

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ESPERANÇA NO COTIDIANO:
PARA UMA ESCATOLOGIA DE LIBERTAÇÃO

Por

Carlos José Beltrán Acero

Dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora, em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do professor Dr. Rui de Souza Josgrilberg.

São Bernardo do Campo

2011

“Eu vos conjuro, irmãos, permaneçei fiéis à terra e não acrediteis naqueles que falam de esperanças sobrenaturais. São envenenadores, quer o saibam, quer não.”

Friedrich Nietzsche

AGRADECIMENTOS

Este é o momento em que nós nos damos conta que não teríamos conseguido sozinhos... Cada sucesso na vida acontece por causa de muita gente. Agradeço às pessoas que nos ajudaram no processo de adaptação ao país: Demétrio Soares, Magali Cunha, Jovanir e Roberta Lage, Thiago e Miriam Pacheco, Fernando Mardegão; Agradeço à Faculdade de Teologia e todas as pessoas que facilitaram a nossa estadia aqui no Brasil: Professor Otoniel, Dona Ana, Professor Paulo Garcia; a Jorge (da Bolívia) quem nos levou à Polícia Federal quando ainda era difícil se comunicar em português, a Cláudia (de *La Bambola*) por seu carinho de mãe; às pessoas da Igreja Metodista em Rudge Ramos, especialmente ao senhor Simplício (grande amigo), e à Família Loyolla (Viviane, Maurício, Camilla e Carol). Ao pessoal das bibliotecas da Metodista, gente muito fina. Aos amigos brasileiros: Thiago e Suelen, Fernando e Kelly; os meus caros da ceb (a Ju, o Jaca, o Baiano, a Loirinha, e o Cesinhar!), pelas conversas, a companhia e a partilha do pão. Ao Fernando Cândido pela sua amizade, suas lições sobre a vida e sobre as margens; na cerveja, na dança, na rua e no *msn... e não fui mais o mesmo*. Aos amigos de sempre: David Zapata, Gio Bin Park, Ángela Serrate. Sempre estão comigo. A CAPES (Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior) por ter concedido bolsa flexibilizada desde o mês de Setembro de 2009 até Julho de 2011; e à Igreja Metodista da Inglaterra, cujo programa SALT, por gestão do Bispo da Igreja Metodista da Colômbia, Juan Alberto Cardona, e Tom Quenet, me permitiu sustentar-me durante um ano aqui no Brasil; e à Junta Geral de Ministérios Globais dos Estados Unidos pelo apoio financeiro para o primeiro ano. Ao IEPG pela ajuda durante o primeiro semestre. Aos professores da Casa, grandes mestres, grandes pessoas. Uma grande fonte de inspiração, desafio e sabedoria, especialmente ao professor Jung e suas sábias orientações, ao Milton quem sempre me perguntou pelo “produto” colombiano; à professora Lieve, cuja influência sobre mim é tão grande que ainda não consigo perceber o quanto. Ao meu querido orientador, professor Rui, agradeço pela sua paciência com meu ecleticismo e instabilidade constante, e pela sabedoria com que soube me orientar. Ao meu pai Carlos Aníbal, pelo seu grande amor. Aos meus irmãos (Daniela e Francisco). A Gladys: minha grande mestre em teologia, em espiritualidade, e em sensibilidade solidária; minha amiga e companheira de viagem desde que eu nasci, minha mãe. A mi querida esposa; mi gran amor, mi mejor amiga. ¡Lo logramos negrita!

Dedico esta dissertação a todas as pessoas que sonham com um mundo diferente. Dedico esta dissertação a todas às pessoas que lutam por um mundo diferente. Dedico esta dissertação a todas as pessoas que precisam urgentemente de um mundo diferente.

BELTRAN A., Carlos José. Esperança no cotidiano: da escatologia cristã à escatologia de libertação. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2011.

RESUMO

A recuperação da escatologia como motor e centro da teologia cristã tem o seu ápice na obra de Jürgen Moltmann, *Teologia da Esperança* (1964). Em América Latina pouco se fez a respeito de uma re-elaboração da escatologia e suas implicações para a teologia sistemática dentro do método teológico latinoamericano. Entre as poucas obras contamos com o livro de João Batista Libânio e Maria Clara Bingemer, *Escatologia Cristã* (1985). Ambos autores abordam o tema da esperança cristã desde perspectivas diferentes. Depois de descrever sistematicamente as escatologias destes dois autores, procuramos determinar até que ponto o enfoque destes autores contribui ou não como ferramenta teórica para ler o mundo e iluminar uma práxis engajada com a mudança e a transformação das estruturas opressivas na sociedade. No final, trata-se de repensar a escatologia na sua relevância para o cotidiano da vida das pessoas.

Palavras chave: Escatologia em Moltmann, Escatologia em Libânio, Escatologia de libertação, esperança, teologias feministas.

BELTRAN A., Carlos José. Esperança no cotidiano: da escatologia cristã à escatologia de libertação. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2011.

ABSTRACT

The recovery of eschatology as the motor and the center of Christian theology has its apex in the work of Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (1964). In Latin America, little was done about a re-elaboration of eschatology and its implications for systematic theology in a Latin American theological method. Among the few works we have the book of João Batista Libânio and Maria Clara Bingemer, *Christian Eschatology* (1985). Both authors address the theme of Christian hope from different perspectives. After describing systematically the eschatologies of these two authors, we seek to determine to what extent the focus of these authors contributes or not as a theoretical tool to read the world and to illuminate a praxis engaged with change and transformation of oppressive structures in society. In the end, it is about rethinking eschatology in its relevance to the daily life of people.

Key words: Eschatology in Moltmann, eschatology in Libânio, liberating eschatology, hope, Feminists Theologies.

SUMÁRIO

Introdução	8
CAPÍTULO I Escatologia em Jürgen Moltmann	14
1 RESSURREIÇÃO	16
1.1 Ressurreição: a fundamentação do além - “ <i>No fim, o começo</i> ”	18
1.2 Ressurreição: fundamento da esperança cristã	21
1.3 Ressurreição e o simbolismo vida/morte: a decadência do <i>eón</i> presente	22
1.4 Ressurreição como resposta ao sofrimento (ou escatologia como <i>teodicéia</i>)	27
2 REINO DE DEUS - ESCATOLOGIA E HISTÓRIA.	30
2.1 Escatologia cristológica: Reino de Deus e Ressurreição	31
2.2 História, historicidade da Ressurreição e missão crista no horizonte do reino	33
2.3 O Reino de Deus e as suas antecipações históricas: entre o quiliasmo histórico e o quiliasmo escatológico.	35
2.3.1 Escatologia quiliástica: é necessária?	38
2.3.2 Escatologia apocalíptica: é necessária?	40
2.3.2.1 Sobre o fim da história	40
2.3.2.2 Da profecia ao apocalipsismo	42
2.3.2.3 O giro apocalíptico	44
3 O NOVO CÉU E A REDENÇÃO DA TERRA	47
CAPÍTULO II Escatologia em João Batista Libânio	50
1 TEOLOGIA CONTEXTUAL	54
1.1 Análise da conjuntura atual	54
1.2 movimentos populares como ponto de partida	56
2 TEMAS DE UMA ESCATOLOGIA CRISTÃ DE LIBERTAÇÃO E O QUOTIDIANO	59
2.1 escatologia e transcendência	59
2.2 antropologia e transcendência	62
2.3 a cercania de deus no seu reino presente: escatologia e história	65
3 MORTE E RESSURREIÇÃO	69
3.1 Experiência ao redor da morte como motor da doutrina	69
3.2 Natureza e cultura: a construção do dado “morte”.	71

3.3 Os rostos da morte	73
3.4 RESSURREIÇÃO	75
3.5 Ressurreição, história e cotidiano.	77
3.6 Ressurreição, tragédia e/ou esperança? A realidade depois da morte	79
CAPÍTULO III Síntese crítica	85
1 ESCATOLOGIA EM MOLTSMANN	86
1.1 Sobre a ressurreição e a vida para além da morte	88
1.2 Vida e morte	91
1.3 Sobre a Teodicéia imbuída na escatologia cristã de Moltmann	93
1.4 Sobre a necessidade da escatologia quiliástica	97
1.5 Terra, plenitude ou promessa?	103
2 ESCATOLOGIA EM LIBÂNIO	106
2.1 Escatologia Cristã e Antropologia Androcêntrica.	107
2.2 Escatologia e Revelação	112
2.3 Escatologia cristã e o pluralismo religioso	115
CAPÍTULO IV - PROSPECTIVA	118
1. Para uma escatologia de libertação	118
2. Da escatologia da história para a escatologia <i>na</i> história	121
3. Da escatologia para a <i>scatologia</i>	126
4. Quatro princípios para uma escatologia de libertação.	132
CONCLUSÃO	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
BIBLIOGRAFIA	143

INTRODUÇÃO

É o ano de 2011. Assistimos à imensa peça teatral em que fomos jogados pela vontade *dos deuses*. O cenário parece se debater entre os instáveis turbilhões da economia mundial em meio a opulências e misérias quase nunca antes vistas, e o iminente eco-desastre apocalíptico provocado pela estupidez racionalizada da época moderna. Diante da impossibilidade para responder muitas das grandes perguntas que o ‘homem-branco’ se fez durante séculos, a encruzilhada atual lançou os cidadãos e cidadãs do nosso mundo metropolitano a uma existência reduzida ao consumo e a busca pelo bem estar individual, ou no máximo, familiar. *Na academia* se fala nas dificuldades e precauções ao abordar o tema das utopias e nas dificuldades epistemológicas para fundamentar a práxis num mundo que escapa a qualquer esquema explicativo e qualquer modelo científico que tente dar conta da sua complexidade. Não valem mais as grandes narrativas, e a cada dia encontramos novas categorias que caem nesta descrição: não há mais *A Verdade*, *O Ser humano*, *O Homem*, *A Mulher*, *A Teologia*, *O Feminismo*, *A História*... *No cotidiano* se fala na impossibilidade de mudar o sistema; percebe-se, intui-se a complexidade e as enormes dificuldades para a transformação da nossa realidade; não se acredita mais na ação política, se pensa que não há mais espaço para utopia nenhuma. Aliás, diante do hermetismo da realidade, cada vez com maior frequência as pessoas se lançam à procura de sentido, mas esse sentido se esgota no *hoje*. Sem consciência de passado, e sem perspectivas para o futuro, vivemos a tirania do presente absolutizado. Sonhar é ‘ilusório’, ‘alienante’; aceitar a realidade sem maiores objeções é cínico ou fatalista, dependendo do lugar onde se está, mas não parece haver muitas opções.

Neste tipo de cenários históricos, o pensamento religioso tem demonstrado, freqüentemente, possuir intuições extremamente agudas, profundamente realistas, instigantemente criativas. Uma destas “reservas criativas de pensamento crítico” foi veiculada na apocalíptica do judaísmo tardio e nos primeiros séculos de cristianismo ao redor de dois mil anos atrás. O pensamento escatológico parece ter forjado, de forma nuclear, tanto os textos fundantes da religião cristã, assim como as teologias e desenvolvimentos subsequentes. Porém, será que ainda hoje podemos lançar mão desta ‘ferramenta tecnológica’ que veiculou a imaginação humana abrindo caminhos e brechas para a práxis emancipatória? Quais seriam os limites para o uso da escatologia hoje? Quais os seus perigos? Quais as suas potencialidades? Se, como disse o Padre Casaldáliga, é preciso hoje fazer uma reabilitação crítica da esperança (Casaldáliga, 2005:159), e, na teologia, a esperança se fundamenta por

vias da escatologia, será então preciso avaliar criticamente a escatologia como categoria central no pensamento teológico. Mas como é que a escatologia chega a ser central nos estudos acadêmicos contemporâneos?

Duas vertentes podem ser mencionadas a respeito desta retomada da escatologia. Por um lado, a reviravolta que retoma a escatologia judaico-cristã no seu potencial revolucionário tem a ver com a sua retomada pela teologia judaica, no final do século XIX, início do século XX. Moltmann chama isto de “O renascimento do pensamento messiânico no judaísmo (Moltmann, 1995:46)¹. Filósofos como Ernst Bloch, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Walter Benjamin, entre outros, dedicam-se sistematicamente a pensar a esperança a partir da filosofia, da herança do marxismo e da teologia, e tornam a *esperança* uma categoria central para o seu pensamento. É a través deles que a escatologia se faz relevante como categoria universal (Tamayo, 2009:164). A partir dessa herança, há uma retomada do pensamento utópico e revolucionário que parecia estar estagnado, pelo menos, na teologia cristã.

A retomada da escatologia nos estudos teológicos se fez por via da cristologia. J. Weiss (*Predigt Jesu vom Reich Gottes*) e A. Schweitzer (*Vom Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung*) redescobrem a centralidade da escatologia na pregação e na vida de Jesus (Tamayo, 2009:167). As pesquisas sobre o Jesus histórico demonstraram que o surgimento das tradições sobre Jesus e incluso o desenvolvimento do seu ministério se deram a partir de um clima intimamente ligado à apocalíptica e a idéias revolucionárias (Tamayo, 2009:167). Estas idéias revolucionárias estavam longe de serem representadas pelo cristianismo da época que antecedeu os estudos sobre o Jesus histórico. Para a época moderna, um cristianismo que, de acordo com as pesquisas sobre o Jesus histórico, estivesse mais na linha da apocalíptica revolucionária, apresentava-se como um grande desconforto, para a teologia liberal, por exemplo, que havia moldado um *ethos* cristão acomodado demais. Por tanto, para esta teologia liberal era difícil tolerar este cristianismo inerentemente desestabilizador.

O processo de retomada da escatologia como central no pensamento teológico passa por várias etapas e vários pensadores². Cem anos depois das tentativas de Schweitzer e Weiss, J.P. Sanders apresenta Jesus como “um profeta escatológico”, como um “escatologista radical”

¹ As obras “*A vinda de Deus, Escatologia Cristã*” e “*Teologia da Esperança*” possuem na nossa bibliografia o mesmo ano de edição (2003). Por tal motivo, de forma geral neste texto, decidimos citar a obra “*A vinda de Deus...*” pelo ano da sua primeira edição original em alemão, “*Das kommen Gottes, Christlich Eschatologie*”, 1995.

² Para uma análise mais detalhada deste processo remetemos o leitor à própria obra do Moltmann de 1964, “*Teologia da Esperança*”; Ver também: A. Roldan, *Escatologia, uma visão integral desde América Latina*, Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2002

(Tamayo, 2009:167). Karl Barth, quem se opõe ferozmente ao liberalismo dos seus mestres, converte a escatologia em categoria fundamental da sua reflexão: “um cristianismo que não seja totalmente e em sua integridade escatológico não tem nada em absoluto que ver com Cristo (Barth, 1922, 298)” (Tamayo, 2009:167). Sintomaticamente, a escatologia não recebeu maiores ênfases no desenvolvimento posterior da sua teologia. E sendo Barth uma das principais influencias do teólogo que iremos estudar no primeiro capítulo, parece-nos importante destacar que o seu pensamento teológico esteve carregado por outras categorias e ênfases, como a sua visão *transcendental* e o *futurum aeternum* (Tamayo, 2009:167). Mais à frente destacaremos como Moltmann, embora re-colocando a escatologia no centro, molda e configura sua teologia escatológica com forte influência destes dois elementos *barthianos*.

Jürgen Moltmann é o ápice deste deslocamento da escatologia, desde a região periférica para o centro da produção e pensamento teológicos. Com a sua obra “Teologia da esperança” ele se transforma de forma emblemática no precursor de um pensamento novo que, alicerçado num conceito singular de *história* e na concepção de *orientação ao futuro* típicas da religião judaica e do cristianismo primitivo, desenvolve, na teoria, a fundamentação teológica para uma práxis cristã militante e transformadora. A sua produção está muito relacionada com a Teologia Política de J.B Metz, quem junto com as teologias da libertação desenvolveriam as implicações éticas e políticas da escatologia para a teologia cristã (Tamayo, 2009:167). Há um vínculo forte entre a teologia latinoamericana e a teologia de Moltmann, umas vezes como continuidade e cooperação, outras como ruptura e superação. Seja como for, o pensamento escatológico de Moltmann ofereceu, para as nascentes Teologias da Libertação na América Latina uma interessante e dinâmica interlocução. Mas qual foi exatamente o papel das teologias latinoamericanas a respeito da retomada da escatologia no pensamento teológico?

As Teologias latinoamericanas de finais da década de sessenta davam origem a um novo método teológico que entendia salvação e redenção como *Libertação*, com um forte cunho intra-histórico (Ribeiro, 2008:37-38). Temos ali um descuido da escatologia segundo o modelo demarcado em Moltmann, ou, ao contrário, temos na América Latina um pensamento que desenvolve as implicações de uma escatologia revolucionária? Como veremos no segundo capítulo, a escatologia não recebeu até hoje uma articulação formal nem sistemática nas Teologias da Libertação na América latina. Porém, isto não quer dizer que o tema não tenha sido central nestas produções teológicas. Poderíamos falar em escatologias implícitas? Sendo o evento de Cristo entendido como ‘o eschaton’ que inaugura a era escatológica, teria tomado a crítica escatológica na América latina a forma de variadas e radicais cristologias?

O objetivo do nosso trabalho, na base daquilo que foi sugerido antes, será o de fazer uma avaliação crítica da escatologia cristã. Ao assim fazê-lo precisamos de um marco de referência a partir do qual esta avaliação possa ser feita. Mais à frente voltaremos a falar sobre este marco referencial. Entendemos que uma crítica atual para a escatologia deve levar-nos a re-colocar a escatologia cristã no horizonte da vida cotidiana e avaliá-la desde ali como interface entre os processos humanos de transformação das realidades humanas de opressão e dominação, por um lado, e as formas e expressões da religiosidade das pessoas, pelo outro; tudo colocado no horizonte da busca por comunidades dialógicas, abertas e radicalmente democráticas. Deste modo estabelecer-se-á (1) a relevância do pensamento escatológico no cotidiano da experiência humana; (2) os limites da escatologia cristã para operacionalizar processos de modo a estes não se reinscreverem em esquemas de dominação nem reproduzirem estruturas colonialistas e ou de cunho imperialista; (3) apontar para possíveis alternativas a uma escatologia cristã ou alternativas para a escatologia de modo geral.

É claro que para conseguir fazer esta leitura avaliativa sobre a escatologia cristã não é possível para nós realizar uma pesquisa geral sobre todos os autores e os tratados sobre escatologia que estão hoje à nossa disposição. Este trabalho não é viável, e talvez também não seja o melhor por conta da semelhança essencial (estruturas e conteúdos) que há entre a maioria destes trabalhos. Por isso, para levar a frente nosso trabalho foram escolhidos dois representantes de dois cenários teológicos distintos: Europa e América latina. Ao primeiro cenário corresponde o teólogo alemão Jürgen Moltmann. Ao segundo cenário corresponde o teólogo brasileiro João Batista Libânio. Faremos uma revisão analítica das escatologias de ambos autores através da análise das obras em que eles falam explícita e diretamente sobre o assunto. No caso de Moltmann, referimo-nos basicamente a três textos: o seu clássico *Teologia da Esperança (Theologie der Hoffnung, 1964)*, *A vinda de Deus. Escatologia Cristã (Das Kommen Gottes: Christlich Eschatologie, 1995)*, e *Vida, esperança e Justiça, (2008)*³.; entre os três textos devemos aclarar que o texto de 1995 receberá maior atenção.⁴ No caso de Libânio o texto analisado será o seu livro *Escatologia Cristã (1985)*, texto que foi escrito

³ Nós temos optado pelo formato de citação interna, por acharmos a melhor opção visto as características do nosso texto. No primeiro capítulo as obras de Moltmann serão citadas pelo ano da edição do livro ao qual tivemos acesso, excetuando a vinda de Deus, por razões que já referenciamos (ver nota de rodapé 1) Assim, a *Teologia da esperança* aparecerá sempre referenciada como (2003), *A vinda de Deus*, como (1995), e *Vida, esperança e justiça* como (2008).

⁴ Estamos deixando de lado os demais títulos da sua vasta obra, ainda que, ao ser um teólogo sistemático, a sua teologia toda esteja atravessada pelo eixo central do pensamento escatológico. Neste sentido reconhecemos os nossos limites, ainda mais dentro do marco acadêmico que representa uma dissertação de mestrado. Corremos, portanto, o risco de perder dados importantes que possam acrescentar ou esclarecer sua abordagem sobre a escatologia, por exemplo, na sua cristologia (*Der gekreuzigte Gott, 1973*), ou na sua eclesiologia (*Kirche in der Kraft des Geistes, 1975*). Por isso, limitar-nos-emos à análise específica e concreta dos textos mencionados.

junto com a autora Maria Clara Bingemer. Nós nos limitaremos a tratar estritamente o conteúdo que corresponde a Libânio. As razões da decisão são de caráter metodológico: (1) ainda que o livro esteja pensado para ser um compêndio sobre escatologia Cristã com a contribuição dos dois autores, isto não implica na concordância interna dos argumentos dos dois autores; por isso temos de nos limitar ao pensamento de um só autor; (2) Além disso, corresponde a Libânio a maior parte da contribuição, e esta é a respeito do núcleo central da temática do livro (248 páginas), sendo que a parte de Bingemer aborda um tema periférico, em nosso marco de referência, a respeito da escatologia cristã

As razões da nossa escolha a respeito dos autores são também simples: Moltmann, além de sua grande importância para a teologia contemporânea, é um autor emblemático a respeito do assunto. A sua escatologia não foi ainda criticada de maneira sistemática desde América Latina, e com certeza, não o foi desde a perspectiva que estamos adotando neste trabalho. No caso de Libânio, ele é um dos poucos autores latinoamericanos que dedica uma obra inteira ao tratamento do assunto. Por esta razão, sem ser talvez o pensador mais representativo da Teologia Latinoamericana (coisa que é difícil de determinar), somente ele fez até hoje uma obra cujo título fosse propriamente “Escatologia cristã”.

O primeiro capítulo do nosso trabalho estará então focado em fazer leitura crítica da escatologia em Moltmann. Ao dialogarmos com ele partimos do reconhecimento do grande trabalho que ele já fez a respeito da escatologia cristã, de estar dialogando com um autor erudito, e por fim, de sermos devedores da idéia, entre muitas outras idéias, que a escatologia deve ser central no pensamento teológico. Resgatamos também a sua intuição e tentativa de transformar a fé cristã, a partir da sua teologia escatológica, numa fé militante e insatisfeita com os sofrimentos e injustiças presentes. Entretanto, sendo o nosso objetivo avaliar a escatologia criticamente, tentaremos nos focalizar naquilo que consideramos que não pode ser retomado por uma escatologia de libertação, e que, portanto, deve ser superado, ou abandonado.

Aqui é preciso esclarecer a nossa metodologia de modo geral. Ao fazermos a leitura avaliativa tentaremos ir à fonte, isto é, ler os seus próprios textos e lê-los a partir de uma estrutura interpretativa que nos permita destacar as ênfases do próprio autor, ao mesmo tempo em que destacaremos os pontos sobre os quais discorreremos no terceiro capítulo. Portanto, a crítica não aparecerá formalmente até o terceiro capítulo.

A estrutura do segundo capítulo não terá maiores diferenças com respeito ao capítulo um. Estudaremos o pensamento de Libânio, sendo inevitável ocasionalmente fazer alguma

referência ao estudo sobre a escatologia de Moltmann. Entretanto, é preciso esclarecer que não foi o nosso interesse fazer um estudo comparativo.

No terceiro capítulo teremos dois momentos. Num primeiro momento faremos uma síntese crítica do pensamento de Moltmann; num segundo momento trataremos do pensamento de Libânio, com quem procederemos da mesma forma. Visto que cada um destes dois teólogos apresenta uma perspectiva diferente, a crítica focalizará estes aspectos diferenciados em cada um dos teólogos. Porém, o leitor reconhecerá que, até certo ponto, muitas das reflexões críticas podem ser referidas tanto a Moltmann quanto a Libânio. Podemos dizer que ambos compartilham um ‘núcleo escatológico’, ainda que haja diferenças notáveis em cada um deles. Será neste capítulo final onde esperamos atingir o nosso objetivo geral: pensar criticamente a escatologia cristã.

Entretanto, o nosso trabalho ficaria incompleto sem um último passo. Podemos pensar deste último passo em dois sentidos. Primeiro, como explicitação e esclarecimento de alguns pressupostos e referências a partir dos quais construiu-se a reflexão crítica do capítulo terceiro. Porém, pode também ser entendido como um horizonte aberto pela reflexão aqui feita, que aponta para possibilidades ainda a ser exploradas. Chamaremos esse último capítulo de *Prospectiva*.

Para concluir, será necessário falar sobre duas coisas que estão relacionadas: o título, e o marco de referência deste trabalho. Ainda que a palavra *cotidiano* se encontre no título, essa palavra não fará referência propriamente à categoria de “cotidiano”, como trabalhada por tantos autores (Michel de Certeau, Henry Lefèvre, Agnes Heller, etc., por exemplo). Ela foi, para nós, um símbolo que resume, em certa medida e até certo ponto, a perspectiva por nós adotada: o enfoque das teologias feministas. Isso apresentou um problema para nós no momento de catalogar o nosso trabalho: falou-se em crítica à escatologia cristã ao mesmo tempo em que tal crítica proveio dos insights e referências de algumas teologias feministas (embora não exclusivamente). Assim, ainda que o título “*Escatologia cristã à luz das teologias feministas*” poderia ter sido um título apropriado ao nosso trabalho, tal título teria implicado focalizar com maior detalhe às *teologias feministas*, deixando de lado o objetivo principal do nosso trabalho: elaborar uma crítica à escatologia cristã. Por este motivo, nem o Libânio nem o Moltmann apareceram no título, mesmo quando as suas teologias foram sistematicamente estudadas aqui nos primeiros dois capítulos. Entender a **esperança** como experiência do cotidiano exige o estudo da **escatologia** desde um enfoque substancialmente diferente ao tradicional. Tal enfoque busca para a escatologia uma compreensão no horizonte da **libertação e transformação** social. Eis os assuntos chaves na nossa discussão.

CAPÍTULO I

Escatologia em Jürgen Moltmann

Queremos começar situando a discussão sobre *escatologia* em Moltmann num cenário teológico maior. Poder-se-ia dizer que a preocupação central das diferentes teologias após a década de sessenta consistiu em trazer para o centro da discussão todos os elementos que permitissem entender a fé cristã na sua dimensão inerentemente revolucionária, no mínimo, uma religião de transformação das estruturas históricas de sofrimento, injustiça, alienação, etc. A escatologia, cada vez mais no centro da discussão implicava na inclusão de alguns temas que dinamizariam o pensamento teológico, como o messianismo, o apocalipsismo, o milenarismo, etc., e dariam assim cor e forma a muitas das teologias surgidas após a década de sessenta. Ora, em termos gerais a escatologia é fonte de duas orientações diametralmente opostas que se manifestam nos diferentes cenários humanos (política, economia, religião, etc.): por um lado, o *quiliismo*⁵, que puxa a escatologia para dentro da história, com evidentes conseqüências negativas, como a sacralização das estruturas presentes, e a perda dos horizontes utópicos que levam à transformação. Por outro lado, está a *apocalíptica* que, tanto na forma religiosa quanto na secular, leva o mundo, por vias do messianismo, seja de cunho político, filosófico ou religioso, a se transformar num cenário de destruição total. Eis a preocupação fundamental: qual é o sentido da escatologia, se ela não pode ser trazida para dentro da história nem na forma quiliástica, nem na apocalíptica sem que destrua o mundo? (Moltmann, 1995:21).

A preocupação, no fundo, é pela abertura da história humana e sua orientação ao futuro, um futuro orientado por um alvo, algo novo que vai acontecer (*novum*). Esta orientação pretende transformar a fé cristã numa fé engajada na história e militante que, por um lado, não sacraliza as suas tentativas de seguimento do crucificado na busca pelo Reino de Deus (quiliismo), nem assume a abertura da história como um evento de origem meramente humana; mas também, por outro lado, não se paralisa diante dos acontecimentos que parecem fechar os horizontes de ação, e não perde o fôlego ainda que se encontre à beira da morte (apocalíptica). Como é que se articula tremenda energia revolucionária e de resistência através

⁵ Quiliismo é a expressão grega que traduz a expressão latina *milenarismo*, e se refere a expectativa do reino milenar de Cristo. Na linguagem corrente impôs-se também o termo “messianismo” e “messiânico” no mesmo sentido (Moltmann, 1995:165); sobre o termo ‘apocalíptica’ temos decidido não oferecer explicação nenhuma, além da abordagem que o próprio Moltmann possui a respeito do termo. Sobre o assunto discorreremos especialmente na seção 2.3.2.3.

da escatologia? Qual é o coração desta esperança que não se desanima por mais que o presente se mostre absolutamente fechado? Teologicamente, o que está no centro desta articulação aparece em Moltmann sob a categoria de *promessa*. É a promessa que puxa a história para frente e aponta os elementos que dinamizam a história presente para ela não se esgotar até não ter o seu cumprimento final.

É a promessa que coloca a história em andamento, que abre os horizontes fechados, que cria a história, em palavras de Moltmann. Aliás, a promessa revela-se própria e exclusivamente, como a linguagem a partir da qual compreendemos a ‘*revelação de Deus*’ (Moltmann, 2003:21). Temos então todo um programa teológico fundamentado na noção de *revelação de Deus* articulada ao redor da *promessa* e da sua linguagem. Não se falará mais sobre a esperança, mas a partir dela. A promessa então está no centro da produção de três conceitos teológicos de profundo significado ‘simbólico’: ‘*A ressurreição de Cristo*’ como o centro fundamental de articulação teológica, o ‘*Reino de Deus*’, como o símbolo mais integral da esperança escatológica e o símbolo da escatologia cósmica da ‘*nova criação de todas as coisas*’, como a plenitude total da escatologia (1995:147.148).

A *ressurreição* articula uma série de assuntos que bem poderiam ser colocados sobre a nomenclatura tradicional de ‘escatologia pessoal’ (este é o título da sua segunda seção na obra de 1995, *Escatologia Cristã*). Mas em Moltmann é muito mais que isso. A ressurreição revela e modela a lógica interna da promessa, e oferece, destarte, a tipologia básica a partir da qual entender uma *teologia da esperança*. O *Reino de Deus* como categoria escatológica é o núcleo simbólico que conecta as reflexões ao redor da história, da utopia, a questão do tempo –presente/passado/futuro– (onde entram as conceituações sobre messianismo, quiliismo, apocalíptica), as idéias sobre *o fim*, *a plenitude*, e o sentido *definitivo* da história. Por fim, a partir da sua *escatologia cósmica* ele eleva todo o potencial semântico da categoria *novum* empregando a linguagem bíblica que fala sobre *nova criação de todas as coisas* como a lógica final e o horizonte definitivo que puxa cada uma das outras instâncias escatológicas, não como uma sucessão de eventos, mas como o fim (como ‘final’ e como ‘sentido’) no qual tanto a Ressurreição como o Reino completam o seu sentido último.

Se a *promessa* é aquilo que dá início à caminhada histórica da existência humana, a noção fundamental que dá forma ao conteúdo essencial da promessa se completa na teologia da *Shechina*: Deus promete, na plenitude do tempo, ser “tudo em tudo”. Programaticamente temos então três desenvolvimentos: (1) *ressurreição* como a semente e o motor inicial da esperança; (2) o *Reino* como o horizonte que abrange e direciona a orientação praxica produzida pela tendência interna inerente à ressurreição; e (3) *nova criação* como a forma e o

sentido mais profundo do cumprimento da promessa, como a descrição daquilo que Deus faz na ressurreição, no horizonte de Reino. Temos então nestes três elementos moldurados pela *promessa* e a teologia da *shechina* uma estrutura clara para estudarmos o pensamento escatológico em Moltmann. Faremos desta estrutura o programa que descreve o conteúdo do nosso capítulo.

