos essenciais da linha da salvação cristológica a história universal se encontra implicada na história da salvação. Por ocasião da *criação*: tudo é criado por intermédio de Cristo; por ocasião da *morte e ressurreição* de Cristo, tudo é reconciliado por ele; por ocasião do *cumprimento escatológico*, tudo será submetido a Deus, que é tudo em todos. É evidente que nos períodos compreendidos *entre* estes três pontos principais da linha, a história universal não pode escapar à história da salvação, se bem que aquela se desenvolva fora desta. A redução anterior à encarnação de Cristo, assim como a ampliação a partir da sua ressurreição[190], se realiza, com efeito, em favor dos que estão de fora.

[190] Ver *acima* p. 158 s.

Depois de Abraão existe uma série de eventos que se desenvolvem fora da história da salvação propriamente dita, mas que, não obstante, em sua origem, se reintegrarão a ela e que já começaram a se reintegrar depois da morte e ressurreição de Cristo. Os atores humanos destes eventos são os gentios, quer dizer, os que não estão implicados no desenvolvimento da história da salvação que começou com Abraão.

As passagens muitas vezes citadas da Epístola aos Romanos (Rm 1.18 ss.; 2.14 ss.) e de Atos (17.22 ss.) mostram somente que os gentios permanecem indiretamente submetidos à história da salvação, se eles reagirem de maneira negativa diante da revelação que lhes é concedida (Rm 1.18 ss.), mas, todavia, submetidos, pois é também pelo pecado *deles* que Cristo morreu; e, por outro lado, no dia do julgamento, eles não estarão em desvantagem com relação aos judeus culpados pelo fato de se encontrarem fora da lei de Moisés (Rm 2.14 ss.). O problema da *relação* entre a *revelação cristã da salvação* e uma *revelação não cristã* não é tratado nestas passagens; esse aparecerá somente mais tarde, nos apologetas e, principalmente, em Justino. A revelação pressuposta aqui e que é concedida aos pagãos, não é outra senão aquela que, sob a forma de uma exortação ao reconhecimento de sua impotência (Rm 1.2), foi concedida, no início, a toda humanidade e pertence, por conseguinte, à linha de Cristo. Agora, pois, como antes em Abraão, essa revelação conduz os homens à culpabilidade, porque conhecendo a Deus eles não Lhe rendem a glória que Lhe é devida. Por conseguinte, não obstante esse conhecimento, não há senão "perversão e trevas" (Rm 1.21). A idéia, surgida depois, de uma "revelação natural" é ainda estranha ao Novo Testamento. Nas passagens indicadas trata-se dos gentios do ponto de vista de sua relação com a *história da salvação*, mas não mais, em primeiro lugar, do ponto de vista da *revelação* que lhes é concedida. Esta não é mencionada senão em função dessa história. Estes textos devem mostrar que aqueles mesmo que, depois de Abraão, não tiveram nenhum papel na história da salvação permaneceram, no

entanto, em relação com ela, pois, por um lado, sua atitude em relação à revelação que lhes foi concedida não pode levar consigo senão à culpabilidade do homem e a ὀργή de Deus (Rm 1.18 ss.) e, por outro, essa revelação pode tornar-se, mesmo sem a etapa da lei (Rm 2.14 ss.), a condição indispensável ao caminho único que conduz à salvação.

No que concerne ao texto de Rm 1.18, se ali é mencionado que Deus se revela aos gentios nas obras da criação, isto não é, por conseguinte, para fundamentar uma revelação natural ao lado da revelação cristã, mas unicamente para mostrar que os gentios (como os judeus) são *"inescusáveis"*. Com efeito, como a imensa maioria dos homens antes de Abraão, eles têm tido, acerca desta revelação, um conhecimento puramente teórico de Deus, conhecimento que os tem feito colocar a criatura no lugar do Criador, em lugar de Lhe dar a glória que Lhe é devida (v. 21). Se eles tivessem reconhecido sua condição de criaturas e se tivessem agido conseqüentemente, eles teriam, assim, alcançado de repente o que deve agora produzir em nós a fé na obra expiatória de Cristo. Mas, não foi assim e não é jamais assim sobre o terreno do paganismo. O apóstolo Paulo constata somente que a revelação oferecida pela obras da criação (se bem que do ponto de vista de Cristo ela já seja Sua revelação) não conduz os pagãos a Cristo de maneira positiva. Ela não é para eles uma preparação para a revelação da cruz senão na medida em que ela lhes mostra claramente que eles são pecadores e que, por conseguinte, não pode aqui haver, mesmo para eles, outro caminho que aquele do Cristo morto sobre a cruz. (Sua situação é pois idêntica àquela dos judeus, que encontram na revelação de Deus pela lei um motivo de orgulho humano: Rm 2).

R. BULTMANN tem razão de escrever a este respeito (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941, p. 23). "Mas *por que* o apóstolo (Paulo) fala disto? Seria para fazer "teologia natural", quer dizer, para mostrar a existência de uma revelação de Deus no universo? Seria para que os homens fossem persuadidos a descobrirem uma revelação de Deus fora de Jesus Cristo? Isto se dá, pelo contrá-

rio, unicamente para os conduzir a descobrir as revelações de Deus em Cristo! E para levantar contra eles uma acusação, de sorte que não tenham nenhuma desculpa! Em que consiste, com efeito, a revelação natural? Nisto: que a criação ensina o homem a se reconhecer como criatura; a perceber seus limites e a se reconhecer como beneficiário e como devedor."

O fato de que os pagãos não foram submetidos à história da salvação que se desenvolve a partir de Abraão não se deu, pois, para lhes fornecer uma desculpa. Mas, por outro lado, também significa que eles não estarão em *desvantagem* diante da justiça de Deus. Se, com efeito, em Rm 2.14 ss., τὰ ἔθνη designa os gentios[191] é antes no sentido da lei inscrita nos corações que se pode compreender esta passagem, lei que se manifesta sob a forma de "consciência" e de "pensamento que lhes acusa ou lhes defende". Seja como for, aqui não se trata mais de uma revelação natural independente de Cristo, mas da condição que os pagãos compartilham com a humanidade que existiu antes da eleição de Israel. Essa revelação no coração não se dá sem relação com o fato de Cristo ter de morrer também pelos pagãos. O julgamento de que trata o versículo 16 é evidentemente o último julgamento que, para o apóstolo Paulo, é inconcebível sem Cristo, do qual é dito expressamente que se dará κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Os pagãos não estarão em desvantagem nesse momento em relação aos *judeus* pelo fato de não terem sido eleitos para passarem pelas *etapas* da história da salvação, quer dizer, pelo fato de não terem feito parte do povo de Israel que recebeu a lei de Deus. Aqui, a oposição não é pois entre a revelação natural e a revelação cristã, mas entre a revelação sem a lei mosaica e a revelação com essa lei. Em se convertendo, os pagãos podem, por assim dizer, saltar a etapa que constitui a lei na história da salvação, *porque Cristo é o cumprimento da lei e nele essa etapa é superada.*

Aqui ainda não se trata da questão acerca da revelação no coração como de uma revelação que conduziria à salvação inde-

[191] Filologicamente τὰ ἔθνη poderia, todavia, melhor se relacionar aos *gentios-cristãos*. Cf. Rm 16.4; Gl 2.12; Ef 3.1. Neste caso, o que foi dito mais acima é válido por mais forte razão.

pendentemente de Cristo. Não é dito jamais que essa revelação prepara para a revelação de Cristo. É somente afirmado que os que não foram escolhidos para terem parte na revelação na história da salvação não necessitaram de passar pela etapa da lei para chegarem finalmente à salvação (o que quer dizer que eles só podem fazer isso através de Cristo).

O apóstolo Paulo não nos diz nem como, nem quando, a revelação do crucificado pode alcançar os que morrem pagãos. Os outros livros do Novo Testamento também não nos dão mais informações sobre este ponto, com a exceção da Primeira Epístola de Pedro (3.19 e 4.6). A pregação dirigida aos mortos, e mencionada nesses versículos, contém, com efeito, uma resposta a esta questão. Mais tarde, o livro de Hermas se preocupa de uma maneira análoga e estende também aos apóstolos essa atividade constituída pela pregação entre os mortos.[192]

O ápice do discurso do apóstolo Paulo no Areópago (At 17.22 ss.) consiste em que o apóstolo anuncia o Deus que os pagãos adoravam "sem o conhecer" (v. 23) e mostra que o Deus que lhes permanece desconhecido é o mesmo que *aquele que ressuscitou Cristo dentre os mortos* (v. 31). Tal é, com efeito, a revelação que Deus lhes dá agora "sem levar em consideração os tempos de ignorância" (v. 30). Se o apóstolo Paulo em seu discurso de Atenas simplesmente tivesse justaposto uma revelação natural à revelação cristã, ele não teria suscitado os risos do seu auditório. O insucesso de seu discurso vem precisamente do fato de que ele deixou subsistir o escândalo, afirmando *o caráter essencialmente único* da linha da salvação após Adão (v. 26) até a ressurreição de Cristo. O fato de que os pagãos de Atenas tenham desdenhado o discurso de Paulo no Areópago (At 17.32) pode ser considerado como uma confirmação do que o apóstolo constata em Rm 1.18 ss.: os gentios depois de Abraão, justamente como o previsto, se firmaram na revelação que Deus lhes deu nas obras da criação; desse modo, seu conhecimento, do fato de que nós somos sua descendência (v. 28), é todavia somente "ignorância" (v. 30).

[192] *Sim.* IX, 16.57.

Não são as relações entre a revelação cristã e uma "revelação natural" independente de Cristo que interessa aos autores do Novo Testamento, mas, antes, a importância que se pode conceder aos gentios à luz dos eventos da salvação. Para que a idéia da realização progressiva do plano da salvação pela eleição e a substituição tenha um sentido, aqueles que *são representados pela substituição* devem permanecer no campo de visão da linha da salvação. Desse modo, se mostra *porque* os pagãos devem ser representados e, além disso, *como* essa substituição, pelo endurecimento de Israel (Rm 11.11), conseguiu de maneira positiva os fazer "entrar" no prolongamento da história da salvação que é a igreja (Rm 11.25). Tudo o que se chama "história profana" se encontra assim religada à história da salvação. Os dois domínios são *certamente distintos, mas não separados*. Justapô-los e separá-los, ou submeter, por exemplo, um dos dois à Criação e o outro somente à redenção por Cristo, é desconhecer o universalismo do cristianismo primitivo.

HOFMANN, teólogo de Erlangen já citado e brilhante representante no séc. XIX do que se denomina "teologia da história da Salvação" se esforçou em demonstrar as relações que existem entre aquela história e a história universal com uma explicação que salvaguardasse o caráter particular da história da salvação tal como oferece o Novo Testamento. Ele fundamenta sua explicação sobre a idéia de *profecia* (Ver aqui mais abaixo, p. 182 s.). Segundo ele, cada evento é a profecia de um evento futuro. HOFMANN reúne, assim, sobre a mesma linha, a história profana e a história bíblica; mas, não obstante seus esforços, ele não faz justiça ao caráter específico da revelação bíblica.

A história universal parte da mesma linha que a história da salvação e se encontram em seguida. A partir da ressurreição de Cristo, o *presente,* por sua relação com a história da salvação, já se *encontra a caminho em direção a essa linha.* Cristo já reina sobre todas as coisas, mas este reino não é perceptível senão pela fé. Na pregação dessa realidade, que é discernida pela fé, a igreja

cumpre o dever que lhe compete de conduzir o desenvolvimento até a sua meta, até o dia em que a soberania de Cristo, atualmente invisível, se tornará visível para todos.

O presente é a época na qual, nos céus e sobre a terra, todas as coisas já estão entregues a Cristo. É então que, na fé dos primeiros cristãos, a história universal carrega manifestamente, e sem ter consciência, sua cooperação com a história da salvação propriamente dita. Nos dois capítulos seguintes nós iremos mostrar como isso se realiza.

Capítulo II

A SOBERANIA UNIVERSAL DE CRISTO E A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

A morte e a ressurreição conferem a Cristo a soberania sobre todas as coisas. Toda a criação está afetada por este ato redentor. Depois da ascensão, Cristo está assentado à direita de Deus e todas as coisas são como estrado de seus pés. Por conseguinte, depois que o ponto central foi alcançado, a história universal se integra de maneira decisiva na história da salvação. Sem dúvida, esta deve ainda prosseguir até a realização da nova criação no caminho já traçado da unidade à multiplicidade. Mas, como a vitória decisiva já foi conquistada para o mundo inteiro, o interesse que o Novo Testamento tem sobre a história universal concentra-se sobre o *presente*, cuja origem remonta a essa vitória.

Certamente a diferença que existe entre a história da salvação propriamente dita, tal como ela se desenvolve na igreja, e a história universal, não é ainda anulada nessa época atual. A relação distintiva e complexa na qual essas duas séries de eventos se encontram, uma em relação a outra, durante o período atual, e que está ligada ao caráter temporal intermediário do tempo presente, encontra uma expressão mais precisa nas duas noções neotestamentárias de "realeza de Cristo" e de "Igreja". Nós estudamos essa relação em uma publicação precedente[193] para a qual nós remetemos para mais detalhes. Nós extrairemos aqui, dessa publicação, os traços principais do problema que está colocado.

---

[193] *La Royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament.* 1941.

Nós já indicamos os textos que tratam da questão da submissão dos poderes invisíveis por Cristo.[194] Nós podemos, pois, nos limitar a confrontar aqueles que tratam da soberania atual de Cristo sobre todas as coisas com os que tratam da sua soberania sobre um domínio menos vasto que é o da igreja.

Não é somente a história geral da humanidade, mas, também, aquela da *natureza inteira* que se encontra colocada nesta curiosa relação com a história tão pequena da igreja.

Todas as coisas foram entregues a Cristo, *nos céus e sobre a terra* (Mt 28.18). Todos os seres que estão nos céus, sobre a terra e sob a terra dobram os joelhos diante dEle (Fl 2.10). A confissão de fé: *Kyrios (Adonai) Iesous Christos*, que "toda língua" pronunciar, afirma, também, que não há nenhum ser nem algum lugar em toda criação que escape de sua soberania. É nesse sentido que Deus Lhe deu o nome que está "acima de todo o nome" (Fl 2.9), quer dizer, seu próprio nome de soberania: *Adonai.*

Por outro lado, nas passagens que precisamente tratam dessa soberania de Cristo sobre todo o universo visível e invisível, a igreja está muito estreitamente associada a essa soberania. Em Cl 1.17, o apóstolo, depois de ter mencionado que "tudo foi criado por Ele e para Ele", as coisas visíveis e as invisíveis, "os tronos, soberanias, principados e potestades", afirma que Cristo é a *cabeça* do corpo, o chefe da *igreja* e, logo após (v. 19), ele acrescenta que, pelo sangue da cruz de Cristo, Deus reconciliou consigo mesmo *todas as coisas*, as que estão sobre a terra e as que estão nos céus. Da mesma maneira, nós lemos, no capítulo 2.10, que Cristo é *o cabeça de todo principado e potestade.* Como pode, por sua vez, Cristo ser designado o cabeça do pequeno grupo que é a igreja e o cabeça de todo o universo? A mesma relação surpreendente aparece na Epístola aos Efésios. Segundo Ef 1.10, "Deus propôs fazer convergir em Cristo todas as coisas", sob um só cabeça, "tanto as do céu como as da terra"; em seguida no versículo 22, "Deus

[194] Ver *acima*, p. 194 s.

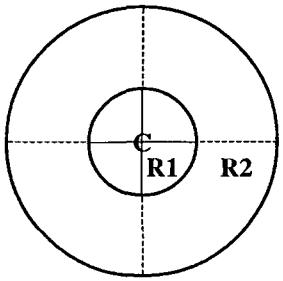
pôs *todas as coisas* debaixo dos seus pés e, o designou *cabeça* sobre todas as coisas, para a igreja". Da mesma maneira, a palavra já citada do ressuscitado, em termos nos quais a soberania lhe foi dada sobre todas as coisas, está em estreita relação com a ordem de batizar que se segue imediatamente e que equivale à ordem de fundar a igreja (Mt 28.18 ss.).

Nas Epístolas aos Colossenses e aos Filipenses, a relação que existe entre Cristo, a igreja e o mundo é expressa com a ajuda das imagens da cabeça e do corpo. Isto é para notar que Cristo é designado como *cabeça* do universo *e* da igreja. Em compensação, aqui, como em qualquer parte no Novo Testamento, *é somente a igreja* que é o *corpo* de Cristo sobre a terra. O uso mais amplo da expressão "corpus christianum" aparece mais tarde na história da igreja, por conseguinte, ela não se encontra de forma alguma fundamentada na noção neotestamentária de corpo de Cristo.