1 RESSURREIÇÃO

O núcleo e ponto de partida da promessa divina (a lógica interna da promessa)

A ressurreição em Moltmann é o primeiro elemento que abordaremos a respeito da sua escatologia. Em lugar de pensar na esperança cristã como corolário, como a conclusão produto do desenvolvimento lógico de premissas, Moltmann argumenta teologicamente *a partir* daquilo que é prometido para entender, dessa forma, todas as premissas teológicas que possam ser pensadas. Isto, é claro, faz com que as premissas precisem ser re-pensadas, visto que elas só podem ser entendidas a partir daquilo que as puxa para frente, num certo sentido, aquilo que as cria. É preciso partir da ressurreição (promessa) para entender de modo substancialmente diferente o que seja *revelação divina, história pessoal, história universal, vida cristã, missão cristã, etc.*

Qual o tratamento deste símbolo como ponto central da sua teologia? A ressurreição como promessa revela a vontade de Deus em relação ao mundo. É entendida como a “promessa definitiva e universal de recriação de todas as coisas” (2008:31). Assim, a teologia que parte da ressurreição se desenvolve como reflexão sistemática em aberta oposição à lógica da cruz (lógica que se faz concreta e explícita na cruz de Cristo) e oposição à sociedade estruturada a partir daí;

Uma teologia que se preze só pode ser uma teologia da ressurreição, oposta a tal assertiva, oposta a uma tal razão e oposta a uma sociedade estruturada a partir daí, isto é, justamente como escatologia da ressurreição enquanto futuro do Crucificado. Uma tal teologia deve teórica e praticamente, aceitar a “cruz do presente” (Hegel), o seu afastamento de Deus e seu abandono por Deus, e mostrar nesta realidade “O espírito da Ressurreição” (2003:101).

Por tanto, a partir da consideração da ressurreição não se pretende simplesmente *entender* o mundo de uma forma particular, mas *transformar* todas as realidades a partir da força simbólica que representa a ressurreição. A ressurreição, vista sob esse ângulo, é o motor da existência cristã. É na ressurreição que se torna inteligível o que seja passado e o que seja futuro (2003:125), pois ela determina a ruptura e a cisão na história. E é na ressurreição que

podemos entender o ser de Deus, os seus atributos, ainda que de forma indireta, visto que entendemos Deus, não porque ele se auto-revele (que revele a si próprio), mas porque ele se revela na ressurreição de Jesus; sendo a ressurreição entendida como *promessa*, o ser de Deus se revela como futuro prometido que vem ao nosso encontro. E é na ressurreição que podemos entender o sentido da História Universal porque, ainda que seja difícil de aceitar como tese teológica, este evento *escatológico* deve ser entendido como *prolepse*, i.é, a antecipação, o evento prévio do fim da História Universal.

Ao se introduzir a pergunta pela veracidade histórica da *ressurreição* Moltmann responde que é necessário transformar o conceito de *história* de modo que ele possa conceber de alguma forma esta “ressuscitação” de Jesus; neste caso, se refere a um conceito de história dominado pela *esperança* da ressurreição Universal como o fim e a consumação da história (2003:99). Aprofundaremos este conceito de história e a historicidade da ressurreição mais à frente, em relação ao reino de Deus, e à missão cristã, ainda que tal aprofundamento poderia muito bem cair nesta seção. De momento continuamos com o argumento fazendo uma observação: tal conceito de *história* segue o esquema israelita de tempo, e não o grego, onde o tempo é circular, o ‘eterno retorno’. Aos profetas de Israel Moltmann atribui o conceito propriamente ‘histórico’ de história, na medida em que transformaram a existência humana, não numa sucessão de eventos que se repetem eternamente, diante dos quais só caberia uma *anamnese*, mas numa orientação ao futuro por um *alvo*, e a partir da expectativa constante pelo *novo*. Tal orientação se dá numa consciência que insere o futuro dentro da responsabilidade presente dos nossos objetivos e fins. Para tal orientação propriamente histórica é preciso, não o conhecimento do passado, mas o ‘conhecimento do futuro’; teologicamente, esse futuro é entendido, na lógica da revelação como *promessa*, através da ressurreição de Jesus. O que é inserido no presente da nossa existência, com toda a sua carga de significado, é a ressurreição.

Ora, a “‘promessa’ é um conceito que anuncia uma realidade ainda não existente” (2003:124). Diante da ruptura ontológica entre o prometido e o estado atual das coisas, nós não temos no presente um padrão para medir a veracidade da promessa, pois ela só encontra o seu cumprimento no futuro, que é onde a promessa recebe a sua correspondência, a sua perfeita adequação. Transforma-se Deus neste sentido numa hipótese a ser comprovada tão somente no futuro?

Esta abordagem que coloca Deus no futuro poderia transmitir a idéia de apresentar Deus como se ele fosse uma simples possibilidade de comprovação exclusivamente futura, o que poderia ser entendido como uma forma atrativa e interessante de ateísmo (Scaer,

1983:176). Porém, é muito mais do que isto, pois esta abordagem não restringe a Deus no futuro expectante, à maneira do motor imóvel de Aristóteles, mas presentifica a Deus sob a forma de ‘ausência’ e ‘juízo’, permitindo um ponto concreto a partir do qual se posicionar na história (Deus como *ausência* revela a condição caída da realidade, e como *juízo*, determina a orientação para a justiça); assim, é oferecido um critério de orientação prático concreto diante da realidade. Esta compreensão sobre a ressurreição tem consequências importantíssimas que se colocam no centro de uma teologia da esperança. Quais assuntos podem ser elencados como decorrentes deste modo de enxergar a ressurreição? Cinco eixos temáticos serão trabalhados a partir da categoria Ressurreição na escatologia Moltmaniana. O modo como serão apresentados não segue necessariamente a lógica utilizada por Moltmann nas suas obras. É, antes de tudo, um esquema interpretativo a partir do qual podemos destacar os elementos que, no nosso ver, adquirem a maior importância.

1.1. Ressurreição: a fundamentação do além - “*No fim, o começo*”

A ressurreição não é um retorno para esta vida mortal ou alguma outra vida mortal, mas o ingresso na vida eterna. (1995:85)

Difícil é saber qual deve ser o primeiro elemento ao se estudar a ressurreição na teologia da esperança em Moltmann⁶. Todos os elementos parecem depender uns dos outros, e embora possam ser diferenciados, eles aparecem sempre imbricados. Sendo assim, a ‘fundamentação do além’ não é o primeiro elemento, mas aquele que nós decidimos trabalhar em primeiro lugar.

Para Moltmann, a ressurreição é central e fundamental ao pensar a fé cristã. “Enquanto há quatro evangelhos sobre a vida de Jesus e muitas interpretações teológicas sobre sua morte, **sua vivificação a partir dos mortos** era, desde o início, o dado fundamental da fé cristã. (2008:61; grifo nosso). Ora, é difícil determinar qual é para Moltmann o estatuto deste ‘testemunho’ expresso no texto bíblico, desde o ponto de vista da ciência histórica, ou encontrar nos seus textos uma análise que permita identificar a sua posição perante o questionamento moderno, do tipo: ‘aconteceu mesmo?’; remeter o leitor ao testemunho dos

⁶ De forma geral neste trabalho, a expressão “teologia da esperança” não faz necessariamente referência ao seu livro de 1964 que leva esse título, mas de forma geral à teologia de Moltmann. Entendemos que a sua *teologia da esperança* é basicamente o nome que ele dá aos resultados das suas pesquisas sobre a Escatologia cristã, e cada um dos seus desenvolvimentos posteriores seriam desdobramentos da sua tese inicial: o estudo dos fundamentos e consequências da escatologia cristã (subtítulo da obra de 1964), que é o que deveria balizar e estruturar todo o pensamento teológico subsequente.

evangelhos parece –em nossa opinião – não dar conta das exigências de um leitor moderno, ou de uma crítica moderna. Porém, em se tratando de textos de natureza completamente distinta às dos nossos textos modernos, precisamos estabelecer qual a melhor abordagem ao estudar os seus conteúdos. Assim,

Chamar a Ressurreição de Jesus como historicamente verificável pressupõe um conceito de história dominado pela esperança da ressurreição Universal como o fim e a consumação da história. Por conseguinte, conceito de história e ressurreição se condicionam mutuamente na compreensão (2003:99)

Logo, dependendo do conceito de ressurreição, pode ou não existir uma compreensão propriamente histórica ‘do evento’. Neste sentido, o embasamento histórico do evento afunda as suas raízes no *testemunho* que dele dão os discípulos através dos evangelhos (2003:223). Daí que o mais importante a respeito da ressurreição seja determinar o seu sentido teológico, e não tanto histórico, estritamente falando, pois o sentido histórico depende da abordagem teológica. Fica, contudo, a pergunta pela historicidade, não do testemunho, mas daquilo que deu origem ao testemunho (isto é, da própria ressurreição). Será esta uma pergunta relevante para se colocar a um texto de literatura sagrada como os textos do Novo Testamento?⁷ Seja como for, cabe a teólogos e teólogas explorar o sentido humano que tal simbologia apresenta para nós hoje. É isto que Moltmann faz.

“A Ressurreição de Cristo não só foi compreendida como o **primeiro caso** da ressurreição universal [...] mas também como origem da vida de ressurreição de todos os crentes e como promessa **confirmada...**” (2003:251, grifos nossos). Temos aqui uma afirmação que não deixa lugar a dúvidas: a ressurreição de Jesus é uma ‘promessa confirmada’. Mas esta compreensão dos discípulos não pode ser entendida fora da lógica da promessa, lógica que tentamos resenhar no início do capítulo. Se a aceitação do evento da Ressurreição de Cristo é um *conhecimento* cheio de esperança e de expectativas (2003:251) Temos nesta frase a alusão a um tipo particular de conhecimento que pressupõe, para a compreensão de um evento, um ‘debruçar-se’ da consciência em duas direções: para frente e para atrás, para o *passado* e para o *futuro*. À luz da *promessa da justiça*, entende-se o ministério de Jesus (passado) como ministério escatológico, que trouxe à realidade histórica um novo acervo de experiências que facilitam a compreensão das novas promessas de Deus. E este passado, renovado pela força vivificadora da vida de Jesus, ilumina a compreensão do futuro *antecipado pela sua ressurreição*. Assim, a ressurreição de Jesus atualiza as promessas de Deus de modo definitivo e único, as torna *A Promessa*, e suscita na pessoa a necessidade de conhecer quem ele é e o que nele está iniciado e oculto. Por isso a ressurreição constitui-se

⁷ Ver mais a frente o ponto 2.2

como um elemento fundamental para a planificação da experiência humana, uma planificação que olha o futuro esperançosa e criativamente. A pessoa...

“Conhece o futuro pelo fato de procurar descobrir as tendências e as latências do evento de Cristo na Crucificação e na Ressurreição e procurar medir as possibilidades abertas por este evento. (...) O conhecimento de Cristo se torna conhecimento antecipatório, provisório e fragmentário de seu futuro, isto é, daquilo que ele há de ser.” (2003:242).

A primeira consequência deste olhar crítico do presente a partir das tendências e latências que se manifestam na ressurreição, e a partir do caráter escatológico deste evento, é uma ruptura temporal na história que a orienta para este futuro de Cristo e abre uma missão a partir do horizonte da pregação de Jesus (O Reino) horizonte este que recebe confirmação pela ação de Deus de ressuscitar Jesus (estes conteúdos a respeito do Reino serão analisados em outro momento deste capítulo). Note-se, porém, que a base desta orientação ao futuro que se fundamenta no *evento da ressuscitação* de Jesus, segundo o modo como o evento é apresentado, pressupõe a aceitação de uma *existência futura* (para além da morte) para toda pessoa que morre. Esse é, pelo menos, um dos primeiros sentidos que pode ser dado à ressurreição, é o seu sentido escatológico; o outro é o sentido que reflete uma tendência e um modo como Deus age na realidade presente: “chama o inexistente à existência, e vivifica os mortos” (1995:82).

Esta tendência à plenitude e a superação da morte exige a formulação, ainda que escatológico-teológica, de uma realidade futura substancialmente diferente da presente, onde a promessa adquire o seu pleno cumprimento. A partir deste modo de enxergar a ressurreição, não há outra possibilidade além da enunciação (teológica) de uma *existência para além da morte*. Na morte, que nós conhecemos como o *fim*, encontra-se, na verdade, *o começo*. A partir daí, o esquema teórico será completado com a articulação de outras categorias que lhe são necessárias, categorias como *plenitude*, e ‘*o definitivo*’, para argumentar coerentemente este *fim/comoço* escatológico. Se a ressurreição é anunciada como o grande *começo* é preciso completar a idéia e falar, em primeiro lugar, do caráter analógico e antecipatório deste começo – visto que a história continua– e a seguir, é preciso dar continuidade orgânica a esse começo na *plenitude* daquilo que foi iniciado. Assim, “o próprio *instante escatológico* deve ser pensado para além do fim e da plenitude da história, como plenitude da criação no princípio e, portanto, **como egresso do tempo para a eternidade**” (1995:316, grifo nosso). O ‘egresso do tempo para a eternidade’ é esse *fim/comoço*, que obriga, até certo ponto, a dizer algumas palavras a esse respeito... Eternidade: tempo preenchido, mas também *espaço*

preenchido, onde, ainda sem saber de fato como será, diz-se que é *Deus sendo “Tudo em tudo”*.

Abre-se, destarte, a possibilidade para o imaginário a respeito desta *vida eterna*, para além da morte, e que, como dissemos no início, é a conseqüência lógica de uma ressurreição que se constitui como fundamentação teológica deste ‘além da morte’.

1.2 Ressurreição: fundamento da esperança cristã

A ressurreição de Cristo não tem qualquer significado sem o reino vindouro da glória de Deus e sem a vida eterna. Sem a ressurreição, a esperança dos cristãos não tem também qualquer fundamento (2008:31).

Em íntima conexão com o anterior, Moltmann, da mesma forma que a grande maioria de teólogos, incluindo Paulo de Tarso, afirmam: “Se Cristo não ressuscitou, vã é a nossa fé”. Portanto, ressurreição, junto com a crença na vida além da morte, constitui-se no fundamento da esperança cristã, assim enunciada. Porém, esta afirmação necessita ser explicitada no seu conteúdo. Por que e como a ressurreição pode ser o fundamento da esperança cristã? O que é que a ressurreição significa em termos de esperança cristã (e poderíamos dizer também, em termos *esperança humana*)? É preciso começar por fazer a diferenciação entre a simples doutrina platônica da imortalidade da alma, que é uma *noção*, e a crença na ressurreição dos mortos, que é uma *esperança* (1995:82). A primeira é passiva; a segunda é ativa, militante, ainda que também *expectante*.

Não se entende o conteúdo esperançoso da ressurreição em Moltmann, sem o seu passo da Teologia da Esperança para a reflexão sobre a cruz de Cristo (“O Deus crucificado”, 1972). Além da promessa de vida eterna, que é uma vida sem morte, a ressurreição possui um conteúdo de relevância histórica explícito. Em parte, nos referimos a ele quando frisamos este olhar inquisitivo que penetra o futuro para iluminar a prática no presente, a partir da consideração do evento ‘Ressurreição’. Não é uma prática semelhante à adivinhação, mas o protesto contra o presente a partir da observação de uma realidade escatológica que julga este presente. Em outras palavras, a sua relevância histórica está nesta oposição entre as possibilidades abertas pela Ressurreição e o presente de crucifixo.

A oposição de que se fala aqui não é outra senão aquela que explica o porquê da esperança: trata-se da oposição entre o “mundo da ressurreição” e o “mundo das sobras da cruz”. Esta é a esperança inextinguível que dá plenitude à vida, que outra coisa não é senão a justiça da nova terra e novo reino de Deus. (2008:32)

Como foi mencionado antes, mais do que “especulações sobre condições distantes após a morte” (1995:83), é a manifestação do juízo de Deus sobre a tendência do mundo de

crucificar ao Justo, e o juízo subsequente sobre as estruturas que se levantam ao redor dessa lógica. Neste sentido, a ressurreição de Jesus não é simplesmente que Deus ‘ressuscita’, mas que Ele ressuscita ao crucificado!

Esta visão é o fundamento de uma vida que vincula a crença em que Deus ressuscita o Justo, vindicando assim a sua causa, e o amor à vida. Há então “uma vinculação direta entre o *amor pela vida e a esperança da ressurreição*” (1995:84). Porém, examinemos com maior cuidado esta relação amor-vida/vida-além. O eixo que conecta as coisas é *a morte*. A preocupação que envolve o assunto está no engajamento nesta vida. ‘Morte’ e ‘engajamento’ parecem contrapor-se, a tal ponto que para Moltmann não pode haver realmente um *engajamento irrevogável no concreto* sem uma fé firme na superação da morte –superação que, relacionada com a ressurreição, aponta necessariamente para a sua plenitude: ‘não haverá mais morte’-. Por isso pergunta: “como poderíamos envolver-nos de fato com **esta vida** e seus conflitos, suas dores e decepções sem confiar que o amor pode mais do que a morte [...]” (1995:70, grifo nosso). No fundo há uma conceituação sobre *morte* que precisa ser examinada, mas isto será feito no próximo ponto. Baste-nos dizer, de momento, que, enxergada sob essa perspectiva, imprime-se à morte um mistério que resulta na necessidade de ela ser ultrapassada, e que não há sossego enquanto o mistério não seja resolvido.

... essa tranquilidade na vida não estaria pressupondo uma esperança de vida eterna, qualquer que seja ela? O medo da morte urge, a esperança de vida eterna, ao contrário, abre um amplo espaço de vida para além da morte e traz serenidade à alma (1995:74)

Em Moltmann o que se contrapõe à morte é a *esperança de vida eterna*. A morte transforma-se, destarte, no inimigo escatológico *par excellence*, o último inimigo a ser vencido. Porém, é um inimigo já vencido, visto que em Cristo a pessoa pode ter a certeza daquilo, através da sua ressurreição. Por isso, cimentados nessa fé, os crentes podem, em diante, se colocar ao lado da vida em cada fôlego e levantar-se contra os poderes e situações que espalham a morte (1995:70). Para ele, a origem do amor à vida presente está na crença na vida futura (após a morte).

1.3 Ressurreição e o simbolismo vida/morte: a decadência do *eón* presente

... a morte é um poder antividino, cujo fim aproximou-se pela vinda do Messias. O sentido da morte consiste unicamente em que ela seja superada... (1995:99)

O sentido central da morte, decorrente da compreensão de Moltmann sobre a ressurreição, consiste só e exclusivamente na sua *superação* total e absoluta. Para tal conceição ele começa o seu argumento frisando a posição dos Israelitas que *se recusavam em*

dar qualquer interpretação positiva para a morte. Mas também faz notar que é possível encontrarmos tal posição nos escritos do Testamento Cristão, os quais, na visão de Moltmann, *concebem a morte como um poder destruidor antiodivino e hostil à vida* (1995:98-99). Daí a compreensão das pessoas cristãs como ‘gente que protesta contra a morte’ (2008:65). Este protesto pode a simples vista aparecer bastante genérico. Queremos transcrever um trecho um pouco longo onde Moltmann expressa melhor as matizes desta afirmação.

Para lutar contra a morte e não capitular necessita-se da fé na superação da morte. A fé na ressurreição motiva para a vida em amor ilimitado aqui e este amor espelha o futuro esperado da vida eterna. A esperança da ressurreição justifica a vida contra as exigências da morte. Ela revela o destino da humanidade para a sobrevivência. Ela dá a perspectiva de vitória na luta diária contra a morte. A ressurreição de Cristo contém o sim de Deus para a vida e o não de Deus para a morte. Ela acorda nossas energias vitais. “Jesus é o antídoto contra a pobreza, o pecado e a miséria” escreve Christoph Blumhard. Por isso, pessoas cristãs são “gente que protesta contra a morte”. A origem da fé cristã é, incondicionalmente, a vitória da vida divina sobre a morte: a ressurreição de Cristo. “A morte foi tragada na vitória” – isso é o cerne do evangelho cristão. É o evangelho da vida. Onde Cristo está presente aí há vida e esperança na luta da vida contra os poderes da morte. (...) Jesus não ofereceu uma nova religião, mas trouxe nova vida para o mundo, também para o mundo moderno. Por isso, nós precisamos de menos diálogo inter-religioso, por mais interessante que ele seja e mais luta conjunta a favor da vida, a amada e amante, que se expressa em forma de entrega de vivência comunitária, para vida humana e natural. Em resumo: a vida que vale a pena viver no fértil espaço vital desta terra. (2008:65)

Temos então na fé na ressurreição a origem da luta pela vida, do compromisso com a sua defesa, do amor ilimitado pela vida, da justificação da vida diante da morte e da perspectiva para a vida cotidiana... Tudo se origina na fé na ressurreição. Porém, esta vida prometida na ressurreição, uma vida além da morte, deve espelhar-se no presente da nossa existência; a vida que Jesus trouxe para o mundo parece aqui significar o compromisso, a entrega e a experiência comunitária, produto da sua vida, mas também, e de modo mais específico, a sua ressurreição.

“Na teologia joanina, *a morte* é uma característica *deste mundo* corruptível. *A vida*, em contrapartida, é a novidade que o Cristo enviado por Deus traz para dentro deste mundo” (1995:100; *itálicas nossas*); Com esta e algumas outras referências, Moltmann parece afirmar bíblicamente sua posição. Não é, porém, o nosso objetivo aqui tratar o tema desde a exegese nem muito menos criticar a exegese que ele usa⁸; destacamos, entretanto, que as suas citações do texto bíblico a respeito deste tema são freqüentes. E é que o uso dos dois termos, ‘vida’ e ‘morte’, na bíblia é muito freqüente, sobre todo se entendermos que, tanto o Testamento hebraico quanto o Testamento Cristão não podem ser entendidos além da consideração do

⁸ Poderíamos, sim, abordar o assunto de forma crítica partindo da análise hermenêutica, porém, isto não será feito aqui, mas no terceiro capítulo.

cenário apocalíptico da escatologia judaica da época. Assim, por exemplo, é central na sua argumentação o texto de Apocalipse 21,4: a grande promessa é que a morte não mais existirá.

Junto com a relação vida/divino e morte/antidivino, conota-se também uma posição diante da terra e do mundo presente. Visto que a morte é uma qualidade inerente à vida na terra, que é uma vida de ciclos repetitivos e ‘eternos’ (no ponto de vista da vida de um ser humano, ou uma geração) aquilo que é dito da morte, é também dito da terra. Apesar das afirmações sobre a vida bela na terra, mencionadas acima, para Moltmann esta criação é uma criação imperfeita.

O “despertamento” dos mortos” é apresentado como uma grande “metamorfose” da vida: a partir da forma de vida inferior, débil e mortal, o Deus que faz tudo novo cria uma “forma” esplêndida, “transfigurada”, que corresponde inteiramente ao seu propósito (Fp 3,21). A negação da vida e o negativo que penetra na vida a partir da morte serão transformados em algo positivo (1995:102).

O fato de a morte estar inserida na dinâmica da terra a torna incompleta, diante do Deus representado como um símbolo absoluto de ‘vida’. Com efeito, “a morte de tudo o que tem vida é uma característica da primeira criação, temporal e incompleta” (1995:109). Concebe-se a vida, então, como débil e mortal, portanto, uma forma de vida inferior (1995:102); isto, no contexto do Reino vindouro, radicaliza-se ao ponto de afirmar este mundo como um *desvario miserável* que necessariamente será superado com a *nova criação* (1995:252). A terra é vista como o “lugar dos prazeres efêmeros, deficientes e maculadores”, o que Moltmann contrapõe à “benevolência divina da vida eterna do novo mundo de Deus” (1995:299). Em última instância a vida chega a ser uma doença: “vida eterna é a *cura* definitiva desta vida rumo a uma totalidade perfeita para a qual ela é destinada” (1995:87, grifo nosso).

É a partir desta argumentação que é assumido um processo de hierarquização: o *ser* é mais importante que o *dever*; daí que “só se pode captar uma forma de vida plenamente quando ela morre” (2008:23); o *futuro* é mais importante que o *presente*, visto que num paradigma de transcendência onde a transcendência é o futuro “a possibilidade está ontologicamente mais elevada do que a realidade, e o futuro antecede o passado” (2008:23) Talvez poderíamos acrescentar: o *ser humano* é mais importante do que a *natureza* visto que ela só revela a existência como ciclos repetitivos, enquanto o ser humano é capaz de conceber uma existência fundamentalmente superior, na vida eterna⁹. Se isto é verdade, então a redenção não é tão só uma consequência da vontade de Deus para salvar o mundo, mas uma

⁹ Isto nós dizemos ainda sabendo que Moltmann reconhece que a distinção brusca entre pessoa e natureza é hostil à vida; ele acrescenta: “Atualmente chega a ser vital conciliar de modo frutífero a compreensão oriental da natureza e a compreensão ocidental da pessoa” (1995:131). Este desenvolvimento, porém, não se encontra no seu pensamento, a não ser de maneira seminal.

necessidade interna decorrente da condição ontológica da criação: a sua incompletude denota uma tendência interior para a completude, para a sua plenificação. Por trás desta concepção há um determinado conceito de história. Passamos agora a examinar tal conceito.

É de Israel, diz Moltmann, que nos veio uma conceição verdadeiramente *histórica* da história. Segundo Moltmann, os gregos não conhecem realmente a História; uma noção tal lhes é totalmente estranha. É preciso de uma ruptura com as religiões da *natureza* para entender a história como emancipação dos seus ciclos e orientação ao futuro. Tal ruptura se dá na religião dos profetas de Israel. É basicamente com eles que o povo de Israel se entende a si próprio em meio a uma caminhada orientada por um alvo, uma orientação ao futuro, cuja característica principal está dada pela categoria de *novum*. É o cerne da escatologia histórica judaica: Deus vem ao encontro desde o seu futuro, o que é retomado pelos primeiros cristãos: aquele que é, que foi e que *virá* (Ap 1.4); isto ocorre, como já dissemos, através do motor interno da revelação de Deus: a promessa. Não há, portanto uma *interrupção* no rumo da história, mas um apelo à *mudança de rumo* onde a interrupção ou irrupção da promessa é mais do que isto: é um convite à inversão dos cursos do tempo, é o convite a se alinhar no horizonte da promessa, na confiança de que aquele que promete será fiel. Assim, “se o ser de Deus está vindo, então o por-vir (*zu-kunft*) deve tornar-se o paradigma teológico da transcendência” (1995:41); portanto, a transcendência encontra-se exclusivamente *no porvir*.

Temos então, no seu conceito de história, uma inevitável e irreversível orientação para frente. Tal conceito não pode ser pensado sem categorias como *fim*, *plenitude*, *plenificação*, *definitivo*, etc.; dentro do seu sistema, tais categorias são inerentemente necessárias; e isto levando em conta que elas estão molduradas pela noção de transcendência como ‘*aquilo que vem*’, i.é, *um conceito adventício do futuro* (1995:38), aludindo necessariamente a uma realidade pós-histórica¹⁰.

Desta forma o mundo precisa *necessariamente* de redenção; ele foi criado já com essa necessidade. De fato, com a vinculação da dialética vida/morte associado ao nosso *tempo histórico* experimentamos esta realidade espaço-temporal como “exílio, terra estrangeira e distanciamento de Deus, como existência sob a ‘face oculta’ de Deus” (1995:327); “A temporalidade da criação terrena não reflete a presença, mas a ausência de Deus” (1995:306).

¹⁰ É preciso esclarecer aqui que o uso que fazemos do termo não se corresponde com o uso que o Moltmann dá ao termo quando critica “os profetas da pós-história”, (1995:239-247); no seu texto, o termo faz referência à idéia do anúncio do “fim da história” em vista do aperfeiçoamento das estruturas históricas, o que ele chama de “mundo administrado”, que não mais deixa lugar para alternativa nenhuma. No nosso texto o conceito faz referência a uma condição existencial substancialmente distinta da atual; é o que o próprio Moltmann descreve na idéia de vida eterna: “O próprio *instante escatológico* deve ser pensado, para além do fim e da plenitude da história, como plenitude da criação no princípio e, portanto, como egresso do tempo para a eternidade” (1995:316).

Esta conceição é fruto absoluto e direto de *uma esperança específica*: aquela que surge do Deus que promete a sua *Shechina*, a sua habitação definitiva na nova criação (sobre este assunto voltaremos depois, na terceira parte do capítulo).

Esta seqüência argumentativa – que partiu inicialmente, na nossa descrição, do uso do simbolismo ‘*vida/morte*’ como ‘*divino/antidivino*’, passando, conseqüentemente, pela afirmação da inferioridade e imperfeição do *éon* presente – desemboca inevitavelmente na necessidade da redenção transcendental¹¹, redenção que, em seu caráter definitivo, acontece só e exclusivamente no *egresso do tempo na eternidade*. É assim como a criação passa a ser *inevitavelmente* um sistema temporalmente aberto *para a história da sua salvação e da sua destruição*, de modo que o tempo terreno, em suas possibilidades construtivas, pode ser somente o tempo *da promessa* (1995:305). Ambos conceitos se condicionam, se pressupõem, estão em inter-dependência.

Qual é, no fim das contas, o papel do *pecado* em relação a esta conceituação? A este respeito diz Moltmann que, em relação à redenção da criação, o pecado não muda em nada a situação: “também sem o pecado a criação teria sido plenificada” (1995:285).

Se pecado é relacionado com a dicotomia vida/morte, segundo temos exposto aqui seguindo o Moltmann, pecado, para ele, é tudo aquilo que leva à morte, ou que está relacionado com ela: estruturas de injustiça, violência, imperfeição. E o tempo. Sim. Na medida em que ele conduz à morte, o tempo entra em relação direta com o pecado. “No instante em que o pecado está estabelecido, a temporalidade é pecaminosidade” (1995:314); por isso “a sua presença [de Deus] abençoa a vida, [e] a sua ausência é experimentada como maldição e ‘morte’ (1995:97). Ora, decorre disto que o pecado nada tem a ver com a necessidade de plenificação do mundo:

Na *escatologia pessoal*, a plenitude da criação temporal é a transição da vida temporal para a vida eterna; na *escatologia histórica*, é a transição da história para o reino eterno e, na *escatologia cósmica*, a transição da criação temporal para a nova criação de um mundo eterno “divinizado”. Todas essas coisas foram criadas para essa completude. [...] A glória está a serviço da plenitude da criação quando a graça liberta do poder destruidor do pecado. (1995:285)

A necessidade de plenificação do mundo é-lhe, pois, original, desde a criação, da mesma forma que a oposição entre vida e morte.

¹¹ Aqui o termo *transcendental* pode ser entendido dentro do paradigma de Moltmann que define transcendência como o *futuro*, o *porvir*.

1.4 Ressurreição como resposta ao sofrimento (ou escatologia como *teodicéia*)

Porém, pela fé sabemos que a morte não é definitiva, e experimentamos, portanto, que a despedida não precisa ser absoluta. [...] assim, o gesto de despedida fica diferente; ele perde o seu aspecto trágico (1995:143).

A relação entre vida e morte é fundamental nesta escatologia, ao mesmo tempo que lhe é singular, i.é, a conceituação sobre morte é um elemento próprio e original em Moltmann, pelo menos na sua apresentação e explicitação, ainda que a idéia sobre a morte possa ser encontrada na maioria das escatologias cristãs. No entanto, mesmo sendo veiculada na *escatologia pessoal*, esta relação vida/morte pode ser estudada nas suas implicações gerais para a escatologia, quando articulada com o elemento explicativo a respeito do sofrimento humano. Neste caso, é difícil deixar de notar que a ressurreição entra a desempenhar aqui o papel fundamental que aponta na direção da *teodicéia*. É claro que, neste caso, não se trata da teodicéia hegeliana do mundo reconciliado cuja referência direta é necessariamente o mundo histórico, reconciliação que se dá através da síntese do Espírito Absoluto. Ao comentar o renascimento do pensamento messiânico no judaísmo, Moltmann explica como na época do pós-guerra o presente de sofrimento fez com que a teodicéia se tornasse de novo “uma questão angustiante, irrespondível e, no entanto, **irrenunciável**.” (1995:47; grifo nosso). Se levarmos em conta que a sua escatologia se insere nesta linha interpretativa do pensamento messiânico sem o qual hoje “a escatologia é literalmente impensável” (1995:47) é muito provável que este questionamento pelo sofrimento, próprio da teodicéia, seja também para Moltmann uma questão *irrenunciável*.

Estritamente falando, o tema do sofrimento e da *paixão* adquire em Moltmann uma apresentação sistemática na sua teologia da Cruz (*Der gekreuzigte Gott*, 1972), onde são apresentadas idéias sobre a capacidade de sofrer de Deus, a justiça justificadora de Deus para vítimas e agentes, a relação entre a crucifixão de Jesus e a trindade, etc. Não é o nosso objetivo incluir essa obra na nossa discussão. Queremos tão somente destacar algumas idéias importantes que aparecem no seu livro de 2008 e que podem estar em relação direta com a sua escatologia.