Cristo, após sua ressurreição, é o cabeça da igreja e, ao mesmo tempo, o de todos os seres visíveis e invisíveis; seu corpo, em compensação, não é representado senão pela igreja. Este fato duplo nos permite compreender melhor a relação estreita que todo o cristianismo primitivo pressupõe entre a história da salvação e a história universal no tempo atual. A igreja, enquanto corpo de Cristo, prossegue a obra do Senhor sobre a terra. O que se passa aqui é decisivo para todas as criaturas: "É pela igreja que a multiforme sabedoria de Deus se torna conhecida, agora, dos principados e potestades nos lugares celestiais" (Ef 3.10). É a partir daí que Cristo governa o mundo das coisas visíveis e invisíveis. A igreja está no coração da sua soberania. Certamente, Cristo *reina* igualmente sobre ela, pois ele é também seu cabeça; mas na medida em que "ele se forma" nela (Gl 4.19), ela reina também com ele (2 Tm 2.12).

A igreja e o mundo não podem ser representados por dois círculos, por assim dizer, justapostos, ou, simplesmente, tangentes ou secantes. Eles também não são idênticos. Nós devemos, pelo contrário, figurar dois círculos concêntricos cujo centro é formado

por Cristo. A superfície total (R1+R2) é o *regnum Christi*; a superfície do círculo interior (R1) é a igreja; a superfície compreendida entre o círculo maior e o menor (R2) é o mundo.



C = Cristo
R1 = A igreja
R2 = O mundo
R1 + R2 = *regnum Christi*

O círculo interior se encontra mais perto de Cristo que o círculo exterior; e, todavia, Cristo forma o centro comum. A seguinte alternativa: existem dois domínios ou apenas um?[195] Não existe, pois, no Novo Testamento. A relação é mais complexa. Nós o veremos particularmente examinando o lugar que o cristianismo primitivo destinou ao Estado.

Certamente, o domínio interior é, ele também, formado de homens pecadores; mas esses homens crêem na redenção por Cristo, e, nessa fé, eles *sabem* que Ele reina sobre eles como sobre o mundo inteiro. O restante do mundo visível e invisível é, também, dominado por Cristo, mas, antes de tudo, sem o saber. É *em sua ignorância* que ele pode ser colocado sob a soberania de Cristo, pois, sem nenhuma dúvida, ele Lhe está submetido. A igreja, em compensação, deve anunciar ao mundo inteiro que todos se encontram colocados sob a mesma soberania, quer pertençam ou não à igreja. É por ela ser a única a conhecer o *Kyrios Christos*, que deve anunciar aos que, sem o saber, Lhe estão igualmente submetidos preenchendo a função que lhes está destinada.

[195] Ver EMIL BRUNNER ("Zur christologischen Begründung des Staates", *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz*, 1943, pp. 2 ss., 18 ss., 34 ss.). Ver a crítica dessa opinião *abaixo*, pp. 253 s.

É por isso que a igreja deve se interessar por tudo o que se passa no mundo fora dos seus limites*. Com efeito, a história da salvação conseguiu chegar a um ponto em que segundo a revelação neotestamentária, a história universal *já começou* a tomar o seu lugar na série dos eventos da salvação sem todavia se identificar ainda com ela. Mas, seguramente, este interesse, se tem sua origem no Novo Testamento, deve ser fundado por sua relação com a história da salvação, cristologicamente.[196]

*
* *

Nós temos falado até aqui do período presente da história da salvação. Existem relações análogas entre a história universal e as *outras* partes da linha temporal da salvação? Nós temos visto que, desde o início, todos os eventos da salvação ocorrem igualmente no mundo. É também muito evidente que, segundo a fé cristã, a história da salvação novamente torne-se história universal, pois tal é seguramente o sentido da consumação: que "todo Israel", os gentios como o povo de Israel que foi eleito outrora, "entre" (Rm 11.25 ss.) e que um novo céu e uma nova terra sejam criados.

Todavia, sobre o período que segue de Abraão a Cristo, os textos do cristianismo primitivo fornecem, *a seu respeito*, muitos poucos enunciados. No que concerne à história "profana" desse período, nós só podemos fazer deduções. Nós podemos admitir que, sobre esta relação, o cristianismo primitivo apropriou-se do ponto de vista do *Antigo Testamento*: por um lado, a história profana acomoda-se em última instância à história da salvação; mas, por outro, os povos gentios e os poderes do mundo já podem ser, em

*Eis aqui algo que aqueles que se dizem cristãos nunca deveriam se esquecer; lembrando que não se trata de um interesse frívolo ou banal, o que já seria desconhecer a soberania de Cristo ou, no mínimo, amputá-la, (N. do T.).

[196] Tem-se tentado interpretar neste sentido os eventos contemporâneos. Ver as declarações de KARL BARTH acerca dos eventos ocorridos de 1938 a 1945 (*Eine Schweizer Stimme*, 1938-1945, 1945).

sua ignorância, diretamente os instrumentos dessa história. Basta lembrar aqui o papel que os assírios tiveram segundo os profetas, e Ciro no Dêutero Isaías. É mais ou menos como os primeiros cristãos devem ter representado a preparação da soberania de Cristo na história do tempo do Antigo Testamento.

No Novo Testamento igualmente "a história contemporânea", profana, acomoda-se antes de tudo simplesmente como "pano de fundo" da história da salvação: por exemplo em Lc 3.1, onde ele menciona o Imperador Tibério. Porém, o recenseamento ordenado pelo Imperador Augusto (Lc 2.1) já tem uma maior conseqüência: por essa decisão, o imperador pagão colabora, em sua ignorância, com a história da salvação. Enfim, Pilatos, sobretudo e de acordo com a narrativa do Evangelho de João (19.11), é eminentemente, e sem o saber, um instrumento da história de Cristo, pois ele conduz essa história ao seu ponto culminante, ao evento decisivo da cruz.[197] Da mesma forma, no *Credo* a menção de Pôncios Pilatos não corresponde simplesmente a uma situação histórica determinada da comunidade Cristã[198]; ela tem igualmente uma significação dogmática; ela mostra, por um exemplo, que existe uma relação entre a história dita profana e a história da salvação.

Por outro lado, da apreciação que o apóstolo Paulo nos dá do papel de Pilatos, nós entendemos claramente uma relação mais concreta ainda. Isto nos permitirá estudar, no capítulo seguinte, como, para os primeiros cristãos, a história universal se integra na história da salvação.

---

[197] Ver KARL BARTH (*Rechtfertigung und Recht*, 1938). Nós interpretamos diferentemente, é verdade, as circunstancias *históricas* do processo de Jesus. A responsabilidade *jurídica* da condenação nos parece ser inteiramente da parte dos romanos. Mas aqui não é o lugar de provar isto.

[198] Seguindo G. BALDENSPERGER, "Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate" (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1922, pp. 1 ss., 95 ss.). Nós procuramos mostrar no nosso estudo (*Les premières confessions de foi chrétiennes*, 1943, pp. 19 ss.), qual era a origem histórica da menção de Pôncios Pilatos no *Credo*; ela vem provavelmente das mais antigas fórmulas de fé que foram pronunciadas diante dos tribunais pagãos durante as perseguições; os cristãos eram encorajados em seu testemunho pelo exemplo pessoal de Cristo diante de Pôncios Pilatos (cf. 1 Tm 6.13).

Capítulo III

A SUBMISSÃO DOS PODERES INVISÍVEIS E SUA RELAÇÃO, A PARTIR DO SEU VÍNCULO COM A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO, COM A HISTÓRIA UNIVERSAL

(*Estado e História da Salvação*)

No curso de sua exposição sobre a "sabedoria" oculta que Deus tem predestinado para nossa glória, o apóstolo Paulo escreve na Primeira Epístola aos Coríntios (2.8) que nenhum dos poderosos deste mundo a conheceu "pois se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória". Falando dos ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτον, ele pensa evidentemente, *por sua vez*, nos "poderes" invisíveis "deste mundo" (muito freqüentemente designados como tais por essa expressão) e aos seus instrumentos tangíveis, Herodes e Pilatos. A relação que nós percebemos, assim, é de uma importância capital; ela nos permite penetrar mais profundamente no sentido do problema que nos preocupa, a saber, aquele da relação entre a história da salvação e a história profana.

As confissões de fé posteriores da Igreja do Oriente como, por exemplo, o Símbolo de Nicéia-Constantinopla, bem conhecido por meio da liturgia da missa, afirmam que Deus é também o criador das coisas *invisíveis*; essa afirmação, como nós temos visto, está

fundamentada no Novo Testamento.[199] Por outro lado, nós temos constatado que o cristianismo primitivo não se limitava em afirmar a criação das *invisibilia*; ele proclama a vitória alcançada por Cristo sobre as potestades e as menciona expressamente cada vez que se trata da soberania universal.

Não há nenhuma dúvida para o apóstolo Paulo acerca da existência destes poderes, se bem que eles não tenham, de forma alguma, um valor de intermediários entre Deus e nós (1 Co 8.5). Quanto ao seu caráter, o apóstolo pressupõe, antes, traços conhecidos, pois se trata de concepções muito propagadas no judaísmo tardio. Seus leitores sabiam evidentemente, melhor do que nós, o que ele entendia por ἀρχαί, ἐξουσίαι, ἄρχοντες θρόνοι, κιριότητες. Poder-se-ia, pois, dar à angelologia do judaísmo tardio mais atenção do que se lhe tem dado normalmente.

Considerando que todas essas questões são mais ou menos acessórias e que elas formam um quadro "determinado pelas concepções da época", a maior parte dos comentaristas e autores de obras de teologia neotestamentária estabelecem, no Novo Testamento, uma distinção arbitrária entre as afirmações centrais e as afirmações secundárias. Isso nos faz repetir, ainda, que não existe senão *um só* critério objetivo para determinar o que é essencial: as mais antigas confissões de fé. Ora, nós temos visto que, nestes muito breves resumos das verdades reveladas, os primeiros cristãos mencionam, quase regularmente, os poderes invisíveis. Quaisquer que possam ser *nossas* opiniões pessoais acerca dessas concepções, nós devemos concluir que, na fé dos primeiros cristãos, esses poderes não pertenciam somente ao quadro "determinado pelas concepções da época"; eles são os seres invisíveis que, de uma maneira ou de outra, se encontram – não, certamente, como intermediários, mas antes como agentes do "Regnum Christi" – *por trás da história do mundo.*

[199] Ver *acima*, p. 145 s.

Nós devemos admitir que, tal como existe no judaísmo tardio, o ensino acerca dos anjos e, sobretudo, dos *anjos das nações* fazem parte integrante da fé neotestamentária.

> MARTIN DIBELIUS (*Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909) teve o mérito de indicar, pela primeira vez, a importância da crença nos anjos das nações, muito difundida no judaísmo. GÜNTHER DEHN ("Engel und Obrigkeit, ein Beitrag zum Verständnis von Rm 13.1-7", em *Theologische Aufsätze,* K. BARTH *zum 50. Geburtstag*, 1936) retomou e desenvolveu essa indicação.

A crença do judaísmo tardio, segundo a qual todas as nações são governadas por anjos, é abundantemente atestada; pode-se encontrá-la, particularmente, no livro de Daniel, em Sabedoria de Jesus, filho de Siraque e no livro de Enoque, mas ela também aparece no Talmude e no Midrasche. Ela explica como se pode relacionar diretamente os *poderes invisíveis* a passagem do Sl 110 já citada, onde o rei de *Israel* recebe a promessa de que seus *inimigos gentios* lhe seriam submetidos. Ela explica igualmente como, no célebre Salmo confessional (Fl 2.10), a palavra que no Antigo Testamento se aplicava no início aos gentios, "Todo joelho se dobrará diante de mim" (Is 45.22 ss.), tenha sido relacionada aos "seres que estão nos céus, sobre a terra e sob a terra".

Essa crença nos faz compreender de que maneira o poder terrestre e palpável do Estado está submetido aos poderes angélicos deste gênero. Eles estavam presentes por trás das autoridades oficiais que crucificaram a Cristo. Eles são os ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου que nós mencionamos no início deste capítulo. O versículo de 1 Co 6.3 também atesta que, no pensamento dos primeiros cristãos, estes poderes angélicos invisíveis estão presentes por trás dos Estados terrestres. Com efeito, é somente sobre essa base que se pode compreender o sentido da exortação que Paulo dirige à igreja: se ele pede aos cristãos que evitem recorrer aos tribunais do Estado para julgar as diferenças que eles tenham entre si, é porque os membros da igreja julgarão no fim dos tempos os "anjos".

O que se chama "o fundamento cristológico do Estado" não repousa, pois, unicamente, como pressupõem habitualmente seus adversários, sobre a interpretação dada de ἐξουσίαι em Rm 13.1, mas sobre o ensino judaico, muito preciso, acerca dos anjos das nações que, retomado pelo cristianismo primitivo, aqui tem um papel muito importante por conseqüência da aplicação que se dá à *submissão dos poderes angélicos por Cristo.*

Não se pode mais rejeitar essa concepção dos anjos e dos poderes como a periferia do pensamento paulino, como o fez G. KITTEL (*Christus und Imperator, Das Urteil der erstem Christen über den Staat*, 1939, p. 51) e F. J. LEENHARDT (*Le chrétien dont-il servir l'Etat*? 1939, p. 36) que, por essa razão e por outras ainda[200], negam que os ἐξουσίαι de Rm 13.1 designem os poderes angélicos.

Ora, a célebre passagem de Rm 13.1 ss. *confirma* nossa concepção. Nós veremos que, se se a leva em consideração, todo o desenvolvimento se esclarece e que ela está em perfeita harmonia com o pensamento paulino em seu conjunto.

> É, com efeito, incontestável que a explicação habitual deixa subsistir um desacordo entre esta passagem e tudo o que nós sabemos acerca do pensamento do apóstolo Paulo. Também, se tem muitas vezes crido que se poderia negar a autenticidade de todo o parágrafo. Ver recentemente, CHR. EGGENBERGER: "Der Sinn der Argumentation in Röm. 13.2-5", em *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz*, 1945, pp. 243 ss., seguindo a série de artigos de W. MÖGLING: "Anspruch, Grenze und Aufgabe des Staates", *ibid.*, 1945, pp. 162 e ss., 178 ss., 194 ss., 212 ss; ver também a resposta dada a CHR. EGGENBERGER, *ibid.*, 1945, p. 278.

No que diz respeito ao termo ἐξουσίαι, qualquer um que aborde o texto de Rm 13.1 sem idéias preconcebidas e sem se deixar influenciar nem pelo sentido usual que o termo reveste na literatura

[200] Ver mais *à frente* neste capítulo.

profana, nem pela tradução corrente nas línguas modernas[201] de outras passagens paulinas, *achará totalmente natural* dar ao plural o sentido que ele sempre tem em Paulo, ou seja, aquele de "poderes angélicos".

> G. KITTEL (*op. cit.*, p. 50) vale-se de que, em 90 casos onde o Novo Testamento emprega o termo ἐξουσία, 80, aproximadamente apresentam o sentido habitual de "poder qualquer que alguém pode ter". Isto pode ser rejeitado por não tratar-se aqui do *singular*, mas unicamente do plural ἐξουσία, ou do emprego do singular no sentido do plural πᾶσα ἐξουσία, e, a este respeito, o resultado da estatística neotestamentária não deixa nenhuma dúvida.

Seguramente, e de todo evidente, a totalidade do contexto da passagem diz respeito ao *Estado*. Mas isto prova somente que nós nos encontramos aqui na presença da concepção já encontrada nas duas outras passagens paulinas, da qual o judaísmo oferece numerosos exemplos, a saber, que o poder atual do Estado é concebido como o instrumento dos poderes angélicos. É verdade que, *no grego profano*, o singular e o plural (mesmo associado a ἀρχαί) designam *unicamente* a autoridade secular[202]; todavia, isto não seria provar, que também em Rm 13.1 ss. *somente* este sentido deve ser considerado.[203] O mundo grego profano não conhece o ensino dos poderes angélicos, tal como é oferecido pelo judaísmo tardio e o Novo Testamento. É pois natural que o emprego correspondente do termo ἐξουσίαι lhe seja igualmente estranho. Em compensação, se compreende facilmente que o apóstolo Paulo, que sempre designa por ἐξουσίαι os poderes angélicos, pense aqui, também, neles; todavia, ele os entende em um sentido preciso,

---

[201] Nós deveríamos nos habituar a traduzir desta maneira: "Que cada qual seja submisso aos poderes..."

[202] Ver W. FÖRSTER, *Theol. Wörterbuch, z. N. T. Art.* ἐξουσίαι, vol. II p. 560.