Quando falamos em ressurreição como resposta ao sofrimento humano, entendemos a questão no quadro geral das relações sociais que produzem injustiça, vítimas e vitimários, e por sua vez, na esperança daqueles que lutam por um mundo melhor. Como poderíamos nos engajar na luta sem a esperança de que esses esforços terão algum dia uma recompensa, que eles não serão em vão? É a pergunta que Moltmann se faz na sua escatologia, uma pergunta recorrente. Na sua experiência na segunda guerra mundial, diante de tanta desgraça e do

absurdo da guerra, ele confessa que a sua pergunta não foi pela *teodicéia*: “por que Deus permite isso?”, mas uma pergunta de cunho pessoal: “Onde está Deus? Meu Deus, onde você está?” (2008:40). Só que essa pergunta deve entender-se no seu contexto: a pergunta pela localização de Deus diante da estarrecedora destruição e injustiça pressupõe um conceito de Deus que se opõe a essa realidade. Assim, mais à frente ele acrescenta: “O **grito por justiça** das vítimas morrendo naquelas matanças em massa tornou-se para mim a pergunta por Deus” (2008:41, grifo nosso). A pergunta pessoal acaba sendo realmente uma pergunta pela justiça de Deus; Aqui parece evidente que é concretamente uma pergunta pela morte não-natural... Uma pergunta pela morte violenta e injusta. Mas, qual o papel de Deus em meio ao sofrimento causado pelas ações humanas? Até que ponto essa pergunta pode ser dirigida a Deus?

A *teodicéia* pressupõe uma idéia muito concreta e específica de Deus. A pergunta pela existência do *mal* é difícil olhada desde qualquer campo do saber: antropologia, sociologia, filosofia, teologia, etc.; concretamente na teologia isto se torna complexo quando a pergunta pelo *mal* se insere num quadro limitado determinado pelo conceito de Deus, isto é, quando conceitos como *onipotência*, *onisciência*, *onipresença*, ‘plano’, ‘controle’, etc. etc., são associados à idéia de Deus. Seria bastante complexo tentarmos inferir com exatidão o conceito de Deus em Moltmann a partir da sua escatologia; Talvez seja possível, entretanto, oferecer alguma hipótese baseando-se no estudo dos seus argumentos, neste caso, sobre a sua escatologia. Por exemplo, só a colocação da pergunta pela justiça de Deus em relação à história humana de injustiça pode muito bem levar-nos a supor algo sobre a sua idéia de Deus. Não é o que faremos aqui (está além das nossas possibilidades). Note-se porém que (1) para Moltmann *ressurreição* é a **resposta** à pergunta pela localização de Deus (que termina, necessariamente, na pergunta pela sua justiça, a *teodicéia*). A *Ressurreição* de Jesus é a revelação da Justiça de Deus perante as *vítimas* e o mundo que sofre;

Na medida em que ele faz surgir a justiça onde se sofre com a falta do direito, Deus revela-se como o justo. Ele está sempre presente aí onde pessoas sofrem com o mal. Ele se solidariza com as vítimas da violência. O que é feito contra os seres pobres e indefesos é feito contra ele. Onde as pessoas sem-direito experimentam a Justiça de Deus, aí começa a revelação da justiça divina e da ressurreição (2008:76).

(2) há uma dicotomização a respeito da realidade humana perante a justiça de Deus: por um lado vítimas e pelo outro perpetradores do mal. Por um lado o pecado e a morte, pelo outro está a justiça divina e a vida; por um lado a sua *justiça criativa*, o “seu juízo [que] é um ‘não’ aniquilante a todas as forças que se opõem a ele, e um radiante ‘sim’ a todas as suas

criaturas: “Veja, eis que faço novas todas as coisas” (2008:80); por outro lado, as forças da descrença:

“Deus mesmo vai destruir as forças da descrença que, dentro os seres humanos, faz vítimas e escravos. Com a justificação de ambos (escravos e vítimas do pecado) acontece, em verdade, a justificação de Deus. Deus traz a sua justiça à criação, exorcizando o pecado e a morte” (2008:81).

(3) Se a pergunta pelo sofrimento é justificada como uma pergunta que pode ser feita em relação a Deus, e a sua resposta é revelada através da ressurreição de Jesus, é necessário entender esta justiça de Deus como uma justiça escatológica, visto que a ressurreição de Jesus é também escatológica. (4) Esta justiça escatológica não se encontra absolutamente no horizonte visto que está associada ao evento de Cristo, que é a superposição do eterno escatológico e do temporal; em outras palavras, a resposta de Deus perante o sofrimento no mundo começa pela afirmação da capacidade de Deus de sofrer, e pela solidariedade de Deus com as vítimas, solidariedade que se manifesta na vida e morte de Jesus. É o Deus que toma partido pelas vítimas que, no próprio Jesus Cristo, transforma Deus na figura central na tragédia deste mundo (2008:42).

Se bem é certo que a Justiça de Deus será um evento escatológico, no além, podemos concluir, porém, que a Justiça de Deus se manifesta já na justiça que é feita com as vítimas da história (2008:76); e que essa Justiça escatológica está diretamente relacionada com a criação que experimentamos hoje como o nosso presente, portanto, teria todo a ver com o nosso mundo atual (2008:81). Reconhecer a Deus do lado das vítimas é afirmar que os sistemas e estruturas que no nosso mundo acabam vencendo pela imposição da sua força e poder são realmente opositores de Deus. Deus está com os vencidos, e defende sua causa. Ora, o nosso mundo presente pode se apresentar como uma grande tragédia, mas para a fé cristã, o nosso presente trágico não tem a última palavra na história. Se a apocalíptica introduziu o cosmos na dinâmica da escatologia, como veremos a frente, a história, para quem acredita na Ressurreição do Cristo, se completa na sua parte escatológica, e nesta história escatológica o mal ficará excluído, o sofrimento terá terminado, a morte não mais existirá, a Justiça de Deus terá a sua Plenitude final.

2 REINO DE DEUS – ESCATOLOGIA E HISTÓRIA

Com a escatologia histórica encontramos-nos no ponto médio entre a esperança pessoal e a expectativa cósmica. (1995:148)

O Reino de Deus é uma categoria teológica singularmente problemática. Ela recolhe elementos *utópicos* que provém das tradições semitas (textos da bíblia hebraica) e completa a sua configuração nos textos do testamento cristão, através da reconstrução e fundamentação do tema nos evangelhos e demais livros. O Reino de Deus reconhece-se como o núcleo da mensagem de Jesus; a sua pregação tem a sua centralidade no Reino de Deus (Gnilka, 1995:109). Mas o caráter *simbólico* da categoria demanda um enorme esforço hermenêutico, entendendo hermenêutica na sua dimensão altamente *criativa*. Qual o conteúdo dessa utopia? Quem define tais conteúdos? Aqui podemos incluir o tema dos conteúdos utópicos, e o tema da relação entre utopia e práxis. E, visto o *caráter escatológico dos textos* do testamento cristão, o Reino de Deus entende-se moldurado por este marco narrativo. Ora, sendo que a escatologia pode ser entendida, dentro das linguagens da religião, como uma maneira invertida de falar sobre a realidade, com a característica inerente à escatologia de usar símbolos que podem referir a realidades trans-históricas, ela coloca em tensão a *História*. O que é a história? Podemos defini-la? Podemos estudá-la? Ela fala do passado? Fala do presente? Fala do futuro? Quem fala na história? Quem não fala? Por que não fala? Além destas perguntas, podemos colocar outro tipo de perguntas: Como descrever a relação entre Reino e História? O que significa entender Reino como Promessa? Ele se manifesta na história? Como? Até que ponto? (...) Junto com o assunto do Reino de Deus, segue a reflexão sobre os agentes desse Reino. Existem estes agentes? Ou devemos falar no singular: O agente? Quem eles são? É a pergunta pelo Messias, ou pelos Messias, e o *Messianismo*.

Em termos mais técnicos, podemos acrescentar dois conceitos relacionados com o tema do Reino: milenarismo e apocalíptica. Ambos termos vão além do uso teológico; manifestam-se na experiência humana em diferentes instâncias: na política, na economia, na cultura, e também, é claro, na religião. Nesta segunda seção do nosso capítulo queremos abordar estes temas inerentes à categoria de Reino de Deus; começaremos, pois, estabelecendo a conexão entre o Reino de Deus e o ponto anterior do nosso trabalho, a saber, a *ressurreição* como primeiro desenvolvimento teológico de uma teologia da esperança que se centra na promessa.

2.1. Escatologia cristológica: Reino de Deus e Ressurreição

(...) Por isso é justo sublinhar que a escatologia cristã é, no seu cerne, “cristologia em perspectiva escatológica” (2003:230)

A escatologia em Moltmann é um movimento teológico que parte da cristologia. Isto aparece claramente em várias passagens do texto de 1995, “A vinda de Deus”. Diante de cada questão colocada, o critério ao que ele recorre para iniciar a argumentação é Cristo, a cristologia. É o “método de dar respostas cristológicas a perguntas escatológicas” em suas próprias palavras (1995:271). Mas isto também se encontra desde o início da teologia em Moltmann. Em 1964, na sua *Teologia da esperança*, o tema do Reino de Deus não tem tratamento em nenhum dos capítulos, exceto ao aparecer como um subitem? Na reflexão sobre *A ressurreição e o futuro de Jesus Cristo*.¹² Ali, logo no início, aparece de modo claro e preciso: “A tendência escatológica da revelação de Cristo mostra que as palavras *euangelion* e *epangelia* constituem uma só coisa”. Isto é, o fio condutor continua a ser o mesmo: é a promessa que está no centro do desenvolvimento teológico de todos os assuntos a serem tratados por ele. Neste caso, o Reino de Deus é apresentado no seu caráter de promessa: a boa notícia do Reino é a promessa do futuro Reino de Deus. Da mesma forma que a ressurreição de Cristo revela o futuro da humanidade, como irrupção absoluta e declaração da vontade de Deus perante o mundo, assim também a vida e pregação de Jesus, os seus milagres e os seus sinais são, da mesma forma, irrupções históricas do futuro prometido de Deus. O Reino, visto de forma seminal na vida e obra de Jesus, terá a sua completude na era escatológica do futuro de Jesus Cristo.

Com esse pano de fundo que acabamos de esclarecer sobre o caráter cristológico na escatologia moltmaniana, queremos comentar brevemente nesta seção a relação entre **Ressurreição e Reino de Deus**.

Em Moltmann há uma redução teológica na categoria cristológica da *ressurreição*. Isto nós tentamos explicitar no ponto anterior. Cristo é central na teologia enquanto relacionado com este evento (até certo ponto poder-se-ia dizer que incluso *Jesus* acaba passando a um segundo plano diante do ‘conceito’ de *ressurreição*). Assim, a sua vida, e o seu discurso veiculado na sua pregação e nos seus ensinamentos só revestem importância *se e somente se* eles estiverem orientados pelo evento da ressurreição. Em outras palavras, na teologia da esperança, ‘esperança’ é correlato de ‘ressurreição’. Não é possível termos esperança a não ser na esperança da ressurreição. Como foi analisado na seção anterior, a partir desta categoria

¹² Ver capítulo 3 de *Teologia da Esperança*.

resultam várias conseqüências e fundamentações. A ressurreição passa a ser o critério hermenêutico central que articula toda a teologia. Ela é indispensável até para pensar a vida de Jesus. Não é a vida de Jesus que determina o valor da ressurreição, é a ressurreição que determina a relevância da vida e obra de Jesus. Bem o disse o apóstolo Paulo: “Se Jesus não ressuscitou, vã é a nossa fé”. Pois bem, não podemos entender o tratamento que Moltmann dá à categoria de Reino desligada da análise feita no ponto anterior, isto é, no referente à ressurreição como o evento escatológico primário, primeiro, primigênio. Assim resulta que se, por um lado, a ressurreição aponta para a ‘*vida eterna*’ como um dos símbolos com que se expressa a esperança escatológica, por outro lado “Vida eterna só existe no Reino de Deus” (1995:145). Portanto: se ressurreição é a primeira promessa de Deus, o Reino é, da mesma forma, a promessa maior no interior da qual inscreve-se a esperança de vida eterna.

Mas aqui será necessário acrescentar a seguinte relação: assim como a ressurreição se apresenta como um *evento escatológico*, da mesma forma o Reino será *uma realidade escatológica*. Não entender o seu caráter escatológico levará ao *quiliasmo histórico*, ou ao *apocalipsismo histórico*, dois erros decorrentes desta incompreensão que serão analisados mais à frente. A pergunta neste ponto poderia ser: qual é finalmente o elemento revolucionário da teologia da esperança que busca, na tematização do Reino de Deus, a transformação do nosso mundo? Para Moltmann a missão decorre diretamente de uma reflexão sobre a ressurreição: é a análise da tendência interna da ressurreição que faz surgir a consciência da missão. Considere-se:

Poder-se-ia dizer que a escatologia cristã é conhecimento através da tendência da Ressurreição e do futuro de Cristo e por isso passa imediatamente à ciência prática da missão. (...) A concepção cristã de história não é a ciência a respeito dos milhares de anos do universo histórico, através de um conhecimento secreto de um pretenso plano de Deus para a História, mas é a consciência da missão pelo conhecimento do comissionamento divino, a saber, a consciência da existência da contradição entre esse mundo e o sinal que é a cruz, sob cujo signo estão a missão cristã e a esperança dos cristãos. As aparições pascais de Cristo são evidentemente aparições de comissionamento. (2003:233).

Nesta citação podemos ver claramente como Moltmann se posiciona em contra das escatologias dispensacionalistas e o seu conceito determinista de história. Por outro lado, a consciência da missão decorre claramente da percepção –igualmente histórica– que está guiada por um conhecimento concreto, conhecimento este que parte da ressurreição, e que orienta a compreender a história na direção desse horizonte cuja função principal é a de contradição do presente. Há, portanto, uma relação direta entre o evento revelatório da ressuscitação de Jesus pelo Pai, e a história de missão decorrente que se abre para o futuro, orientada pelo horizonte de promessa aberto pela ressurreição. Portanto “a esta realidade da

Ressurreição de Jesus se segue o testemunho da pregação missionária universal como algo inseparável” (2003:223). Por quê? Porque neste evento, e no aprofundamento do seu significado, os discípulos procuraram entender o que ele lhes revelava; “eles constroem a sua fé *no horizonte das expectativas, esperanças e interrogações proféticas e apocalípticas* concernentes àquilo que, conforme as promessas desse Deus, deve ainda vir” (2003:229; itálicas nossas). Tais promessas estão em relação direta com as promessas de Deus já feitas ao povo de Israel, que, junto com a consideração do estado atual imperfeito do nosso mundo que contradiz a promessa, preenche a missão com conteúdos concretos.

A ressurreição, portanto, revela-lhes a necessidade de transformação do mundo cuja caminhada deve ir necessariamente orientada pela lógica da ressuscitação do crucificado, e pela luta contra as estruturas que levaram o justo à cruz. O Reino, na pregação de Jesus, se manifesta para eles como o horizonte onde a promessa de ressurreição, que é entendida como promessa de vida plena, vida eterna, terá o seu cumprimento pleno. Por fim, ao considerar a compreensão que Moltmann tem acerca da realidade histórica e *presente* como realidade *a ser redimida*, é preciso explicitar porque e como é que em Cristo dá-se início ao Reino de Deus. Para Moltmann a justificativa da missão e o seu caráter absoluto estão diretamente ligados com um pressuposto: a necessidade de a existência humana ser total e radicalmente questionada (2003:169). É só através desse questionamento onde a *história* (aludindo ao conceito semita de história) tem verdadeiramente a sua origem. Este questionamento acontece, para Moltmann, na unicidade (caráter único) e originalidade do evento crístico em Jesus. Nesse evento a revelação não se esgota na história, mas se estende para além dela pela conexão que há entre o evento e a promessa com a qual se liga (2003:169-170). À singularidade deste evento, corresponde indefectivelmente a pregação missionária: “somente a pregação missionária está à altura do caráter histórico e escatológico desse evento” (2003:226). Ainda dentro da relação entre cristologia e reino de Deus, consideramos necessário nos determos com maior detalhe, como anunciado no ponto um, sobre a relação entre história, historicidade da Ressurreição, e a missão cristã, mas trataremos o conteúdo da reflexão num item diferente, a seguir.

2.2. História, historicidade da Ressurreição e missão cristã no horizonte do reino.

Para esta seção percebemos a necessidade de citar um trecho um pouco extenso do texto da *Teologia da Esperança*, transcrevê-lo-emos a seguir. O assunto retoma as perguntas que antes foram feitas, a pergunta pela historicidade da Ressurreição, e pela pertinência da

pergunta em relação com o texto bíblico. Cabe ressaltar que a próxima citação contém citações de Rudolf Bultmann que o próprio Moltmann introduz no seu texto.

“O evento pascal como Ressurreição de Cristo não é um acontecimento histórico; **acontecimento histórico** é tão-somente **a fé pascal** dos primeiros discípulos”. [...] Com isto... desloca-se a “realidade” da Ressurreição, de um evento verificado com o Jesus que foi crucificado, para um evento na existência dos discípulos. [...] A “realidade” da Ressurreição não é mais uma realidade em Jesus, mas é **idêntica com a realidade do querigma e da fé**, dentro de um “hoje” historicamente indemonstrável, mas sempre e sempre presente, sem passado e sem futuro. A inegável evidência de que as narrativas pascais não são “informes”, mas pregações da fé para a fé, e que pretendem ser tais, pois a esta realidade da Ressurreição de Jesus se segue o testemunho da pregação missionária universal como algo inseparável, leva, pelo caminho descrito, a **não mais buscar a legitimação histórica dessa pregação**, mas a que em lugar dela se coloque a experiência existencial da pregação no coração e na consciência, ou a autocompreensão histórica dentro da moldura **da questionabilidade histórica universal do existir humano** (2003:223).

Se a realidade da ressurreição de Cristo só nos foi transmitida sob a forma de pregação missionária, e se este modo de transmissão e tradição claramente pertence à realidade mesma da Ressurreição, deve-se **perguntar se a necessidade interna dessa forma de expressão e comunicação não se fundamenta na natureza mesma do evento**. [...] A natureza que está por trás das narrativas, deve evidentemente ser de tal natureza que *obrigava* a pregar a mensagem a todos os povos e a fazer surgir sempre novas concepções cristológicas. Assim, a comissão e a autorização para esta **missão universal** deve ser uma parte integrante do próprio evento que a comunidade anuncia e prega. Quando não se pergunta somente *como* a comunidade pregou e que mudanças de formas sua pregação recebeu, mas também *por que* falou assim e *o que* a impeliu à pregação, **entra-se por uma nova estrada na colocação da questão histórica**, que fundamenta a verdade existencial da fé sobre a verdade das coisas que devem ser cridas. Não se trata mais de perguntar se esta pregação concorda com o sentido “histórico”, mas **se, e como, a pregação é legitimada pelo evento que fala**, e como por ele é chamada a existir (p.225).

Para além do historicismo e do existencialismo existe a tentativa de não fundamentar os fenômenos históricos nem na regularidade positivista, nem na historicidade do existir humano, mas de compreendê-los na **sua significação quanto ao futuro**. (...) Aceitam-se os **fenômenos históricos** em sua própria historicidade somente quando se reconhece o seu significado para o “seu” futuro. (...) Dentro dessa linha de pensamento, o evento da Ressurreição de Cristo é um evento que **só é compreendido pelo modus da promessa**: ele ainda tem diante de si o seu tempo, só é entendido como “fenômeno histórico” na sua relação para com o *seu* futuro e comunica ao que o aceita **um futuro em que ele pode entrar de forma histórica** (p.227). (Itálicas do autor, grifos nossos).

O texto na sua integralidade permite ver a originalidade e inteligência com que o tema é abordado, ao mesmo tempo em que permite perceber a força e coerência teórica que demonstram a consistência e o ‘calibre’ do autor. Uma vez que somos levados pelo autor a pensar na historicidade da fé suscitada nos discípulos, precisamos dirigir a nossa atenção para a experiência e para a autocompreensão das comunidades e suas narrativas cristológicas. Descobrimos a *Ressurreição* no seu inalienável conteúdo existencial, mas também na sua inerente condição de texto que é pregado narrando e que narra a história pregando (2003:225). A referência à questionabilidade histórica do ser humano pode estar muito bem atrelada à compreensão sobre a existência presente como uma existência carente de plenitude, e que,

portanto, precisa de um critério externo, talvez diríamos *transcendente*, incluso necessariamente *revelado*, que manifeste radicalmente o juízo e a promessa para com este mundo. Tal questionabilidade não encontra uma melhor razão e um melhor evento do que o evento da Ressurreição.

É justo pensar que a um evento histórico como a fé pascal dos discípulos e das comunidades na Ressurreição corresponde um outro evento que esteja à altura da magnitude e intensidade que as narrativas querem nos apresentar, ainda mais se considerarmos a história subsequente de testemunho, martírio, seguimento, compromisso e engajamento de tantas comunidades ao redor destas narrativas. Ainda que o argumento possa ser questionado, ele não deixa de apresentar-se em toda sua força, e plausibilidade. Com efeito, ao perguntar-se por aquilo que impeliu as comunidades a tal práxis comunitária e tais experiências históricas enquanto comunidades de fé, Moltmann afirma que não podemos menos do que aceitar a “realidade” do evento na sua experiência histórica. Vemos mais uma vez, num exemplo concreto, como o futuro torna a desempenhar um papel central na lógica teológica do autor, quando ele se torna *legitimação* da pregação cristológica ao se articular sob a forma de *transcendência* questionadora, e de possibilidade esperançosa, revelando assim toda a sua relevância histórica.

Parece-nos delicado, no cenário atual onde tentam superar-se esquemas colonialistas, falar em *missão universal* de um grupo particular. Mas uma tentativa de ver o assunto desde uma perspectiva plausível, seria o de abordar tal universalidade em relação ao sentido propriamente humano de um esquema religioso como esse, a saber, um esquema que aponta para a legitimidade da luta por um mundo diferente, legitimação que se fundamenta na leitura histórica da morte de um réu da justiça, cuja causa é reivindicada pela divindade a quem em vida ele chamou de “Pai nosso”. O fato de colocar a narrativa na dimensão de promessa universal pode também ser entendido como abertura total à participação da humanidade inteira; a todos e a todas está aberto o horizonte da promessa; tal participação alude ao caráter histórico conotado do compromisso da pessoa, e a sua perene relevância em relação à história da humanidade.

Deixaremos para o terceiro capítulo os pontos que possam ser levantados para uma crítica do autor. De momento esperamos ter destacado com suficiente clareza a relação entre os elementos que quisemos relacionar neste ponto, e ter mostrado também o autor na força da sua palavra. A seguir a nossa análise contemplará a relação entre o Reino e a História.

2.3 O Reino de Deus e as suas antecipações históricas: entre o quiliasmo histórico e o quiliasmo escatológico.

A escatologia, no entanto, começa com o apocalipsismo: não há início de um novo mundo sem o fim deste velho mundo, não há reino de Deus sem juízo sobre a impiedade, não há renascimento do cosmos sem “os ais do tempo final” (1995:248).

Duas idéias precisam ser destacadas para começarmos a análise: (1) O Reino é Reino escatológico. No “aqui” da história nós temos tão somente antecipações históricas... (2008:33), mas haverá a *plenitude*, onde o Reino será o que ele é. (2) Em Moltmann nós temos a ressurreição, como Escatologia Pessoal, e o Reino, como Escatologia histórica¹³, quer dizer, a escatologia que se ocupa de dar um sentido à história, e que a entende em relação à promessa, que a puxa desde o futuro, e a orienta através da missão. Temos então duas idéias que ajudam a entender a abordagem de Moltmann: pensar o Reino de Deus é pensar a relação entre o Reino (como utopia teológica) e a história humana; outros símbolos serão necessários para montar o esquema: *juízo*, *fim*, e *plenitude*. Através destes símbolos e da análise geral da temática, pode se perceber em Moltmann uma dupla dimensão do tempo: *o tempo histórico* e *o tempo da eternidade*, que a rigor não é mais *tempo*. Por um lado nós temos a história terrena, o aquém, que precisa ser redimido. Por outro lado, nós temos o horizonte escatológico que anuncia uma era absolutamente diferente. Esta dupla dimensão é necessária a uma escatologia cristã, visto que o *eschaton* é justamente a ruptura na continuidade da história humana. O que vai diferenciar uma escatologia de outra é a relação entre as duas dimensões do tempo em relação com os seres humanos e a sua história.

A seguir tentaremos explicitar com o maior grau de clareza quais os elementos importantes a serem destacados a respeito do Reino. Esperamos que esses elementos sejam os insumos para uma rica e proveitosa discussão mais à frente.

Enquanto o Reino de Deus foi freqüentemente tematizado por muitos teólogos da libertação como horizonte de práxis, e este algumas vezes mediatizado pela metáfora da *construção* do Reino, em Moltmann não ocorre realmente um tratamento do Reino em si, senão que o enfoque se centra nas *condições da relação entre o Reino e à história*. Esta relação se dá, em última instância, através do *apocalipsismo* que, por sua vez, veicula o *quiliasmo*. Nem todo apocalipsismo é propriamente cristão; nem todo quiliatismo é propriamente cristão. Mas o cristianismo deve ser, para Moltmann, necessariamente apocalíptico e necessariamente quiliástico. Dentro de esta visão de cristianismo é preciso um pressuposto a respeito da história: história é, estritamente falando, a orientação da

¹³ No terceiro lugar estará a escatologia cósmica.

humanidade para um alvo final e concreto. Não é a *anamnese* grega, nem o retorno idílico ao passado, mas orientação para o *porvir*. Por isso, o quadro não pode se fechar sem o uso *necessário* dos símbolos escatológicos *juízo, fim, e plenitude*, como já foi mencionado.

A imbricação de tantos assuntos dificulta uma análise sistemática. Tudo parece estar conectado, interdependente, amarrado. Cada elemento depende do anterior e determina o posterior. Tentaremos fazer um apanhado geral do esquema para depois desdobrar os aspectos que sejam importantes. Visto que estamos tentando mapear um construto escatológico, é preciso começar pelo *eschaton*. Uma vez determinado o *eschaton*, está posto o primeiro tijolo. O *eschaton* é a *ressurreição* de Cristo. Esta ressurreição é entendida dentro do marco do Deus de Israel que se relaciona com o seu povo através da *promessa*. Sendo a ressurreição uma promessa, ela necessariamente se contrapõe à realidade presente. Mas ao mesmo tempo, nesta contraposição ao presente há já um elemento de *juízo*. A ressurreição revela o veredicto do juízo: Jesus, o justo, foi ressuscitado. A sua causa é vindicada, a sua vida é avalizada. A sua pregação sobre o Reino, da mesma forma que a sua morte e ressurreição são, portanto, ao mesmo tempo promessa e cumprimento. O evento escatológico marcou o *fim* da era. Ora, o tempo continuou, a nossa história seguiu o seu curso. Como explicar isso? Dentro deste esquema afirma-se: o mundo caminha para a sua plenitude. O *último* entrou na história (prolépses) anunciando o seu fim. A *História Humana* terá, portanto, o seu fim (que nos foi antecipado pela *revelação* da ressuscitação de Jesus), fim que é *necessário* para dar passo à *plenitude* do eterno, a nova era em que não haverá mais morte, e o tempo será plenificado.

A escatologia histórica em Moltmann se reduz a pensar a história na sua incompletude, no seu caráter de *não-eterno, não-divino, não-completo*. Isto não se faz, porque o ponto de partida seja pensar que este mundo é realmente um mundo caído e imperfeito; o caminho é outro, é o da revelação de Deus, que através da força profética do *eschaton* ‘revela’, ‘descobre’ o mundo na sua incompletude. Qualquer tentativa de ver o mundo como passível de perfeição, ou lugar de plenitude desemboca no quiliasmo histórico. Para não continuar a falar sobre estes termos sem esclarecer o que eles significam para o autor, e havendo tentado descrever grosso modo o esquema no geral, procederemos agora a fazer uma descrição ponto por ponto, nos detendo em cada momento naquilo que pensamos seja digno de maior explicitação.

2.3.1 Escatologia quiliástica: é necessária?

Este é o título do sétimo ponto da seção terceira (‘escatologia histórica’) do livro *A vinda de Deus*. Quiliasmo é a expressão grega que traduz a expressão latina *milenarismo*, e se refere a expectativa do reino milenar de Cristo. Na linguagem corrente impôs-se também o termo “messianismo” e “messiânico” no mesmo sentido (1995:165). Contudo, nós nos limitaremos no nosso texto ao uso da expressão *quiliasmo* de modo geral, recorrendo aos outros termos somente quando eles exprimirem necessariamente uma singularidade a ser destacada. Para Moltmann a pergunta referenciada neste ponto é respondida afirmativamente (a escatologia quiliástica é necessária, sim), na medida em que o quiliasmo seja pensado estritamente na sua dimensão escatológica, e não histórica. Em outras palavras, o milênio é afirmado, sim, mas não como tendo a sua realidade plena na história; ele terá a sua realidade plena na era messiânica, i.é, no novo *éon* eterno. O quiliasmo escatológico seria então a “expectativa futura no contexto escatológico do fim e da nova criação do mundo” (1995:213).

Mas porque seria necessário o quiliasmo na escatologia? A resposta está na mediação que se dá no quiliasmo entre a *eternidade* e a *história*. “Não existe escatologia cristã satisfatória sem quiliasmo [...] o quiliasmo é o lado específico e imamente da escatologia” (1995:217). Ele é que desdobra um futuro terreno e histórico para Igreja. Além disso, ele é no seu cerne uma esperança de mártires. Por tanto, ela traz um núcleo revolucionário e de resistência para as pessoas que sofrem sob regimes opressores. O quiliasmo afirma o Reino de Cristo em oposição ao regime do momento, portanto, se apresenta em aberta oposição ao sistema vigente, o julga, e ao mesmo tempo, luta em sua contra. Por isso a sua mensagem central é: o fim de todas as coisas está próximo! Desta forma, o quiliasmo desempenha o papel de fonte utópica. Moltmann afirma: “Por causa da esperança no outro novo mundo de Deus foram contadas ‘contra-histórias’ pelos oprimidos ao longo do tempo neste mundo” (2008:25). Neste sentido, o quiliasmo se apresenta como estratégia narrativa de pessoas que, na sua esperança por um mundo melhor, recorrem a imagens e histórias contraditórias da sua realidade atual, e assim, alimentam a sua resistência e a sua força para sobreviver.

Nesse sentido se estabelece uma conexão direta entre quiliasmo e ética. A ética da *resistência* e do *seguimento* conseqüente de Cristo está embasada na esperança quiliástica. Considere-se:

Sem essa esperança de tal “tempo cumprido” numa tal vitória da vida, ninguém participa da luta de Cristo contra os poderes da perdição e da destruição. Quem vive na contradição necessária em relação às leis e poderes “deste mundo”, espera um novo mundo de concordâncias. A contradição sofrida constitui o reflexo negativo da concordância esperada (1995:221).

Tal contradição que suscita em nós uma atitude de *resistência e seguimento* conseqüente é gerada a partir de uma “contra-história”, uma história que contradiz o presente, que o julga, que o mede. Uma narrativa que não faça isto constitui-se numa narrativa que quer que o mundo permaneça do jeito que ele está. Assim, a esperança pelo milênio se expressa numa narrativa que ilumina as ausências e os empecilhos que há no presente. Mas esta narrativa deve ser vivida na vida cotidiana fazendo com que a pessoa tenha uma disposição de contradição a respeito da sua realidade; a partir deste posicionamento contrário da pessoa deve surgir uma práxis que luta e age no horizonte desenhado pela narrativa.

Pelo poder desta esperança, nos convertemos em cooperadores e cooperadoras do reino de Deus *neste* mundo. Por meio de Jesus Cristo, o reino de Deus se tornou tão próximo que nós não o esperamos apenas, mas também podemos buscá-lo. Ele tornou-se-nos tão próximo que nós podemos fazer de sua justiça e paz o alvo de nossa ação (2008:26).

Eis o caráter militante da escatologia em Moltmann; eis a importância do milênio como ‘*horizonte utópico*’. O horizonte do reino torna-se o alvo que orienta as ações humanas. O reino não é apenas esperado, senão que ao se tornar tão próximo em Jesus, nós devemos buscá-lo, e inserir-nos na sua caminhada. Ora, a respeito desta caminhada no horizonte e no compromisso pelo reino há dois elementos problemáticos que precisam cuidadosamente ser resolvidos: (1) o primeiro elemento está em referência à relação entre projetos humanos e horizontes utópicos, isto é, a redução do quiliasmo escatológico as suas versões históricas. (2) O segundo elemento questiona nesta mesma relação a relevância das ações humanas através de tais projetos, ou seja, qual o sentido do agir humano em relação ao mundo que Deus renovará na nova criação.

Para o primeiro elemento Moltmann desenvolve a descrição e categorização das diferentes formas de quiliasmo, a saber: o quiliasmo político (seja como império ou como nação), o quiliasmo eclesial, e o quiliasmo epocal. Cada um destes quiliasmos são versões *históricas* e não *escatológicas* do quiliasmo cristão. O erro básico ao qual aponta Moltmann está na identificação absoluta de uma realidade terrena com o reino milenar e messiânico. Aí, “a antiga escatologia apocalíptica dos mártires foi transformada numa teologia milenarista do império” (1995:178). Na verdade, a idéia é uma só: é a idéia do cumprimento político da esperança messiânica (1995:179) cujos desdobramentos adquirem diferentes roupagens no decorrer da história, tanto de cunho religioso quanto secular.

Ora, a respeito das ações humanas, a questão não é menos importante. Começemos citando o que o autor diz a respeito da tensão entre as ações humanas e a orientação do mundo para uma situação cada vez mais crítica:

A teologia cristã não é uma teologia da história universal, mas uma teologia histórica da luta e da esperança. Por esta razão, ela não professa esse quiliasmo secular do presente, de que no futuro tudo seria melhor, como faz a fé moderna e simplória no progresso. Ela tampouco ensina que no futuro tudo irá de mal a pior, como faz o apocalipsismo igualmente moderno e simplório. Ela, porém, insiste em que, no futuro deste mundo, a situação ficará cada vez mais crítica. (...) A humanidade em seu conjunto tornou-se mortal. Vivemos num tempo aprazado... (1995:221).

Aqui parecem ser avistados alguns elementos de uma história enxergada desde a apocalíptica, que se insere no mundo dentro da lógica da transformação radical, transformação que implica tal acirramento da crise num tempo final. O que cabe destacar aqui é a compreensão do cristianismo e da experiência comunitária como experiência de luta e de esperança. Se o acirramento da crise mundial pode muito bem terminar numa catástrofe de dimensões cósmicas, este não é o centro da preocupação para o cristão; à fé cristã interessa-lhe sim, a sua constituição como “comunidade de contraste”, através da ética da *resistência* e do *seguimento*, entendendo que ambas coisas descansam no horizonte das promessas de Deus e na sua fidelidade. O valor deste seguimento em resistência é contemplado na compreensão da expectativa quiliástica como

“mediação entre a história universal cá e o fim do mundo e o novo mundo lá. Ela torna o fim imaginável como transição: a cristocracia é a transição do estado atual do mundo para a plenitude vindoura do mundo (J.T.Beck). [...] Escatologia cristã, isto é, messiânica, curativa e redentora, é a escatologia quiliástica da transição (1995:222).

É assim como o conceito de *transição* outorga às ações humanas históricas a sua relevância, tanto em termos de história, quanto em termos de eternidade.

2.3.2 Escatologia apocalíptica: é necessária?

Antes de responder afirmativamente a pergunta pela apocalíptica, seguindo Moltmann, precisamos dar uma olhada a respeito da idéia do *fim da história*, idéia que se inscreve tipicamente dentro da escatologia apocalíptica. Portanto, dividiremos esta seção em três momentos: um primeiro momento em que discorreremos sobre a idéia de ‘fim da história’ na escatologia de Moltmann; um segundo momento em que começamos a descrição do processo histórico que desemboca na apocalíptica, e um terceiro momento onde tratamos propriamente o *giro apocalíptico* na escatologia.

2.3.2.1 Sobre o fim da história

Tanto a apocalíptica quanto a idéia do fim recebem de Moltmann um tratamento corretivo. A través da sua crítica teológica, ele determina em qual sentido podem estas idéias fazer parte de um esquema escatológico coerente e bem fundamentado. Destacamos, então,

que elas não são em nenhum momento *transcendidas* ou *superadas*. Poderiam sê-lo? Pode uma escatologia cristã deixar de ser apocalíptica? Pode deixar de tematizar o *fim* e continuar a pretender o adjetivo de *cristã*? De momento, pretendemos trazer com a maior clareza possível o esquema tal e como é apresentado em Moltmann.

O *quiliastro* não pode se divorciar da idéia do *fim*. E a idéia do *fim* é o núcleo da mensagem apocalíptica. São conceitos interdependentes. Mas o mais interessante – e problemático – é que ambos conceitos se colocam em aberta *oposição* para com a *história* que, no esquema de Moltmann, não conhece plenitude (primeira oposição, no quiliastro) e não admite o conceito de *fim* sem autodestruir-se (segunda oposição). Portanto, ambos conceitos, *milênio* como *plenitude*, e *fim da história*, colocam em extrema tensão a *história*; por um lado podem fazê-la explodir! (numa apocalíptica intra-histórica, como veremos a seguir). Por outro lado, podem esvaziá-la! (por causa do determinismo na idéia do *fim*). Portanto, a abordagem sobre o fim exige e demanda uma cuidadosa análise, uma adequada resolução. O que é o *fim*?

Aqui a análise do tempo e da história é fundamental. O tempo tem duas dimensões: ele é *cronológico* e também *escatológico*. O tempo escatológico se manifesta como *ruptura* no tempo cronológico (único cenário histórico para a humanidade), mas não põe um fim a ele; simplesmente são duas dimensões do tempo que se interceptam. O tempo cronológico é linear e acompanha a história, ainda que não a determina. A história humana, no cristianismo, estaria determinada pelo tempo escatológico, cuja irrupção primigênia encontra-se no evento da *ressurreição*. O tempo escatológico é o tempo do fim, mas a sua interação com o tempo cronológico dá-se em Moltmann pela intermediação da promessa que é, por um lado, o que vem, o *porvir* (em alemão ‘*Zu-Kunft*’), mas que também pode se manifestar como *antecipação*, como na ressurreição de Jesus e nas antecipações históricas do Reino. A história humana faz parte da realidade que experimenta o tempo, majoritariamente, na sua dimensão cronológica, que pertence, portanto, a *era* do tempo histórico. Em termos mais abrangentes, a criação faz parte de um sistema *temporal* (1995:281). Por isso é um sistema aberto, que caminha para o futuro. Mas o tempo escatológico, como promessa e antecipação, anuncia o que virá: o fim (terminação) deste sistema temporal, e o início da nova era, onde o tempo, a rigor, não é mais tempo, senão que é *eternidade*, que é a plenitude do tempo; é preciso, portanto, a transição da criação temporal para a criação eterna, o que será entendido por Moltmann como criação na plenitude (1995:281).

Nesse sentido, o *fim* é claramente identificável. Não é passível de confusão. Ele está no limiar entre esta era e a outra; ocorre quando a ‘criação temporal’ haja terminado. Ora,

antes de passar à análise da apocalíptica a respeito do fim, é preciso anotar o que acertadamente Moltmann denuncia como *apocalipsismo histórico*, i.é, o anúncio do fim *na* história, e não *da* história. O fim *na* história é a apocaliptização da história, o que para Moltmann é um equívoco. “As modernas interpretações apocalípticas dos tempos finais humanos são secularizações do apocalipsismo bíblico e têm em comum com este apenas a catástrofe, e não mais a esperança [...] *O apocalipsismo faz parte da escatologia, e não da história*” (1995:248; itálicas nossas). Como exemplo deste apocalipsismo histórico que vê o fim *na* história é assinalado o marxismo (o que deve chegar *ao fim* é a história como *luta de classes*), e os profetas da pós-história nas suas diferentes vertentes (ai o que deve chegar ao fim é *o acaso*, o que desemboca num ‘mundo totalmente organizado’).¹⁴ Isto tem relação com análises de alguns autores que tematizam o tema da utopia, como Franz Hinkelammert, quem denomina este equívoco sob o nome de *ilusão transcendental* (Hinkelammert, 1988:169-253).

Com a ‘pós-história’ apregoada por estes profetas modernos que Moltmann menciona, o que ocorre é a identificação de um estagio presente da história com a utopia de um mundo perfeito. Não é esse o fim do apocalipsismo bíblico. O que é o apocalipsismo bíblico? O tema já tem uma clara apresentação na *Teologia da Esperança* de 1964. Apocalipsismo é colocado, em primeiro lugar, como um desenvolvimento que procede da escatologia profética, e que, por sua vez, apresenta continuidades, mas também descontinuidades. Propomos então fazer este percurso, desde a profecia, passando por sua escatologização, e culminando na apocalíptica como o ápice do processo. No final esperamos descrever o porquê, segundo Moltmann, a escatologia apocalíptica é necessária.

2.3.2.2 Da profecia ao apocalipsismo

Moltmann encontra uma unidade no antigo testamento ao redor do *Deus spei*, o Deus da esperança. Em cada época da revelação é este o Deus que se apresenta como Deus de Israel, tudo, como já mencionamos desde o início, mediado pela promessa. Mas a promessa tem os seus estágios e desenvolvimentos, ainda que não sejam claramente diferenciáveis; pode se falar em *promessa profética* e depois *promessa escatológica* (2003:151), quando os horizontes tendem cada vez mais para o *eschaton*, para o universal. Seja como for, o que se afirma como certo é que a escatologia profética brota do chão da fé israelita na promessa (2003:151). A pergunta central é: “Quando e como **esperanças históricas** se transformam em **esperanças** que podem ser chamadas ‘**escatológicas**’? [...] Pode-se pensar e demonstrar que o

¹⁴ Para aprofundar a compreensão remetemos ao próprio Moltmann, quem brilhantemente descreve a questão (1995:239-247).

horizonte móvel da história, próprio da promessa, atinge os últimos limites?” (2003:153; grifos nossos). Estas perguntas parecem-nos de vital importância para entender a gênese do pensamento escatológico. Cabe destacar então, que em princípio, as esperanças veiculadas pelos profetas são esperanças a respeito da história do povo, do seu futuro em meio aos povos, e em meio à história, *neste mundo*. Isto é preciso afirmá-lo porque será um elemento de ruptura a respeito da apocalíptica, se não de toda apocalíptica, pelo menos majoritariamente.

O processo que leva as esperanças históricas a serem projetadas no horizonte escatológico se relaciona, por um lado, com interpretações dos profetas e dos hagiógrafos a respeito da história do povo no geral, as suas tragédias históricas, os seus fracassos; e pelo outro, com idéias específicas próprias das suas concepções a respeito do seu Deus: a sua fidelidade, a sua justiça, e progressivamente, a sua universalidade a respeito de todos os povos da terra. Este processo de *hermenêutica da história* se dá ao redor de uma categoria central: o *juízo* de Deus, sobre a humanidade, no geral, e sobre o seu povo, em particular. Este elemento não vem isolado, senão que vem embutido na promessa. Interpretar a história universal (i.é, a de outros povos), história que para Israel se torna *história da ruína* – como afirma Moltmann –, numa só história unificada, cujo ator principal é Javé, precisa do elemento de *juízo* para construir o argumento hermenêutico. O juízo é o fio condutor de uma tal história (em termos mais precisos, é o avesso da promessa). Por sua vez, este elemento impede que nós interpretemos a escatologização da profecia como produto de decepções históricas a respeito das promessas. Em duas ocasiões Moltmann enfatiza: não há lugar para explicações psicológicas da escatologia (2003:152,154). As frustrações históricas são assimiladas na noção de julgamento, e de projeções históricas sob a base de um Deus que é entendido como um Deus universal, que toma conta da história, e é fundamento do futuro.

Este processo de ‘universalização’ da ação de Javé faz parte do processo de escatologização da promessa. Com efeito, ao tentar interpretar a história do povo, e esta em meio às tensões históricas com os outros povos, era necessário afirmar, sob o suposto da onipotência e unicidade de Deus, que os acontecimentos históricos estavam conectados em última instância na vontade deste Ser Supremo; aí entra o elemento de Juízo, como foi assinalado antes, pois a catástrofe que proveio dos encontros com os impérios, foi interpretada por Israel como juízo de Javé sobre o seu povo. Mas ao mesmo tempo, os povos, sendo agentes do único Deus, entram a fazer parte do destino universal ao qual Javé chama a raça humana. Eles resultam “envolvidos no destino de Israel e entram no círculo da benção e da maldição de javé” (2003:155). Escatológico é aqui sinônimo de universalidade (2003:157).

Junto ao processo de compreensão universal da história, ocorre simultaneamente uma *intensificação da promessa* que é empurrada até os limites da existência como tal (157). Novas experiências históricas negativas assimiladas como novos julgamentos de Javé levam a frente a história e pressionam os seus limites. “As representações visionárias das promessas proféticas se nutrem das experiências negativas do julgamento de Javé” (2003:158). Por conseguinte, o horizonte futuro levado ao seu limite entende salvação como a superação das experiências existenciais de julgamento, que entendidas sob a gramática do juízo, só podem provir do Deus julgador e destruidor (2003:159).¹⁵ A superação deste Deus julgador e destruidor por um Deus salvador e vivificador é que se coloca no horizonte escatológico. Um futuro onde são superadas as negatividades da existência (i.é, um futuro de salvação) onde haverá paz universal, não é mais a esperança de um povo, mas a esperança para todos os povos da terra.

Um elemento estabelece-se como limite neste processo de escatologização da profecia: a morte, como a negatividade final da existência. A morte, como negatividade e julgamento de Deus, se torna, em última instância, o motor que produzirá uma esperança à altura do último inimigo.

2.3.2.3 O giro apocalíptico...

Quanto mais a futura ação salvífica de Deus rompe todas as analogias da história vivida e transmitida por Israel sobre seu Deus, e faz transbordar para a história dos povos o julgamento que principia com Israel, tanto mais nitidamente se delineiam os primeiros vestígios de uma *escatologia universalmente humana*. Neste ponto já se vislumbra, provavelmente, aquilo que se deve chamar apocalíptica (2003:157; itálicas do autor)

Não vamos aqui resenhar as diferenças entre apocalíptica e profecia. Elas estão muito bem elencadas no texto que estamos examinando (2003:160-61). Queremos, sim, elencar os elementos principais na descrição, e apontar para as tensões que se dão na elaboração do tema. O próprio Moltmann aponta para o caráter problemático do assunto, ao afirmar as diversas e contraditórias opiniões que se têm a respeito da apocalíptica nos diferentes expoentes do tema, por exemplo, as divergências entre G. Von Rad e W. Pannenberg. A pergunta decisiva é pela continuidade: a apocalíptica, com o seu interesse pela cosmologia, permanece o não dentro da escatologia, que é, na sua versão profética, antes de tudo, uma

¹⁵ Aqui parece se sentir com muita força a ausência de uma teologia do Antigo Testamento que leve em conta os escritos da sabedoria em Israel. Na reflexão teológica de Gerard Von Rad na sua *Teologie des Alttestament* não inclui estes textos da sabedoria, os quais com muita sutileza e profundidade tematizam o sofrimento humano e a vida. Sendo G.Von Rad o fundamento bíblico em Moltmann, fica claro o porque desta ausência.

esperança histórica, ou se, por outro lado, opõe-se a ela de forma irreconciliável. Com efeito, apesar de tantos elementos claramente contraditórios em relação com a escatologia profética,¹⁶ a apocalíptica não é mais do que a inserção do *cosmos* na escatologia. Não é que a escatologia se torne cosmológica e estável, fixa; ao contrário, a cosmologia faz-se escatológica quando o *cosmos* como um todo é inserido historicamente dentro do processo do *eschaton* (2003:164). Mais do que uma simples periodização da história, a apocalíptica estende (estica?) a história cosmológica e a transforma em *história escatológica*. Desta forma, o cosmos vira um *éon*; ao *éon presente*, segue o *éon eterno*.

Fica evidente como a escatologia realmente não pode ser *universal* a menos que passe pela apocalíptica, visto que é a apocalíptica que pensa a escatologia em termos cosmológicos, isto é, não são somente Israel ou os povos que participam do *sofrimento do fim dos tempos*, mas a criação como um todo. “Através dela [a apocalíptica] a escatologia se torna o horizonte universal de toda a teologia” (2003:165). Eis o porquê, trinta anos depois, a escatologia de Moltmann encontra quatro grandes divisões; à escatologia *pessoal* segue a *histórica*, e a esta última segue a *cósmica* (a quarta, a *divina* é necessária para fechar o seu sistema teológico).

Qual o tratamento do assunto em *A vinda de Deus*? Começemos por destacar um elemento que aparece já em 1964 e parece ter continuidade em 1995. Em 1964 Moltmann descreve a relação entre ameaça – julgamento – promessa – e salvação, como estando dentro de uma mesma e só estrutura. A salvação se dá na superação (e esta de caráter *escatológico*) deste esquema em um esquema que só contempla a *salvação*: o Deus da ira superado pela bondade de Deus, etc. (2003:158). Por isso, em 1995 ele afirma o que já citamos, *não há início de um novo mundo sem o fim deste velho mundo...* Destarte, os sofrimentos e horrores atuais passam a ser “os efeitos colaterais **necessários** do novo nascimento do mundo” (1995:250, grifo nosso). E continua no mesmo parágrafo: “O ocaso deste mundo já é propriamente o primeiro ato da salvação”. Para Moltmann a apocalíptica não deixa de ter um forte elemento esperançoso, de apelo à práxis de libertação e de transformação do nosso mundo. “A interpretação apocalíptica do tempo, sem dúvida, é o contexto da consciência missionária protocristã” (1995:251). A práxis de Jesus vincula dois elementos: uma pregação que por vezes é claramente apocalíptica e, ao mesmo tempo, uma proclamação (prática) do reino messiânico de Deus; portanto, o pano de fundo apocalíptico da sua pregação se complementa, neste caso, com uma prática revolucionária de transformação radical do

¹⁶ Isto é, concepção determinista da história e caráter irrevogável do julgamento, tematização do “mundo” – não de Israel e os povos, como na profecia –, radicalidade absoluta a respeito da transformação – não mais reforma ou aperfeiçoamento, mas “nova criação” –, abstração da história

mundo. Como atuaram e se articularam estas duas coisas na pessoa de Jesus? Ou, colocando melhor a questão, qual a contribuição dos redatores dos evangelhos em termos do encorajamento para uma esperança em meio a horizontes históricos fechados a partir da vida de Jesus? Esteve a vida de Jesus estreitamente ligada a esperanças apocalípticas de modo a sua mensagem depender diretamente destas esperanças? Estas perguntas parecem levar a um beco sem-saída. O máximo que poderia ser feito em relação a estas perguntas é explorar uma resposta a partir do estudo das comunidades primitivas. É bastante complexo. Entretanto, para Moltmann é certo que “as comunidades cristãs do 1º século retomaram as antigas concepções apocalípticas do fim do mundo” (1995:252).

Esta retomada da apocalíptica na sua categoria de *fim do mundo* está em estreita relação com a compreensão escatológica do evento de Cristo. A fórmula é: *o fim ainda não veio, mas o novo já está presente* apontando para a superposição das duas dimensões do tempo.

...o deslocamento cristão de fases dos éons leva a uma simultaneidade em que se sobrepõem o velho éon, que ainda está correndo ao encontro do seu fim, e o novo éon, que já começou com a vinda de Cristo e a efusão do Espírito de Deus. (1995:253)

Em meio ao seu mundo decadente, a comunidade protocristã é lançada em missão messiânica sob a *memoria resurrectionis Christi*, sendo compelida a olhar através do horizonte da morte para dentro do novo espaço de vida eterna, o novo mundo de Deus; em conseqüência, viver essa esperança significa agir em conformidade com esse mundo, mundo de justiça e de paz (1995:255).

Infelizmente não podemos aqui descrever a totalidade de elementos que Moltmann discute na sua escatologia a respeito deste tema. Fica faltando a consideração dos outros aspectos como o juízo final, a doutrina da reconciliação universal, a predestinação, a ida de Cristo ao Inferno, etc. Temos então optado por escolher aqueles pontos que são de maior relevância e que se relacionam diretamente com os elementos que nós pretendemos problematizar na nossa dissertação. Na esperança de termos dado escolhido bem estes assuntos centrais e em termos dado um adequado tratamento segundo a perspectiva do autor, prosseguimos ao último elemento da nossa análise que, em relação com os dois pontos anteriores, será muito mais breve.

3. O NOVO CÉU E A REDENÇÃO DA TERRA

Esta criação é uma criação temporal, e ainda não uma criação eterna. Como *criação temporal*, ela é projetada tendo em vista um futuro em que ela se tornará uma *criação eterna*. A sua própria temporalidade é a promessa real de sua eternidade, pois eternidade não é atemporalidade, mas a plenitude do tempo. (1995:285).

Nesta seção Moltmann retoma elementos e pressuposições colocadas em outras publicações anteriores. Tais pressupostos se relacionam com assuntos como a compreensão da criação como sistema temporal, as dimensões *tempo* e *espaço* em relação à criação e a eternidade, e as relações entre o espírito do criador e o espírito da criação. Agora, diz ele “devo refletir sobre a transição da criação temporal para a criação eterna, para entender a “criação na plenitude” (1995:281). Tentamos aqui desenvolver o seu argumento da melhor forma possível.

Ao passar pela sua apocaliptização, a escatologia precisa inserir o cosmos na ordem da sua visão. A criação como um todo está orientada para a sua plenitude, e esta orientação origina-se da intenção e o propósito inicial do criador, e não como consequência de eventos históricos (não depende deles). Por isso escatologia não é a doutrina da *restitutio in integrum*, mas da plenitude para a qual se orienta originalmente. Estamos diante de uma compreensão escatológica da criação. O modelo para pensar escatologicamente a criação funda-se na cristologia: se o Cristo experimentou a vida como graça, e na sua ressurreição ele se apresenta na glória de um corpo transformado, ele se converte no paradigma para interpretar a transformação escatológica da criação: *transformação*, não *destruição*. O que será destruído é o estado atual de coisas que se apresentam como injustiça e morte, este *éon* presente. “[...] Deus destruirá com fogo o atual estado do mesmo, ou seja, não destruirá o próprio mundo, mas produzirá um novo mundo a partir do velho, um novo Céu e uma nova Terra do tipo imperecível” (1995:291).

Portanto, ao se falar do fim deste ‘*mundo*’, a palavra deve ser entendida em sua dimensão de sistema, ou ordem, e não de *Terra*. Ora, o fim do *mundo* é condição para a renovação da vida na Terra. Mundo (como ordem) e Terra, estão entrelaçados, mas não se mesclam. Depois de resolver a questão do mundo como fim de um sistema injusto e advento de um novo mundo de plenitude divina, é preciso resolver a questão da interação entre o criador e a sua criação a respeito da Terra. Como pode o criador se relacionar com uma criação temporal sendo eterno? Distanciando-se do *ecofeminismo* colocado por Rosemary Radford Ruether, Moltmann orienta o seu argumento seguindo a escatologia organológica de

Johann Tobias Beck (1995:295). Mas antes de considerarmos o argumento do Moltmann, examinemos o porquê da sua rejeição do ecofeminismo.

O argumento de R.R. Ruether se contrapõe à visão de Moltmann em vários pontos que ele próprio elenca. Resumindo, Moltmann diz que para Ruether: (1) ressurreição significa vida abençoada e longa, não *imortalidade*. (2) O *shalom* de Deus orienta-se para a terra e não para além dela; isto, diz Moltmann, “pressupõe que **esta Terra é boa** e [...] apenas precisa florescer numa fertilidade nova e impensada.” (1995:296 grifo nosso). (3) Se o organismo terra *é bom*, o processo de vida e morte que o compõe também; devemos, portanto, retornar à doutrina da “morte natural”. (4) *Transcendência* é, portanto, transcendência do egoísmo é inserção na comunidade, e na dinâmica orgânica da Terra. Para Moltmann isto é, em lugar de esperança escatológica, “onipresença panteísta da matriz da vida ‘de duração eterna’” (1995:297). O argumento principal, do qual decorrem as outras considerações, na visão de Moltmann, é que Rosemary Radford Ruether não consegue perceber a Terra como um sistema frágil e destrutível, em outras palavras, não vê a sua condição inerente de entidade não-redimida, ou não auto-redimível. Assim, ele questiona:

...se já *esta* Terra deverá redimir os seres humanos, quem, então, redimirá esta Terra? E, se de fato estamos abrigados no seio desta Terra e seus ciclos supostamente eternos, o que será quando a Terra morrer a morte por resfriamento ou derreter no calor do sol? O profundo respeito pela “boa terra” não significa deixar-se “enterrar” com o consolo de continuar a existir nos vermes e plantas, mas aguardar o dia em que a Terra se abrirá e os mortos ressuscitarão e a Terra será “despertada” juntamente com eles para a sua nova criação (1995:298; itálicas do autor).

A partir da consideração da Terra como um sistema passível de redenção, ela entra na *história escatológica* que *promete* também para ela a redenção. Portanto, se atentarmos para a promessa divina de recriação de todas as coisas, e da promessa que diz que Deus será tudo em tudo, Moltmann depara-se com a questão pelo *como* desta comunhão: como se dá esta interação entre Deus e a sua criação, Terra e seres humanos? Vale-se então para a sua resposta da noção cristológica de *perichôresis*: interpenetração recíproca onde se faz possível a unidade e a diferença do que é distinto. Permita-se-nos de novo, com o objetivo de o/a leitor/a poder melhor enxergar o seu argumento, fazer uma citação um pouco extensa, onde Moltmann faz suas as palavras de C. Blumhardt:

“A natureza é o ventre de Deus. A partir da terra Deus virá novamente ao nosso encontro. Porém, o fato é que não temos qualquer comunhão com a natureza. Nós a admiramos, mas a pisoteamos de muitas maneiras e a exploramos de forma irracional. Assim, nos deparamos com uma natureza gélida, estranha a nós. Por isso, algo diferente deverá vir (...). Deverá vir a harmonia entre ser humano e natureza. Então cada um encontrará satisfação. E isso será a solução da questão social” (1995:301)

Por fim, em suas próprias palavras, Moltmann culmina:

...*esta terra* com o seu ambiente de vida é a promessa real e sensitivamente experimentável da *nova terra*, tão certo como esta vida terrena e mortal é uma promessa vivenciável da vida eterna e imortal. **Se** o próprio redentor divino está abscondidamente presente nesta Terra, **então** ela torna-se portadora do seu e do nosso futuro. Neste caso, porém, não existe comunhão com Cristo sem comunhão com a Terra. O amor a Cristo e a esperança nele incluem o amor à Terra e a esperança por ela. Não há concepção que melhor corresponda a uma escatologia cristológica-mente fundamentada e ecologicamente responsabi-lizada. (1995:301; itálicas do autor, grifos nossos).

Fica por resolver uma questão teórica: como é possível a existência de um sistema *espaço/temporal* diante da *onipresença* e *eternidade* de Deus? Moltmann resolve o enigma retomando uma concepção da cabala luriânica, a concepção do auto-restringimento original de Deus (1995:319). “Ele permite que um mundo diferente dele exista diante dele, com ele e *nele* (1995:321). Como? Através do auto-restringimento das suas qualidades como ser divino: “Dentro da sua onipresença, Deus disponibiliza um lugar para a sua criação [...] Restringe a sua eternidade para dar e deixar tempo à sua criação [...] restringe sua onisciência, para dar liberdade às suas criaturas”. (1995:304). Estamos aqui diante de uma concepção de Deus que afunda as suas raízes na concepção ‘teológica’ grega, onde a noção de existência que não surge nem desaparece é o *ser divino*, e o existente que surge e desaparece é o *ser não-divino*, e ao mesmo tempo terreno. Moltmann seguiu esta distinção platônica sobre o *ser* e afirma que tal noção teve de ser acolhida e modificada pela teologia cristã (1995:303).

Daí que resulte necessário usar mais dois conceitos para descrever a relação entre o ser imutável e o ser mutável, entre Deus e a sua criação. Estes dois conceitos são o *shabbat*, ‘repouso’, e a *shechina*, ‘presença’. A partir da noção semita de *shechina* situa-se no tempo escatológico a plenitude desta *shechina* como presença de Deus (‘tudo em tudo’), e o destino inerente à criação na sua temporalidade, temporalidade que é promessa e possibilidade de plenitude, compreende-se no *shabat*, o repouso final com que o criador abençoa a sua criação.

Finalmente, precisamos fazer um esclarecimento à maneira de conclusão. É necessário afirmar que o que até aqui foi feito por nós sob a forma de análise descritiva não abrange a teologia de Moltmann de um modo geral, nem mesmo consegue abranger tudo que ele propõe no âmbito da escatologia. Neste sentido declaramos o caráter seletivo da nossa descrição; no entanto, isto não quer dizer que o nosso trabalho careça de uma certa totalização a respeito do pensamento escatológico do autor. Quer dizer, sim, que tentamos escolher os elementos centrais e os eixos fundamentais a respeito do seu pensamento, deixando de fora aquilo que ainda dentro do pensamento do autor possui um caráter periférico ou secundário. Da mesma forma, esperamos ter sido o mais rigoroso possível na descrição, deslocando qualquer tipo de juízo ou avaliação crítica para um momento posterior do nosso trabalho.

CAPÍTULO II

Escatologia em João Batista Libânio

Pensar a escatologia dentro da Teologia Latinoamericana no geral, e na Teologia da Libertação, em particular, é uma tarefa difícil. Apesar do que muitos poderiam pensar, mesmo existindo uma forte relação entre ‘escatologia’ e ‘libertação’, o tema é pouquíssimo tratado pela maioria dos teólogos latinoamericanos, (não é o caso das teólogas latinoamericanas, ainda que a produção a este respeito continue a ser baixa). Queremos introduzir este segundo capítulo com essa reflexão: porque o assunto ‘escatologia’ ainda não foi apresentado nem problematizado como um tema central para a teologia latinoamericana? Nos referimos aqui mais especificamente à Teologia (ou *teologias*) da libertação (daqui para frente *TL*).

A escatologia, depois da retomada histórica que mencionamos no primeiro capítulo, coloca-se no centro do pensamento de uma teologia que visa se inserir no mundo através de uma prática política libertadora e transformadora. Moltmann e a teologia política europeia são um exemplo disto, ainda que diante de pensadores latinoamericanos as suas teologias permaneçam fortemente num terreno muito teórico. A Teologia Latinoamericana, quase paralelamente, apresenta também no seu cerne, embora não explicitamente, uma preocupação escatológica, mas ela nunca estruturou formalmente o seu discurso ao redor desta categoria. Por trás das obras destes teólogos há uma *escatologia* implícita que dialoga com a teologia europeia e que poderia ser explicitada sistematicamente. Esta escatologia pode ser encontrada na posição diferenciada de alguns dos teólogos da libertação a respeito das suas concepções sobre de *Fé, Reino de Deus, obra de Cristo* (Cristologia), *práxis comunitária da fé* (Eclesiologia), entre outros. Ora, haverá a respeito da escatologia implícita na TL diferenças fundamentais a respeito da escatologia europeia, por exemplo, na sua versão moltmaniana?

Para estabelecer tais pontos de contato seria preciso encontrarmos na TL uma exposição sistemática sobre o assunto, mas como já dissemos, não há nenhum esforço desse tipo, pelo menos não como para ser comparado com a grande e volumosa obra de Moltmann, que é antes que mais nada, uma obra articulada toda ao redor da escatologia. Incluso os livros onde Moltmann aborda o assunto de maneira direta somam mais de mil páginas (nos referimos aos quatro textos que decidimos trabalhar no capítulo um). A TL teve outro centro (ou outros centros) de articulação: (1) um destes centros, poderia se dizer, encontra-se ao redor do confronto entre *teoria e práxis* (Berkenbrock, 2010). (2) Outro elemento é o caráter

contextual da TL. A consideração sobre o contexto fez com que a TL incluísse no seu quefazer teológico um elemento epistemológico diferencial a respeito de outras teologias. (3) Um terceiro elemento, decorrente dos anteriores, é a consideração singular sobre a *história*, freqüentemente associada à sua relação com o reino de Deus. Através de diversos modelos alguns teólogos da libertação contrapuseram-se ao esquema comum na Europa (neste caso, falamos concretamente do esquema de Moltmann, mas pode se falar também de Barth, e Bultmann) que parece conceber a história numa dupla dimensão: o eterno e o histórico, o escatológico e o temporal. Para este setor da TL deve-se acentuar uma concepção unificada da história¹⁷ em contraposição a uma visão dupla da história em que a história do eterno e a história terrena estavam separadas; destarte, foi comum falar de libertação *na* história; e embora com muitas críticas internas, falou-se na metáfora da ‘construção do reino de Deus na terra’, uma perspectiva que foi criticada como sendo uma ênfase *intra-histórica* exagerada, inapropriada. Um olhar propriamente *escatológico* deveria entrar a corrigir este detalhe (Ribeiro,2008:31-43).