[203] Essa conclusão errônea é tirada por G. KITTEL (*op. cit.*, p. 50).

enquanto poderes angélicos invisíveis que se encontram por trás *do poder do Estado*; com efeito, o apóstolo conhece bem o sentido profano do termo, e ele o ligou àquele que a palavra reveste no judaísmo tardio e no Novo Testamento. Este termo, por conseguinte, tem para Paulo uma dupla significação que, no presente caso, corresponde exatamente a seu conteúdo, pois o Estado é precisamente o instrumento dos poderes invisíveis.

A analogia com 1 Co 2.8 é completa, não somente quanto ao conteúdo, mas ainda do ponto de vista filológico. Também na passagem onde a expressão ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου designa evidentemente, ao mesmo tempo, os "senhores *invisíveis* do presente *aiôn*" e os senhores visíveis, Pilatos e Herodes, é característico ver figurar um termo (ἄρχοντες) que, em grego profano, não designa essencialmente senão os poderes tangíveis, mas que, no Novo Testamento, se aplique ao mesmo tempo aos poderes invisíveis. As expressões de 1 Co 2.8 e de Rm 13.1 são pois escolhidas intencionalmente para fazer aparecer a *relação* que existe entre elas e caracterizar a concepção que nós estudamos aqui.

Essa explicação dos ἐξουσίαι, que se impõe com força, foi sustentada posteriormente, na antiguidade, pelos gnósticos, na exegese que fizeram de Rm 13.1. É o que nos ensina IRINEU (*adv. haer.* V., 24.1). Nós não sabemos por outros nada de preciso sobre a interpretação do conjunto da passagem. É verossímil que, partindo de sua concepção dualista, estes heréticos concebessem os ἐξουσίαι presentes por detrás do Estado, pura e simplesmente, como poderes malignos; mas, nesse caso, não se vê muito bem como eles puderam interpretar a ordem que o apóstolo Paulo lhes dá dizendo que se submetam a estes poderes.

Uma coisa em todo caso é certa: se IRINEU, o adversário dos gnósticos, se recusou a interpretar os ἐξουσίαι como poderes angélicos, é unicamente porque ele não via ali senão uma concepção dualista errônea, pois a conclusão é que em relacionando os ἐξουσίαι aos poderes invisíveis presentes por detrás do Estado, se faria deste uma instituição hostil a Deus. Ora, a concepção

neotestamentária de ἐξουσίαι não é precisamente dualista nesse sentido. Por sua submissão a Cristo, os poderes invisíveis, pelo contrário, perderam seu caráter maléfico, eles estão agora sob a dominação de Cristo e em seu Reino; eles lhe estão submetidos e não procuram se subtrair a essa submissão. É porque IRINEU – provavelmente à maneira de seus adversários gnósticos – parte unicamente de uma concepção dualista, errônea, dos poderes angélicos, que ele deve necessariamente rejeitar como uma interpretação herética aquela de Rm 13.1 que relaciona os ἐξουσίαι a estes poderes.

Se ele interpreta desfavoravelmente essa explicação, a razão está em que, para combater o dualismo gnóstico, ele acentua em excesso o caráter retilíneo do desenvolvimento dos eventos que vão da criação à redenção e não leva em conta o *período presente* da história da salvação (ver *acima*, pp. 94 ss.). É característico que, em um texto que tem o valor de uma confissão de fé (*adv. Haer.*, I, 10.1) que lhe foi transmitido pela tradição, ele relacione ao *futuro escatológico* o que é dito da soberania *presente* de Cristo, de sua soberania sobre os poderes invisíveis. Em partindo daí, IRINEU não pode compreender a interpretação dos ἐξουσίαι como poderes angélicos senão sob a forma dualista, tal como a expõem efetivamente os gnósticos. Ele não pode conceber a situação *complexa* do período presente, no qual os poderes já estão submetidos, sem serem, portanto, definitivamente vencidos.

É interessante notar que G. KITTEL (*op. cit.* pp. 48 ss.), negando que os ἐξουσίαι se relacionem aos poderes angélicos, caia, definitivamente, no mesmo erro no momento em que vê ali (p. 50) uma posse do Estado "in malam partem". É dessa pressuposição errônea que ele parte na interpretação que dá do texto de 1 Pe 2.13 a 17 que se relaciona a Rm 13.1 ss. oferecendo, por assim dizer, a primeira exegese desta passagem paulina. Ele crê que estes versículos excluem, em todo caso, uma tal interpretação de ἐξουσίαι, porque no contexto uma tão alta dignidade é dada a uma instituição humana, a ἀνθρωπίνη κτίσις, a qual o autor da Primeira Epístola de Pedro submete à autoridade do Estado. Ora, essa dignidade é inteiramente compatível com o caráter dos

ἐξουσίαι. No texto de Rm 13.4, a designação do Estado como servidor de Deus deve manter todo seu valor em sua sublime dignidade, mesmo se, e sobretudo, nós sabemos que por trás do Estado se instalam os poderes celestes que, por seu turno, são responsáveis diante de Deus. O texto de *Mart. Polyc.* 10.2 que G. KITTEL cita não prova nada contrário à interpretação que relaciona os ἐξουσίαι de Rm 13.1 aos poderes angélicos, se se considerar, com efeito, que, segundo essa interpretação, o Estado não é depreciado, mas, pelo contrário, enobrecido, na condição de que os poderes permaneçam, entretanto, em seu estado de submissão.

O que caracteriza a fé que os primeiros cristãos depositaram na vitória trazida por Cristo sobre os poderes invisíveis é que, em tudo afirmando a existência destes poderes originariamente inimigos de Deus, ela não lhes reconhece, portanto, nenhuma independência e evita assim todo dualismo. A posição rigorosamente cristocêntrica dos primeiros cristãos não é, de forma alguma, ameaçada por aí: se bem que existam tais seres, escreve o apóstolo Paulo (1 Co 8.5 ss.), *nós* não temos, no entanto, senão *um só* Deus e *um só Kyrios*. Pois, todos os poderes lhe estão agora submetidos. Eles estão dominados. Isto é que é dito no Apocalipse joanino acerca do aprisionamento de Satanás no fim dos tempos (Ap 20.2). Isto vale também, de qualquer maneira, para designar a situação presente dos poderes angélicos, tal como são descritos pelo apóstolo Paulo. No período que separa a ressurreição da Parusia de Cristo, eles estão, por assim dizer, amarrados com uma corda que pode ser mais ou menos alongada; desse modo, alguns dentre eles que tendem a se livrar e que podem ter a ilusão de se libertarem das amarras de Cristo, na realidade, pelos esforços que empreendem aqui e ali, não fazem senão manifestar, ainda uma vez, sua natureza original, demoníaca; porém, eles não podem se tornar realmente livres. Seu poder não é senão aparente. A igreja tem muitíssimo mais a obrigação de se colocar contra eles em vista do fato de que *ela conhece* que o poder deles é somente aparente, pois na realidade Cristo já venceu todos os demônios.

Uma certa liberdade que é deixada aos poderes angélicos em sua sujeição explica porque, mesmo no período presente da história da salvação, o Estado não pode ser considerado pela igreja sem reservas nem críticas quando se coloca como uma realidade divina, se bem que ele esteja posto sob a dominação de Cristo. A este respeito, a situação é absolutamente complexa, e toda simplificação trairá o pensamento do cristianismo primitivo. Essa complexidade está implicada naquilo que caracteriza a situação "intermediária" do período presente. *Por um lado*, os poderes angélicos já estão submetidos, por conseguinte, colocados a serviço de Cristo, de tal maneira que se pode dizer deles, de um modo inteiramente positivo: após terem sido, noutro tempo, inimigos, eles tornaram-se no presente os λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα (Hb 1.14) e, por conseguinte, os cristãos devem lhes obedecer, como o apóstolo Paulo pede em Rm 13.1 ss., onde seus agentes de execução são designados pelas mesmas expressões θεοῦ διάκονος (Rm 13.4) e λειτουργοὶ θεοῦ (Rm 13.6). *Por outro lado*, o mesmo apóstolo tem uma atitude crítica acerca deste Estado: os cristãos devem se conservar à parte dos tribunais pagãos e resolverem entre si suas diferenças (1 Co 6.1 ss.). Pouco tempo depois, o *mesmo* Estado Romano, de que o apóstolo Paulo fala em termos tão positivos em Rm 13, pode ser designado por um outro autor neotestamentário como "a besta" (Ap 13.1 ss.).

Essa atitude *aparentemente contraditória* se encontra em *todo* o Novo Testamento. Mas, ela não parece contraditória senão àquele que não tem reconhecido o caráter complexo dessa situação por causa de sua relação com a história da salvação. Nós temos visto que essa complexidade tem sua origem em um dualismo *temporal* e não metafísico. Nós conhecemos a razão profunda desse dualismo temporal. Relacionada ao problema que nos interessa, a oposição entre o presente e o futuro, entre o que "já está cumprido" e "o que ainda não está concluído" – oposição que dá a chave da compreensão do Novo Testamento em sua totalidade – aparece no fato de que os poderes angélicos já formam o "estrado" de Cristo, mas

que, no entanto, eles devem ser vencidos ainda uma vez no fim dos tempos. Ela aparece ainda nisto: no Reino de Cristo, já presente, os dois domínios, o da igreja e o do mundo, estão submetidos a Cristo, mas eles ainda permanecem distintos, pois é somente no Reino de Deus que eles coincidirão, quando Cristo terá conduzido a seu termo seu papel de Mediador (1 Co 15.28).

Se se vê nos ἐξουσίαι de Rm 13.1 e nos ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου de 1 Co 2.8, ao mesmo tempo, os poderes invisíveis e seus agentes de execução sobre a terra, se perceberá a unidade essencial que a concepção do Estado no Novo Testamento reveste. A contradição que parece existir no seio do paulinismo entre 1 Co 6.1 ss. e Rm 13.1 ss., ou aquela, maior ainda, que parece opor Ap 13 e Rm 13 no interior do Novo Testamento, desaparece completamente. Vê-se, desde então, que devido a todas as declarações positivas de Rm 13.1 ss., o Estado, para o apóstolo Paulo, como para os primeiros cristãos, não é uma realidade última, mas somente penúltima e que desaparecerá com o presente *aiôn*. Com relação ao Estado, o cristão coloca sempre um último ponto de interrogação e permanece vigilante e crítico, pois ele sabe que, por trás deste Estado, estão os poderes que, por terem sido integrados na ordem divina (τάξις) instaurada pela vitória de Cristo, não estão impossibilitados, por um tempo ainda e em uma certa medida, de fazer reviver a possibilidade, sob os aspectos de um poder aparente, de suas aspirações diabólicas à independência.

Nós temos afirmado que em Rm 13.1 ss., conforme todo o contexto e *independentemente do sentido dado ao termo* ἐξουσίαι, o apóstolo Paulo parte da seguinte idéia: se o Estado possui uma dignidade tal que a obediência lhe é devida, isto não se dá por causa de sua essência original, mas somente por causa de sua integração na τάξις divina. Em geral, com efeito, o contexto no qual isto é dito não é levado suficientemente em consideração. A passagem que trata do estado (13.1 a 7) está inserida em um desenvolvimento mais importante que se poderia intitular: "retribuição

e amor". Esta seção começa no capítulo 12 (ver sobretudo os versículos 17 ss.) e continua no capítulo 13.8. As noções fundamentais de *vingança* de ἐκδίκησις e de ὀργή de Deus figuram no capítulo 12.19, e reaparecem na passagem que trata do Estado (13.4).[204] Os leitores são convidados a não se vingarem eles mesmos, pois, como está escrito, a vingança pertence a Deus e a Deus somente o direito de exercer a ira. Por outro lado, o apóstolo declara, usando os mesmos termos, que o Estado exerce a vingança εἰς ὀργήν. Isto quer dizer que o Estado faz o contrário do que está ordenado à comunidade dos crentes: não haver vingança de uns para com os outros, mas amarem-se uns aos outros (13.8). O apóstolo quer explicar como os próprios membros da igreja devem obedecer *apesar de que seja* ao Estado. Levando-se em consideração este *pano de fundo*, em primeiro lugar *negativo*, nós devemos entender, de acordo com o contexto, a ordem positiva de submissão ao Estado. Do conjunto do texto, resulta que se pode colocar por princípio, acima desta discussão, os termos "apesar de". *Se bem que* o Estado aplique um princípio oposto à fé cristã fundamental, à lei do amor, nós devemos obedecê-lo *apesar de tudo,* mais ainda, nós devemos obedecê-lo *por essa razão*; com efeito, quando ele aparece fazendo justiça, ele não a faz senão enquanto servidor de Deus, a quem pertence a vingança. Deus incumbe a este servidor a tarefa de cumprir a vingança divina e de executar o justo julgamento de Sua ira. O cristão sabe que essa vingança divina está fundada no amor divino de Jesus Cristo.

O apóstolo vai ainda mais longe: o Estado, estando a serviço de Deus, coincide, por conseguinte, com a igreja na discriminação do bem e do mal (13.3 ss.). A retribuição (punição, recompensa) pressupõe, com efeito, a capacidade de julgar. Paulo se limita a constatar este acordo: o Estado recompensa o bem e pune o mal. Essa conformidade entre o Estado e a igreja, apesar de

[204] Nós vemos aqui a prova de que a passagem que trata do Estado não deve ser considerada como uma interpolação. Ver mais *acima*, p. 240.

uma atitude fundamental e absolutamente oposta – aqui a punição, ali o amor – vem de que o Estado está colocado em uma ordem divina, em uma τάξις na qual ele se torna o instrumento da punição divina. A importância que o apóstolo consagra a essa noção de τάξις está marcada, no início do capítulo, pela freqüência dos termos que incluem esse radical: ὑποτάσσεσθαι, τεταγμένος, ἀντιτάσομαι, διαταγή. Nós constatamos, pois, que mesmo independentemente do sentido dado ao termo ἐξουσίαι em Rm 13, existe uma concepção segundo a qual o Estado, não por causa de sua essência, mas somente por causa de sua integração em uma ordem determinada, é o servidor de Deus e cumpre Sua vontade.

Desde então o contexto confirma plenamente a interpretação tão controversa, nestes últimos anos, de ἐξουσίαι no sentido de poderes angélicos submissos. Por outro lado, essa interpretação dá uma ênfase particular a toda seção dando um lugar no artigo de fé – tão importante para a comunidade primitiva – à submissão de todos os poderes angélicos invisíveis e integrando assim o Estado nessa τάξις, que os primeiros cristãos consideram como a *realeza presente de Cristo*. Assim se encontra justificado o que se chama o "fundamento cristológico" do Estado. Este princípio permite explicar, de maneira satisfatória, a justa posição de passagens tais como, por um lado, 1 Co 6.1 ss. e Rm 13.1 ss. e, por outro, Rm 13.1 ss. e Ap 13, em que todas se relacionam ao mesmo Estado Romano. É unicamente por sua submissão, e não por sua essência primeira, que os poderes angélicos são postos a serviço do "Regnum Christi"; por outro lado, eles são elevados a mais alta dignidade pela função que aqui lhes está dada. Eles podem, no entanto, se libertar por um momento de sua cadeia e manifestar então seu caráter demoníaco. Portanto, o cristianismo não pode jamais renunciar a uma última crítica ao Estado, mesmo quando este permanece perfeitamente submisso. Pois, de acordo com sua essência primordial, ele não é divino, e não pode ser jamais considerado como uma realidade última. É o que explica o repúdio, em 1 Co 6.1 ss., a uma instituição também legítima como aquela dos tribunais do Estado. Este texto

Paulino não permite enxergar, como se tem feito muitas vezes em Rm 13.1 ss., uma afirmação acrítica e irrefletida. Estas duas passagens não devem ser explicadas independentemente uma da outra.

O Novo Testamento deixa em aberto uma série de questões. Ele não fornece um critério que nos permitisse reconhecer em todos os casos se um Estado, no exercício de suas próprias competências, permanece ou não na τάξις de Deus. Certamente, ele nos ensina quando um Estado ultrapassa seus limites. Nós sabemos, pelo Apocalipse joanino, que a ordem emitida pelo Estado a que se rendesse um culto ao Imperador é incompatível com a confissão *"Kyrios Christos"*. Pode-se, partindo-se daí, determinar, em larga medida, o momento em que um Estado sai do domínio que lhe foi consignado na τάξις, ou seja, quando ele não se contenta com "o que é de César", em outros termos, o momento em que os ἐξουσίαι procuram se libertar de sua submissão à soberania de Cristo, ou seja, tornando-se demoníacos e reencontrando seu poder aparente. Mas, no caso mesmo em que o Estado não ultrapasse de tal maneira seus limites, ele chega *no âmago do domínio que lhe é consignado*, e cessa de estar fundado sobre o direito, se ele inverter as noções de justiça e de injustiça. Os primeiros cristãos não conhecem uma tal situação como *esta última*. Com efeito, o Estado Romano era um Estado fundado sobre o direito. É por isso que a comunidade cristã primitiva não protesta contra ele senão no momento em que o discípulo de Cristo é posto em uma situação na qual deve reconhecer o imperador como o *Kyrios* divino, na qual lhe é proibido confessar que Jesus Cristo é o seu único *Kyrios*. Em outros aspectos, a comunidade cristã primitiva dá provas de uma extrema lealdade para com o Estado Romano; pois ali onde ele cumpre a função que lhe é própria, ele é realmente um "bom" Estado, ao qual se aplica o que está dito em Rm 13.1 ss.

Certamente, os eventos dos últimos anos nos têm mostrado, de maneira particularmente impressionante, que pode existir igualmente um transgressão da τάξις no próprio domínio "do que pertence a César".

> Na medida em que eles não se aplicam ao Estado Romano, os paralelos que certos cristãos têm estabelecido, nos últimos anos, entre o Império Romano e a Alemanha nacional socialista não podem se justificar. É dar muita honra ao nacional socialismo usar de uma tal comparação. Com efeito, o caráter demoníaco do Estado que nós conhecemos recentemente, pode ser comparado somente às transgressões cometidas pelo Império Romano ao impor o culto ao imperador, e às perseguições que se seguiram para com os cristãos. Ele não poderia ser comparado quanto ao exercício geral de suas funções de Estado.

O Novo Testamento não prevê em nenhuma parte este caso e ele não visa senão aquele em que o Estado recairia em sua loucura demoníaca ultrapassando seus limites pela imposição do culto ao imperador. Não se encontra aqui, por conseguinte, nenhuma doutrina quanto aos deveres do Estado. A este respeito o Novo Testamento constata simplesmente que o julgamento do Estado (quer dizer do Estado Romano) coincide com o julgamento cristão na discriminação do bem e do mal. Ele não explica como essa coincidência é *efetivamente* possível. Ele não fornece nenhuma teoria a este respeito, em outras palavras, alguma teoria fundada sobre o direito natural.[205] No texto de Rm 13, o apóstolo Paulo atribui essa coincidência ao único fato de que o Estado se encontra integrado na τάξις de Deus. Não se pode contestar que para o apóstolo não existe nenhuma outra τάξις senão essa do reino de Cristo. Tal é, pois, o único fundamento do estado.

[205] FR. LEENHARDT (*Le chrétien doit-il servir l'Etat?*, 1939) teve a idéia interessante de explicar essa coincidência de julgamento não mais recorrendo ao direito natural, mas considerando que, segundo o contexto de Rm 13, o fundamento de todo direito secular é o amor. – É exato, em todo caso, dizer que o homem de Estado *cristão* que *conhece* a soberania de Cristo sobre o Estado, não se "divide", como EMIL BRUNNER o pensa; seu julgamento de cristão não é diferente de seu julgamento de magistrado; pelo contrário, no interior mesmo do Estado, ele deve permanecer até o fim no *ágape* cristão e cumprir a vontade de Cristo, que não é diferente nem para a vida da igreja e nem para a vida do mundo.

É certo que isto não se aplica somente ao Estado cristão, mas, também, e de uma maneira muito particular, ao Estado *pagão*. O Novo Testamento não conhece, aliás, outro. É do Estado pagão Romano que Paulo fala em Rm 13. Este pode pois perfeitamente ser membro do "Regnum Christi", mesmo sem o saber. Um Estado pagão pode ser um "bom" Estado quando, por sua vez, respeite seus limites e seja o servidor de Deus na discriminação do bem e do mal e no exercício da punição divina. Enquanto Estado pagão, este ignora certamente que é membro do Reino de Cristo. Mas a igreja de Jesus Cristo o sabe e deve sem cessar anunciá-lo, sobretudo quando ela constata que o Estado ameaça subtrair-se da τάξις.

Vemos assim que o Estado tem sua nobreza a partir da sua pertença à τάξις divina e dela somente, mas ele, apesar disso, não tem a mesma importância que a igreja. A igreja e o Estado pertencem, todos os dois, ao "Regnum Christi", mas não da mesma maneira; pois, somente a igreja o sabe, enquanto que o Estado, se for um Estado pagão, não o sabe.

Tem-se objetado a este "fundamento cristológico" do Estado o fato de que ele identifica, sem reservas, a submissão dos poderes a uma "ação a serviço de Deus"[206] enquanto que no Novo Testamento trata-se apenas de uma *submissão*. Porém, essa última afirmação não é exata. Da mesma maneira que a angelologia do judaísmo tardio, a Epístola aos Hebreus, sobretudo, menciona os "espíritos servidores", λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονία ἀποστελλόμενα (Hb 1.14). O que nos parece aqui particularmente notável é que, nesta passagem, os λειτουργικὰ πνεύματα são categoricamente identificados com os "inimigos", citados nos versículos precedentes, emprestados ao Sl 110, dos quais Cristo, sentado à direita de Deus, "faz seu estrado". Em outra, é extremamente significativo que as expressões διάκονος (v. 4) e λειτουργοί (v. 6) que, na Epístola aos Hebreus, caracterizam os poderes

[206] Ver E. BRUNNER ("Zur christologischen Begründung Staates", *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1943, p. 4). Sobre essa série de artigos ver *abaixo*, pp. 253 ss.

submissos, designem, no parágrafo que se encontra acima do capítulo 13 da Epístola aos Romanos, os ἐξουσίαι presentes por trás do Estado concreto.

*
* *

Nós chegamos assim à conclusão de que a relação estabelecida acima, entre o Estado e os poderes angélicos, concorda, em todos os pontos, com os raros dados que o Novo Testamento dá acerca do Estado. Se, neste capítulo, nós insistimos particularmente sobre esta relação e sobre o fundamento cristológico do Estado que ela implica, é para que se faça aparecer claramente, a partir daí, a *relação* que os primeiros cristãos estabelecem *entre a história da salvação e a história profana de seu tempo.*

Nós já temos assinalado que a interpretação que damos dos ἐξουσίαι, mencionados em Rom 13.1 ss., já se encontra em MARTIN DIBELIUS, *Die Geiserwelt im Glauben des Paulus*, 1909. Ela foi recomendada mais tarde por H. SCHLIER, "Mächte und Gewalten im N. T.", em *Theologische Blätter*, 1930, p. 292; GÜNTHER DEHN lhe deu um fundamento mais amplo em "Engel und Obrigkeit", em *Theologische Aufsätze für* KARL BARTH, 1936, ela é retomada por KARL BARTH, *Rechtfertigung und Recht*, 1938, e por K. L. SCHMIDT, em "Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments", *Theol. Blätter*, 1937, pp. 1 ss. G. KITTEL contestou violentamente em um apêndice à *Christus und Imperator, das Urteil der ersten Christen über den Staat*, 1939, (pp. 48 ss.); da mesma maneira F.-J. LEENHARDT, *Le chrétien doit-il servir l'État?*, 1939, pp. 36 ss. – OTTO ECK, "Urgemeinde und Imperium" (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 42, 3, 1940, p. 35), crê poder, referindo-se à obra citada de G. KITTEL, se contentar em qualificar, em uma nota (3), essa interpretação de ἐξουσίαι de "fantasista" e de "totalmente errônea", sem, no entanto, fundamentar este julgamento sumário.

Nós tentamos refutar as objeções de G. KITTEL e de F.-J. LEENHARDT em nossa obra: *La royauté du Christ L'Eglise dans le Nouveau Testament*, 1941. Mais recentemente, EMIL BRUNNER tomou uma posição enfática *contra* o fundamento cristológico do Estado. Em seu livro, *Gerechtigkeit*, 1943, ele declara, em uma nota (34) (p. 321), que o ensino segundo o qual "os fundamentos do direito e do Estado têm sua origem na aparição de Cristo, na cruz de Cristo", reveste um "caráter fantasista" "absolutamente evidente somente para espíritos não prevenidos". Ora, E. BRUNNER se engana sobre o sentido dessa explicação. Vê-se isso quando ele afirma em seguida que uma tal atitude deve necessariamente "terminar em uma confusão entre a igreja e o Estado, entre a lei do amor e a doutrina da justiça". Ele procura dar a essa afirmação um fundamento mais preciso em uma série de artigos surgidos no *Kirchenblatt für die Reformiete Schweiz.*[207] Para evitar que semelhantes mal-entendidos se produzam a respeito da interpretação que nós propomos, forçoso nos é gastar algum tempo sobre a argumentação contida nestes artigos. Essa discussão servirá para esclarecer o fundamento cristológico do Estado, e isto por causa de sua relação com a história da salvação.

E. BRUNNER reconhece expressamente que a igreja e o Estado, cada qual com seus estatutos próprios, *se encontram todos os dois colocados sob a soberania de Cristo.*[208] Partindo-se daí, um acordo deve ser possível. Essa declaração está, com efeito, na base mesma do fundamento cristológico do Estado. Infelizmente, E. BRUNNER não faz senão *constatar* a soberania de Cristo à qual estão submetidos os dois domínios e seus estatutos próprios; mas *ele não se interessa muito sobre este fato que é tão importante para o Novo Testamento.* Trata-se para ele muito mais da diferença de seus estatutos, quando é algo, a bem da verdade, óbvio em si

[207] 1943, pp. 2 ss., 18 ss., 34 ss.

[208] *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz*, 1943, p. 34: "... estas duas esferas que, ambas, são colocadas sob a autoridade de um só Senhor, o Cristo...".

mesmo. Com efeito, os partidários do fundamento cristológico do Estado não contestam essa diferença de estatuto, como crê E. BRUNNER. Em vez de se ater à diferença – que é evidente – de suas naturezas, eles põem em relevo um traço que não é óbvio em si. A questão que eles colocam é a seguinte: como pode ser que dois domínios tão diferentes, que é o do Estado e o da igreja, sejam colocados, todos os dois, sob a soberania única de Cristo, que é também reconhecida pelo próprio E. BRUNNER? É sob esta forma que o "fundamento cristológico do Estado" constitui *a* questão que, no Novo Testamento, é a questão essencial; enquanto que a diferença de estatuto ali é simplesmente pressuposta. Certamente, o dogmata tem perfeitamente o direito de conduzir sua pesquisa sobre uma questão que não é senão pressuposta no Novo Testamento. Mas, neste caso, ele deve levar em consideração que em invertendo a maneira que o Novo Testamento põe a questão, pondo como uma premissa básica a soberania *única* de Cristo, como se ela não fosse um problema que tem de ser retomado, cria para toda esta uma perspectiva diferente daquela do Novo Testamento.

A censura que E. BRUNNER formula dizendo que o fundamento cristológico do Estado termina na confusão de dois domínios parece se opor exatamente àquela de G. KITTEL. Com efeito, como nós temos visto, KITTEL censura os partidários do fundamento cristológico por estes introduzirem uma separação dualista entre os dois domínios. Na realidade, nem um, nem outro leva em consideração que no Novo Testamento existe, sobre este ponto, um estado de coisas *complexo*, que não se pode simplificar – forçosamente – com a ajuda de noções de confusão ou de separação.

Nós temos constatado que, na relação que existe entre a igreja e o mundo, todos os dois colocados sob a realeza de Cristo, a diferença entre os dois domínios mantém seu valor sem postular por isso um dualismo. Remetemo-nos aqui à representação gráfica dada mais acima (p. 234): a superfície total representa o Reino de Cristo em seu conjunto com Cristo, o *Kyrios*, no centro, e a superfície interior representa a igreja. Cristo reina, por sua vez, sobre a igreja

e sobre o mundo inteiro. A igreja está mais próxima dele, pois ela é seu corpo. O Estado pertence, também, na mesma "ordem", a sua soberania, mas este está mais distante dEle, porque seus membros não conhecem essa soberania. Este caráter duplo nos lembra que, do ponto de vista *temporal*, o Reino de Cristo ainda não é o Reino de Deus que somente no fim sucederá o Reino de Cristo, quando o Senhor submeterá todas as coisas a Deus. Somente no Reino de Deus não haverá mais dois domínios. Pois, então, "Deus será tudo em todos" (1 Co 15.28).[209]

A igreja, conhecendo esse estado de coisas em sua totalidade, deve se submeter ao Estado, mesmo ao Estado pagão, quando ele permanece em seus limites. Mas ela deve, no entanto, considerá-lo como uma realidade provisória.

Quando E. BRUNNER declara que o papel positivo consignado ao Estado *pagão* prova que com o Estado nós temos somente dever para com Deus e não para com Cristo, ele nos parece ter uma concepção muito estreita da história da salvação em Cristo.

Na história da salvação, tal como nós temos nos esforçado em expor nesta obra, a idéia de *substituição* é fundamental. Deste modo, não haveria aqui, por princípio, nada que pudesse permanecer fora da história da salvação em Cristo. No Novo Testamento não existe dualismo entre um domínio submetido a Deus e outro submetido a Cristo. O Estado pagão não sabe que pertence ao Reino de Cristo, no entanto, segundo o Novo Testamento, ele pode conhecer qual é o seu dever. Se se quiser resolver, permanecendo no espírito do Novo Testamento, a questão sobre como pode *efetivamente* ser assim – questão que não é colocada no Novo Testamento – esta pode ser feita unicamente no quadro da perspectiva neotestamentária que nós temos exposto e não daquele de uma teoria do direito natural. Em todo caso, o próprio Novo Testamento

[209] Sobre a distinção dos reinos, ver O. CULLMANN (*La Royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, 1941, pp. 9 ss.) e JEAN HERING (*Le Royaume de Dieu et sa venue*, 1937, pp. 171 ss.).

conhece somente *o fato* de que o Estado é parte integrante da história da salvação. Isso se manifesta, por um todo, em que o Estado saiba distinguir o bem e o mal na τάξις (Rm 13.3 ss.), mas também pelo fato de que Pilatos, quando fez crucificar a Jesus, tornou-se, assim, em sua ignorância, o instrumento da história da salvação.

*
* *

Uma questão sem dúvida se apresentou ao espírito do leitor durante o curso de todo este desenvolvimento; ela nos foi posta muitíssimas vezes na seqüência do nosso estudo sobre *La Royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament*: no tempo que *precedeu* a morte e a ressurreição de Cristo, os poderes angélicos e seus agentes de execução podiam exercer um poder ilimitado? Essa questão não é jamais diretamente colocada no Novo Testamento. Nós podemos, pois, somente tentar aqui responder *no espírito do Novo Testamento*. De acordo com o que a revelação cristã conhece do evento central e decisivo, pode-se afirmar, a título de retrospectiva, que, mesmo no tempo que *precedeu* a vinda de Cristo, os seres demoníacos jamais possuíram um poder independentemente de Deus, no sentido de um dualismo metafísico, *pois eles estavam nessa época destinados a serem submetidos por Jesus Cristo*. Pode-se, por conseguinte, responder a essa questão dizendo que os poderes angélicos, *antes* de serem vencidos por Jesus Cristo, não puderam exercer sua obra perniciosa senão no caminho de sua submissão futura. Essa resposta está implicitamente contida no Novo Testamento, pois é dito na passagem já citada da Epístola aos Colossenses (1.15) que estes seres, também, foram criados *em Cristo* desde o princípio. Isso significa que, desde o começo, eles existiam não enquanto poderes metafísicos independentes no sentido do dualismo, mas somente em relação com a história da salvação; eles são, por conseguinte, destinados, *a priori*, a serem submissos a Cristo.

Capítulo IV

A QUESTÃO DA AFIRMAÇÃO DO MUNDO OU SUA NEGAÇÃO, À LUZ DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO NO NOVO TESTAMENTO

Se para os primeiros cristãos, como nos apocalipses judaicos, o centro da linha da salvação estava situado no futuro, Franz Overbeck e Albert Schweitzer tiveram razão em definir como uma renúncia ao mundo a posição que o cristianismo adotou com respeito a este. Ora, nós temos visto, por um lado, que o centro desta linha não está situado no futuro, mas já no passado e, por outro, que, apesar da relação estreita que o une ao futuro, a época presente deve revestir seu sentido partindo do evento central situado no passado. O fim do mundo é iminente; tal é a convicção dos primeiros cristãos. Mas nós sabemos que isto não é nem a única nem a principal afirmação de sua fé e que no primeiro plano da mensagem cristã se encontra estas outras afirmações: Cristo ressuscitou após ter vencido os poderes e os domínios; *Cristo reina sobre todas as coisas, nos céus e sobre a terra*!