Um ponto de contato que pode ser estabelecido entre estes dois cenários teológicos que tentamos descrever aqui, e que pode resultar de grande interesse para pesquisas posteriores, é ao redor do acordo sobre evento escatológico central da fé cristã. Tanto para os europeus quanto para os teólogos latinoamericanos, Jesus está no centro da perspectiva escatológica da fé. Porém, o tratamento do tema é o que estabelecerá as diferenças fundamentais e afastará um pensamento do outro. Para Moltmann, assim como para outros teólogos europeus desta linha, o evento escatológico se focaliza na ressurreição do Cristo a tal ponto que parece que o que se coloca como dado fundamental da fé é o dado da ressurreição, *quase* desligado da vida e obra do Cristo. Isto pode ser claramente percebido, na escatologia em Moltmann, no fato contraditório de afirmar o *eschaton* em Cristo, e ao mesmo tempo apresentar uma análise tão pobre e fraca sobre os elementos sociológicos, políticos e religiosos que rodeiam a vida, morte e crucifixão de Jesus, pelo menos nas suas obras em que trabalha a escatologia.

Quanto à abordagem sobre a questão cristológica precisa se destacar na TL a influência dos elementos que foram mencionados atrás: o confronto teoria/práxis, o caráter contextual da teologia, e a ‘unificação da história’; estes elementos determinam a orientação sobre a consideração do *eschaton* em cristo. A questão central é a de promover a libertação *na* história. Portanto poderíamos perguntar, até que ponto a noção da expectativa do “Deus que

¹⁷ Assim, por exemplo, Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 1975, pp.199-200.

vem” vincula aos seres humanos à tarefa de assumir crítica e autonomamente um engajamento no horizonte da transformação das estruturas e realidades que nos rodeiam? Até que ponto estudar o *Deus que vem (eschatos)* pode se desvincular dos estudos sobre o *Deus que veio (Jesus)*, no caso da fé cristã tradicional)? Em outras palavras, se Cristo é o evento escatológico (não somente a *ressurreição*, mas a sua vida considerada como um todo, incluindo obra, morte e *ressurreição*) porque a escatologia não poderia ser realmente uma Cristologia? Moltmann sugeriu, como mostramos no capítulo anterior, que a sua escatologia é realmente cristologia em perspectiva escatológica (Moltmann, 2003:230). Só que na verdade o que ele apresenta é a redução da cristologia à categoria de *ressurreição*, em detrimento de todos os demais aspectos da cristologia, incluindo a análise histórico-contextual.

Ora, se a escatologia fosse realmente uma cristologia como perspectiva, antes de continuar na consideração sobre a história e sobre noções adventícias de Deus ou noções do transcendente como *futuro*, a escatologia aprofundaria o *fim* que se manifestou no *eschaton* em Cristo, sobre tudo na sua dimensão kairológica (por cima da cronológica); o que foi o que teve cumprimento *escatológico* na vida do filho de Maria e José? Sem fazermos a constatação sobre se esta é a perspectiva geral dos estudos cristológicos na América Latina, o que fica evidente é a abundância e contundência das cristologias no nosso continente, e de obras diretamente relacionadas com a cristologia ou decorrentes destes estudos, alguns dos quais já tiveram reações violentas, por exemplo, por parte do Vaticano (como no caso de Jon Sobrino em 2007). Não teríamos ali uma hipótese para explicar a ausência de trabalhos escatológicos no nosso continente? Com efeito, se estas cristologias forem aceitas como tratados escatológicos, bem poderíamos afirmar que nunca antes a escatologia foi tão abordada na teologia como tem sido na América latina.

Mas isto dificultaria mais ainda um estudo comparativo entre escatologias européias e latinoamericanas. Contudo, se nos limitássemos aos estudos que se apresentam diretamente sob a categoria de *estudos escatológicos*, o volume é bem menor. Em vista da dificuldade de fazermos um exame dos textos dos principais teólogos da libertação na América Latina procurando estabelecer interfaces ou inferir as suas escatologias implícitas, nós preferimos nos limitar a uma das poucas obras, dentro da TL talvez a única, que aborda o assunto com esse título. É a obra que faz parte da coleção “Teologia e Libertação”, *Serie III, A libertação na história*, cujo título é *Escatologia cristã*, escrito por João Batista Libânio e Maria Clara Bingemer, publicado em 1985¹⁸. O conteúdo deste capítulo será, então, uma análise da

¹⁸ As razões para deixar de fora a contribuição de Bingemer foram explicadas na introdução.

escatologia de Libânio tal como apresentada nesta sua obra. Com isto não pretendemos ter abarcado *A* escatologia da TL, assim como também não foi o nosso objetivo estudar *A* escatologia européia no capítulo um, senão simplesmente entender estes pensamentos como uma pequena e limitada amostra de duas teologias produzidas em cenários completamente diferentes.

Uma dificuldade se apresenta para nós logo no início, e é o fato de termos começado no primeiro capítulo com um sistema tão elaborado como o do Moltmann. Evidentemente, ainda que o Libânio apresente diferenças importantes e intuições muito interessantes, ele não constrói a sua escatologia ao redor de uma categoria central, como Moltmann o faz; não há no seu pensamento um desenvolvimento nuclear que esquematize as idéias. O assunto da escatologia é abordado numa estrutura completamente diferente. Os temas são apresentados em blocos, mais o menos independentes, cuja lógica interna se desenvolve quase de forma autônoma e respondendo, antes do que a uma idéia reitora que perpassasse todos os blocos, à problemática colocada para cada bloco. Isto fará com que haja de modo geral em cada seção frases e idéias soltas que não necessariamente estão em coerência com conteúdos de outras seções. Por este motivo, parece-nos haver algumas ausências em termos de uma lógica mais sistemática do pensamento. Isto não implica necessariamente numa ausência de rigor acadêmico sobre o assunto. Talvez isto obedece à lógica com que o trabalho foi pensado: oferecer uma ferramenta esquemática para a prática pastoral e como resposta a questionamentos próprios das diferentes comunidades (Libânio, 1985:15)¹⁹.

Por tanto, neste capítulo tentaremos apresentar os elementos principais da sua escatologia, tentando destacar aqueles pontos que são centrais no seu argumento e aquelas que são importantes para a nossa análise. Descreveremos idéias centrais dentro de cada bloco do livro; o mesmo está dividido em seis partes, das quais o Libânio se ocupa de 5. Elas são: (1) Situação da problemática, (2) Núcleo escatológico fundamental, (3) A morte na perspectiva cristã, (4) A ressurreição dos mortos e a manifestação gloriosa do senhor Jesus – O fim do mundo, (5) O juízo de Deus e a purificação para o encontro com Deus. Enfocaremos-nos também nos seus aportes a respeito dos princípios ou da metodologia usada nas suas abordagens. Da mesma forma, assim como fizemos no capítulo um, queremos evitar recorrer a outros autores ao fazermos a leitura do Libânio, embora sabendo que tal leitura está

¹⁹ A partir deste ponto, as citações sobre o livro se farão, seguindo o formato do capítulo anterior, sem repetir o nome do autor, simplesmente colocando o ano da publicação do texto base, no caso, LIBÂNIO, J.B. – BINGEMER, M.Clara. *Escatologia Cristã. Rio de Janeiro: Ed. Paulinas, 1985. 316 paginas*; Lembrando que até a página 248 o texto pertence a J.B. Libânio. O texto ao qual nós tivemos acesso foi o texto publicado em espanhol, razão pela qual todas as citações serão traduções nossas do espanhol para o português.

determinada por um paradigma concreto a partir do qual estamos fazendo a leitura, e não podia ser de outra forma; leitores não são nunca leitores passivos. Tal paradigma será explicitado e aprofundado no terceiro capítulo.

1 TEOLOGIA CONTEXTUAL

Em resumo, não é a razão iluminista nem a existência humana como expressividade que constituem a maior pergunta à Escatologia, mas as camadas populares que rompem seu caminho de libertação por dentro das teias opressivas da realidade presente. Elas deixam atrás de si [...] a pergunta pelo significado escatológico de todo esse esforço e do sentido da esperança desse caminhada (1985:55).

A apresentação da escatologia em Libânio possui logo de entrada um elemento que a identifica com a linha de pensamento na América latina: a consideração do contexto (o “ver”, antes do julgar). Desta forma, o primeiro que ele apresenta é a consideração da situação da problemática. Ele o faz em três momentos: em primeiro lugar, uma visão geral da realidade que combina análises desde vários enfoques, e que coloca a situação no cenário atual, contemplando a análise da sociedade, a visão da problemática desde a teologia e a problemática teórica que perpassa a discussão. Em segundo lugar, ele traz à discussão as perguntas das pessoas, maiormente aquelas que provêm das camadas populares, e que oferecem, em última instância, os insumos para a reflexão visto que é desde estes setores que as perguntas são formuladas. Em terceiro e último lugar ele faz uma revisão da caminhada escatológica desde o ponto de vista acadêmico, destacando os pensadores que contribuíram com elementos importantes, e ao mesmo tempo avaliando as suas contribuições.

1.1 ANÁLISE DA CONJUNTURA ATUAL

Esta metodologia se mostra de imenso valor e é ao mesmo tempo um divisor de águas entre teologias européias e outras teologias como as asiáticas ou as latinoamericanas. A reflexão em Libânio não parte de uma análise geral e universal. Histórias como as de António Conselheiro e do Monge João Maria recuperadas no texto de Libânio trazem elementos concretos para a reflexão sugerindo que talvez, mesmo que a escatologia se refira ao transcendente, este transcendente possui concretizações no presente da imanência; qualquer tentativa de estudar a escatologia deveria, portanto, seguindo a metodologia de Libânio, tentar trazer à discussão estas manifestações históricas em que as idéias escatológicas se convertem em histórias de vida e de morte.

É neste ponto que ele se pergunta se estamos diante de um tema que precisa ser desmitologizado, ou se, pelo contrário, precisamos atentar ao fato do caráter representativo do conhecimento humano (só conhecemos através de representações, imagens, etc.). Assim afirma: “o Futuro Absoluto, o Último de todas as coisas não pode ser pensado sem um mínimo de representação” (1985:24); obviamente, com esta terminologia Libânio refere-se ao conteúdo do termo ‘*eschaton*’. Ora, por que é que este tipo de idéias, i.é, as que se referem ao *eschaton*, deveriam ser pensadas? Ou melhor, como é que isso chegou a ser pensado pela comunidade primitiva?

Um assunto é trazido com brilhante percepção neste primeiro ponto da colocação da problemática: a relação entre cristianismo e humanidade. “A pergunta do cristão comprometido refere-se à articulação das *esperanças humanas* com a *esperança escatológica*, as assumindo dialeticamente” (1985:33, grifos nossos). O marco desta pergunta reconhece a importância das *utopias terrenas* que buscam a concretização de projetos humanos, projetos que o ser humano aborda com muita seriedade. Neste sentido, a escatologia é pensada funcionalmente como instância crítica.

Mas logo de entrada este é um elemento interessante porque enquanto a escatologia for colocada diante desta problemática das esperanças humanas Libânio não deixa a escatologia alheia a respeito da sua interação com o mundo humano, especialmente com o mundo não cristão.

Uma questão fica sutilmente colocada, apenas enunciada; é a respeito da relevância da ação humana diante da representação da *nova criação*, “o definitivo”, “o transcendente”. Qual o status das ações humanas em relação com o Reino de Deus? Ele o constrói? Nas suas palavras: “quer dizer que a realidade definitiva já está em parte sendo construída aqui num sentido bem concreto e até ‘materialista’?” (1985:32). Por trás dessa questão, contudo, podemos supor um interesse maior e é a questão do papel central que possui a enunciação do *eschaton* como critério para avaliar os projetos humanos. Em se falando da relação dialética entre esperanças humanas e esperanças escatológicas, Libânio comenta:

Como as esperanças humanas concretizam, antecipam em realização à Esperança última? E como a Esperança maior deixa-se caber na esperança pequena de nosso dia-a-dia, sem que nos envolvamos por mero projeto de interesses ideológicos? Até que ponto podemos engrossar uma corrente ideológica sem comprometer o caráter transcendental, universal e definitivo da mensagem escatológica? (1985:33)

Note-se a relação de subordinação entre a *Esperança* última (com “E” maiúscula) e as esperanças humanas. Note-se também como esta esperança entendida desde a mensagem escatológica não pode ser menos do que *Universal*, ainda que também seja *transcendental*...

Este último termo nos remete ao pensamento concreto de um grupo religioso em particular e às suas idéias a respeito do *além...*

A consideração do cenário atual “pós-ilustração” e a emancipação técnico-científica são o pano de fundo a partir do qual Libânio entende a crise da escatologia na contemporaneidade (1985:35). Daí a pergunta pela *relevância*, a sua *articulação* com o mundo moderno, e a sua *atualidade* como instância crítica veiculadas através de uma teologia que pretenda servir à sociedade. No entanto, no final para Libânio “não se trata de negar a totalidade das respostas” (1985:35); se trataria mais bem de uma *atualização* da escatologia diante dos desafios do mundo moderno.

1.2 MOVIMENTOS POPULARES COMO PONTO DE PARTIDA

No ponto anterior mencionamos a necessidade de se considerar a experiência das comunidades humanas como ponto de partida para entender os esquemas ideológicos que tais comunidades produzem e a relação entre estas criações narrativas e a sua sobrevivência em condições hostis, tal como Libânio procede metodologicamente na sua pesquisa. Libânio parte da consideração da experiência das comunidades populares onde, à diferença de amplos setores da sociedade que não mais se regem por visões “pré-científicas” da realidade, os esquemas religiosos apocalípticos se apresentam numa vitalidade e força extremamente significativa. No entanto, estes esquemas estão longe de representarem esquemas alienantes no momento em que a partir das energias mobilizadoras que deles decorrem desencadeiam-se ações que incidem diretamente sobre a transformação da realidade. Resgata-se, então, “o núcleo libertador da imaginação religiosa tradicional” (1985:39), mas não somente isso, senão que também percebe-se a íntima relação entre esperanças apocalípticas e realidades concretas de opressão. Elas revelam, mais do que desejos transcendentais, anseios imanentes de libertação e de construir sociedades melhores onde a vida seja vivida de forma plena.

A este respeito comenta Libânio:

Quem sabe se a atitude fundamental de abertura ao transcendente e essa familiaridade com o mundo sacral não possam avançar para uma compreensão de fraternidade, de solidariedade no compromisso, sem que se tenha de pagar o elevado tributo do individualismo iluminista? O aprofundamento da relação com o Outro transcendente pode estender-se aos outros irmãos, superando assim o elemento de alienação do imaginário religioso coletivo no tocante à dimensão escatológica. (1985:39)

A revolução de caráter histórico seria então decorrente da apropriação de um tipo de pensamento (o pensamento milenarista do universo escatológico) por parte de um grupo que, ao se conectar com os seus desejos e esperanças por realidades mais humanas, desemboca na

criação de estratégias e ações orientadas a “instaurar na terra o reino de Deus, reino de paz e harmonia, com melhores condições de vida para o povo” (1985:50). Neste sentido descobre-se a dimensão política que eventualmente podem conter os movimentos religiosos, mas ao mesmo tempo, descobre-se como este elemento está inerentemente associado à apocalíptica, quando é enxergado o seu potencial de incidência e a sua relevância nas realidades terrenas. Como veremos no decorrer da análise, a apocalíptica não é apresentada por Libânio como algo positivo, antes bem, na sua visão ela precisa, ser superada. Ora, qual é exatamente o problemático das aspirações milenaristas do povo, segundo menciona Libânio (1985:53)? A sua visão negativa do apocalipsismo pode ter muito a ver com esse receio com que ele considera tais aspirações. “A pergunta principal situa-se na maneira de *articular corretamente* a construção de um reino terreno – em termos modernos se falaria de sociedade alternativa – mas *sem que se perca a dimensão escatológica transcendente*.” (1985:53; itálicas nossas). Para ele

“a forma grotesca do milenarismo, que no decorrer da história da igreja foi para ela uma tentação que soube rechaçar, exerce ainda uma atração real nas camadas populares [...] e os projetos que vão brotando no seio das comunidades eclesiais de base revela o quão agudo está o problema” (1985:53).

O problema das concretizações históricas de tais anseios é colocado na questão do discernimento acerca do caráter identificável de tais movimentos em termos do Reino de Deus escatológico. A transcendência como *existência de vida após a morte* e como *encontro com Deus na glorificação da sua criação* (1985:219) é uma questão irrenunciável para uma escatologia cristã, segundo a visão de Libânio. Se bem ele dirá que não é possível para nós seres humanos emitirmos com absoluta certeza um juízo nesse respeito (“...que elemento desse Reino se está realizando, escapa-nos. ‘O reino de Deus não vem ostensivamente. Nem se poderá dizer: ele está aqui! Ou ele está lá’ –Lc.17,20-21”, 1985:129), a questão permanece:

Até onde os movimentos populares são mediação, encarnação, concreção, realização parcial, mas real da grande libertação? (1985:55)

Tais movimentos mostram que há um capital religioso popular à espera de uma catequese lúcida e crítica; Pois, do contrário, hoje é canalizado para a criação de um reino terrestre sagrado, amanhã poderá ser encampado por algum movimento secular, *sem nenhuma perspectiva transcendente* (1985:53; itálicas nossas).

Estamos diante da noção da plausibilidade da construção do reino na terra (1985:136), ainda que tal construção esteja sempre na fé que aguarda a glorificação que revelará de forma absoluta a relação de tais construções com a realidade final e definitiva. Por outro lado, percebe-se claramente que tais concretizações históricas não são mais do que expressões parciais daquilo que virá a ser completado na era escatológica da glorificação; portanto, uma

iniciativa terrena desprovida de tal horizonte escatológico seria um movimento *sem nenhuma perspectiva transcendente*.

Uma coisa parece evidente na resenha do Libânio sobre movimentos populares e o seu caráter escatológico: *promessas* e *anseios* por libertação vão de mãos dadas. Difícil é saber o quê antecede o quê, ou se ambas coisas se dão de forma simultânea. Em Moltmann a cronologia a este respeito é clara: é a promessa que faz surgir na humanidade o anseio pela renovação do mundo. Aqui já não é tão claro assim. Parece que a convergência se dá pela encruzilhada histórica em que as populações são jogadas, e em meio aos sofrimentos lançam mão daquilo que pode lhes servir para orientar a sua caminhada de libertação. As várias citações de trechos de músicas e poemas nas páginas do texto de Libânio deixam transluzir o criativo uso e recriação das linguagens religiosas orientadas para horizontes plenamente históricos; através das letras percebe-se o alto grau de senso crítico de tais produções, a gravidade e a urgência das condições históricas do povo e a sua relação intrínseca com contextos históricos concretos; ao comentar o fenômeno de “Canudos” onde Libânio remete o leitor ao livro *Os Sertões* do autor Euclides da Cunha, ele diz que a experiência foi breve, mas

...ela revela essa camada subterrânea da consciência religiosa popular, que entra em erupção, quando várias circunstâncias sócio-cultural-religiosas se somam. [...] o imaginário religioso popular tradicional está impregnado de desejos de uma pátria da conciliação, envolvida em atmosfera de oração, de pregações, de procissões, de festejos religiosos, sobretudo em honra do Divino. (1985:51)

Assim, para Libânio é claramente identificável o pano de fundo da religião tradicional que antecede os momentos de efervescência que desembocam em revolução, fornecendo uma útil e potencial sedimentação de energias espirituais a serem encaminhadas no momento oportuno.

Terminamos esta análise dos movimentos populares como ponto de partida assinalando uma nota de grande importância para um pensamento escatológico que pensa a partir de contextos específicos. Libânio é consciente da mescla e pluralidade religiosa que se vive em meio às camadas populares, e do desafio que podem representar as diferentes crenças provindas de diversas religiões. No caso do Brasil ele afirma que

A problemática pastoral complica-se ainda mais quando nos deparamos não somente com um imaginário católico tradicional, mas quando a esse se juntam elementos sincréticos das religiões afro-brasileiras. [...] A relação dos homens com os orixás ou com outros seres superiores implica sérios problemas à formulação cristã da Escatologia. (1985:39)

Ainda que seja um comentário marginal na sua obra, ela é mostra de como um olhar para o contexto pode trazer elementos realmente relevantes e enriquecedores na hora de se pensar a própria fé. Como diremos mais à frente, a ausência de uma aprofundamento a

respeito da consideração de pensamentos religiosos diferentes cria um vazio na sua obra. Neste sentido, “as relações dos homens com os orixás” não representam uma interpelação à escatologia, mas um desafio diante do qual ela encontra uma oposição no cenário das idéias religiosas do povo.

2 TEMAS DE UMA ESCATOLOGIA CRISTÃ DE LIBERTAÇÃO E O QUOTIDIANO

Somente a partir da “escatologia do cotidiano” é que podemos entender o verdadeiro sentido da mensagem escatológica da escritura. (1985:73)

O título que leva esta dissertação começa com a frase “A esperança no cotidiano...”, e naquele momento ainda não tinha reparado esta frase de Libânio. Mas depois percebi que o enfoque de Libânio não estava exatamente na linha que nós estávamos colocando. A seção do livro que iremos examinar tem como título *Núcleo escatológico fundamental*. Porém, nós gostaríamos de fazer recair a ênfase nesta frase, que fala do *quotidiano*, que é enunciada logo no início. A idéia atravessa a seção e, ainda que ele não a use explicitamente como uma categoria central, pode ser-nos útil sistematizar uma leitura da seção ao redor desta categoria. À final, o que seria preciso desenvolver como conteúdo de uma seção que começa enunciando desde o início a importância do cotidiano para a consideração do núcleo escatológico fundamental? Precisamos então enunciar uma pergunta que sirva como ferramenta analítica e que desempenhe um papel central na nossa análise: **Qual é o valor escatológico de cotidiano?** Será que ele só tem valor como lugar hermenêutico?

Para analisarmos a escatologia em Libânio devemos explorar a relação que ele estabelece entre o *quotidiano* e a sua compreensão sobre o *ser humano* (antropologia) e sobre o que é *transcendência*. Há uma interdependência entre estes conceitos, eles se condicionam uns aos outros. Examinemos em primeiro lugar a sua compreensão sobre transcendência e o modo como esta transcendência interage com o cotidiano.

2.1 ESCATOLOGIA E TRANSCENDÊNCIA

A escatologia, diz Libânio, não reflexiona sobre as últimas coisas; ela é uma reflexão sobre o Último de todas as coisas (1985:73). Isto que é *O Último* é na verdade algo transcendente, mas na escatologia cristã este Último interage com a realidade presente, de modo que o transcendente pode ser percebido na imanência. O transcendente é escatologicamente percebido como *proximidade de Deus*; e tal proximidade se dá no âmbito

do sagrado, que é um *tempo/espaco* em que o *definitivo*, o *absoluto*, o *eterno*, entram em contato com a relatividade da nossa existência (1985:76). Mas esta interação acontece em meio a uma demarcação muito precisa entre ambas realidades. É preciso que o cotidiano se transforme substancialmente de modo que possa alojar, ainda que de forma parcial, esta transcendência que é, antes que nada, questionamento radical; isso pode se manifestar na forma de juízo e/ou de salvação. O escatológico invade a cotidianidade (1985:78), mas se diferencia totalmente dela. Considere-se:

A face positiva, salvífica da Escatologia manifesta-se, por conseguinte, nessa percepção de situar-se, de certo modo, fora do tempo, fora do cotidiano, ao entrar-se no espaço sagrado (1985:77).

A experiência da procissão arranca o fiel do cotidiano anódino para uma atmosfera do divino, dum mundo que ainda não existe, mas que se vivencia simbolicamente no ato religioso (1985:78).

Isto nos leva a concluir que para Libânio a *transcendência*, mesmo existindo a possibilidade de ser experimentada no cotidiano, é na verdade algo alheio a ele e é ao mesmo tempo hierarquicamente superior. Além disso, a possibilidade de experimentar esta transcendência parece ficar restrita à prática e vivência religiosa, que é por excelência, uma prática restrita a um espaço e a um tempo delimitados. A escatologia concebida como experiência da transcendência opõe-se necessariamente ao *terreno*, de modo que qualquer expressão que deixe de considerar o *além* e o *divino* como o central e o inerente da *experiência sagrada* carece imediatamente de valor escatológico (1985:80). Esta experiência sagrada é vivida no rito religioso cuja performance submerge ao fiel numa realidade que *ainda não existe* (o que pode ser correlato daquilo que *existirá*) e que, portanto, *é vivenciado simbolicamente...* como é que se dá essa experiência? Quais elementos intervêm naquela conjunção performática? Qual é o limite que permite identificar a transcendência? Falando ao respeito do rito católico Libânio afirma:

A bênção compõe com mais um ingrediente essa mistura fina de provisório e definitivo, de terra e céu, de aqui e além. Numa palavra, a bênção vem carregada de energia escatológica. Ela é a defesa, é proteção, é esperança, de que uma realidade superior vença as adversidades presentes. [...] [a bênção] Reflete, pois, dupla percepção. De um lado, a terra aparece na sua fragilidade, coberta de injustiças, e, doutro, Deus na sua santidade infinita, que não pode deixar de ser “sensível” ao pedido do pobre. A bênção espelha o desejo da eternidade de Deus, envolvendo a fraqueza de nossas realidades, para dar-lhes consistência. Ela articula de maneira simples o duplo vetor da escatologia: já e ainda não (1985:78).

Claramente podemos aqui perceber que o limite se estabelece entre o *aqui* e o *além*. Portanto, ‘a bênção’, parte fundamental do rito e da religiosidade do povo, revela-se na sua dimensão escatológica, ao ser mediação entre o que é *superior* e as *adversidades presentes*.

De um lado *a terra...* Do outro, *Deus infinito*. A sua sensibilidade para com o pobre aponta para a intersecção entre as duas dimensões, o *já* (a sua misericórdia) e o *ainda não* (a sua plena salvação). A piedade popular, em meio a sua fé nas entidades transcendentais (“Deus, e o universo que o cerca – anjos, santos, Nossa Senhora.”, 1985:78) funciona como mediação entre o aqui o além, permitindo a interação entre ambos elementos, “outra forma de o povo revelar **sua percepção intuitiva e simples da presença do definitivo em suas vidas**” (1985:79; grifo nosso).

Se considerarmos mais uma citação a respeito desta interação poderemos talvez concluir que Deus seja o elemento central ao redor da noção da *transcendência*. Considere-se:

“Deus tarda, mas não falha”. Esse ditado popular traduz o outro lado da experiência escatológica. Deus salva, é verdade. Mas também pune com seu juízo. A “proximidade de Deus” manifesta-se no encontro do fiel com as desgraças, as mortes violentas, etc. É a face atemorizante de Deus. (1985:79)

Se considerarmos que tal proximidade é para Libânio “o dado escatológico central” (1985:76), e juntamos a sua compreensão de que o escatológico interage com a realidade presente estabelecendo as mediações, mediações que se experimentam como *proximidade de Deus* que terão a sua completude na escatologia, entendemos que Deus e todos os elementos que o rodeiam representam para Libânio o propriamente transcendental.

Parece-nos importante não deixar de referenciar o que nos parece uma afirmação decisiva para o método teológico do Libânio. Ele diz: “Não há teologia fora da revelação cristã e que queira unicamente alimentar-se das experiências humanas refletidas dentro do horizonte cultural e social de cada época” (1985:74). Esta ‘Revelação cristã’ é o *evangelho*, e é colocado como fundamento absoluto e ponto de partida inadiável de toda teologia (1985:73). Ora, talvez possa ser concedido ao Libânio que fora da *revelação cristã* não haja teologia cristã (embora isto ainda poderia ser controvertível); mas será que para se fazer teologia precisa-se da *Revelação cristã*? Cabe também perguntar: e acaso as escrituras e o evangelho, que se assumem como ‘revelação absoluta’ de Deus, não são em última instância *experiências humanas refletidas dentro do horizonte cultura e social daquela época*? Talvez questionar estes pressupostos não seja muito útil neste ponto do trabalho – também não é parte da metodologia que escolhemos para trabalhar. Só queremos destacar como daqui para frente, muitos dos enunciados dependerão direta ou indiretamente da posição a respeito destes pressupostos.

Assim, em meio ao cotidiano que é tocado pela transcendência acontece o ser humano... Mas qual ser humano? É preciso, para esta escatologia, uma definição muito

precisa do que seja “ser humano” na sua mais profunda essência. É o que passaremos a examinar a seguir.

2.2 ANTROPOLOGIA E TRANSCENDÊNCIA

Esse ser humano, constituído na sua autonomia de liberdade e consciência pelo ato criativo de Deus, tem como horizonte o infinito. E semelhante dinamismo em direção ao infinito açula-lhe a fantasia criativa, projetando novos contextos humanos, em busca das superações dos limites, dos fracassos, das falhas do presente real. (1985:32). Onde se nega a existência de qualquer dimensão, de qualquer realidade definitiva, não se defronta com a proximidade de Deus. (1985:87)

Realidade definitiva pode aqui ser sinônima de transcendência. É o Último de todas as coisas. É Deus. A reflexão de Libânio desemboca necessariamente na afirmação *da vida para além da morte* como a questão escatológica fundamental (1985:86). Mas esta questão, segundo ele afirma, é uma questão cada vez mais negligenciada pela sociedade atual, especialmente pelas classes culturalmente e economicamente mais desenvolvidas (1985:87). Assim, o definitivo em Libânio parece se configurar dentro do âmbito do puramente transcendente, no além-vida; esse ‘além-vida’ estaria sendo definido pela vida presente e pelas nossas decisões. Ora, se a realidade definitiva, a ‘vida além da morte’, for negada, a pessoa *não se defronta com a proximidade de Deus*, i.é, não há mais experiência escatológica fundamental. A pessoa decide então se fechar no seu agnosticismo prático (1985:86).

Aos poucos chegamos a compreender um pouco a polivalência do conceito de *transcendência* para Libânio. Ele está demarcado pelo limite humano da *morte*, onde o transcendente é o que está para além da morte. Mas ele também reside no caráter definitivo das ações humanas que se orientam para *a proximidade de Deus*, dado fundamental da escatologia (1985:123). Mais à frente, veremos como esta ‘proximidade de Deus’ que é transcendente, interage com a história através das ações humanas que concretizam o Reino de Deus no presente. No entanto, neste caso, o caráter transcendente das realizações humanas aparece como um dado a ser confirmado no mundo futuro definitivo de Deus. Ora, as pessoas hoje perdem cada vez mais o interesse nestas questões *da transcendência, da escatologia*. A crença em Deus não parece implicar na crença na eternidade, “e ao se falar especificamente nos *novíssimos* – o céu, o inferno, o purgatório – a descrença é ainda maior” (1985:85).

O que é que quebra tal *indiferentismo* perante a problemática escatológica? Na resposta a esta pergunta Libânio estará fortemente influenciado pelo pressuposto assumido no início do livro, a saber, que o ser humano é possuído pela sede do infinito, que é inerentemente um ser que pergunta pelo além, e cuja natureza lhe impulsiona a se abrir ao

horizonte do futuro infinito, e isto por causa de ter sido criado por um ser infinito também (1985:32). É preciso dizer que na lógica de Libânio tal *indiferentismo* precisa ser quebrado com o objetivo de que, posteriormente, a pessoa se oriente para a problemática escatológica da transcendência a entendendo como *vida para além da morte*.

É neste marco que podemos entender a pergunta do Libânio, que na sua argumentação, corresponde ao momento de oferecer a alternativa para sair da encruzilhada de estarmos diante de pessoas que de repente não se interessam mais por qualquer dimensão definitiva da realidade. A pergunta que se faz é: mas, qual é o sentido radical da nossa existência? “A pergunta pelo *sentido radical* da existência parece ser a forma privilegiada para traduzir o núcleo da problemática escatológica” (1985:87). Só que essa pergunta precisa ser respondida, dentro de uma argumentação como a do Libânio, levando em conta os pressupostos que fizeram com que ela fosse formulada. Assim, ele afirma:

Numa palavra, tudo que, de certo modo, participa de um não-sentido primeiro, de um absurdo real ou aparente, termina por levantar a pergunta do pólo oposto: o sentido último, radical, definitivo. E se transforma então num sinal, por contraste de negatividade, da proximidade de Deus. Tal como o absurdo da cruz para Jesus fê-lo exclamar: Pai, por que me abandonaste? Pai, que sentido tem essa cruz, essa morte entregue aos poderes das trevas? (1985:88)

Quando se pergunta pelo sentido diante de situações limite, e não se aceita o absurdo e o ‘sem-sentido’ como parte da realidade, como sendo até certo ponto uma *definitividade* já em meio a nossa realidade, então talvez estejamos diante da teodicéia – como foi mencionado no capítulo um. Desta forma, a compreensão do ser humano como sendo um ser que tende para o infinito pressupõe a existência de uma realidade ‘no além’ onde *a cruz* do nosso presente histórico terá o seu sentido completado. O negativo da nossa existência se transforma num sinal (ao avesso) *da proximidade de Deus*. Portanto, nesta escatologia, a morte de Jesus só completa o seu sentido diante do anúncio da ressurreição, i.é, na escatologia, cujo centro (o seu *eschaton*) situa-se após a morte do ser humano.

Resumindo, temos dois pressupostos que determinam a relação entre *quotidiano*, *ser humano* e *transcendência*: (1) a colocação do transcendente no âmbito da escatologia, i.é, o transcendente situa-se na realidade final e definitiva após o fim da história, após a morte do ser humano e (2) uma pré-concepção antropológica que determina o ser humano ontologicamente como um ser-esperança aberto à transcendência e à ressurreição (1985:97). Nesse sentido, não há verdadeira escatologia a não ser que se tenha como referência última o futuro absoluto de Deus (1985:99); não há verdadeira transcendência no âmbito da história, a não ser na mediação escatológica onde o eterno irrompe parcial e limitadamente na história, embora, basicamente, na forma de esperança:

...algumas experiências humanas têm levado, impulsionado ao limite do escatológico, colocando as pessoas em confronto com o definitivo. **A esperança** talvez traduza hoje a experiência mais forte dessa proximidade escatológica de Deus. [...] e “a proximidade de Deus” manifesta-se em forma de vida, de esperança, que nos surpreende no meio do silêncio branco e frio do gelo e da neve. (1985:90; griffo nosso).

Assim, por exemplo, a partir destes pressupostos, Libânio comenta uma re-leitura que se faz do Quixote (1985:91); a pesar do texto ser uma alerta para não nos acomodarmos ao presente planejado da sociedade moderna, ele fica, segundo o Libânio, muito aquém de uma verdadeira escatologia visto que *não há a alusão direta à Transcendência*, senão que simplesmente é uma mensagem voltada para as *puras possibilidades do ser humano* (1985:91; itálicas nossas). Mas a frente é comentado o grito do cantor brasileiro Chico Buarque, “Apesar de você”, no contexto da forte repressão da ditadura militar. Vale à pena transcrever o trecho que ele mesmo transcreve, para percebermos a força vital que emana daí:

A pesar de você - amanhã há de ser outro dia - eu pergunto a você onde vai se esconder da enorme euforia – Como vai proibir quando o galo insistir em cantar – Água nova brotando e a gente se amando sem parar – Apesar de você amanhã há de ser outro dia – Inda pago pra ver o jardim florescer qual você não queria – Você vai se amargar vendo o dia raiar sem lhe pedir licença – e eu vou morrer de rir que esse dia há de vir antes do que você pensa (1985:94).

Claramente para Libânio o canto não pode ser escatologia; ele é tão somente um *exemplo da força da esperança, da liberdade, do amor...* que sempre renasce em meio aos tempos sombrios, mas não é *escatologia*. No máximo, “esta letra pode ser lida também *em chave escatológica*” (1985:94), mas não é exatamente escatologia, ao não falar explicitamente de transcendência – compreendendo o termo segundo a análise que até aqui temos feito no autor–. Um pouco mais atrás Libânio chega até a mencionar como “não há nada tão escatológico como a cercania de Deus na mediação do outro” (1985:91). É claro que, ainda que se mencione o *outro* como mediação entre o ser humano e a cercania de Deus, este *outro* não representa transcendência nenhuma, é tão somente mediação da transcendência (1985:91). Então estes três elementos: o convite a sonhar (no Quixote), o protesto contra o ditador (no Chico Buarque) e o *outro* que me interpela na vida quotidiana são mediações que me conectam com a verdadeira transcendência. Note-se:

Além da esperança, a tecla da experiência do encontro, do convívio, das relações interpessoais ressoa fundo no coração humano, **despertando-o** para dimensões transcendentais, escatológicas. (1985:91; griffo nosso)

Cada um destes elementos, como mediação, só contribuem ao despertar do ser humano que, diante de situações limite, precisa se voltar para o transcendente, e este transcendente *desperta-o* para o reconhecimento da cercania de Deus, que se projeta no horizonte que, necessariamente, será escatológico. Na visão de Libânio estas expressões demonstram e

apontam, como sinais, para a dimensão escatológica inerente ao ser humano, mas elas “precisam ser re-interpretadas à luz da Revelação, que nos manifesta verdadeiramente onde se dá a proximidade de Deus” (1985:96). Destarte, diante do inconformismo do ser humano diante do presente que ele mesmo criou (1985:91) o ser humano precisa se abrir para a dimensão de transcendência, numa existência após a morte. Este inconformismo pare lançá-lo necessariamente no além da pós-história.

Até aqui nós temos analisado a relação entre cotidiano, ser humano e transcendência. No seguinte bloco passaremos a analisar mais especificamente a relação entre cotidiano, transcendência e *história*.

2.3 A cercania de Deus no seu Reino presente. Escatologia e História

Por mais que afirmemos a presença do definitivo no interior da história, a maneira de glorificação por parte de Deus ultrapassa nossos horizontes de imaginação e compreensão. E o modelo dessa transformação já foi experimentado por aqueles que conheceram a fragilidade da carne de Jesus, flagelada e crucificada, e depois o viveram na maravilhosa aurora da ressurreição. (1985:144)

Esta citação resume muito bem, no meu ver, o conteúdo do pensamento de Libânio para esta seção. (1) O definitivo está já na história. (2) Haverá uma glorificação final. (3) Tal glorificação ultrapassa a nossa imaginação. (4) A prova de tudo – a presença do definitivo *na* história, e a promessa/cumprimento da sua glorificação – está em Jesus e o testemunho que dele deram os discípulos. Precisamos então desdobrar e explicitar estas afirmações nos seus conteúdos e relacionar tudo dentro da categoria que escolhemos para trabalhar esta seção, i.é, *o cotidiano*, que por vezes é assumido como a vida diária das pessoas e as suas lutas, mas que também pode ser assumido em termos mais genéricos como a ‘história’ humana.

O definitivo só pôde estar na história pela intervenção de um ser que seja muito mais do que simplesmente humano. Jesus precisa ser Deus, ou provir de alguma forma do mundo transcendente. A relação de Jesus com Deus como *Abba* revela o aspecto transcendente de Jesus, de modo que entendê-lo como um simples mensageiro de Deus é uma redução insustentável (1985:121). Note-se: “*A comunidade primitiva repassando toda a vida de Jesus foi detectando inúmeros sinais dessa consciência e terminou por identificá-lo com o único caminho salvífico...*” (1985:122; itálicas nossas). O assunto assim apresentado poderia dar a entender que a *divindade* de Jesus teria sido na verdade um assunto de hermenêutica da comunidade, mais do que uma revelação que o próprio Jesus tivesse feito de si próprio. Mas um pouco mais atrás Libânio nos esclarece, comentando: “Este enigma de Jesus teve

intrigados aos seus interlocutores até o dia em que os acontecimentos pascaís lançaram a sua luz definitiva sobre ele.” (1985:120).

O fato é que a teologia de Libânio – da mesma forma que não poucas teologias – parte deste pressuposto da ressurreição de Jesus, e estabelece-se conseqüentemente o dado cristológico (Jesus ressurreto) como o dado fundamental da escatologia: Jesus é o *eschaton* que irrompe na história e inaugura os tempos finais, os tempos escatológicos. Mas a afirmação de Jesus como o *eschaton* passa pela consideração da sua pregação acerca do reino de Deus: “Parece evidente que a Igreja primitiva transformou ao Jesus que pregava o reino de Deus no Cristo pregado como realização salvífica do reino de Deus.” (1985:118). Cristo se torna a personificação do reino de Deus; isto também leva em conta que “Jesus centrou de fato a sua pregação na pregação da iminência do reino de Deus” (1985:118).

O reino de Deus tinha já uma tradição precedente na profecia hebraica, nos profetas, e no pós-exílio. Para a época em que Jesus viveu o reino já tinha se tornado uma categoria escatológica, e até certo ponto, essas idéias formam um pano de fundo para a compreensão sobre a pregação de Jesus (1985:103). Segundo Libânio os profetas vão além de um discurso meramente sócio-político em virtude de sua fé, da sua adesão à tradição religiosa de Israel, pois afirmam realmente a existência de uma ordem transcendente (1985:103). Isto poderia ser controvertível a não ser que Libânio se refira a uma época bem próxima da época de Jesus, onde o povo de Israel, no contato com as mitologias iranianas, tinha forjado no apocalipsismo grande parte das crenças e os simbolismos sobre a outra vida para além da morte; mas isto não poderia ser mais chamado de *profecia*, e sim, de apocalíptica. De fato, é só no período da apocalíptica (século terceiro e segundo) que as esperanças históricas de Israel são envolvidas, junto com o cosmos total, na dinâmica da escatologia que empurra o horizonte para o absoluto fim da história.²⁰

Temos aqui uma compreensão particular em Libânio enquanto ao que seja a apocalíptica. Note-se:

Quando Mateus traduziu a pregação e a prática de Jesus dentro do horizonte escatológico-apocalíptico de influência do judaísmo tardio, deu uma versão que não comprometeu o núcleo da revelação. Ele o fez dentro de um esquema mental que já no tempo da comunidade cristã viu-se superado, e muito mais hoje. (1985:123)

Para Libânio a pregação de Jesus que acontece nos moldes apocalípticos onde o reino irrompe na história, de cima para baixo, e põe um fim ao tempo lineal da história é um esquema cultural que ficou superado nos nossos dias (1985:142). Daí passa às considerações sobre o reino de Deus e o que deve se continuar a afirmar e a atualizar ao respeito. Isto quer

²⁰ Aqui seguimos a Moltmann, cuja análise parece-nos mais consistente a este respeito.

dizer que os termos *glorificação da história, mundo definitivo e ressurreição de Jesus Cristo*, termos usados por ele próprio, não seriam propriamente do pensamento apocalíptico. Se o molde da apocalíptica está hoje muito mais que superado, a própria idéia de *fim da história*, idéia que ele assume sob os conceitos de ‘glorificação’ e ‘definitividade’, não seria mais uma idéia apocalíptica. Talvez seja necessário aqui fazer um paralelo com o que Moltmann expõe ao respeito. O que Libânio pressupõe como superado é o que Moltmann chama de apocalipsismo histórico, que é propriamente a crença na irrupção histórica de eventos que transformam substancialmente o mundo e o transformam na orientação do reino de Deus; situações que se assumem como *o fim da história*, ainda na nossa realidade atual. Entram nesta descrição a crença na irrupção de eventos que desembocam na destruição do mundo...

Esta pequena inclusão do tema do apocalipse se faz necessária para nós, ainda que Libânio não inclua o assunto na sua argumentação nesta seção, visto o desenvolvimento do seu argumento. Parece-nos, como acabamos de anotar, que se pressupõe uma posição sobre o *apocalipsismo* sem fazer explícita esta pressuposição, ou sem teorizar ao respeito. Mas feita esta ressalva, prosseguimos na sua argumentação: em Jesus, como *irrupção do definitivo no interior da história*, converge a pregação que retoma dos profetas o assunto do **reino**, a sua ampliação e aprofundamento do seu sentido, a sua concretização e materialização, e o cumprimento final selado na sua ressurreição (1985:118-120). Nesta identificação entre o reino e Jesus dá-se a passagem de uma soteriologia escatológica – vinda iminente do Reino de Deus – para uma soteriologia cristológica – Jesus é a nossa única salvação (1985:120). Poder-se-ia dizer que o que ocorre aqui realmente é, em nossas próprias palavras, uma redução da escatologia à cristologia.

O mais importante ao se afirmar Jesus como Deus, e Jesus como corporeificação do Reino na terra, é a ênfase no cotidiano da nossa história como cenário plausível para a transcendência. A cercania de Deus, que é para Libânio o dado central para a escatologia, manifesta-se agora como “o reino de Deus **presente entre nós**” (1985:123 grifo nosso). O escatológico não é tão somente associado à sua ressurreição – sob forma de promessa – mas de fato, cada etapa da sua vida, os seus ensinamentos, a sua pregação aos pobres, os seus milagres em favor dos necessitados, etc., são já manifestações do reino de Deus e da proximidade escatológica de Deus.

Esta valorização do cotidiano como cenário das realizações parciais do reino, se tece junto com a idéia de que “cabe a nós a construção de uma história definitiva e eternizável” (1985:136). Portanto, as ações do ser humano revistem uma relevância muito significativa em termos de história humana, ainda que o esquema caminhe para a sua consumação, quando na

vinda do Senhor as coisas chegarão à perfeição (1985:136). Isto implica necessariamente que o absoluto de Deus pode acontecer nos detalhes da vida cotidiana:

... o Absoluto de Deus se faz presente no menor ato de caridade, de justiça, de serviço, de perdão, permitindo e possibilitando a glorificação dessa ação nossa, desse pedaço de história, dessa migalha de mundo. [...] e nesse construir-nos se vai definitivizando aquilo que recebe o dom do Absoluto de Deus. (1985:130)

Precisamos lembrar aqui de novo uma ressalva que faz Libânio, que já foi referenciada: não cabe a nós determinar quais são os elementos da história que serão definitivos... Isso corresponde inteiramente a Deus. Esta ressalva tem a ver com a pergunta de Libânio, que é também uma preocupação importante na TL: “até onde pode se falar com exatidão teológica da cercania salvífica de Deus nos movimentos de liberação no nosso continente americano?” (1985:123). Apoiado no texto do evangelho de Lucas 17,20-21 onde Jesus adverte sobre a dificuldade de identificar tão facilmente o reino, Libânio recomenda prudência... No mínimo, podemos “esperar” que em tais movimentos se dê essa cercania de Deus, mas só o Pai sabe de fato quais elementos desse processo de libertação serão eternidade e, portanto, são já o reino de Deus (1985:133).

O que acabamos de comentar faz referência à problemática da história, uma problemática da qual a escatologia precisa dar conta. O *eschaton* em Cristo inaugura os tempos finais, mas o espaço que se abre entre o evento de Cristo e o fim é preenchido em Libânio pela ação comprometida dos cristãos e cristãs na construção do reino de Deus, na esperança de que Deus glorificará as suas ações no final, e nada do que foi feito em favor do reino será irrelevante. Para finalizar esta seção queremos destacar duas frases ou ênfases opostas em Libânio: por um lado a afirmação da necessidade de aceitarmos *o mistério* como a última constituição da realidade (1985:97), mas por outro lado, uma escatologia que não pode fazer menos do que resolver este mistério no âmbito da fé, do tipo “no final tudo vai dar certo”; a esperança do ser humano por um bem maior não será defraudada, a história será glorificada (1985:142-144). Pode ser que nos estejamos forçando uma contradição que, a rigor, não exista na lógica do autor. Assim, este *mistério* que deve ser aceito como constituição última da realidade talvez se refira à nossa condição humana e não em nossa confiança em que no final não haja mais mistério... Mas, por outro lado, talvez esta contradição faça parte de toda escatologia cristã, a saber, a resolução do que não pode ser resolvido.

3 MORTE, RESSURREIÇÃO

Para terminar o nosso capítulo, queremos tentar sistematizar coerentemente o pensamento de Libânio ao redor destes dois temas: a morte e a ressurreição. Ambos temas foram tratados ao examinarmos a escatologia em Moltmann. Porém, os temas aqui não se apresentam conectados a um todo; também não resultam de pressuposições sistemáticas; diante da escatologia de Libânio como um todo, as reflexões sobre a morte e a ressurreição não são *necessárias* ao sistema dentro do qual são pensadas; o critério está mais orientado a estabelecer coerência e congruência com *a revelação*, ao mesmo tempo que tenta conseguir, na medida do possível, a melhor articulação com os dados da ciência. Em ocasiões, as conexões sistemáticas estão presentes ainda que nem sempre de maneira explícita. Mas é preciso reconhecer que o critério do Libânio, como teólogo latinoamericano, está mais ligado à necessidade de responder às perguntas que emergem dos contextos concretos de luta e experiência religiosa, tanto das classes populares quanto das classes ilustradas, em suas próprias palavras, e não tanto à necessidade de dar conta da coerência e consistência da teoria. Isto não quer dizer que não haja tal coerência, mas que ela está subordinada a um critério maior.

3.1 EXPERIÊNCIA AO REDOR DA MORTE COMO MOTOR DA DOCTRINA

O primeiro que deve ser constatado é que a morte desempenha um papel fundamental como motor da produção teológica, e mais concretamente, na construção da escatologia; Isto fica evidente em Libânio. E ainda que a morte seja um elemento importantíssimo para o desenvolvimento das religiões no geral, o tratamento que cada religião dá ao tema é diferente; no cristianismo a elaboração sobre o sentido da morte afunda as suas raízes na experiência histórica da caminhada religiosa do povo de Israel. Eventualmente o pensamento semita, confrontado diante da experiência do martírio e da perseguição e sofrimento dos justos, não se contenta com pensar a história e a vida dentro dessa história, senão que começa a perguntar pelo que está além, na tentativa de achar sentido e consolo diante da morte injusta. (cf. 2 Macabeus). Em lugar de aceitar o mistério e a tragédia, desenvolvem-se paulatinamente narrativas acerca desse mistério, que vão configurando a construção religiosa da fé do povo. O cristianismo herda essa caminhada e a conclui com a elaboração e sistematização ao redor da doutrina da *ressurreição*. Mas... O que é a morte?

Ainda que o nosso objetivo não seja o de comparar as duas escatologias que estão sendo trabalhadas, parece-nos útil neste ponto frisar o tratamento que a *morte* recebe em Moltmann. Como foi analisado no capítulo um, Moltmann faz da morte uma abstração teórica; a partir daí ela faz parte de um esquema onde o presente é levado à completude na eternidade. A morte será o elemento inerente ao presente, elemento que será excluído na eternidade. Até aqui não há contradição maior com Libânio. Mas Moltmann vai além de Libânio quando, obedecendo à lógica interna do seu argumento, a morte – em termos gerais – é determinada como anti-divina. Isto decorre diretamente do seu conceito de Deus: se Deus é Vida, então tudo o que é morte vira necessariamente anti-divino. A *Morte*, portanto, faz parte da primeira parte do processo histórico-escatológico que inicia com a criação temporal, incompleta, passível de completude, e que culmina no egresso do tempo na eternidade, onde Deus será tudo em tudo, e, portanto, a morte não existirá mais. Pode se dizer que para Libânio a morte fica também excluída da *vida glorificada* (termo que ele usa para se referir à eternidade), no entanto, ele não chega a interpretar a morte como um elemento anti-divino. No máximo, ele entende a morte sem Cristo, como um poder duplamente mortal (1985:160).

A morte em Moltmann está atrelada a um claro conceito de *história* e um dedutível conceito de *Deus*. No conceito de história transformam-se os acontecimentos históricos numa caminhada aberta ao futuro e orientada para um alvo. No conceito de Deus a sua transcendência absoluta impede que a história presente experimente a sua presença a não ser sob forma de ausência e sob a forma de esperança. Portanto, a criação atual só pode ter surgido de um processo em que Deus se auto-restringe para dar lugar ao *espaço* e o *tempo* outorgando a estes certa autonomia. As conseqüências de ambos postulados em relação com a morte estabelecem para ela um status necessário e lógico: como algo que se contrapõe à vida, e como algo que faz parte de um sistema que está orientado originalmente para a sua completude, i.é, criado para a sua superação. Libânio não faz explícitos os argumentos para falar da necessidade de glorificação final da vida humana e da terra. E além disso, o seu conceito de Deus não impede que a história quotidiana possa alojar até certo ponto a sua presença real e significativa. Isso faz com que a plenitude possa ser experimentada ainda na era presente da *não-glorificação* da criação. As suas afirmações procuram ter coerência teológica e oferecer respostas plausíveis e pertinentes para a práxis das comunidades, ainda que ao assim fazê-lo possam ser achados problemas de ordem filosófica, como ele mesmo parece estar consciente (1985:204).

A partir daí, entende-se melhor o tratamento do Libânio sobre o tema da morte. Para ele a *morte* é mais do que uma abstração teórica para se fazer teologia. Para ele a morte tem a

ver com os sujeitos que experimentam a morte, o desenvolvimento e características concretas das suas vidas, a história em meio à qual essas mortes acontecem, e o valor teológico da existência como um todo que contempla tanto a vida quanto a morte da pessoa. Passamos, então, a explicitar os conteúdos formais da sua escatologia que pensa *a morte*.

3.2 NATUREZA E CULTURA: A CONSTRUÇÃO DO DADO “MORTE”.

A morte se apresenta como um dado *natural* e como um dado *cultural*. Como dado natural Libânio reconhece na morte um dado bruto; a *revelação* simplesmente se limita a reconhecer este fato (1985:151), pelo menos em sua fase inicial (aludindo a textos como Samuel e Salmos); entretanto, a teologia não pode parar por aí (1985:152), e se lança num processo que inclui experiências pessoais e sociais que precisam receber um sentido, sentido este que se atinge na elaboração da fé que o povo constrói a partir da revelação. Ora, Libânio faz questão de apresentar o ser humano como natureza, e tudo em meio a uma íntima relação (1985:148-149). No entanto, o ser humano, que luta pela vida, é maior do que aquela vida pela qual ele luta (1985:150). Mas... A morte denuncia o *fracasso* da sua luta. É aí que se faz necessário o pensamento no além, na vida para além da morte, que Libânio associa à categoria de transcendência. A morte entende-se como fracasso diante de uma expectativa original no ser humano que o orienta para além da morte. Por isso, se o ser humano possui uma realidade que acontece além da sua morte, a vida presente.

Pois bem, a construção cultural que culmina na doutrina da ressurreição se estende historicamente no decorrer das experiências do povo de Israel, junto com a evolução na compreensão do divino que, assimilado à idéia de ser um Ser de Vida, precisa dizer a última palavra em relação ao acontecimento final e natural do ser humano, *sua morte*.

Com diferentes esquemas, a fé bíblica afirma sem ambages a vitória de Deus sobre a morte do homem [sic]. Vitória devida unicamente a Deus, Senhor da vida. Todos devem morrer. Mas a morte não é a última palavra sobre a vida humana. A última palavra vem de Deus. [...] Essa Teologia já clara no Antigo Testamento recebe na ressurreição de Jesus a total confirmação. (1985:152-153)

O aprofundamento na idéia de Deus como ‘Deus de vivos’, e como Deus ‘todo-poderoso’ leva a concluir que *a morte não pode ser a última palavra sobre a vida humana*. Portanto, no final, poder-se-ia interpretar o pensamento de Libânio neste termos: temos uma estrutura narrativa (Deus) que se torna autônoma e independente do povo donde emergiu; ela se posiciona a favor da vida, e em contra da morte, neste caso, a morte como última palavra da vida humana. É, portanto, através da ação do divino que o humano é superado na sua

condição de simples ‘natureza’, mesmo que tal superação se dê no terreno do transcendente; e esta ação divina, em estreita relação com a sua onipotência não pode menos do que ressuscitar o ser humano e mostrar assim a sua vitória diante da morte.

Aparece na discussão uma questão que precisa ser resolvida com urgência: quem dentre os seres humanos é que ressuscita? Neste ponto Libânio é claro: o pecado não é a causa da morte natural, mas o é da morte existencial (1985:156). Portanto, há um critério claríssimo que define o destino do ser humano após a morte: Cristo. “Fora do âmbito de Cristo a morte se manifesta na sua forma anti-divina, satânica, duplamente mortal” (1985:160). Isto faz com que decidir este *destino eterno* seja uma questão sumamente séria, uma responsabilidade muito grave (1985:162). Neste sentido, a morte revela o caráter absoluto das ações humanas, revela sua definitividade (1985:155). Ora, este processo é concebido por Libânio como um processo da vida toda, e não só de um só instante dela. A morte só conclui aquilo que veio a ser construído no decorrer da existência como um todo. Em última instância, só Deus sabe o destino eterno de cada pessoa (cf.1985:164). A primeira vista parece evidente que falta nesta teologia uma reflexão mais aprofundada sobre o pluralismo religioso e sobre as outras religiões no geral. Contudo, talvez podemos achar uma brecha no seu pensamento que permitiria pensar uma teologia das religiões, ainda que de maneira precária. São dois elementos: o primeiro é a sua concepção antropológica que concebe o ser humano como um ser que se constitui a si próprio na abertura para o outro: “O homem como pessoa, é fundamentalmente saída do isolamento, do autofechamento para a comunicação com o mundo, com a história, com as pessoas, com Deus.” (1985:155). O segundo elemento é a concepção de morte como uma orientação da vida que se prepara para tal destino fatal (natural) e cuja preparação consiste no seguimento de Cristo (1985:174); é o que ele chama de morte como um ato pessoal: “Transformar a morte – ato da natureza – em ato pessoal significa dispor da morte, lhe dar um sentido.” (1985:158). Tal sentido é oferecido através da vida responsável, como veremos mais à frente. Um ser humano aberto ao outro e responsável na sua vida comunitária (política), é um ser que se prepara para a sua morte, ele prepara a sua morte; isto poderia dar lugar ao que Karl Rahner chamou de cristãos anônimos, abrindo a possibilidade de que outras pessoas, ainda sem se confessarem cristãos, mas andando pelo caminho ‘da fé’, sejam aceitos diante de Deus. O que está fora de dúvida no esquema de Libânio, é que o destino eterno é uma questão muito séria, que tem a ver com a vida após a morte, e que se define na vida presente.

Até aqui foi analisada a morte na sua dimensão natural e cultural²¹. Passamos a analisar um aspecto sumamente importante na sua concepção sobre morte. Aqui não será mais uma abstração teórica; porque a morte para Libânio é sempre a morte de pessoas concretas; ela se manifesta de forma diferente para cada pessoa.

3.3 OS ROSTOS DA MORTE

Não se quer abolir a morte – pretensão burguesa. Mas a injustiça de uma morte antecipada. [...]. A morte no mundo dos pobres é o melhor atestado da nossa injustiça institucionalizada. E contra ela há o apelo da fé cristã. (1985: 174).

Aqui, mais uma vez, a consideração do contexto e da realidade como elemento epistemológico inadiável ao se fazer teologia se mostra em Libânio com uma energia e ímpeto muito significativos. É como se ele não olhasse mais para o além para poder focalizar toda a sua atenção na Terra e os seus moradores... Pois bem, a morte resulta não ser um evento uniforme, geral, nem tampouco universal, pelo menos não no seu aspecto formal. A morte possui cores, sabores e texturas muito diferenciadas. Depende da pessoa, do seu grupo social, da sua raça, da sua etnia... (E nós podemos acrescentar: do seu sexo e a sua orientação sexual). De novo, à diferença de Moltmann, o protesto de Libânio não é contra *a morte*, mas contra *a injustiça de uma morte antecipada!*

Para Libânio, há um esforço claro e contundente por parte da sociedade burguesa de eliminar a morte do seu panorama existencial; desta forma evita-se o impacto *metafísico* da irrupção da morte, com tudo o seu poder perturbador a respeito da vida (1985:167). Destarte, a ausência da consciência sobre a morte impede que a morte exerça o seu papel de doador de valor à vida, e o seu papel de juiz sobre a vida, a vida que se vive diante dos outros.

Vida sem morte é irresponsável. Tira a seriedade da vida, que lhe é dada pela morte. Tira-lhe o caráter de definitividade, que lhe é dado pela vida além da morte. Cortando a morte da vida, corta-se a vida da vida eterna. Portanto, de sua última fonte de vida. (1985:172).

A frase ‘vida sem morte’ precisa ser explicitada: em primeiro lugar, é a vida que não é vivida na consciência da morte *do outro*. Neste caso refere-se à simultaneidade de vida e morte, o que implica a referência à comunidade, já que uma pessoa só pode ter uma coisa ao mesmo tempo: ou vida ou morte. Então vida sem morte é esquecer que a vida *burguesa* se constrói sobre a *morte* dos pobres, como se a condição dos pobres nada tivesse a ver com o

²¹ Esta divisão entre o natural e o cultural se refere concretamente à forma que nós decidimos interpretar o pensamento de Libânio, e não a uma diferenciação que nós estejamos sustentando no nosso trabalho de modo geral.

modo burguês de existência (1985:168). Neste caso o que se oculta é a morte *dos outros*; oculta-se com o propósito de que tais mortos não venham a estragar a festa da burguesia. A morte, caso fosse reconhecida, só viria como denúncia de uma sociedade politicamente irresponsável diante desta morte em massa. Isto é a vida (a própria) sem morte (a dos outros).

Em segundo lugar, vida sem morte, para Libânio, é o não-reconhecimento da existência para além da morte e da relação direta entre a responsabilidade ou irresponsabilidade da vida presente e o referido destino final. Por isso:

O silêncio sobre a morte só pode vir de quem considera a morte como o silêncio de tudo. Visão materialista. Para a fé cristã a morte é passo para a comunhão. Último passo. Por isso, não precisa ser escondida. Antes preparada. (1985:173).

Este segundo ponto, a saber, a referência à vida após a morte como imperativo ético, precisa ser valorizado dentro do esquema restrito à religião cristã. Conseqüentemente, o seu valor e relevância em termos de humanidade ficam restritos e limitados pela referência religiosa. Cabe perguntar se ainda dentro dos limites da religião cristã caberia uma interpretação diferente que possa fazer uma contribuição mas ampla para a humanidade. Neste sentido poderia ser apontado um questionamento a respeito da frase: “... *quem considera a morte como o silêncio de tudo...*” como se tal pessoa, pelo fato de não aceitar uma dimensão transcendente no sentido de Libânio não pudesse assumir uma vida eticamente responsável. Neste caso, pressupõe-se que todo compromisso ético depende da crença na continuidade da vida após a morte, ou da existência futura como prêmio e recompensa, ou castigo, em relação com a vida presente. Para Libânio a crença no além, qualquer que seja, tornar-se-ia *necessariamente* na condição primeira de uma orientação solidária e eticamente responsável.

Por fim, ao considerar o contexto em que ocorrem as mortes, Libânio não pode menos do que constatar que a morte no mundo dos pobres acontece de uma forma muito diferente a como ela acontece na “sociedade burguesa”. “Entre os pobres, a vida e a morte começam a se entrelaçar desde muito cedo” (1985:151). Ela se apresenta como uma morte precoce e, portanto, injusta. Mas quem são os pobres? Ainda que associados a grupos maiores, Libânio consegue detectar uma forma mais concreta destes rostos. Eles são o *negro*, o *nordestino*, cuja história se entrelaça logo no início da invasão européia com a escravatura; também estão as *crianças*, associadas sempre a certos setores e lugares específicos, no caso, dentro do território brasileiro; os *camponeses...* etc. A característica que é mais chocante sobre estas mortes, diz Libânio é que além de serem mortes precoces e injustas, elas são antes do que mais nada *mortes em massa* (1985:171). Isto demonstra o caráter institucionalizado (estrutural) da injustiça. Nós devemos acrescentar a estas mortes (ou pessoas em maior risco

de morte) as mulheres, e as pessoas de uma orientação que não seja heterossexual; este tipo de rosto não foi realmente visibilizado pelas teologias latinoamericanas... Mas a pergunta permanece: o que fazer? Pelo menos Libânio tem certeza: contra tal injustiça a fé cristã tem um apelo! (1985:174).