Definir, de uma maneira demasiadamente simplista, como uma "renúncia", a atitude que os primeiros cristãos adotam com relação ao mundo, é desconhecer a importância que eles, em sua fé, atribuiam à época presente na história da salvação. Além disso, esta atitude só se dá quando o cristianismo recupera realmente o ponto de vista da apocalíptica judaica, quando sua esperança, estabelecida absolutamente e flutuando no ar, não se ancora na fé

no que já está cumprido, aí ele renuncia verdadeiramente ao mundo. Isto se produziu em todo tempo nas seitas e nos movimentos apocalípticos fanáticos e continua a acontecer. Certamente na época neotestamentária nós nos encontramos na presença dessa esperança mórbida, pois que desviou e isolou da história cristã da salvação, em Tessalônica, por exemplo, as pessoas inspiradas por essa falsa esperança, pois estas deixaram de trabalhar (2 Ts 3.10). Isto não é mais uma escatologia conforme a história da salvação, mas uma febre escatológica. Pode-se provar por exemplos que a uma esperança falsa, pois que se isola da história da salvação, corresponde, regularmente, uma moral errônea, ascética. Da mesma maneira, a moral neotestamentária corre sempre o risco de ser *interpretada falsamente* como ascética, se não se fizer como objeto de esperança o centro da linha da salvação, tal como os primeiros cristãos a conceberam e, por conseguinte, não se reconhecer o significado que a época presente reveste na história da salvação.

Na fé dos primeiros cristãos, o traço característico da época presente é precisamente o de que *o "mundo" já está integrado, como nós temos mostrado, na história da salvação.* Por conseguinte, a renúncia ao mundo não marca, de maneira adequada, a atitude do cristianismo primitivo. Sobre este ponto ainda nós devemos nos guardar de toda simplificação arbitrária. *Pois, no Novo Testamento, a situação não é nada simples.*

Pela mesma razão, seria falso falar de uma "opção pelo mundo". Na história da salvação, a situação da época presente, compreendida entre a ressurreição de Cristo e a Parusia, é complexa; ela é determinada pela tensão característica entre o passado e o futuro, entre o que "já está cumprido" e "o que ainda não está". O mundo já está sob a soberania de Cristo, e, portanto, a "aparência" presente deste mundo passa (1 Co 7.31).

Não seria o caso de ter aqui, por conseguinte, a alternativa entre uma opção pelo mundo ou uma renúncia a ele; a renúncia ascética ao mundo é, também, totalmente estranha ao cristianismo primitivo

que é uma devotada alegria de viver. Mesmo na passagem de (1 Co 7.30 ss.), que parece mais justificar uma renúncia ao mundo, nós não devemos *somente* nos ater à proposição negativa: "como se não usassem das coisas do mundo", "como se não se casasse", "como se não chorassem", "como se não se alegrassem", "como se não possuíssem nada"; nós devemos, pelo contrário, destacar igualmente o elemento positivo que a acompanha, o fato de que: *todavia*, eles utilizam as coisas do mundo, *todavia*, eles se casam, *todavia*, eles choram, *todavia*, eles se alegram, *todavia*, eles compram. Certamente, nós sabemos que todas essas coisas passam com a aparência desse mundo; todavia, elas estão aí ainda, agora, pois é na realidade da época presente que elas ainda existem, e que, *neste quadro*, o crente vive tendo a consciência de estar sobre o caminho que vai da ressurreição à Parusia de Cristo.

Quando ALBERT SCHWEITZER fala de uma "moral provisória", pode-se aprovar a *expressão*, pois a época presente constitui efetivamente um *ínterim* na história da salvação; mas só se for empregada no sentido que nós temos indicado, e não naquele de uma moral que não poderia, por essa razão, ser aplicada às gerações que sucederam ao cristianismo primitivo. Com efeito, dizer que a época presente constitui um "ínterim" é fazer uma constatação independente da questão acerca da duração deste ínterim.

O crente sabe que o mundo no qual vive passará, mas ele sabe, também, que o mundo é, atualmente ainda, querido por Deus no quadro da história da salvação e que este está colocado sob a soberania de Cristo. Na medida em que ele sabe que o mundo passará, ele aqui o renuncia e na medida em que ele sabe que o mundo forma o quadro querido por Deus na época presente da história da salvação, ele opta por ele. Se se pode conservar todo o seu valor àquela opção pelo mundo manifestada pelos primeiros cristãos é porque, na história da salvação, eles conservaram, quanto ao caráter temporal da época presente, todo o seu valor. Se se parte da oposição entre "tempo" e "eternidade", oposição que não se encontra no Novo Testamento, e se a leva até as suas últimas conseqüências,

se chegará a uma renúncia ascética ao mundo. Se, pelo contrário, o tempo for concebido como uma linha na qual cada parte possui sua significação própria na economia divina, é, por um lado, impossível renunciar pura e simplesmente ao mundo na época presente, mas, por outro, a opção pelo mundo se encontra limitada pelo ponto final da linha, pelo qual o crente sabe que a aparência do mundo passará.

QUARTA PARTE

A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E O INDIVÍDUO

Ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ

Capítulo I

O INDIVÍDUO E O PERÍODO PASSADO DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

(Fé e Eleição)

Pode-se ser tentado a crer, equivocadamente, que toda a história da salvação, considerada para os primeiros cristãos como uma revelação, concirna unicamente à humanidade e que, por esta relação com ela, o indivíduo não tenha senão um papel totalmente secundário. Ora, nós sabemos que o Novo Testamento concede um valor imenso ao indivíduo e que este é muitas vezes considerado como um dos traços que melhor distingue o cristianismo do judaísmo que reconhece no homem um membro do povo mais que um indivíduo. Esse valor concedido ao indivíduo tem algum vínculo com a concepção de história da salvação? Nós nos propusemos a mostrar que, sobre este ponto ainda, a fé dos primeiros cristãos é verdadeiramente una e conseqüênte e que tudo o que é dito acerca do indivíduo se integra no conjunto dessa história.

O que na Bíblia concerne ao indivíduo pressupõe, em último plano, toda a história da salvação; mas, inversamente também, essa história, toda essa série de eventos, tende em direção ao indivíduo: *tua res agitur*. A revelação do desenvolvimento do plano grandioso e divino da salvação se dirige a cada um pessoalmente e determina sua vida.

Para se compreender a "moral individual" do Novo Testamento, pode-se, aqui ainda, renunciar a toda concepção moderna. A moral

neotestamentária constitui, também, um "*escândalo*". No caso particular, o escândalo é que nossa vida pessoal está situada sobre a linha temporal no meio da qual aparece o Cristo, linha que compreende, ao mesmo tempo, o passado, o presente e o futuro.

O fato de que a vida do indivíduo dependa de um evento que se passa no tempo e que parece, em um primeiro momento, ter por objeto único a evolução da humanidade e do mundo, é a base de todas as afirmações formuladas no Novo Testamento a respeito do indivíduo. Na Epístola aos Colossenses (3.1 a 4) encontra-se, de uma maneira particularmente condensada, algumas passagens nas quais os diferentes aspectos da linha da salvação são postos em relação com a nossa vida pessoal: "Portanto, se fostes *ressuscitados* juntamente com Cristo, buscai as coisas lá do alto, onde Cristo *vive, assentado à direita de Deus*. Pensai nas coisas lá do alto, não nas que estão aqui sobre a terra; porque *morrestes*, e a vossa vida está *oculta* juntamente com Cristo, em Deus. Quando Cristo, que é a nossa vida se manifestar, então, vós também sereis manifestados com Ele, *em glória*." Pode-se mesmo dizer que esse texto põe os pontos principais do segundo artigo, do que será mais tarde o *Credo*, em relação à vida do indivíduo: é com Cristo que ele morre; é com Cristo que ele ressuscita; é com Cristo, que está sentado à direita de Deus, onde ele estabelece sua pátria "no alto"; é com Cristo que ele participa na glória atualmente oculta sobre a terra e é com Cristo, vindo em sua glória manifesta, que ele, também, será glorificado um dia.

A afirmação segundo a qual Cristo é nossa vida (afirmação que se encontra igualmente em Fl 1.21) é característica para a questão que nós tratamos nessa última parte de nossa obra. Ela está justamente na mesma categoria que as expressões: "morrer com", "ressuscitar com", "ser glorificado *com Cristo*", utilizadas em Rm 6.2 ss. e em Rm 8.17. É a mesma da de Gl 2.20: "É Cristo que vive em mim".

Se os primeiros cristãos não tiveram do tempo a concepção rigorosamente linear que nós encontramos nas três primeiras partes desta obra, todas estas afirmações poderiam ser interpre-

tadas, equivocadamente, em um sentido *místico.* Uma tal interpretação está excluída, todavia, pelo caráter temporal da história da salvação; a participação em um mito situado fora do tempo reveste necessariamente um caráter místico, que é um fato que nós constatamos nas religiões helenísticas de mistérios. Em compensação, a participação em um evento temporal *do passado*[210], se este passado mantém realmente todo o seu valor, não pode repousar senão sobre a *fé* no valor salvífico destes eventos do passado.

Segundo o Novo Testamento, a fé é o caminho pelo qual, na história da salvação, o passado torna-se eficaz para mim. Todavia, é necessário que eu creia que todos esses eventos me concirnam pessoalmente enquanto indivíduo, pecador e redimido por Cristo. Isto pressupõe que a consciência do pecado e da culpabilidade não é somente um sentimento geral que afeta "à humanidade", mas um ato de consciência verdadeira, e verdadeira à medida que eu tenho consciência do meu próprio pecado e da minha própria culpabilidade.

A fé que os primeiros cristãos depositaram na história da salvação pressupõe *essa consciência do pecado e da culpabilidade.* É somente sobre essa base que a história da salvação pode ser colocada em relação com o indivíduo. De maneira geral, toda a história da salvação só é inteligível partindo-se da consciência do pecado, pois é o pecado humano que torna esta história necessária. Isto explica que não somente ela *pode*, mas que ela *deve necessariamente* ser relacionada com o indivíduo e que, sem esse relacionamento, ela não poderia ser cumprida.

Nós não expusemos aqui em sua totalidade a doutrina neotestamentária da justificação. É suficiente assinalar que ela não é, na realidade, nenhuma outra senão a história da salvação relacionada ao indivíduo. Essa doutrina mostra como este é tocado de uma maneira decisiva em sua vida pessoal por um evento temporal

[210] Isto é, quando este não for interpretado no sentido de sua "presente realização" e então for despojado de seu caráter verdadeiramente passado. Cf. mais *acima*, p. 213.

situado no passado. *O traço de união é formado pela fé.* Segundo o Novo Testamento, crer é estar convencido de que toda essa história se desdobra por mim, que Cristo morreu *por mim* sobre a cruz; que este evento central é para mim, também, o evento central no tempo. Na medida em que a história do povo de Israel encontra na cruz seu cumprimento, esta concerne também a minha salvação pessoal.

A relação que existe entre a história da salvação e o indivíduo encontra sua expressão concreta na fé na *eleição pessoal.* Essa crença significa que, desde o começo, nós pertencemos enquanto indivíduos à οἰκονομία. No Novo Testamento, a eleição do indivíduo não é menos afirmada do que aquela do povo de Israel e aquela da *comunidade* dos chamados. No Novo Testamento a predestinação reveste estes dois sentidos. Na Epístola aos Romanos (9 a 11), o apóstolo Paulo fala de predestinação na perspectiva da história do povo de Israel e dos gentios. Quando o apóstolo, consciente de ter sido "separado desde antes de nascer" (Gl 1.15), se dá o nome de κλητὸς ἀπόστολος (Rm 1.1), essa eleição particular está situada sobre a mesma linha da salvação que a eleição de Israel. Se bem que o apóstolo Paulo tenha de cumprir na história da salvação uma função temporalmente única, a eleição não é um privilégio reservado somente a ele. Pelo contrário, cada membro da comunidade é eleito individualmente "desde o começo do mundo" (Ef 1.4). Quem diz eleição ou predestinação diz, ao mesmo tempo, eleição de cada indivíduo; é isto que a noção neotestamentária de eleição implica. Tal é o sentido do χάρισμα, que é diferente para cada crente em sua relação com a igreja, corpo de Cristo que se compõe de muitos membros onde cada um tem uma função particular a preencher (1 Co 12.4 ss.). Pela predestinação, a vida de cada crente está situada em toda sua extensão temporal sobre a linha de Cristo. A eleição individual consiste em que o indivíduo como tal participa, também, de toda a história da salvação. A certeza de ser eleito implica, pois, a convicção de participar ativamente dessa história desde o passado mais remoto, "antes da criação do

mundo". Não é, pois, surpreendente que o Novo Testamento fale em termos idênticos da eleição de Cristo e da dos crentes. Cristo, também, foi "amado antes da criação do mundo" (Jo 17.24) e "conhecido desde antes da criação do mundo" (1 Pe 1.20). Na Epístola aos Romanos (8.29) está dito expressamente que, segundo a vontade de Deus, os crentes são predestinados "a serem conformes à imagem de seu Filho".

Assim, cada indivíduo se encontra em uma dupla relação com o período da salvação. Por um lado, é por ele, pecador, que todos os eventos ocorreram no passado, e não haja salvação para ele se não *crer* que este passado o concerne pessoalmente. Por outro lado, enquanto *predestinado* pela fé e, por conseguinte, pela redenção, ele tem sido eleito desde o princípio para participar ativamente na história da salvação, e, em tendo este papel, se integra no período passado dessa história: *ela é seu próprio passado*. É verdade que essa participação ativa se manifesta somente na igreja, quer dizer, no período atual da história da salvação. Em recebendo o batismo em sua entrada na igreja, por um lado, o indivíduo morre e ressuscita com Cristo, pois sua participação no período passado dessa história torna-se uma realidade e, por outro, pelo esclarecimento do Espírito Santo, ele participa do período atual e do período futuro da história da salvação.

Os sacramentos do batismo e da santa Ceia diferem aqui; o batismo faz o *indivíduo* participar de uma vez por todas da história da salvação, enquanto que, pela santa Ceia, a comunidade se integra, sempre de novo, nos períodos passado, presente e futuro dessa história.[211]

[211] Ver O. CULLMANN ("Urchristentum und Gottesdienst" *A. Th A. N. T.*, 3, 1944, p. 77).

Capítulo II

O INDIVÍDUO E O PERÍODO PRESENTE DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

(*Dom do Espírito Santo e Mandamento de Deus*)

Para cada um dos primeiros cristãos, tomados isoladamente, a linha da salvação apresenta, com os diferentes períodos, todas as relações estreitas, mas complexas, das quais nós falamos nas duas primeiras partes desta obra. Por um lado, nós vimos que o elemento central, já passado, da cruz e da ressurreição, domina a vida do indivíduo. Mas, por outro, o homem que vive na época presente se encontra colocado naturalmente em uma relação particularmente estreita com o período presente da história da salvação, período que caracteriza, de maneira invisível, a soberania de Cristo, e, de maneira visível, a presença da igreja. O indivíduo participa também, por conseguinte, da tensão temporal que caracteriza o tempo presente.

Pelo fato do tempo presente ser o tempo da igreja, pertencer a esta assinala ao indivíduo seu lugar, fazendo-o participar ativamente na história da salvação. Tal é, como nós temos visto, a significação do batismo. Este produz dois efeitos: por um lado, ele confere a cada crente o perdão de seus pecados, quer dizer, o faz experimentar o fruto do período "passado", o fruto da morte e da ressurreição de Cristo. Mas, por outro, ele lhe confere o *Espírito Santo*, quer dizer, o dom do período presente e do período futuro da história da salvação. A igreja é o lugar onde o Espírito Santo

age. Certamente os χαρίσματα que Ele concede ao indivíduo, são destinados ao serviço da igreja. É pensando no "*mesmo* corpo", em virtude do qual nós fomos batizados "em um *mesmo* Espírito" (1 Co 12.13) que o apóstolo enumera os diversos "dons do Espírito" (1 Co 12.4 ss.). O indivíduo encontra aqui, por um lado, sua expressão mais forte; mas, por outro, enquanto efeito de uma ação do Espírito Santo, isso deve servir ao desenvolvimento atual da história da salvação no seio da igreja, corpo de Cristo. Como membro deste corpo, cada crente põe em prática, a seu modo, sua individualidade. Nós poderíamos dizer, por conseguinte, que só a integração no plano da salvação dá a cada um sua significação individual, pois, na fé dos primeiros cristãos, só o Espírito Santo suscita os dons carismáticos.

Assim se explica a consciência que Paulo tem de ser apóstolo. O apóstolo tem o papel temporalmente "ἐφάπαξ" a cumprir na história da salvação: estabelecer o fundamento único da igreja, válido de uma vez por todas até o fim dos tempos. O apóstolo sabe que o seu ministério prolonga, de uma maneira muito especial, a história divina da salvação, e que este ministério se integra na οἰκονιμία divina do μυστήριον. É neste sentido que, utilizando estas expressões características, Paulo se auto designa como o οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ (1 Co 4.1), o que não quer dizer somente que ele administre as doutrinas divinas da salvação, mas que ele cumpre ativamente a história da salvação. Com efeito, nós sabemos que οἰκονιμία e μυστήριον, assim justapostos, designam no Novo Testamento o que nós chamamos de história da salvação, ou história da revelação.

Paulo precisa exatamente a missão que ele deve cumprir enquanto apóstolo; ela se relaciona com a conversão dos gentios no quadro total da história da salvação: é em função da οἰκονιμία divina que ele, Paulo, se encarrega do μυστήριον ἐν τοῖς ἔθνεσιν (Cl 1.26 ss.; Ef 3.3 ss.). Nós temos nos preocupado por representar em toda sua força a consciência que ele tinha de ser apóstolo. Isto não é, mesmo aproximadamente, definir que o falar simples-

mente de "vocação" é pensar somente de maneira geral no apelo que ele recebeu de converter os gentios. Nós não devemos, por outro lado, jamais perder de vista que o seu chamado à conversão dos gentios está muito estreitamente ligado à revelação do plano divino da salvação, no qual os gentios ocupam um lugar bem definido e particularmente *temporal.*[212] Tudo o que Paulo escreveu na Epístola aos Romanos (9 a 11) acerca do plano divino que se aplica a Israel e aos gentios está muito estreitamente ligado ao seu próprio apostolado. Nós não entendemos dar assim uma explicação "psicológica" desta passagem tão importante (Rm 9 a 11), mas sublinhar que a *consciência que Paulo tem de ser apóstolo está fundada na história da salvação.* O apóstolo e seu ministério fazem parte integrante dessa história.

O serviço, mesmo o mais humilde, cumprido na *comunidade de Jesus Cristo faz parte, também, da história da salvação.*[213]

*
* *

Da mesma maneira, a *ordenança* que *Deus* dirige a cada membro da comunidade individualmente está determinada, também, por este evento: o Cristo. Consequentemente, no cristianismo primitivo não se pode conceber uma ética sem uma dogmática. Todo "deve" repousa aqui sobre um "é". O imperativo está intimamente fundado sobre o indicativo. "Nós somos santos" significa que nós "devemos" nos santificar; "nós recebemos o Espírito" quer dizer "nós devemos marchar segundo o Espírito". Em Cristo nós já estamos libertos do poder do pecado; isto significa que é no presente, sobretudo, que ele nos faz lutar contra o pecado. Essa relação, que

[212] Ver *acima*, p. 206 s.

[213] Ver o importante estudo de EDUARD SCHWEIZER: "Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, eine Untersuchung der neutestamentlichen Gemeindeordnung" (*A. Th. A. N. T.*, 8, 1946).

parece contraditória, entre o imperativo e o indicativo não é, em suma, senão a aplicação à moral do caráter *complexo*, já assinalado de diversas maneiras, da situação *atual* na história da salvação. Nós encontramos, sobre este ponto, uma conseqüência do que nós temos chamado de "tensão que existe entre o que já foi cumprido e o que ainda não foi". Nós vemos, pois, que a nova divisão do tempo, que resulta da obra terrena de Cristo, determina igualmente a questão da santificação individual.

A situação do presente período que nós temos qualificado de "tempo intermediário", faz com que os primeiros cristãos não estabeleçam leis morais *novas*, mas que em todo o momento do período presente, seja a situação concreta que determine a decisão, e isto se fundando sobre o conhecimento que eles possuíam do evento central, da soberania atual de Cristo, e do alvo para o qual tende a história da salvação. O crente sabe que ele caminha atualmente entre a ressurreição de Cristo e a Parusia, entre o cumprimento que já teve lugar e põe fim a todos os imperativos, e a conclusão que ainda não teve lugar. Por conseguinte, a "ética" da igreja primitiva não poderia consistir em novas ordenanças; mas esta exorta os crentes a reconhecerem atualmente, e sem cessar, partindo do cumprimento passado em vista da conclusão futura, a ordenança do momento em toda situação dada, e a "cumprir", assim, a lei antiga.

É o conhecimento da significação de cada um dos *kairoi* do tempo presente que reveste, por sua relação com a história da salvação, o que deve determinar o julgamento moral do crente e cada um dos atos procedentes. O fundamento último de sua decisão concreta é a certeza de seu comportamento estar ligado ao desenvolvimento progressivo da história da salvação, à soberania atual de Cristo, que é o firme fundamento sobre o qual sua decisão permanece. É assim que se "redime" o καιρός (Cl 4.5; Ef 5.16), é assim que se lhe "serve" (Rm 12.11).[214]

[214] Ver *acima*, p. 80 s.

No discurso que ele dirige a seus discípulos enviando-os em missão (Mt 10.7) Jesus não lhes dá por tema de pregação um imperativo, mas somente um indicativo: ἤγγικεν ἡ βασιλεία; essa declaração se relaciona ao período presente da história da salvação: o Reino de Deus está próximo. Da mesma forma, Jesus, em sua própria pregação, não define em primeiro lugar o imperativo μετανοεῖτε, ele acrescenta pelo contrário, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία: é daí que ele pode deduzir todos os imperativos. Isso é, em suma, o que prega a igreja após a ressurreição de Cristo: *Kyrios Christos*, Cristo reina agora.

O cristianismo não estabelece um *novo* mandamento, mas exige que o *antigo* mandamento, conhecido há muito tempo, seja *cumprido* partindo-se deste indicativo, ou seja, observado *rigorosamente*. O antigo mandamento deve ser aplicado em toda situação concreta, não de uma maneira literal, mas em todo seu rigor.[215] É o que Jesus quer dizer quando fala do cumprimento da lei. Ele não pode observar o antigo mandamento segundo a letra, mas segundo a vontade divina do amor, implicada em todo mandamento; dito de outro modo, não se pode aplicá-lo *rigorosamente* a toda situação *concreta*. Por conseguinte, não se pode declarar anulado tal ou qual mandamento do Antigo Testamento, dizendo que ele não prevê a situação de hoje. É evidente que o Antigo Testamento corresponde a uma situação absolutamente diferente daquela do Novo Testamento. Portanto, a moral neotestamentária tem precisamente por dever cumprir, em toda sua situação nova, o Antigo Testamento à luz do Novo, de cumprir não segundo a letra, mas segundo a vontade divina. Pois, pela *letra*, a lei é *anulada* também no sentido do que se pode dizer que a letra não se adapta à situação concreta. Quando a moral neotestamentária aplica a idéia de "cumprimento" do tempo aos mandamentos do Antigo Testamento faz

[215] Isto é bem valorizado por R. BULTMANN (*Jesus*, 1926). Sobre a concepção neotestamentária do mandamento de Deus, ver também KARL BARTH (*Die Kirchliche Dogmatik*, tomo II, 2° parte, "Die Lehre von Gott", 1942, pp. 364 ss.) e ALFRED DE QUERVAIN (*Die Heiligung, Ethik*, tomo I, 1942).

deles, como é também a sua ética, uma ética *conforme a história da salvação.*

Tudo que é exposto nas antíteses do Sermão da Montanha é anunciado por aquele que possui a ἐξουσία que conduzirá ao fim dos tempos, colocando, por seu "ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν", o Decálogo na perspectiva do Reino de Deus que está próximo; isto quer dizer, em uma situação na qual importa obedecer rigorosamente e a todo momento à vontade divina. Daí ser inadmissível pensar que se observa o mandamento "Tu não matarás de nenhum modo", quando se diz "raca" a seu irmão e se conduz ao altar sem estar reconciliado com ele (Mt 5.22 ss.).

Seria um erro perigoso, por seu turno, erigir em lei geral os exemplos concretos, os "paradigmas" que Jesus propõe. Seria falso dar um valor geral à palavra: "Volta-lhe também a outra face" (Mt 5.39), em lugar de ver nela um *exemplo* concreto adaptado a uma situação na qual convém executar assim o mandamento de Deus. É somente por não se reconhecer nas instruções de Jesus este caráter de exemplo que, desde a antiguidade, os adversários dos cristãos se esforçaram com prazer por descobrir contradições nas palavras de Jesus.

Se todas as palavras de Jesus forem compreendidas a partir de sua situação concreta, ou a partir do seu *quadro* histórico, na qual elas foram pronunciadas, então, uma importância significante se estabelecerá no seu quadro específico; porém, é muitíssimo lamentável que na maioria dos casos o quadro histórico não nos tenha sido transmitido, ou o tenha sido de uma forma incompleta; nós sabemos, com efeito, que a tradição oral não nos transmitiu, de maneira geral, senão fragmentos isolados.[216]

Por outro lado, ver sob esta luz as *parábolas* de Jesus, faz com que elas se revistam de uma maior importância, pois nelas Jesus mesmo criou a narrativa que lhes serve de quadro.

Para melhor mostrar que se pode compreender cada palavra de Jesus, não como uma lei, mas em vista de uma aplicação concreta,

[216] Ver KARL LUDWIG SCHMIDT (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919).

citamos essa palavra profunda acerca do *Shabat* (Lc 6.5) (Codex D) (infelizmente essa palavra não nos é transmitida senão na lição ocidental; ela não consta, por conseguinte, na maior parte das traduções modernas, mas ela é certamente autêntica): Jesus vendo um homem trabalhar no dia de sábado lhe diz: "Ó homem, se tu sabes o que fazes, és bem-aventurado; mas se não sabes, és maldito e transgressor da Lei". Se este homem não trabalha no dia de sábado senão por indiferença, quer dizer, se ele considera simplesmente como uma lei "geral" o que Jesus diz a respeito do sábado, ele é maldito porque trabalha neste dia, quaisquer que pudessem ser as outras palavras de Jesus que ele invocasse para sua defesa. Por outro lado, se ele soubesse o que fazia, ou seja, se ele pudesse justificar sua atitude por uma situação concreta, ele seria bem-aventurado no seu trabalho no dia de sábado.

A atitude que o apóstolo Paulo adota a respeito do problema moral é muito idêntica. Neste domínio, não existem mais imperativos morais de valor "geral", mas de aplicações concretas feitas à luz do indicativo da história da salvação. O capítulo 6 da Epístola aos Romanos mostra de uma maneira particularmente clara que, segundo Paulo, o imperativo procede do indicativo da morte e da ressurreição com Cristo. É o Espírito Santo que deve conduzir o crente a marchar segundo o Espírito; mas, segundo o apóstolo, essa ação não é jamais definida sob a forma de novos mandamentos. Pelo contrário, a ação do Espírito Santo se manifesta desde o inicio no δοκιμάζειν, quer dizer, *na capacidade de tomar, em toda situação dada, a decisão moral conforme o Evangelho*, e esta conhecendo a história da salvação na qual o Espírito Santo representa uma figura decisiva.

Este δοκιμάζειν é a chave de toda moral neotestamentária. É portanto o que o apóstolo Paulo escreve em (Rm 12.2): "Sejais transformados pela renovação do vosso espírito, para que possais obter o δοκιμάζειν a fim de discernirdes qual seja a vontade de Deus." Da mesma forma, em Fl 1.9 ss.: "E também faço esta oração: que o vosso amor aumente mais e mais em pleno conheci-

mento e em toda a percepção, e que vós tenhais o δοκιμάζειν necessário". O mesmo pensamento aparece em Fl 2.13: "Deus opera em nós a vontade", isto é, Ele faz com que nossa vontade concorde com a Sua. A segurança do julgamento moral em cada caso *concreto* é, definitivamente, o fruto principal que o Espírito Santo, o agente da história da salvação, produz no indivíduo.

Esta δοκιμάζειν repousa sobre a conexão do julgamento refletido e a inspiração espontânea: "Não apagueis o Espírito. Não desprezeis as profecias; mas, πάντα δε δοκιμάζετε, julgai todas as coisas, retende o que é bom" (1 Ts 5.19 a 21).

É significativo que o apóstolo Paulo não possa fazer suas as palavras de Jesus, mas que ele seja aqui obrigado a acrescentar suas próprias instruções (1 Co 7). Isto também nos mostra bem que a moral neotestamentária é sempre concreta, e que todas as suas instruções devem ser compreendidas como "exemplos", como *indicações,* e que a decisão deve sempre ser renovadamente tomada.

Nenhum domínio da existência humana escapa ao julgamento moral. Isto se dá porque a soberania de Cristo abrange todas as coisas e que o "indicativo" se relaciona a tudo o que está nos céus e sobre a terra e que o "imperativo" abrange, ele também, todas as coisas. Ora, em nenhuma parte o apóstolo Paulo dá regras gerais; ele dá somente instruções concretas para casos concretos. Da mesma maneira que Jesus, na palavra que pronuncia acerca do *Shabat*, Paulo declara: Se tal ou qual condição é cumprida, age assim; mas se não é, age de outra maneira, e isso na mesma questão. Nós precisamos pensar sobre o capítulo que trata do casamento, 1 Co 7. É impossível deduzir dali regras gerais. Aquele que não recebeu do Espírito o dom de δοκιμάζειν não compreenderá quase nada do sentido deste capítulo. Pode-se dizer a mesma coisa da atitude do apóstolo quanto a questão das carnes sacrificadas aos ídolos (8).

Todavia, do indicativo dado pela história da salvação, fundamento de toda moral resulta um *princípio de aplicação* que se descobre tanto em Jesus (nos Sinópticos) quanto em Paulo e nos escritos joaninos: é o princípio do *amor*; o amor de Deus que não

pode ser expresso senão no amor ao próximo. Neste amor toda a lei está cumprida, dizem Jesus (Mt 22.40) e Paulo (Gl 5.14 e Rm 13.8 ss.). As Epístolas joaninas têm por tema o seguinte: o imperativo do amor ao próximo procede do indicativo do amor de Deus por nós. "Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, *mas em que Ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados.* Amados, se Deus de tal maneira nos amou, devemos nós também amar uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu amor, em nós aperfeiçoado" (1 Jo 4.10-12). Tal é o catecismo da moral neotestamentária; em nenhum outro lugar ele foi formulado de maneira mais clássica. Nós encontramos confirmado aqui o que há de mais característico e novo na moral cristã: esta ética é inconcebível sem a dogmática cristã, quer dizer, sem a dogmática fundada sobre a história da salvação.[217]

O que nós queremos dizer encontra sua confirmação em todos os casos concretos que Paulo tratou do ponto de vista ético: a questão das carnes sacrificadas aos ídolos, dos "fortes" e dos "fracos", do "dom de línguas"; o princípio de aplicação permanece sempre o amor. Da mesma forma, nos *Logia* do Sermão do Monte, é partindo do amor que a Lei do Antigo Testamento encontra seu cumprimento total.

Nós temos mostrado que o imperativo está fundado sobre o indicativo. A conseqüência está em que o Novo Testamento não formula, propriamente dito, códigos nem regras morais gerais. Esta será, somente mais tarde, a obra dos Pais Apostólicos, em quem, de uma maneira característica, o indicativo e principalmente a obra expiatória de Cristo se encontram colocados em último plano, para não dizer completamente suprimidos. No Novo Testamento, pelo contrário não há senão regras de fé, e não catecismos. É destas regras de fé, resumos suscintos da obra de Cristo, que provém a exigência divina dirigida ao crente.

[217] Em relação à questão da ética no Novo Testamento ver meu ensaio "Das Wort der Kitche für die Welt rach dem Neuen Testament" em minha coleção de ensaios *Geschichte und Glaube*, 1962.

Capítulo III

O INDIVÍDUO E O PERÍODO FUTURO DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

(A Ressurreição, Objeto de Fé e de Esperança)

Segundo a esperança escatológica dos primeiros cristãos, o futuro do indivíduo depende absolutamente de toda história da salvação. Por conseguinte, não somente a crença grega na imortalidade da alma é estranha a esta esperança, mas ainda a idéia de que a ressurreição corporal de cada um ocorre imediatamente após sua morte. Como nós temos visto, em ambas as concepções a ressurreição individual está separada da história da salvação. Por aí, do mesmo modo, a mensagem bíblica fica privada de um de seus "escândalos" e perde toda sua força. Isto torna possível fazer a esperança que os primeiros cristãos depositaram na ressurreição proceder da simples aspiração egoísta e humana à felicidade. Na realidade, não é o eu individual que está no primeiro plano dessa esperança, mas o cumprimento de toda a história da salvação.