Para Libânio a fé abre outra dimensão social sobre a morte, e é o fato de que nós morremos em meio à comunidade. A esperança dos vivos é que Deus acolha essa vida na vida definitiva. A análise enquanto a morte revela-nos o sistema na sua injustiça e na sua institucionalização da injustiça. Assim, deveria se estabelecer a relação direta entre a opção pelos pobres e a conseqüente opção pela transformação do sistema! Se concedermos o argumento de Libânio, daí resulta que não há opção pelos pobres sem optar por transformar o sistema.

Neste ponto precisamos afirmar: a metodologia de Libânio que enfatiza a importância de destacar as vítimas (que ele chama de classes populares) ao se tratar o tema escatológico da morte, deve ser aprofundada, deve-se ir além. Aprofundaremos nisto no próximo capítulo.

3.4 RESSURREIÇÃO.

Com este final pensamos estar chegando ao núcleo do pensamento de Libânio. Vários elementos se entrelaçam para construir a categoria, seu significado, e as suas implicações para a escatologia no geral. Pretendemos, nesta seção, fazer explícitos os pressupostos e os conteúdos da sua argumentação, para estabelecer assim os pontos para um diálogo posterior.

A teologia se constrói a partir da revelação. Esta garante ao ser humano a esperança de uma vida para além da morte (1985:210).

Por revelação de Deus – *sola fides* – conhecemos a possibilidade da vida além da morte, revelação manifestada na morte e ressurreição de Jesus (1985:191; itálicas do autor).

A transcendência da vida humana numa existência para além da morte é um pressuposto que Libânio assume sem muita explicação, a não ser como *dado* revelado *pela e na* revelação. Qualquer outro tipo de crença a respeito do além que não esteja associada à ressurreição pelo menos nos marcos mais gerais do cristianismo é considerado *mítico e imaginativo* (1985:204). O horizonte da teologia, na visão de Libânio, deve estar guiada pelos dados revelados na Bíblia, como foi citado anteriormente, e pela tradição oferecida pela igreja, e o modo como ela tem interpretado estes dados no decorrer da história (1985:205). Aqui transparece um pouco o seu ethos católico romano. Mas a teologia no geral, com poucas exceções, compartilha destes dois pontos de vista, em particular a respeito da Bíblia, que é

entendida como dado central e ponto de partida, e como revelação divina. E ainda que a teologia seja colocada como ato segundo, como sugeriu a Teologia da Libertação (Gutiérrez, C.Boff, etc.), depois de olhar para o contexto, a atenção se focaliza no texto bíblico; no mínimo parece ser assim que trabalha Libânio (1985:196-200). Portanto entramos na discussão sobre ressurreição não como resultado causal de um argumento, mas aceitando o pressuposto da vida para além da morte (como declara a citação no início desta seção), e a ressurreição como a doutrina que melhor interpreta a relação entre os humanos, a vida e a morte²². Contudo, Libânio apresenta um certo processo histórico através do qual esta doutrina chega a ser enunciada.

Da mesma forma como Libânio parece colocar o reconhecimento da divindade de Jesus no processo comunitário de rememoração e reconstrução da sua vida (1985:122), assim também ele frisa o processo histórico que levou ao amadurecimento da doutrina da ressurreição, uma caminhada que começou no povo semita e as suas crenças sobre o *sheol*, que posteriormente passa pela enunciação da ressurreição ainda ligada ao *sheol* que é entendido como lugar da espera da ressurreição, para finalmente terminar com a revelação e o impacto da ressurreição de Jesus na experiência dos seus discípulos. Este último dado, que parece ser assumido como ‘dado histórico’, teria sido o detonante e a definitiva experiência que lançaria a luz para a elaboração da doutrina cristã da ressurreição (1985:183;206). Tal evolução é apresentada junto com eventos históricos como a perseguição dos selêucidas e o martírio dos judeus, eventos que teriam feito com que a fé do povo amadurecesse na direção da ressurreição revelada em Jesus.

O martírio dos judeus fiéis à fé em Javé fê-los a perguntar-se pelo seu destino. O Sheol? O Nada? A posteridade? A pura lembrança? Não. A ressurreição! (1985:183).

Desta forma culmina Libânio afirmando: “A fé cristológica exige uma reinterpretação do esquema semita” (1985:207). Isto é, o *fato* da ressurreição faz com que os discípulos reinterpretem o *sheol* como ‘lugar de espera pela ressurreição’, e avancem na compreensão da ressurreição em dois sentidos: ou como ressurreição no final da história ou como ressurreição na hora da morte (1985:204-215).

Do lado desse dado da ressurreição e da vida além da morte, está a compreensão do ser humano (antropologia) que precisa ser entendido como um ser orientado para a vida no além, e que, portanto, possui na sua estrutura a necessidade de se relacionar com este além transcendente (como explicitamos no ponto 2.2). No seu cerne, o ser humano é um ser cuja

²² Lembramos aqui que em Moltmann a ressurreição parece fundamentar a existência da vida após a morte, portanto, tal existência não é um dado anterior, mas uma consequência da fé na ressurreição.

atitude de saída de si mesmo e de abertura-acolhida ao outro se prolonga para além da morte; tal dimensão lhe é constitutiva (1985:195). O ser humano é um ser imortal, ainda que tal imortalidade esteja subordinada à ação de Deus cf. 1985:192). Por isso, o ser humano que será ressuscitado após morrer, não será outro distinto daquele que viveu na terra; a sua vida construiu de fato o mundo futuro, e junto da sua construção e da sua vida, receberá a glorificação no reino definitivo de Deus. Porque a glorificação não é uma criação absolutamente nova, mas a glorificação daquilo que foi uma vez, e deverá ser definitivamente (cf.Ibid).

Com esta construção como pano de fundo, Libânio resume o dogma da ressurreição em seis pontos: a) o homem todo chega a sua plenitude de perfeição, na sua dupla dimensão de ser espiritual e material, corpo e alma; b) há identidade de pessoa entre o ser humano que viveu a história terrestre e o que ressuscitará; c) a plenitude do homem se alcança no final dos tempos; d) a vida eterna é um dom de Deus; e) o mundo material participará da glorificação plena do homem; f) já imediatamente depois da morte, o ser humano pode estar vivo com Deus, com seu “eu pessoal”, dotado de consciência e liberdade (1985:201).²³ Aqui eu gostaria tão somente de destacar como, enquanto não houver questionamento dos pressupostos, não seria muito produtivo discutir a coerência de um tal dogma. Se fosse possível demonstrar a fragilidade da premissa sobre a qual se constrói o dogma, o caminho nos levaria por outro rumo, para uma reconstrução mais radical ainda. Contudo, vale a pena aprofundar a análise sobre o dogma e as suas implicações. Faremos isso refletindo na ressurreição como apresentado sob o tema da parusia.

3.5 RESSURREIÇÃO, HISTÓRIA E QUOTIDIANO

Como já mencionamos em alguns trechos deste capítulo, Libânio reduz a apocalíptica a um esquema judeu que teria ‘contaminado’ até certo ponto a forma da revelação no Novo Testamento, sem por isso chegar a afetar o núcleo da revelação (1985:123). Alguns destes elementos ‘impuros’ são: a expectativa de uma iminente e última intervenção de Deus sob forma de catástrofe final (1985:216), o reino que desce do céu à terra e põe fim ao tempo linear da história (1985:142), e os símbolos e metáforas que para tais eventos são usados. Ao reduzir a apocalíptica a isto, ele não assumo como apocalípticos muitos elementos que

²³ Estes seis pontos foram tomados literalmente do seu texto; por esta razão não mudamos o seu uso de “homem” como genérico para a humanidade, ainda que não concordamos com tal uso do genérico para se referir à humanidade.

desempenham um papel importante na sua escatologia, i.é, os símbolos de *ressurreição*, *parusia*, *transformação do cosmos*, *consumação da história* (1985:216-226), símbolos que ele continua a usar na sua escatologia. Se bem é certo que não há um total acordo entre os especialistas ao redor do tema da apocalíptica, cabe perguntar se esta redução é plausível, e, caso chegasse-se a comprovar a fragilidade do esquema, quais poderiam ser as implicações de tal redução. Mas vejamos como Libânio dá continuidade ao seu argumento.

Diante de necessidade histórica de postergar a parusia, faz-se necessário entender o seu simbolismo em meio a uma não-terminação da história como a apocalíptica pareceria sugerir. A resposta de Libânio se dá na enunciação personalista e escatológica (no sentido transcendental, *pós-mortem*) da doutrina; i.é, “A Parusia – a segunda vinda gloriosa do Senhor – dá-se no momento da ressurreição na hora da morte de cada homem” (1985:217).

A história pessoal, subjetiva de cada um, ligada com a trama de relações interpessoais e sociais, termina encontrando-se com o Senhor Jesus, que vem com o esplendor de sua vitória sobre a morte acolher a quem morre no amor, na confiança. [...] O mistério de Cristo surge como fim, plenitude, vitória última sobre a história dos homens **no momento da morte de cada um**. Verdadeira parusia! (1985:218, grifo nosso).

Se além de considerar este parágrafo consideramos o que ele dirá mais à frente, que “Jesus, com sua ressurreição revelou o sentido do último e definitivo da história” (Ibid.), parece difícil entender em qual sentido esta revelação se conecta com esta vida e com as lutas pela libertação. Além disso, continua afirmando que “a parusia do Senhor revela com toda clareza que os senhores da terra não disseram e nem dirão a última palavra sobre a **história**” (Ibid, grifo nosso). Ora, se a parusia encontra-se após a morte, e ela revela que os poderosos não dizem a última palavra sobre a história, parece evidente que esta última palavra não o é porque existe um *além* onde *estas últimas palavras* serão corrigidas, portanto, as palavras dos senhores realmente parecem ser definitivas a respeito da história presente, a menos que estendamos o conceito de ‘história’ para além da morte. Isto poderia sugerir que tais conceitos de *ressurreição* e de *parusia* têm muito pouco a ver com a história humana, ou com o seu cotidiano, pois toda definitividade situa-se no além, aliás, as palavras dos senhores da terra não serão corrigidas aqui, senão no *além*. Ora, se o objetivo era fugir de um esquema linear de história que situa a ressurreição no fim, e fugir do esquema apocalíptico que coloca a parusia como um evento catastrófico, esta poderia não ser a melhor saída para uma escatologia histórica e humanamente relevante, ainda dentro de uma escatologia convencional cristã como a de Libânio.

A partir daí precisamos considerar este conceito de parusia em relação à noção de *tragédia* na história e de *esperança*. Desemboca a escatologia de Libânio numa outra *teodicéia*?

3.6 RESSURREIÇÃO, TRAGÉDIA E/OU ESPERANÇA? A REALIDADE DEPOIS DA MORTE.

A seção que pretendemos analisar agora é a seção IV que leva como título no livro “A ressurreição dos mortos e o fim do mundo” (1985:179-226). Dividiremos a nossa abordagem em três momentos: um primeiro momento analisará a pergunta central que orienta a argumentação; é a pergunta pelo sentido da luta e do caráter definitivo da história diante da morte. Em um segundo momento, exporemos o argumento decorrente do anterior que coloca a ressurreição como o fundamento da esperança e como núcleo de reflexão sobre a transição entre o nosso tempo e o tempo da glorificação. Por fim terminaremos com um comentário sobre o evolucionismo que é retomado na escatologia de Libânio e parece estar como pano de fundo ao longo das suas argumentações.

O que acontece depois que nós morremos? O que acontece com a pessoa, seu corpo, sua alma? Qual o destino da pessoa após a sua morte? Qual será a realidade comunitária após a morte? Não são perguntas que nascem da simples curiosidade humana. São perguntas existenciais que nascem das comunidades e das suas lutas pela sobrevivência e pela dignidade da vida humana. Portanto, o que está na origem de tais questionamentos são as comunidades...

Esta igreja nas bases, conscientes das responsa-bilidades sociais e políticas decorrentes da fé, pergunta-se pelo sentido e pela realidade de definitivo das suas lutas, do seu martírio, no duplo aspecto pessoal e comunitário. [...] O dogma central da ressurreição tem de dizer alguma coisa para essas comunidades em sentido de esperança em relação ao futuro e de alento em relação ao definitivo já presente nas lutas e martírio das comunidades. (1985:184)

É um duplo questionamento, pelo que será, o que podemos esperar, e pelo sentido do que é. As ações dos seres humanos não podem ficar reduzidas ao nada (cf.192). Diante dessa colocação apresentam-se duas questões por resolver: (1) como se dá o passo do ser humano da sua condição mortal para uma existência após a morte, e qual a função de Deus nessa transição; e (2) qual a compreensão antropológica que permite estabelecer a conexão entre a finitude do ser humano na morte, e a sua continuidade numa existência após essa morte. A ‘posição tradicional’, diz Libânio, está afirmada sobre uma redução da compreensão tomista sobre a doutrina da ‘alma separada’; ele explica como tal redução se popularizou e permanece hoje mesclada nas diferentes instâncias da sociedade, especialmente nas camadas populares

(1985:186). Mas tal concepção, cuja categoria central é “a alma” precisa ser renovada, pois é uma visão dualista e espiritualista e não facilita o compromisso nem o engajamento ao não traduzir corretamente para nós hoje a relação entre o ser da pessoa, a sua historicidade, e a sua continuidade na existência após a morte. É um esquema que não representa uma boa interpretação do dogma da ressurreição e que, portanto, precisa ser renovado.

Na solução desta problemática é preciso interpretar um núcleo central concentrado na noção de “imortalidade da alma” e a noção de “alma separada” mas conservando uma certa ortodoxia, por exemplo, a respeito da correta compreensão sobre a *transcendência* e a respeito da *não divindade* inerente no ser humano. Mas não há nada de errado na própria doutrina; “é uma questão de hermenêutica” (1985:193). Para Libânio a tentativa da teologia liberal européia não deu certo na medida em que ela tentou recuperar a noção da imortalidade da alma na afirmação da eternidade do “eu”, como se o ser humano tivesse a capacidade de prevalecer diante de Deus. Libânio reconhece então a correta correção feita por Barth a este respeito: o seu radical Não!

“O homem (sic) morre todo; Não tem em si, em sua natureza, o germe da imortalidade. De si, é nada. Não há ponte que ligue sua situação criatural de nulidade à absoluta Transcendência de Deus. Em contraposição à imortalidade da alma, existe a ressurreição do homem por obra de Deus. Verdadeira nova criação. Todo peso vem da Transcendência e não da autonomia natural do homem (sic). (1985:187)

Porém, para Libânio não é necessário tirar a noção de imortalidade da alma, como externa ao pensamento bíblico, porque ela é uma noção bíblica, cujo fundamento se encontra em Daniel, nos livros dos Macabeus e no livro da Sabedoria. Mas isto parece não ser suficiente para a teologia protestante, diz Libânio, cuja solução à problemática do destino depois da morte recebe um enfoque estritamente teológico: nega-se toda capacidade do ser humano de ultrapassar o limite da morte e atribui-se de forma absoluta a Deus na sua inalienável transcendência o ato através do qual a ressurreição é entendida como *nova criação* (1985:190). Para Libânio, que se situa a si próprio no âmbito da teologia católica, a renovação do esquema interpretativo é produto de novas interpelações provenientes da ciência, da antropologia e da filosofia, i.é, a mudança decorre dos novos desafios culturais que, no entanto, possuem incidência direta na teologia (1985:193).

A solução de Libânio começa afirmando que o fundamento da imortalidade no ser humano encontra-se exclusivamente em Deus, no seu ato criador, cujo respeito pela liberdade e a responsabilidade nas quais chama ao ser humano não fará nunca com que Ele faça retornar ao ser humano ao pó donde ele surgiu. Deus cria o ser humano como um ser dialogal que se

constrói a si próprio pela abertura ao outro; tal orientação para o outro o obriga a se assumir como ser responsável; por tanto,

Ser imortal é entender o homem (sic), não como joguete de forças irracionais ou determinísticas, mas construtor da história e de si mesmo em liberdade e consciência, de modo que sua obra e ele nela e com ela não podem ser reduzidos ao nada (1985: 192).

No momento da sua morte, é preciso conservar todas as conexões com a história com que a pessoa morre, a sua historicidade; não deve haver ruptura enquanto às suas relações com o mundo; é nisto que se diferencia uma *alma separada de um anjo*, a saber, das conexões indissolúveis entre a alma e sua historicidade: a sua relação com o mundo, com o corpo, com a matéria (1985:186). Portanto, e aqui aparece uma clara ruptura frente ao pensamento protestante –especialmente a respeito do que foi mencionado de Barth–, “a ressurreição de Cristo não é uma criação absolutamente nova, mas a glorificação de uma existência centrada no Pai e nos irmãos. [...] a história humana de Jesus não se perde no nada” (1985:192). A partir desta compreensão entende-se a vida humana como um chamado radical à construção e transformação do mundo no horizonte do reino, com a esperança de que na glorificação final, nós tenhamos contribuído fielmente no projeto divino. Porém, cabe esclarecer: “O novo céu e a nova terra não são a prolongação dos progressos introduzidos, sobretudo, pelos países ricos [...] mas obra da onipotência de Deus...” (1985: 220). Ora, o elemento que ajudará Libânio a descrever a transição entre um éon e o outro estará fundamentado no evolucionismo de Teilhard de Chardin, ao qual nos referiremos mais à frente.

Passamos então, a desenvolver o segundo momento da nossa análise, i.é, a compreensão da ressurreição como centro da esperança cristã. Levamos aqui, como pano de fundo, aquilo que acabamos de analisar sobre a imortalidade da alma, cujo esquema interpretativo respondia à pergunta pelo sentido da história que é construída pelas pessoas diante da morte como fim da existência terrena. Se o ser humano é um alma imortal, o esquema analisado pretende “dar razão esperança que há em nós” (1985:193). Com a certeza da glorificação da criação por parte de Deus e da condição imortal do ser humano, precisamos referenciar o que Libânio compreende na doutrina da *ressurreição*. Exporemos sinteticamente o seu argumento. A ressurreição dos seres humanos e a transformação do cosmos são fatos revelados nas escrituras; ambas coisas terão sua aparição no cenário escatológico: o mundo sempre está chegando ao seu fim com a morte e ressurreição de cada *pessoa* (1985:220, grifo nosso); e a transformação do cosmos, ainda que não possa ser entendida como um acontecimento histórico dentro dos nossos marcos humanos (1985:220), de fato ocorrerá como uma grande surpresa, além de toda e qualquer imaginação humana, e então terá

ocorrido a glorificação final da criação de Deus (1985:221). Enquanto ao nível pessoal, é preciso ter crido e morrido *em Cristo* visto que só estes participarão de tal glorificação (1985:222). Esta glorificação será a última palavra a respeito do sofrimento e opressões acontecidas aos pobres... O Espírito Santo possui um papel central neste processo. Ele é a ação de Deus, a imanência na história, ainda que sua transcendência se conserva intacta. Por isso, ele poderá efetivar a sua consumação através de uma ação transformadora na escatologia final (1985:225). A história como um todo se transforma no sacramento do Espírito, e o Espírito é ao mesmo tempo Senhor da história (Ibid.). *Espírito*, na visão de Libânio significa “um princípio segundo o qual são realizados os desígnios de Deus no mundo e na história” (1985:224). Por fim, “a certeza da glorificação do corpo e da história provém da *certeza* da ressurreição de Jesus, pois é daí donde deriva a sua *realidade*” (1985:222, grifos nossos); tudo estaria partindo do fundamento bíblico que seria o que sustenta todo o esquema.

Desta forma, coloca-se a ressurreição como fundamento da esperança e se elimina qualquer possibilidade de que os fins trágicos da nossa história humana sejam verdadeiramente *o último*. Podemos então considerar a *glorificação* como a *última palavra de Deus* a respeito do sofrimento humano. É o que Libânio chama de *história definitiva* que será obra da onipotência de Deus. Esta onipotência de Deus é realmente escatológica, i.é, não intervém na nossa história presente, a não ser como juízo e condena daquilo que se contrapõe ao seu reino. Mas a autonomia e independência que a história frequentemente demonstra a respeito de uma suposta onipotência de um Deus bondoso, no meu ver, não podem menos do que fazer com que ela seja enunciada como *onipotência escatológica*. Neste sentido a relevância histórica de uma afirmação como essa pode ficar comprometida. Se por um lado parece evidente que afirmar a onipotência divina dentro do cenário da história humana resulta extremamente conflituoso pelo caráter anti-divino da história em termos gerais, jogar tal onipotência para o além também não faz muito sentido. Mas o que está por trás disso tudo é necessidade de rechaçar de qualquer modo ‘o trágico’ como *definitividade* da nossa história e do quotidiano da experiência humana.

Neste ponto cabe destacar o papel da categoria ‘glorificação’ como descrição da transição entre *esta era* e *a outra*. A glorificação é a categoria da *continuidade* entre o éon presente e o éon futuro. Não se fala, portanto, em *nova criação*, mas em *glorificação*, realçando o valor da história presente, e o decisivo da ação humana a respeito das coisas que virão a ser *definitivas*. Assim, a noção de *glorificação* possui claros nexos com a compreensão evolucionista da história, noção que passamos a analisar a seguir.

Aqui é preciso retomar o que foi dito a respeito do Espírito como imanência de Deus na história. Lembrando uma referência próxima às teses hegelianas sobre o Espírito Absoluto e a dialética da história –sem realmente sabermos até que ponto são assumidas por Libânio–, o esquema de Libânio culmina com a afirmação do senhorio do Espírito sobre a história. Parece retomar as teses Pierre Teilhard de Chardin que se inscrevem na linha do evolucionismo (1985:69-71, 127, 195), e cujo horizonte parece apontar para uma resolução harmoniosa e final da dinâmica cosmológica, dentro da qual os seres humanos estão incluídos. Em primeiro lugar, Libânio apóia-se em T. de Chardin para fazer explícita a sua contradição ao modelo protestante de K. Barth e P. Althaus que acentuava a ruptura radical entre o mundo e o futuro totalmente novo de Deus. Para eles o presente não é satisfatório e o futuro há de vir de fora, virá como verdadeira re-criação (1985:70). Por seu lado, Libânio destaca a posição de T. de Chardin quem insiste, baseado no processo evolutivo, na continuidade entre os dois éons.

Como uma maré imensa, o Ser terá dominado o frêmito dos seres. No seio de um Oceano tranqüilizado, mas no qual cada gota terá consciência de continuar sendo ela própria, a extraordinária aventura do Mundo estará terminada. O sonho de toda a mística terá encontrado sua plena e legítima satisfação. Deus será tudo em todos. (1985:70).

O universo físico e humano estaria regido pelas leis da evolução e da socialização, como um grande processo ao qual o universo está sujeito. Tal processo de socialização afeta a todos os seres humanos e os conduz a uma unidade total (1985: 127). Mas além da socialização e a evolução o ser humano junto com o cosmos está sujeito à lei da entropia, do desgaste, do descenso... Sujeito a esta dupla lei, o homem, uma vez que morre, “faz explodir o seu espírito – nunca desvinculado da matéria – no grau máximo” (1985:193). Este esquema, segundo Libânio, abre novas possibilidades para a compreensão da glorificação, da unicidade do ser humano, da sua historicidade, e da continuidade/ruptura entre um e outro éons.

Dentro desse esquema evolucionista, a matéria, a mundanidade fazem parte do acabamento final do homem, de sua plenificação, como momento interno. Pertencem à história de sua liberdade, que se construiu precisamente na relação com as pessoas, com o mundo, com a matéria. [...] O homem [sic] constrói-se fundamentalmente como liberdade relacionando-se com seus irmãos, numa atitude de saída de si e de abertura-acolhida do outro. Dimensão constitutiva da pessoa e que portanto se prolonga para além da morte (1985:195).

É este argumento que está por trás do seu esquema interpretativo a respeito da vida além da morte. Estamos diante da inserção de estruturas e argumentos do mundo da ciência moderna para completar e compor o argumento teológico.

Com esta pequena reflexão não pretendemos ter esgotado os elementos abordados por Libânio na sua escatologia. Esperamos, sim, ter interpretado corretamente os enunciados e argumentos que aqui decidimos referenciar. Eles foram o ponto de partida da nossa análise e serão o ponto de partida para desenvolver os conteúdos e argumentos do nosso terceiro capítulo.

CAPÍTULO III

Síntese crítica

Sendo humanos, não podemos realizar a esperança, nem deixar de tê-la. Pouco resta fazer para fugir ao dilema – podemos negá-lo por nossa conta e risco. Uma boa coisa a fazer, contudo, é avaliar as chances e perigos das soluções já propostas e tentadas...

Zygmunt Bauman

As escatologias que analisamos no capítulo I e II parecem nos propor uma “escatologia pré-crítica” (Cf. Roldan, 2010:357) cuja totalização abstrata e metafísica não atinge (ou pelo menos não de maneira satisfatória) a realidade concreta à qual se dirige. É também notório em ambas escatologias a persistência de um literalismo pré-crítico na leitura bíblica. “Por exemplo, Moltmann recorre à existência dos anjos para ‘argumentar’ contra a equiparação entre infinitude e imortalidade” (Ibid. p.358). Da mesma forma Libânio ‘argumenta’ a necessária clareza que deve se ter ao diferenciar uma ‘alma separada’ de um anjo (Libânio, 1985:186). Contudo, o que mais revela o traço pré-crítico de ambas escatologias é a ausência de um subministro claro e concreto veiculado pela construção escatológica oriente de forma prática a vida cotidiana nas lutas pela emancipação e libertação humana. Move-nos, portanto, além da necessidade de fazer uma re-construção crítica da escatologia, o desejo de responder os seguintes questionamentos: em primeiro lugar, pode ser o horizonte de *libertação* um horizonte chave para abalizar e re-pensar criticamente a escatologia cristã? Em segundo lugar, pode a *escatologia cristã* contribuir para uma práxis de libertação? Por fim, pode a escatologia, dentro de um paradigma de libertação, continuar a ser *cristã*?

Em lugar de responder imediatamente a tais questionamentos, teremos de considerar, em primeiro lugar, a análise feita nos primeiros capítulos. Precisamos explicitar a crítica, e tentar esclarecer até que ponto podemos realmente falar sobre estas escatologias como ‘escatologias pré-críticas’; precisamos considerar os seus pressupostos, os seus argumentos e a sua metodologia; em última instância, precisamos comentar os seus conteúdos.

1 ESCATOLOGIA EM MOLTSMANN

O ponto de partida da escatologia em Moltmann se dá na articulação entre a categoria *novum* e uma noção de temporalidade, tempo como “advento”. É a dialética da esperança extraída da noção bíblica de *promessa*. Ao redor da promessa desenvolve-se um pensamento sistemático que constrói teologicamente a *Ressurreição* de Jesus, o *Reino de Deus*, e a *Nova criação de todas as coisas*.²⁴ Mas a partir de tais símbolos da escatologia cristã passa-se a outorgar e afirmar uma *realidade* pós-histórica para tais símbolos e a estabelecer uma relação de *identidade* entre o sentido e conteúdo metafóricos dos símbolos, por um lado, e a essa sua realidade ‘pós-histórica’, pelo outro. Assim, há um esvaziamento do sentido profundo e humano dos símbolos, ao mesmo tempo em que há uma redução do seu valor histórico no momento em que tais símbolos são interpretados como *dados* independentes de contextos históricos concretos. Com efeito, longe de apresentar uma crítica de contextos históricos e sociais, tanto dos *tempos* e textos bíblicos, quanto dos *textos* e tempos atuais, a sua opção parece ser justamente a opção contrária: “reeditar um ‘cristianismo infantil’ que aguarda a intervenção sobrenatural e mágica de um *Deus ex machina*” (Roldan, 2010:358). Ao assumirmos esta dura crítica de David Roldan a Moltmann não estamos catalogando a obra de Moltmann como se ele propusesse um *cristianismo infantil*. Estamos chamando a atenção para a gravidade de assumir uma hermenêutica bíblica que não questione *os fundamentos* e *as estruturas* ideológicas inscritas nos textos bíblicos, a sua função ideológica dentro da sociedade, a articulação das narrativas com os projetos históricos coloniais e a gênese sócio-histórico-política de tais narrativas.²⁵

Isto coloca imediatamente a discussão com os autores (tanto com Moltmann quanto com Libânio) no terreno da hermenêutica bíblico-teológica. Com efeito, Moltmann vai muito além de uma simples exegese dos textos bíblicos, tentando re-colocar no cenário atual uma escatologia que traduza melhor o sentido das metáforas bíblicas, e que se oriente ao compromisso da transformação do nosso mundo. Contudo, como pode haver transformação a partir de uma re-elaboração ideológica e harmoniosa das “verdades da fé” sem aprofundar a análise e sem fazer a conexão direta a respeito de contextos históricos, estruturas de

²⁴ Estritamente falando, a sua obra *A vinda de Deus* (1995) estrutura-se em cinco partes: I. “O Deus vindouro. Escatologia hoje”, II. “A vida eterna. A escatologia Pessoal”, III. “O reino de Deus. A escatologia histórica”, IV. “Novo céu – Nova terra. A escatologia cósmica”, V. “A glória. A escatologia divina”.

²⁵ Cf. E.Schüssler Fiorenza. *Pelos caminhos da sabedoria*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009. pp.15-34. Ver também Kwok Pui-lan. *Póst-colonial Imagination and Feminist theology*. pp.1-28.

dominação, relações de poder, etc. etc., inscritas tanto na vida hodierna quanto nos textos bíblicos? Aqui me junto à voz de Ivone Gebara:

“Não consigo mais manter a possibilidade de um mundo melhor com o apelo às entidades do alto, aos ícones da ética que habitam os céus. Não consigo mais sustentá-lo existencialmente dentro de minha existência nem permitir que ele me sustente” (2010:167)

Fica para nós uma pergunta: Que tipo de hermenêutica poderia trazer para nós uma análise como essa? Teria de ser uma hermenêutica que faça da consideração do contexto e das suas análises críticas da realidade, os seus elementos fundamentais, e os assuma como critérios epistemológicos incontornáveis, além de explicitar um claro compromisso pela emancipação e libertação humana. Moltmann está longe de uma abordagem desse tipo.

Se a teologia da esperança de Moltmann se baseia na noção de **promessa** como a categoria a partir da qual resulta um programa teológico cujo centro é a escatologia, nós entendemos que são cometidos ao menos dois erros metodológicos em relação a uma hermenêutica compromissada com a libertação humana: (1) não questionar a noção de promessa e (2) não traduzir o simbolismo daquilo que é prometido dentro de uma análise crítica dos contextos históricos que produziram tais símbolos. Parece-nos então que na escatologia a teologia não deve perguntar pelas implicações das promessas de Deus nem pela re-colocação destas implicações no centro do quefazer teológico, e sim começar pelo questionamento da *promessa* dentro do marco social-político-económico-religioso onde tal noção foi introduzida. A partir deste questionamento poderia se passar à crítica acerca daquilo que é prometido, analisando os elementos subjacentes à promessa e tentando mapear as condições e requisitos colocados aos seus destinatários. É preciso também analisar a ‘exterioridade’ que pressupõe o fato de prometer; isto é, na lógica da promessa, ao mesmo tempo em que ela configura um povo *digno* de ser beneficiado, conseqüentemente configura àqueles que ficam de fora.

Como conseqüência de começar um programa teológico para pensar a escatologia sem questionar os pressupostos, tal como acabamos de referenciar, Moltmann é levado, na sua argumentação, a afirmar todo um universo simbólico – sua escatologia – por cima da realidade, e a subordinar a realidade da experiência humana a esse esquema. A transcendência se reduzirá a uma concepção meramente unidimensional na sua redução temporal cujo limite está dado entre o presente e o futuro, eliminando qualquer dimensão espacial ou geográfica do conceito de transcendência; a morte será antagonizada com a vida, e a vida humana estará subordinada à vida absoluta de Deus; a história como cotidianidade será banida pela História Universal e cosmológica; o presente como realidade única será depreciado à condição de

simples potencialidade, de promessa de plenitude... etc. Considere-se a este respeito o que diz Marcella Althaus Reid:

Com efeito, as idéias são materiais, mas as ideologias o ignoram. Detrás de uma idéia e detrás de cada filosofia (o teologia sistemática) encontra-se uma experiência humana: desvirtuada, manipulada, ainda que sempre lutando por fazer ouvir a sua voz. [...] As ideologias são métodos que desumanizam às pessoas (as coisificam), porque as obrigam a servi-las... [...] é o bem-estar e longa vida das idéias que se impõe por cima do bem-estar e longa vida dos seres humanos. No fim, a ideologia é sempre uma idolatria que nos obriga a servi-la a costa de muitos sacrificios humanos. (Althaus-Reid, 2003:124; tradução nossa).