Isto não quer dizer que no que concerne ao futuro, a "tua res agitur", sobre a qual nós fortemente insistimos nos dois capítulos precedentes acerca do período passado e do período presente da história da salvação, tenha perdido seu valor. Nós veremos, pelo contrário, que o indivíduo é o objeto do cumprimento futuro como o é do conjunto das etapas da salvação. Aqui, entretanto, pode-se insistir sobre outro aspecto, a saber, que o ponto de partida dessa esperança, na medida em que ela se relaciona com o indivíduo, não é a preocupação com a sua felicidade pessoal. Do contrário,

morte, a partir do Gênesis, onde o acesso à árvore da vida está interditado às primeiras criaturas humanas depois que a serpente lhes impeliu à desobediência, – a morte é o "salário do pecado" (Rm 5.12; 6.23) – até ao Apocalipse joanino onde a morte é jogada no "lago de fogo" (Ap 20.14). A morte inspira ao próprio Jesus, no Getsêmani, "o pavor e a angústia" (Mc 14.33). Ela não é, pois, de maneira nenhuma, concebida como uma "amiga" que nos livrará de nossa prisão carnal, concebida como uma vantajosa passagem "natural" para uma outra forma de existência, como o afirma a filosofia grega. A concepção grega acerca da morte não poderia chegar senão à crença na imortalidade da alma. Por outro lado, a fé na ressurreição não pode existir senão sobre o terreno da Bíblia onde toda morte, toda decomposição, todo apodrecimento é um evento contrário à vontade de Deus e provocado por um único pecado dos homens. A morte e a vida após a morte não constituem um processo orgânico natural, mas o objeto de um combate entre poderes tremendos. Na Bíblia, para que a vida suceda à morte é necessário um milagre. Por isso Jesus declara aos Saduceus – os judeus que não criam na ressurreição – que eles ignoram não somente as Escrituras, mas também o "poder de Deus" (Mc 12.24; Cf. também, Ef 1.19 e 20). Nenhuma ressurreição é possível sem um milagre de Deus, um milagre criador do Deus Onipotente doador da vida. A esperança na ressurreição pressupõe a fé na criação. É pelo fato de Deus ser também o criador dos corpos que na Bíblia, contrariamente ao pensamento grego, a ressurreição deve ser uma ressurreição *dos corpos*.

*
* *

Já no Antigo Testamento, a fé na criação e a concepção relatada mais acima acerca da morte conduziram à esperança na ressurreição e, na época de Jesus, em todo caso, esta – se bem que negada pelos saduceus – tornar-se-ia parte integrante da escatologia

judaica. Mas, no judaísmo, na época do Novo Testamento, a ressurreição é *somente* uma "esperança"; ela existe sem relação com a *fé* no passado e no presente. No Novo Testamento, pelo contrário, a esperança na ressurreição não é mais *somada* à fé, pois a esperança na ressurreição e a fé na ressurreição estão estreitamente associadas.

A ressurreição cessa de ser somente objeto de esperança; ela tornou-se objeto de fé e, mais precisamente, da fé em um fato já cumprido no centro do tempo: a ressurreição de *Cristo*. Não é mais possível afirmar "Nós ressuscitamos" sem dizer ao mesmo tempo: "Cristo ressuscitou!" Tal é o evento novo que a ressurreição trás segundo o Novo Testamento. Desta não se fala mais somente em termos de futuro, mas também em termos de passado: a ressurreição dos corpos está já cumprida! Um homem já está ressuscitado dentre os mortos definitivamente e não mais temporariamente como a filha de Jairo, o jovem de Naim ou Lázaro, que tiveram de morrer necessariamente de novo. A morte já está vencida (At 2.24). Pois um único homem não pôde ser detido por ela, seu poder sobre os homens está destruído. Se bem que os outros homens continuem ainda a morrer, finda-se para sempre a onipotência da morte sobre os homens, desde que há *um* homem que "lhe arrebatou seu poder"[221] (2 Tm 1.10). Isto se dá através daquele "homem pelo qual veio a ressurreição dos mortos" (1 Co 15.21). O caminho está aberto para a ressurreição de cada um: é porque Cristo ressuscitou que ele é "a primícia dentre os mortos". Assim, o apóstolo denomina Cristo de "o princípio, o primogênito dentre os mortos" (Cl 1.18; cf. igualmente At 26.23). Desde então, a ressurreição cessou de ser um tema vago de discussões apocalípticas entre os fariseus e os saduceus. A partir de agora pode-se não somente refutar os saduceus, que negam a ressurreição, mas também os fariseus se a ressurreição que eles afirmam não se fundamenta sobre aquela de Cristo, já cumprida. Este fato, que pertence

[221] Sobre o verbo καταργεῖν empregado aqui, ver mais *acima*, p. 198.

ao passado, é, daqui para frente, o fundamento concreto de toda esperança em uma ressurreição individual (At 17.31).

Este fato do passado, estando colocado no centro da história da salvação, estende seus efeitos para os crentes igualmente no *presente*. No período presente alguma coisa mudou no que concerne a nossa ressurreição pessoal, a partir do momento que existe *um* corpo cuja substância não é mais carne, mas *Espírito*. Se, a partir de agora, *um* corpo ressuscitou, o de Cristo, isso significa que o poder da ressurreição, o Espírito Santo, penetrou no domínio das coisas corporais. Isto que acontecerá somente no fim dos tempos, a ressurreição dos corpos, é em Cristo uma realidade já presente. No Novo Testamento o Espírito Santo aparece em todas as situações como uma parcela do futuro, como uma antecipação parcial do fim. O apóstolo Paulo aplica a mesma expressão "primícias" (ἀπαρχή) ao Cristo ressuscitado (1 Co 15.23) e ao Espírito Santo (Rm 8.23). Isso significa que *a ressurreição de Cristo e o Espírito Santo estão unidos de maneira muito íntima*. Não somente o apóstolo Paulo (Rm 1.4), mas o apóstolo Pedro, também, (1 Pe 3.18), vê no Espírito Santo o poder pelo qual Deus operou a ressurreição de Cristo, e, segundo o Evangelho de João, é somente a partir da glorificação de Cristo que o Espírito Santo entrou no mundo (Jo 7.39 e 16.7).

O Espírito Santo se manifesta no presente como um poder de ressurreição. É assim que o batismo, que confere o Espírito, é concebido como uma "ressurreição com Cristo" (Rm 6.3 a 5). É verdade que nossa ressurreição antes do fim dos tempos é *somente parcial*: a transformação de nosso corpo carnal em um corpo espiritual permanece reservada ao futuro. Porém, não se pode concluir que o poder de ressurreição, o Espírito Santo, possa, no entanto, se manifestar somente em nossa "vida interior". Pelo contrário, segundo o Novo Testamento, Ele age desde agora sobre os corpos: desde agora Ele faz recuar, pelo menos temporariamente, todo o poder da morte que, se bem que já vencida, não cessa de pretender dominar os homens. Este recuo temporário da morte, devido ao

poder de ressurreição do Espírito Santo, marca o sentido profundo de todas as curas e ressurreições relatadas no Novo Testamento. Com feito, as ressurreições, miraculosas operadas por Jesus nos evangelhos não representam a transformação definitiva dos corpos carnais, pois ali os corpos ressuscitados são ainda os corpos carnais mortais; mas as ressurreições tanto quanto as curas, atestam que depois de Cristo e em Cristo o poder da ressurreição já opera. O Novo Testamento nos introduz nos tempos messiânicos: "Os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados..." (Mt 11.5). Pelo poder do Espírito, os próprios apóstolos fizeram a morte recuar ainda constantemente ativa, se bem que vencida (At 9.40). Mas, a bem da verdade, nenhum homem, exceto o "primogênito", está ainda definitivamente ressuscitado, quer dizer, revestido do novo corpo espiritual. Mateus (27.52) quando fala dos "corpos dos santos" ressuscitados na sexta-feira santa, não pensa nos corpos espirituais.[222]

Na medida em que a transformação dos corpos está reservada para o fim dos tempos, a ressurreição permanece, no Novo Testamento, o objeto de uma esperança futura.

A *esperança na ressurreição* não é entendida partindo-se da relação estreita que o Novo Testamento estabelece entre a fé na ressurreição de Cristo já cumprida, e a fé na ação presente do poder de ressurreição do Espírito Santo. É pelo fato de nós nos fundarmos sobre a ressurreição de Cristo e crermos neste ato salvífico, que podemos entrar atualmente nos domínios do Espírito Santo e sabermos que nos é permitido esperar pela ressurreição do corpo, que será operada *pelo próprio Espírito* que já habita em nós: "Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus

[222] Ver a esse respeito nosso estudo sobre "La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament" (*Hommage et reconnaissance*, compilação de trabalhos publicados por ocasião do sexagésimo aniversário de Karl Barth, 1946, pp. 31-40). (Este artigo se encontra em português em: *Das Origens do Evangelho à Formação da Teologia Cristã*, Ed. Novo Século, N. do T.)

dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também o vosso corpo mortal, por meio do *Espírito que em vós habita*" (Rm 8.11).

Tal é o fato novo, único no mundo, que o futuro trará ao crente. Ele não acontecerá senão *no fim dos tempos*. Todos os livros do Novo Testamento concordam sobre este ponto. Em alguns deles não se trata de uma ressurreição dos corpos que seguiria imediatamente à morte de cada um.[223] Mesmo no Evangelho que insiste o mais fortemente sobre o caráter atual da salvação adquirida em Cristo, o Evangelho de João, onde Cristo designa-se a si mesmo "a ressurreição", o futuro não é anulado pelo presente a ponto de não mais deixar lugar para o evento escatológico. Certamente, o crente *já possui* a vida eterna, porém, mesmo segundo João, a ressurreição dos corpos está reservada para o dia do julgamento e não se pode suprimir, sem mais, todas as passagens deste Evangelho nas quais se trata da ressurreição no fim dos tempos (Jo 6.39, 40, 44, 54; e também 5.29).[224] A tensão temporal na qual nós vivemos atualmente entre a ressurreição de Cristo e seu retorno, implica que, como escreve o apóstolo Paulo: "É Deus quem nos *livrou* e quem nos *livrará da morte*" (2 Co 1.10).

Isto quer dizer que, segundo o Novo Testamento, os que são mortos antes do julgamento estão subtraídos do poder da ressurreição? Somente para estes a ressurreição estaria situada *unicamente* no futuro, enquanto nós, os vivos, já faríamos, desde agora, parcialmente parte da ressurreição de Cristo pelo poder de ressurreição do Espírito Santo? Haveria uma categoria de homens – a imensa legião dos que já estão mortos e de todos os que morrerão ainda antes do retorno de Cristo – para os quais não existiria mais essa tensão entre o presente e o futuro implicada pela ressurreição de Cristo? *Se assim fosse, todos os mortos se encontrariam exatamente na mesma situação que os judeus antes da ressurreição de*

[223] Do contrário toda discussão em 1 Ts 4.13 ss. não teria nenhum sentido.

[224] É o que tem feito, recentemente, R. BULTMANN (*Das Evangelium Johannes*, 1941).

Cristo. A ressurreição se tornaria para estes um remoto evento apocalíptico sem nenhuma relação com a páscoa e com a presença do Espírito Santo. Se assim fosse, nós, os vivos, "precederíamos" de muito longe, agora ao menos, todos estes mortos (1 Ts 4.15). Ora, o Novo Testamento afirma, em mais de uma passagem, que os que morrem em Cristo estão junto dele imediatamente após a morte. Que se pense na palavra que Jesus dirige ao malfeitor: "Hoje tu estarás comigo no paraíso" (Lc 23.43)[225]; na palavra do apóstolo Paulo na Epístola aos Filipenses (1.23): "Meu desejo é de partir para estar com Cristo", e nos desenvolvimentos da Segunda Epístola aos Corintios (5.1-10), onde, precisamente pensando no estado intermediário dos que morrem antes do retorno de Cristo, o apóstolo se mostra plenamente confiante. É proibir-se de entender alguma coisa dessas passagens se dermos às expressões "estar com Cristo" e estar "no seio de Abraão" (Lc 16.22) o sentido de "receber o corpo espiritual". Essa interpretação não está implicada em nenhuma das passagens, mas pode-se conceber que estes mortos são mantidos com Cristo antes mesmo que seus corpos ressuscitem, antes mesmo que eles se revistam de um corpo espiritual. Tal nos parece ser o sentido da passagem, tão controversa, de 2 Co 5.1-10. Certamente, ninguém permanece menos arruinado que o apóstolo ao pensar que nós seremos "despojados do nosso corpo" se morrermos antes do retorno de Cristo. Este estado de "nudez", criado pela morte, a inimiga de Deus, permanece um estado de imperfeição, mas Paulo sugere o horror que lhe inspira este estado pela certeza de que "nós já temos recebido as garantias do Espírito". É nesta passagem que o apóstolo, pensando no estágio intermediário dos cristãos mortos ou que deverão morrer antes do dia do julgamento, designa novamente o Espírito Santo como as "garantias" do fim do mundo (v. 5), e não se trata aqui senão das

[225] A interpretação segundo a qual deve-se unir "hoje" (σήμερον) com "em verdade vos digo" (ἀμήν σοι λέγω) é gramaticalmente possível, mas não é a melhor interpretação.

garantias da ressurreição dos corpos no dia do julgamento, assim o indica claramente a passagem já citada de Rm 8.11.

Isso significa que o poder de ressurreição do Espírito Santo é decisivo não somente para nós que vivemos, mas ainda para os mortos. *O Espírito Santo é um dom inalienável* e não se pode crer que para os crentes que estão mortos e que morrerão antes do fim dos tempos provisoriamente nada seja mudado, como se Cristo não tivesse ainda ressuscitado e como se o Espírito Santo não tivesse ainda operado entre os homens.[226] A união com Cristo, estabelecida pelo Espírito Santo e já eficaz mesmo enquanto nós estamos ainda revestidos com nosso corpo de carne, esta tornar-se-á mais íntima ainda – sem todavia tornar-se perfeita – quando nós estivermos despojados deste corpo de carne. Não se saberia explicar de outro modo o fato de que o apóstolo experimenta, desde antes do retorno de Cristo, "o desejo de partir para estar com Cristo" (Fl 1.23 e 2 Co 5.8), se bem que esse estado intermediário de "nudez" não seja ainda um cumprimento perfeito e que os mortos que, pelo poder do Espírito, estejam mantidos junto a Cristo esperem ainda serem revestidos de seus corpos espirituais. Da mesma maneira, no Apocalipse joanino (6.9 ss.), as almas dos "que foram imolados por causa da Palavra de Deus" já se encontram "sob o altar", ou seja, para falar sem imagens, particularmente próximos a Deus. O que o Apocalipse diz acerca dos mártires vale, segundo o apóstolo Paulo, para todos os que estão mortos em Cristo.

Vemos o quanto é importante sublinhar a relação que existe entre o milagre da Páscoa e a presença atual do Espírito Santo. A contradição aparente entre as passagens que tratam da ressurreição dos corpos *no fim dos tempos* e as que mostram todos os

[226] Sobre o papel que o Espírito Santo reveste acerca dos mortos, nós reproduzimos aqui, com ligeiras modificações, nosso estudo sobre "A Fé na Ressurreição e a Esperança da Ressurreição no Novo Testamento", que se encontra nos *Etudes theologiques et Religieuses* (Montepellier, 1943, nº 1, pp. 3-8); nós constatamos que PH.-H. MENOUD, em seu recente estudo sobre *Le sort des trépasses* (1945), se alinha igualmente a essa tese.

cristãos "com Cristo" imediatamente após sua morte é resolvida[227], desde que se reconheça que "estar com Cristo" não significa ainda a ressurreição dos corpos, mas uma união com Cristo tornada mais estreita pelo poder de ressurreição do Espírito Santo. Os mortos vivem, pois, também, em um estado no qual *a tensão entre o presente e o futuro* subsiste ainda. Estes também gritam; "Até quando?" (Ap 6.10). E sua esperança é na mesma proporção mais intensa pelo fato de que eles já deixaram seus corpos. Todos eles pertencem, assim como os vivos, no *período presente*, àqueles limites que são demarcados pela ressurreição e pela Parusia de Cristo. É por isso que nem os mortos e nem os vivos têm alguma vantagem (1 Ts 4.13 ss.).

Como desde então se representa este estado intermediário? Nenhuma parte do Novo Testamento especula a este respeito. *A realidade objetiva* da ressurreição fundada sobre a ressurreição de Cristo, já cumprida, e sobre o domínio atual do Espírito Santo é um objeto de fé e de esperança tão poderoso no Novo Testamento que este não deixa lugar a essas especulações. Querer precisar este estado intermediário e, especialmente, falar de purgatório é não só se livrar por hipóteses arbitrárias que não são fundadas no Novo Testamento como, também, o interesse que se dá ao "como" é, acima de tudo, uma falta de fé; trata-se de um claro sinal de que a fé na ressurreição de Cristo já cumprida está abalada e de que o poder da ressurreição do Espírito Santo não é mais eficaz. À fé que os autores do Novo Testamento depositam na ressurreição, basta *uma única* certeza quanto a este estado intermediário dos mortos, aquela que se destaca totalmente: aquele que crê em Cristo, que é a ressurreição, "viverá, ainda que esteja morto" (Jo 11.25).

[227] A hipótese de ALBERT SCHWEITZER (*Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, p. 137) segundo a qual Paulo teria considerado uma união imediata com Cristo como um privilégio particular reservado a ele mesmo enquanto apóstolo, e àqueles raros homens de Deus, não é muito satisfatória; tanto mais que, do ponto de vista exegético, ela não encontra fundamento suficiente nas Epístolas do apóstolo Paulo.

Nós não sabemos também "como" será o corpo ressuscitado do qual nos revestiremos no fim dos tempos. Quanto a sua natureza nós aprendemos somente que este será um *corpo espiritual,* o que significa que o Espírito não será somente o seu princípio, mas também sua substância (1 Co 15.35 ss.). É exatamente o que o apóstolo Paulo quer dizer quando afirma que o corpo com o qual *nos* revestiremos na ressurreição "será semelhante" (Fl 3.21) ao corpo de Cristo ressuscitado. Pois, "através da sua ressurreição dentre os mortos", Cristo, também, foi declarado Filho de Deus, "com poder", *segundo o Espírito de santidade* (Rm 1.4; cf. igualmente 1 Pe 3.18).

Assim, ele nos está lembrando, uma vez mais ainda, que no Novo Testamento toda esperança na ressurreição está fundada sobre a fé em um fato do passado, quer dizer, o fato central da linha da salvação e objeto do testemunho dos apóstolos: a ressurreição de Cristo. Esta esperança está igualmente fundada sobre um fato do presente, que tem por conseqüência que, em todos os que crêem no ressuscitado, o poder de ressurreição do Espírito Santo já é operante e permanece inalienável até o fim dos tempos, quando, também para todos os crente tomados singularmente, a história da salvação encontrará sua conclusão verdadeiramente futura, na qual "aquele que ressuscitou a Jesus Cristo dentre os mortos dará também a vida aos nossos *corpos* mortais pelo seu Espírito" (Rm 8.11).

ÍNDICE DE REFERÊNCIAS BÍBLICAS

Gênesis
3.17 - 143, 144
5.29 - 143

Salmos
74.13 - 143
90.4 - 109
102.26ss - 64
110 - 195, 196, 251

Isaías
11.6ss - 143
45.22ss - 239

Daniel
7.13ss - 158, 160

Joel
2.21 - 81
3.1-5 - 112

Habacuque
2.3 - 87

Mateus
5.21- 48
8.29 - 80, 111
10.1ss -191
10.7 - 273
10.23 - 127
11.5 - 125, 285
12.28 - 111
16.17 - 217
16.18 - 112, 193, 216
22.40 - 277
22.44 - 195
24.13-15 - 209
24.14 - 204
24.22 - 119
26.18 - 79
26.64 - 195
27.3ss - 214
27.51 - 143
27.52 - 285
28.18 - 151, 232
28.18ss - 233

Marcos
2.18ss - 193
8.27-33 - 217
9.1 - 127, 292
12.24 - 282
12.36 - 195
13.10 - 192, 207
13.10-14 - 204
13.30 - 127, 209
13.31 - 184
13.32 - 81, 110, 116
14.28 - 193
14.33 - 282
14.62 - 192, 195
16.19 - 195

Lucas
2.1 - 62, 236
3.1 - 62, 236
3.23ss - 135
6.5 (D) - 275
10.18 - 111
11.20 - 111
13.32 - 82
16.16 - 154
16.22 - 284
19.44 - 78
20.42 - 195
21.8 - 78
22.69 - 195
23.43 - 287
23.45 - 143

Joao
1.1 - 102, 150, 173
1.1ss - 131
1.3 - 62, 170
1.11 - 221
1.14 - 62, 63
1.46 - 166
2.4 - 80
3.18 - 129
5.17ss - 63
5.28 - 129
5.29 - 286
6.39s - 286
6.40ss - 129, 286
7.1-13 - 80
7.3ss - 80
7.6 - 80, 82
7.27 - 166
7.39 - 284
11.25 - 289
12.48 - 129
14.14ss - 212
16.17 - 284
17.24 - 85, 102, 110, 150, 267
19.11 - 236

Atos
1.6 - 116, 181
1.6s - 205
1.6ss - 113
1.7 - 78, 203
1.8 - 201
1.11 - 194
1.18ss -214
2 - 113
2.16ss - 112, 199
2.17 - 152
2.20 - 81
2.24 - 283
2.34 - 195
5.31 - 195
6.1 - 198
7.2-53 - 130
7.55 - 195
8.37 (D) - 156
9.40 - 285
13.13ss - 211
15.39 - 198
17.22ss - 224, 227
17.26 - 81, 227
17.31 - 81, 227, 284
24.25 - 77
26.23 - 283

Romanos
1.1 - 266
1.2 - 224
1.3 - 153
1.14 - 208
1.18ss - 224, 225
2 - 225
2.14ss -224, 225, 226
4.24 - 176
5.12-14 - 88, 152, 282
5.12ss - 131, 137
5.20 - 88, 180
5.21ss - 160
6 - 275
6.2ss - 264
6.3-5 - 284
6.10 - 72, 163
6.23 - 282
8.11 - 144, 183, 185, 286, 288, 290
8.17 - 264
8.20 - 144
8.21ss - 144, 225
8.23 - 112, 281, 284
8.28 - 110
8.29 - 267
8.34 - 195
8.38 - 144
9 a 11 - 152
10.4 - 37, 182
10.9 - 196
11.1ss - 117, 207
11.11 - 228
11.25 - 228
11.25ss - 235
11.33 - 117, 180
12.2 - 275
12.11 - 81, 272
12.17ss - 247
13.1 - 75, 95, 145, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 249
13.1ss - 240, 241, 243, 245, 246, 248, 252
13.8ss - 247, 277
13.11 - 132, 191
15.4 - 176, 244
16.4 - 226
16.25 - 82, 117

1 Coríntios
1.18 - 167
2.7 - 85, 102, 110
2.8 - 75, 145, 237, 242, 246
4.1 - 270
4.8 - 211
6.1ss - 245, 246, 248
6.3 - 239
7 - 276
7.30ss - 259
8 - 276
8.5 - 238, 244
8.6 - 64, 150, 156, 221
8.12 - 66
9.10 - 176
9.16 - 208
10.11 - 86, 176
11.24 - 213
11.30 - 198
12.3 - 156
12.4ss - 266, 270
12.13 - 270
15 - 185
15.3 - 155
15.21 - 283
15.23 - 284
15.23-28 - 105
15.24 - 145
15.25 - 196, 197
15.26 - 281
15.28 - 102, 105, 151, 170, 194, 246, 255
15.35ss - 290
15.45ss - 131
15.46 - 137
15.52 - 195, 280

2 Coríntios
1.10 - 286
1.22 - 112, 281
3.14 - 173, 178
5.1ss - 128, 185
5.5 - 112, 281
5.8 - 288
12.2 - 210

Gálatas
1.4 - 83
1.15 - 266
2.11 - 198
2.12 - 226
2.20 - 264
3.6-4.7 - 152, 160
3.17 - 88
4.19 - 233

5.11 - 167
5.14 - 277

Efésios
1.4 - 85, 131, 266
1.10 - 72, 131, 232
1.19s - 282
1.20 - 195, 282
1.22 - 232
2.20 - 216
3.1 - 208, 226
3.2 - 72
3.3ss - 270
3.5 - 82, 133
3.9 - 72, 117, 131
3.10 - 233
3.11 - 102
5.16 - 81, 272
6.12 - 145

Filipenses
1.9s - 275
1.21 - 264
1.23 - 128, 287, 288
2.6ss - 95, 153, 197
2.9 - 232
2.10 - 151, 232, 239
2.10ss - 151
2.13 - 276
3.21 - 290

Colossenses
1.13 - 194
1.15 - 256
1.16 - 146, 173, 221
1.16ss - 131, 145, 150
1.17 - 232
1.18 - 283
1.19 - 143, 232
1.22-29 - 207
1.25 - 72
1.26 - 82, 102, 117, 131, 133, 270
1.26ss - 270
2.10 - 232
3.1 - 195
3.1-4 - 264
4.5 - 81, 272

1 Tessalonicenses
4.13ss - 286, 289
4.15 - 128, 287
5.1ss - 78
5.19-21 - 276

2 Tessalonicenses
1 - 209
2.4 - 208
2.6 - 78, 208, 209
2.6ss - 209, 210
2.9-14 - 209
2.13 - 110
3.10 - 258

1 Timóteo
1.17 - 83, 110
2.6 - 79, 81, 155
6.13 - 236
6.15 - 79

2 Timóteo
1.10 - 197, 283
1.12 - 81
1.18 - 81
2.12 - 233
4.8 - 81

Tito
1.3 - 79, 117

Hebreus
1.2 - 83, 102, 150, 173, 221
1.3 - 195
1.10 - 64, 173
1.10ss - 150
1.14 - 245, 251
3.7,13,15 - 82
4.9 - 102
4.14 - 156
6.4 - 164
6.5 - 115, 119
7.3 - 166
7.27 - 72, 163
8.1 - 195
9.12 - 72, 163
9.28 - 163
10.2 - 164
10.10 - 72, 93, 163
10.13 - 195, 196
10.37 - 87
11.1 - 75
11.10-16 - 93
13.8 - 88
13.14 - 93

1 Pedro
1.5 - 78
1.11 - 79
1.11s - 118
1.20 - 85, 111, 117, 150, 267
2.9 - 211
2.13-17 - 243
3.12 - 195
3.18 - 155, 163, 284, 290
3.19 - 227
3.22 - 197
4.6 - 227
4.17 - 81

2 Pedro
3.8 - 190, 127, 129
3.13 - 184

1 João
1.1 - 143
2.18 - 129, 188
2.22 - 156
4.10-12 - 277
4.15 - 156

Apocalípse
1.3 - 78
1.4 - 101
1.6 - 211
1.17 - 88

2.8 - 88
3.20 - 114, 199
3.21 - 195
6.1-8 - 204
6.9ss - 288
10.6 - 87, 100
11.3 - 205
11.18 - 78
12.1ss - 118
13.1ss - 245
14.6s - 205
19.11 - 205
19.20 - 145
20.2 - 244
20.4 - 190
20.14 - 145, 282
21.1ss - 184
22.13 - 88

ÍNDICE DOS PRINCIPAIS NOMES CITADOS

Africanus, Sextus Julius - 55
Alfaric, P. - 176
Althaus, P. - 107
Aristóteles - 90
Auberlen, Carl Aug. - 94, 159, 182

Baldensperger, G. - 201, 236
Barnabé - 174, 175, 176
Barth, Karl - 11, 24, 25, 45, 49, 98, 100, 101, 102, 104, 107, 115, 132, 150, 235, 236, 252, 273, 280
Barth, Markus - 114
Basílio - 169
Bauer, W. - 79
Beck, Joh - 94
Bède - 87
Bergson, H. - 109
Billerbeck (Strack-) - 203
Bossuet, J. B. - 55
Brunner, Emil - 11, 107, 144, 150, 234, 250, 251, 253, 254, 255
Bultmann, Rudolf - 11, 12, 18, 24, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 45, 67, 69, 70, 91, 132, 136, 137, 138, 141, 221, 225, 273, 286
Burnier, Jean - 159

Calvino - 208
Celso - 66
Cerinthus - 169
Clemente de Alexandria - 95
Clemente Romano - 195
Coccejus, J. - 94
Couchoud, P.-L. - 170, 171
Cullmann, O. - 36, 37, 69, 70, 80, 82, 90, 95, 98, 113, 128, 153, 154, 158, 167, 168, 172, 180, 192, 194, 197, 201, 210, 231, 236, 253, 255, 256, 267, 285

Dehn, G. - 239, 252
Delling, G. - 75, 88, 89, 90, 126, 132
Dietrich, S. de - 149
Dibelius, Martin - 100, 239, 252
Diocleciano - 56
Dionysius Exiguus - 56
Dobschutz, E. Von - 91
Doerne, M. - 90

Eck, Otto - 252
Eggenberger, Chr - 240
Eliezer, Rabbi - 203

Filo de Alexandria - 54, 89
Föerster, W. - 241

Gaugler, E. - 144
Gebhardt, O. - 214
Goguel, M. - 55
Grünewald, M. - 178
Guignebert, Ch - 55
Guitton, Jean - 90, 96

Harnack, a. Von - 214
Heidgger, M. - 18, 69
Heim, K. - 102

Héring, J. - 150, 255
Hermas - 227
Heussi, K. - 217
Hirsch, E. - 107
Hölscher, G. - 90
Hofmann, Joh. Chr. K. Von - 65, 94, 182, 228
Holmström, Folk - 94, 101, 107

Iehoschua, Rabbi - 203
Inácio de Antioquia - 156, 168, 197
Irineu - 94, 95, 169, 184, 189, 190, 242, 243

Jeremias, J. - 90
Justino Mártir - 197, 224
Justus Barsabas - 214

Kähler, Martin - 94, 139, 141
Kierkegaard, Sören - 91, 189, 212, 213
Kittel, G. - 53, 76, 102, 193, 240, 241, 243, 244, 252, 253, 254
Knoelle, Th. - 90
Kümmel, W. C. - 37, 111, 112, 123, 128, 192
Künneth, W. - 102, 193
Kuhn, G. K. - 196

Laberthonnière, L. - 96
Leenhardt, F.-J. - 240, 250, 252, 253
Leuba, J.-L. - 153
Lietzmann, H. - 87, 105, 217
Lohmeyer, E. - 87, 105, 118, 146
Lutero, Martinho - 103, 197

Marcião - 174
Medicus, F. - 137
Melanchton, Ph. - 170
Menoud, Ph.-H. - 288
Michaelis, W. - 32, 128, 192
Mögling, W. - 240

Orelli, C. Von - 85
Origines - 95

Overbeck, Fr. - 142, 257

Papias - 184, 214
Pascal - 62
Platão - 99
Policarpo de Esmirna - 156, 197
Posidonius - 90

Quervain, A. de - 273

Rank, L. von - 107

Sasse, H. - 83, 84, 85, 102
Schlatter, A. - 144
Schlier, H. - 252
Schmidt, Karl-Ludwig - 32, 76, 180, 193, 205, 252, 274
Schrenk, Gottlob - 90, 94, 180
Schweitzer, Albert - 11, 24, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 45, 67, 124, 191, 211, 257, 259, 289
Schweizer, Ed. - 271
Seleucus Nicator - 56
Stählin, W. - 90
Stauffer, Eth. - 64
Steiner, Rud. - 169

Teodoro de Mopsueste - 208
Teodoreto - 208
Thieme, K. - 175
Troeltsch, E. - 60
Tyconius - 190

Vischer, Eberhard - 118, 130, 142, 178
Vischer, Wilhelm - 174
Volz, P. - 203

Wendland, H. D. - 132
Werner, Martin - 24, 32, 37, 69, 70, 96, 97, 98, 124, 125, 127, 190, 192
Weth, G. - 94

Zahn, Th. Von - 214
Zimmerli, W. - 136

de Tecnologia, Ci
ia

Oscar Cullmann

"Cristo e o Tempo: o tempo e a história no cristianismo primitivo é um clássico. Publicado em 1946, suscitou inúmeras polêmicas provenientes das diversas escolas teológicas da época, umas com seu existencialismo a-histórico, outras desconhecedoras da densidade histórico-teológica da ação salvadora de Jesus, realizada no tempo. Entendendo a exegese num sentido mais amplo do que a simples interpretação crítico-literária dos textos sagrados e demonstrando de maneira irretorquível a unidade do Novo Testamento, muito contestada na sua época, Cullmann tornou irreversível a idéia de que o tempo histórico inaugurado por Jesus, não só confere sentido ao passado e ao presente, como constitui, na história, uma realização antecipada do Reino, que só se tornará pleno na escatologia."

Francisco A. C. Catão
Dr. em Teologia pela Universidade de Estrasburgo,
Prof. de Teologia Sistemática no Instituto Pio XI.

"Vale a pena frisar o valor intelectual de Cristo e o Tempo para todos os diferentes ramos das ciências humanas. O texto de Cullmann traz contribuições inapreciáveis não apenas para biblistas, teólogos e cientistas da religião, mas também para historiadores, críticos literários, antropólogos e filósofos. É, em suma, alimento substancioso para qualquer leitor maduro da tradição intelectual do ocidente e da reflexão humanística contemporânea."

Ricardo Quadros Gouvêa, Phd.
Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e dos Programas de Graduação em Teologia e em Filosofia da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Esta é uma das obras exponenciais de um dos maiores teólogos bíblicos do século XX. Com um enfoque cristológico e escatológico, o teólogo de Estrasburgo, interage com o pensamento de C. H. Dodd e de Albert Schweitzer, estabelecendo uma perspectiva histórico-redentiva. Sua ênfase recupera a categoria da história como elemento fundamental e crucial da teologia cristã. A leitura deste livro iluminará os estudiosos de escatologia, muitas vezes perdidos em perspectivas sistemáticas que desconhecem a tensão "já" e "ainda não" tão proclamada por Cullmann. Cristo e o Tempo é simplesmente leitura obrigatória!!!

Luiz Alberto Teixeira Sayão
Editor Acadêmico de Edições Vida Nova
Coordenador de tradução da Nova Versão Internacional da Bíblia

Editora Custom