Enxergar essa subordinação da vida humana à construção ideológica que representa a escatologia cristã, na sua versão moltmaniana, é o nosso objetivo neste capítulo. Não podemos perder a possibilidade da crítica a um esquema cujo potencial de perigosidade é tão alto.

1.1 SOBRE A RESSURREIÇÃO E A VIDA ALÉM DA MORTE.

Se a escatologia cristã deve possuir uma relevância para a humanidade, e não somente para os cristãos, o atrelamento à crença na vida além da morte como constitutiva da fé seria o primeiro obstáculo com o qual tropeçamos. Talvez precisamos aqui ir um pouco devagar, e perguntar: precisa a escatologia cristã se preocupar pela sua relevância em relação com a humanidade? A existência de um mundo radical e *irreduzivelmente* plural e diverso é o dado central para pensar o particular na sua interação *negociada* com os outros particulares, e com o todo global; em outras palavras, o cristianismo deve ser pensado em termos da sua contribuição à humanidade, uma contribuição humilde que se entenda a si mesma como *uma* entre muitas outras. Se Tissa Balasurya estiver certo na sua compreensão sobre o dado religioso no mundo hodierno, precisamos levar a sério a sua advertência a respeito dos aspectos ao redor dos quais as religiões precisam abandonar a pretensão de comum acordo, a vida além da morte sendo um deles (Balassurya, 2005:13). Isto implica a necessidade de aceitar a ressurreição como um assunto periférico na fé cristã?

Começemos, então, por perguntar se a crença na ressurreição como início de uma nova forma de existência basicamente pós-histórica é realmente requisito para a fé cristã; conseqüentemente podemos perguntar se esta concepção exclui necessariamente outras concepções e conceituações sobre *ressurreição*, e se a crença no pós-histórico da vida do além é exigência obrigatória para pensar a ressurreição. Parece claro sugerir que, a uma compreensão de ressurreição como a de Moltmann corresponde em contrapartida necessariamente uma compreensão fundamental sobre o além. Nisso ele parece seguir a

ortodoxia que por muito tempo se impôs no cristianismo; ora, considerando a forma autoritária e excludente da conformação canônica e doutrinária da igreja na suas origens e no seu processo de institucionalização, não seria melhor questionar radicalmente esta “ortodoxia”? Não podemos aqui esquecer que a doutrina da ressurreição dos corpos após a morte é a vitória da tradição teológica cristã que acabou se impondo através da sua articulação numa instituição hierárquica e imperial (Gebara, 2010: 228).

Para Moltmann a contradição que a promessa impõe ao presente através do advento do *novum* é a única fonte de esperança para os seres humanos; com efeito, “sem a esperança de um ‘tempo cumprido’, de uma vitória da vida num mundo novo, ninguém participa da luta de Cristo” (Moltmann, 1995:221). O que é esse “novo mundo”? Como podemos entender essa categoria escatológica em Moltmann? Gostaria de considerar uma visão externa que nos permita *traduzir* esta metáfora usada por Moltmann, esclarecendo o conteúdo que usualmente é dado a ela. O modo como Moltmann está usando esta metáfora parece se adequar a esta descrição:

O “outro mundo” tem a ver com a relação a forças e entidades superiores capazes de modificar qualitativamente nossa vida. A maior dessas forças é chamada Deus, força considerada criadora da vida e superiora à vida. Qual a física deste ser metafísico? Ou, em outros termos, por que razões históricas e culturais, razões portanto físicas, palpáveis, vivemos durante séculos afirmando que nosso poder e nosso ser repousam em um outro totalmente diferente de nós? Por que o afirmamos como imaterial, quando o buscávamos desde a nossa própria materialidade? (Gebara, 2010:167).

Por isso precisamos perguntar: não pode acaso o amor pela vida nascer exclusivamente da beleza da vida, e não, como Moltmann quer, da crença na sua continuação como resposta ao medo da morte (Moltmann, 1995:74)? Não pode este amor pela vida ser suficiente para um engajamento pela vida? Será que, frente ao ‘*medo*’ da morte, só a crença/fé na vida eterna é que suscita um engajamento irrevogável com a concretude da vida presente? Além da pergunta se a esperança cristã pode estar limitada a esta abordagem, podemos trazer à discussão a questão mencionada há pouco sobre a inclusão de outras formas de pensamento religioso que não aderem à crença na vida após a morte.²⁶

Na interpretação que Elsa Tamez faz sobre a doutrina da justificação pela fé em 1985 existe uma compreensão diferenciada do que significa a crença na ressurreição. A partir da sua interpretação podemos dizer que uma pessoa pode iluminar sua luta pela vida e em contra das estruturas opressivas a partir de uma compreensão da ressurreição de Jesus que entende a sua morte como o assassinato por parte dos poderes, político e religioso. Nesse contexto

²⁶ Nesse sentido entendemos que não é possível fazer teologia sistemática sem levar em conta as interpelações que desde outras religiões podem ser feitas à fé cristã.

afirmar a *ressurreição* de Jesus seria, por um lado, ter uma fé em coisas impossíveis, e por outro lado, a afirmação representa uma atitude subversiva: é a afirmação de que o excluído volta à vida porque Deus está do seu lado (Tamez, 1995:225,226); aqui seria preciso afirmar que uma esperança como essa não seria realmente decorrente da promessa divina, mas da vontade de viver e de se contrapor às adversidades da situação. O texto não funciona mais como legitimação da luta, mas como compreensão é inspiração para viver o presente. Poderia uma compreensão tal vincular ou iluminar de forma geral todo e qualquer grupo humano que busque a libertação e a emancipação? Consideramos que sim; no entanto, a crença na *vida eterna* no sentido Moltmaniano não pode pretender tal abrangência. A sua abordagem teria uma relevância restringida, no máximo, ao pensamento e religião cristãos.

Uma esperança que se fundamenta na ressurreição **não** está necessariamente vinculada à crença na vida após a morte. Se de fato estamos capacitados para reconhecer a força criativa do mito, e discernir o peso das situações humanas e as circunstâncias históricas que deram origem ao simbolismo da ressurreição, podemos alçar-nos por cima de seu potencial opressor e reverter o quadro fazendo com que a ideologia sirva à vida! O que pode significar *Ressurreição* para nós hoje?

A pergunta que nos fazemos hoje é sobre a vida atual de nossos contemporâneos. [...] É aí que vamos tentar entender o que significa a ressurreição á luz do cotidiano. [...] Se nos referimos ao cotidiano ou à nossa vida diária, estamos sendo convidadas (sic) a captar em nossa vida ordinária, habitual, os sinais indicadores de uma qualidade de vida, de algo que pode promover a continuidade da vida ou que é capaz de reerguer as vidas abatidas e exploradas. [...] Ressuscitar no cotidiano é apostar na realidade da vida presente como a realidade mais fundamental. (Gebara, 2010:230; itálicas da autora).

Por outro lado, não podemos deixar de considerar as implicações da doutrina em meio aos processos históricos nos quais ela se afirmou. Por que teria sido necessário para o cristianismo no seu processo de institucionalização e posterior aliança com o império a imposição de uma tal doutrina? No fim das contas, “o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate” (Foucault, 2003:18). Esse disparate precisa ser ‘organizado’, ‘controlado’. O caos precisa entrar na ordem, no ‘canônico’. Até mesmo a tentativa de ver a ressurreição como uma doutrina que procura realçar o valor da nossa corporeidade fica aquém diante da necessidade de uma crítica radical para a qual estamos apontando. Considere-se as palavras de Elaine Pagels na sua famosa obra sobre o Gnosticismo na origem do cristianismo:

Pode ser que aqueles que concordam com Moltmann pensem que a doutrina ortodoxa da ressurreição, longe de negar a experiência corporal, a afirmava como fator central da vida humana. Porém, no que tange à ordem social, o ensinamento ortodoxo sobre a ressurreição teve, como já vimos, um efeito distinto: legitimou uma hierarquia de

peças cuja autoridade as colocava como a intermediação necessária para quem quisesse se aproximar de Deus. Os ensinamentos gnósticos, como Tertuliano e Ireneu compreenderam, eram potencialmente subversivos de tal ordem: pretendiam oferecer a cada iniciado um acesso direto a Deus... (Pagels, 1982:67).

Este é o caráter mundanal ao qual se refere Edward Said a respeito dos textos bíblicos, que não pode ser negligenciado na hora de pensar a escatologia. A este respeito diz Kwok Pui-Lan: “Se nós formos atentos a respeito do que Said chamou de “mundanalidade do texto”, veríamos que literatura, história e política estão vinculados de maneira inseparável na tradição bíblica” (Kwok, 2005:8). Podemos, e devemos, então, problematizar esta escatologia da ressurreição conhecendo o pano de fundo sobre o qual ela se construiu.

1.2 VIDA E MORTE

A Ressurreição em Moltmann conduz ao antagonismo radical entre vida e morte, onde *a vida* é associada ao Divino, e *a morte* ao antídívino, (ver. Capítulo I, 1.3). Até a temporalidade é entendida como pecaminosa no momento em que ela só demonstra sua orientação à morte. ‘O sentido da morte consiste unicamente em que ela seja superada’ diz Moltmann. Esta compreensão, segundo Moltmann, está amplamente retratada no texto bíblico, tanto no primeiro quanto no segundo testamento. Porém, “vale a pena assinalar o caráter claramente seletivo que Moltmann faz de algumas seções do Antigo Testamento” (Roldan, 2010:357), por exemplo quando ao criticar concepções cíclicas de tempo como alheias ao A.T não leva em conta a controvertida posição do Eclesiastes a respeito da vida e seus ciclos, da vida em relação à tragédia, etc. Aqui podemos apontar para uma causa ainda mais profunda do porquê de esta ausência em Moltmann. Desde a época da *Teologia da Esperança*, Moltmann reconhece como, depois de Barth e Bultmann a “Theologie des Alten Testaments”, I und II, München 1957, 1960, de G. von Rad tornou-se para ele o seu ponto de partida da Teologia Sistemática.

Com efeito, é inegável o valor desta obra para os estudos do Antigo Testamento ainda hoje; contudo, a grande ausência de uma consideração global dos “escritos”, ou a literatura sapiencial no A.T encontra-se no próprio G. von Rad, a cuja Teologia do Antigo Testamento faltou-lhe um ‘terceiro tomo’ que abordasse ‘os escritos sapienciais’, os textos da sabedoria de Israel. Até que ponto esta ausência não é a causa desta visão pejorativa a respeito da *morte* e da rejeição a uma visão cíclica da história? A este respeito comenta Milton Schwantes: “Parece-me que, após Gerhard von Rad, já não deveria haver uma Teologia do Primeiro Testamento que desconsiderasse os Escritos, como entidade teológica” (2011:4).

Conseqüentemente, se formos tomar o AT como o fundamento para afirmar a *morte* como poder antidivino e o *caráter não-cíclico* da história, teríamos que fazê-lo desconsiderando “os escritos”, dos quais o livro de Eclesiastes faz parte, e cuja visão a respeito da vida, da morte e da história atrapalha tal compreensão. Contudo, como diz Schwantes, não há razão que justifique tal desconsideração.

Mas são as teologias feministas as que mais podem aportar aqui para uma crítica a esta depreciação da vida terrena cuja dinâmica inerente (vida terrena) contempla tanto a vida quanto a morte. Desde uma perspectiva feminista pode se perceber como "os processos biológicos femininos –gravidez, parto, amamentação– seriam desqualificados como viciosos e impuros, trazendo em si o selo da morte" (Luzia Sutter Rehmman, 1997:150). De fato, é isto que Moltmann afirma. Para ele, uma história que se emancipa dos ciclos da natureza e se abre ao futuro prometido por Deus possui uma irreversível orientação para frente; tal orientação é-lhe original desde a criação, como vimos no capítulo um. Assim, ressurreição como vida que ressurge, não para dentro desta vida, mas para o egresso na vida eterna, resulta necessariamente de um ponto de partida que considera a vida e a morte diametralmente opostos e em pugna; e um Deus cujo atributo é vida absoluta opõe-se ontologicamente à vida humana que possui em si mesma ambos atributos: vida e morte. A subvaloração e depreciação da criação são uma conseqüência inevitável, assim como também inevitável é que a *redenção* e *plenitude* permaneçam no futuro transcendente.

Ora, se a orientação à plenitude foi a intenção original de Deus com a sua criação, além da difícil recolocação do pecado neste esquema, devemos perguntar quê graça é aquela que livra de algo que o mesmo Senhor da graça criou? Não parece sugerir esta argumentação uma banalização do sofrimento humano quando este sofrimento é resultado da existência numa criação que desde a sua intenção original possuiu tal incompletude? Não aponta isto para o absurdo, quando enxergado desde a pergunta: ‘por que foi criada uma realidade que podia comportar em seu interior tremenda quantidade de sofrimento?’ É a ‘Gloria de Deus’ digna de tamanha tragédia? Isto recoloca a questão pela origem do *pecado*, ou no mínimo, pela sua conceituação dentro da teologia sistemática. Quando relacionado com a morte, e esta última entendida como *atributo da criação temporal e débil* (ver, Moltmann,1995:96), o pecado parece uma criação *original* de Deus – é contraditório.

Neste caso a subordinação da doutrina da criação à lógica da promessa destrói a criação, como veremos mais à frente, e determina o conceito de redenção, situando-o no além, da mesma forma que o conceito de *plenitude*. Diante desta redução da compreensão a respeito da morte, e conseqüentemente, da vida, precisamos enxergar o caráter desumano de uma

escatologia como essa. Será necessário contrapor um argumento a partir da própria Bíblia? Como já foi dito, podemos encontrar ali nos escritos sapienciais algumas posições muito mais “resignadas e serenas” sobre o tema (Roldan, 2010:357). Porém, o mais importante é convocar à teologia para a consideração da necessidade de valorizar os processos vitais, processos que acontecem na vida cotidiana e cuja realidade deve ser contemplada na sua totalidade... Tudo acontece na vida cotidiana, que é o único cenário possível para a *redenção* humana.

Mas estamos diante de uma compreensão tão distante da vida humana quão distante estão os fins longínquos aos que costumam se referir as escatologias cristãs. Horizontes tão distantes que dificilmente podemos reconhecer o seu valor humano. Por isso, em se tratando da escatologia que pensa a vida, dois motivos podem ser elencados para um exercício teológico conseqüente, responsável com a vida e com a humanidade:

- desvencilhar o discurso e a linguagem de sublimações metafísicas que fazem das perguntas *escatológicas* florações transparentes do fim do mundo. Higiênicos discursos evitadores do estrume da história, seu caule, seu ovário... Intestinações;
- Tomar como assunto da teologia as situações de fim-de-mundo vividas como crise entendendo-as como desdobramentos das contradições históricas “num logos que vai ao mesmo tempo superando dialeticamente a própria gramática geral da realidade, que vai dissolvendo as categorias que utiliza, que vai negando dialeticamente a morfologia e a própria sintaxe do modo de produção existente”. (Nancy Cardoso, 2008:150; itálicas da autora)

Retomaremos esta citação num outro lugar. Notemos, de momento, como o abandono que a escatologia faz da *vida* como ‘realidade’ poderia encontrar a sua dinâmica subvertida através de uma *vida* que abandona tal “escatologia”.

1.3 SOBRE A TEODICÉIA IMBUÍDA NA ESCATOLOGIA CRISTÃ

Em função de uma ideologia que coloca o presente como mera potencialidade e promessa de plenitude, e diante de um futuro centrado na possibilidade para tal plenitude, a escatologia em Moltmann vê-se obrigada a dar conta do sofrimento humano, ou no mínimo, precisa dizer uma palavra ao respeito. A compreensão da transcendência no âmbito da mera temporalidade (deixando de fora a espacialidade) reduz o ser humano a um simples ‘ente expectante’ cuja condição sempre mutante não é nunca reconhecida como vida plena, porque “só se pode captar uma forma de vida plenamente quando ela morre. Isto porque não pode ser mais alterada” (Moltmann, 2008:23). Claramente observa-se neste pensamento como “a possibilidade está ontologicamente mais elevada do que a realidade” (Ibid.). O presente é, portanto, insuficiente para avaliarmos a vida, a não ser como sendo sempre deficiente,

deficitária; Se a vida não é a totalidade do que o presente nos mostra, e só se completa no além da possibilidade futura –onde *a morte* seria o limite entre a imanência e a transcendência– todo discurso sobre a realidade estará sempre incompleto, a menos que inclua *como realidade* os conteúdos de um tal futuro. Sendo a possibilidade futura um fato pré-estabelecido, i.é, sob o conceito de ressurreição e a transformação da ‘vida miserável’ para a ‘vida eterna’ em meio a um novo éon glorioso, qualquer noção de *tragédia* ou de *catástrofe* fica excluída da história. E é somente através da fé na ação de um Ser todo-poderoso que tal processo chega a ser possível. Em outras palavras, este esquema pressupõe uma idéia de Deus como o todo-poderoso, Senhor da história e da criação. Algumas coisas precisam ser ditas sobre este esquema:

Em primeiro lugar, a tentativa de resgatar uma coerência absoluta da vida, do sentido da História e de arrumar “a bagunça” que percebemos na vida através de uma grande narrativa escatológica que explica tudo e completa todos os sentidos, nos lembra a sentença de Marcella Althaus-Reid: *allí donde más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos* (2008:95). Por que não reconhecer a irredutível fragmentação da nossa vida?

Reconhecer nossa historicidade significaria libertar-nos das soluções definitivas, das soluções 'de-uma-vez-por-todas'. Esperanças escatológicas que aceitam as limitações humanas seriam melhor sustentadas por um processo contínuo que precisa ocorrer sempre de novo." (Luzia Sutter Rehmann, 1997:150)

O “Novo céu e a nova Terra” como a realidade à qual aponta a ideologia da ressurreição veiculada por esta escatologia se parece muito com esta solução definitiva ‘de-uma-vez-por-todas’; um manto de perfeição cuja função pode muito bem ser o ocultamento da fragmentação da realidade, das estruturas de dominação e das condições complexas e múltiplas dos/as oprimidos/as da história. Se atentarmos para o fato de que um dos grandes interesses da apocalíptica era o de revelar as estruturas de domínio e esboçar em utopias a destruição das mesmas (Sutter Rehmann:152), o caráter vago do simbolismo de ‘novos céus e nova terra’ tal como desenvolvido por Moltmann não oferece a possibilidade de revelar estrutura de opressão alguma. Ela simplesmente cumpre, dentro da sua função ideológica, o papel de *desfecho* de um programa teológico que precisa fazer sentido se contrapondo ao caráter trágico e catastrófico das nossas histórias humanas.

Estamos aqui diante da possibilidade de desdobrarmos as implicações de uma escatologia que se apresenta como resolução da história na dimensão da fé (Cardoso, 2008:150). Dentro deste esquema, os cristãos, ajudados pela cons/ciência do *fim*, fim que se conhece de antemão na revelação do evento escatológico de Cristo como o *início* que contradiz o *fim trágico de uma morte injusta*, aceitam o seu destino. Os cristãos, diz

Moltmann “... **aceitamos** nossas dores e nossas angústias à luz da ressurreição de Cristo” (Moltmann, 2008:58; grifo nosso). Portanto, a percepção trágica da história daria passo à expectativa esperançosa pelo futuro de Deus. “Como a história de Deus com suas criaturas não deveria culminar na ressurreição da carne e na vida corporal eterna?” (Ibid.:66). No final, depois do arranjo teórico a respeito destas idéias, é difícil conciliar com isto a idéia que o próprio Moltmann propõe no final deste trecho, sobre uma *nova espiritualidade dos sentidos* (2008:68-69); será possível ‘amar a vida’ à luz de tamanha abstração? ‘Que ressurja em nós o amor incondicional para a vida e a vontade de viver’ dependerá em última instância das promessas de Deus ou do nosso corpo que, como qualquer coisa *viva*, se nega ferozmente a morrer...? Cabe aqui a pergunta se realmente a fé cristã é uma “singular fé em Deus” como afirma Moltmann (2008:43) ou se é, muito diferente disso, uma fé/crença num mundo melhor... Não será que as duas opções (as duas fés) são (ou podem ser) excludentes ou pelo menos muito distantes para manifestarem uma conexão realmente direta? Ora, se a fé cristã for realmente a fé num mundo melhor, precisamos determinar se os conteúdos para a luta decorrentes de tal fé estariam ligados a uma promessa transcendental mais do que às mensagens urgentes que nos são transmitidas pelos nossos corpos...

Em última instância, se à luz da ressurreição de Cristo nós somos convocados a ‘**aceitar**’ as nossas dores e angústias, deveremos perguntar pelo valor de uma *doutrina* assim colocada, em um continente cujas dores e angústias, por serem decorrentes de estruturas historicamente concretas de dominação, não deveria menos do que se opor tenazmente a estas estruturas, lutar contra elas; antes do que aceitar, nós como latinoamericanos, e na condição de acadêmicos, como agentes privilegiados de uma ação política engajada na transformação, aceitamos qualquer convite menos o convite a *aceitar* tais estruturas. Ressurreição como doutrina que chama a aceitação do sofrimento representa um grave elemento de desorientação para a luta e o compromisso com a transformação do nosso mundo. Alias, porque também uma tal doutrina parece dar uma explicação ou justificação esperançosa para o sofrimento. Quando o sofrimento é explicado então ele é *necessário*, justificado, e as causas que o produziram são invisibilizadas.

Moltmann, entretanto, parece insistir numa visão onde Deus enxugará todas as nossas lágrimas, fazendo com que nós possamos aceitar este mundo como passageiro; as nossas dores se reduzem, então, à simples manifestações de um éon inferior que *não é* nem nunca será o sentido mais verdadeiro da realidade final. Por isso afirmarmos que “O Deus que garante as promessas ‘já dadas’ pode ter também uma função alienante.” (Assmann apud Tamayo Acosta, 1993:309). Aqui as teologias da libertação oferecem uma crítica radical a

esta generalização a respeito do juízo sobre o presente. Recordando a crítica de alguns teólogos da TL como R. Alves e Jon Sobrino, Juan José Tamayo nos lembra de como esta visão sobre a *promessa* não possui a capacidade de questionar o presente em seus elementos constitutivos, reduzindo a crítica, no máximo, a aspectos secundários (Ibid.). De fato, para a TL não é possível relativizar o presente de modo genérico e uniforme como se a realidade fosse plana.

A TL recorre, como a teologia européia, à “reserva escatológica”, mas não para relativizar todas as realidades históricas da mesma forma, senão que as hierarquiza, pois entende-se que não todas elas estão à mesma distância do reino de Deus. (Tamayo-Acosta, 1993:309; tradução nossa).

Sem se preocupar pela harmonia do sistema teológico e da coerência entre um Deus justo e uma humanidade que sofre, a orientação das teologias latinoamericanas foi na direção da justificação da luta a partir da práxis histórica do Cristo e da caminhada histórica no horizonte do reino de Deus como categoria crítica da realidade presente. O sofrimento humano, antes de ser cooptado para dentro de uma escatologia onicompreensiva e totalizadora, é denunciado, tanto na morte de Cristo, quanto na continua crucifixão ‘dos pobres’ da terra. Hoje entendemos que essa denúncia precisa radicalizar a sua função crítica e desvendar todas as estruturas opressivas na sociedade, estruturas que vão além da condição econômica ou de uma questão de classe, i.é, o gênero, a raça, a sexualidade, etc.; mas mesmo sem terem feito isto, a caminhada dessas teologias de libertação na América Latina apresentou um diferencial significativo a respeito de certos modelos teológicos europeus, como o de Moltmann.

No fim das contas, para que serve uma escatologia que justifica a Deus e a sua justiça se no fundo não oferece as ferramentas para a compreensão do sofrimento na sua causalidade mundana e humanamente estrutural? Para que nos servem categorias teológicas que não atacam a própria estrutura dos sistemas que produziram os quadros de sofrimento e crucifixão na nossa América Latina pós-colonial? É o que Tissa Balasurya chama de o pecado original do mundo moderno, o que pode ser aplicado à teologia, e até certo ponto também, à teologia latinoamericana da libertação: “conservar os fundamentos do sistema intactos”²⁷ (2005:5).

Vejamos agora a idéia de Deus subjacente a esta escatologia, como um exemplo dessas estruturas que permanecem *intactas*. Os nexos da idéia de Deus em Moltmann com o patriarcalismo –que é a ideologia primeira do cristianismo– (Althaus-Reid, 2003:126) são

²⁷ Quando incluímos as TLs dentro deste ‘pecado’ de conservar a estrutura do sistema intacto, nos referimos à ausência de uma reflexão séria da grande maioria dos teólogos sobre esses elementos mencionados (sexualidade, gênero, raça, etc.) como assuntos centrais na reflexão teológica.

inegáveis. “Como haveria de ser uma escatologia que não dispusesse de um Senhor onipotente da história e do universo? (Sutter Rehmann:151). Não podemos deixar de ver as conexões entre uma tal escatologia e os processos “civilizatórios” da época moderna; a ligação entre essa escatologia e o colonialismo parece-nos evidente:

A idéia de um projeto linear universal de salvação através da história, conduzindo da criação e dos atos salvíficos de Deus em Israel e Cristo através da Igreja ao fim do mundo, se traduz em um imperialismo universal. Apenas os cristãos seriam a linha privilegiada da história. Negar-se-ia a outros povos o direito de existir. Estes devem ou ser absorvidos para dentro do mundo cristão ou então eliminados do palco da história (R.R. Ruether, 1993:207).

Parece-nos que a citação R.R. Ruether é expressiva o bastante para falar por si só... Permita-se-nos acrescentar um comentário. Uma escatologia cuja retórica narrativa acontece (ou quer acontecer) no universo transcendental, será muito provavelmente uma abstração que esconde os seus nexos com a realidade que a fez emergir. É isso que entendemos quando Ruther diz que *essa idéia se traduz* em imperialismo universal. “Efectivamente, las ideas son materiales pero las ideologías lo ignoran” (Althaus-Reid, 2003:124), ou pelo menos, fazem o esforço por ignorá-lo, porque no momento em que são testadas passando pelo crivo do realismo, que é sempre crítico, elas demonstram o seu carácter falaz e enganoso. Conseqüentemente, feita esta conexão, parece-nos impossível pensar a escatologia sem estabelecer as devidas conexões com o colonialismo da cultura ocidental, e sem uma reflexão séria a respeito das teologias das religiões ou do pluralismo religioso. Aprofundemos mais ainda isto, ao considerar a *escatologia quiliástica*, que Moltmann considera *necessária* a uma escatologia cristã.

1.4 SOBRE A NECESSIDADE DA ESCATOLOGIA QUILIÁSTICA

A insistência pela fundamentação da luta na esperança quiliástica apresenta-se em Moltmann como a única possibilidade para a esperança cristã. Além de questionarmos se isto precisa ser assim, perguntamos, para além dessa questão, se, em última instância, ela é a única possibilidade da esperança humana, o que nos parece uma questão mais importante. Será que as contra-histórias da escatologia quiliástica (e necessariamente apocalíptica, segundo Moltmann) devem estar sempre inscritas na macro-história do Reino messiânico? Será este reino abrangente o bastante, mas, sobretudo, concreto o bastante como para criticar a exclusão sistemática e estrutural de certos quadros humanos, i.é, será este um reino que inclui a todo tipo de oprimidos (gays, lésbicas, transexuais)? Se a realidade se nos apresenta numa enorme complexidade muito além do quadro dicotômico de opressores e oprimidos, como ajudaria

neste caso o quiliasmo como estratégia narrativa universalizante? Como ajudaria o quiliasmo como categoria analítica para uma crítica radical das condições atuais do nosso tempo?

A problematização sobre o quiliasmo escatológico em Moltmann vai por *outros* caminhos. Tal problematização atinge o seu alvo na descrição e categorização de diferentes formas de quiliasmo, a saber: o quiliasmo político (seja como império ou como nação), o quiliasmo eclesial, e o quiliasmo epocal. Cada um destes quiliasmos são versões *históricas* e não *escatológicas* do quiliasmo cristão. O erro básico ao qual aponta Moltmann está na identificação absoluta de uma realidade terrena com o reino milenar e messiânico. Aí, “a antiga escatologia apocalíptica dos mártires foi transformada numa teologia milenarista do império” (Moltmann, 1995:178). Para Moltmann, é a idéia (equivocada) do cumprimento político da esperança messiânica (Ibid:179) cujos desdobramentos adquirem diferentes roupagens no decorrer da história, tanto de cunho religioso quanto secular. Ora, será por isso, perguntamos nós, que o quiliasmo, a *esperança milenar*, não deveria ir além de uma estratégia discursiva? Seja como for, em Moltmann ela deve constantemente ser colocada no futuro absoluto de Deus, na era do cumprimento e da plenitude messiânicas, isto é, deve ser escatologicamente colocada na *eternidade*.

Ora, a crítica do Moltmann aos diferentes quiliasmos históricos (1995:178-212) deixa um gosto estranho no paladar. Isto nos leva a pensar que talvez não seja o quiliasmo *histórico* o que deva ser criticado, e sim, o ‘*quiliasmo*’ como tal. De momento considere-se: Moltmann pergunta:

“Pelo fato de o mundo moderno ter sido criado a partir do Iluminismo e o Iluminismo ter nascido do espírito judaico-cristão da esperança messiânica, a pergunta religiosa, conforme Kant, é esta: ‘*O que posso esperar*’” (1995:212).

Naturalmente, um pouco mais à frente ele concluirá: “com a era moderna, o *futuro* torna-se o novo paradigma da transcendência”. Mas eu convido o caro leitor a não se interessar pela pergunta de Kant, e sim, a focalizar no que Moltmann afirma um pouco antes: se é verdade que o mundo moderno tem a sua origem, em última instância, no pensamento judaico-cristão, acaso isto não deixa *este* pensamento numa grossa e densa nuvem de suspeita? É claro que estamos pulando uma pressuposição que talvez não seja universalmente aceita, a saber, que o mundo moderno seja uma grande catástrofe.

Considere-se: Europa e pensadores europeus se estarrecem com o genocídio dos judeus, mas pouco se falou do genocídio nas Américas. É assim que Moltmann fala: “naqueles tempos, nós tínhamos nos acostumado à morte em massa...” (2008:35), se referindo à Segunda Guerra Mundial; porém, Europa tinha se acostumado já faz muito tempo à morte

em massa, mais exatamente desde 1492! (tão somente para evocar uma data que sirva como referência): milhares e milhares de ameríndios, negros da diáspora africana, centenas de povos banidos da história, homens, mulheres e crianças, etc., etc., todos e todas brutalmente assassinados, torturados, humilhados, rebaixados, destruídos. Só que daquela vez (nas “Índias ocidentais”) era a morte em massa *dos outros*, não dos europeus. A modernidade é uma catástrofe, sim, pela nossa história de colonização, e pelas decorrentes implicações históricas que nos acompanham até hoje; mas sempre haverá opiniões que digam o contrário. Por isso é que nós continuamos a perguntar: por que é que a pergunta tem de ser pelo que eu posso esperar? Por que o paradigma da transcendência tem de ser o futuro e somente o futuro? Precisamos entrar aqui numa crítica do *tempo* como categoria escatológica.

A categoria de *quiliasso* como *reino milenar* ou *reino messiânico* está limitada em Moltmann a um espaço que não pode ser presente, i.é, a um ‘*espaço*’ que precisa de outro ‘*tempo*’. Nesse sentido, *quiliasso* fica reduzido a uma das suas dimensões constituintes: o tempo. Mas, o que é o *tempo*? O primeiro que teremos de dizer sobre o tempo é que ele é freqüentemente abstração pura. Desde uma perspectiva fenomenológica o tempo é a consciência da existência como acontecimento; ele aparece como o pano de fundo onde o humano *acontece*. A pessoa precisa outorgar-lhe um sentido enquanto acontecimento vivido (passado), enquanto acontecimento em andamento (presente) e enquanto acontecimento futuro. A pergunta é: onde? Onde acontece o tempo humano? Pode se pensar o tempo sem o espaço? De fato, isto acontece, sim, na mentalidade tipicamente ocidental. O que precisamos entender é o porquê desta lógica dicotômica; precisamos analisar a origem histórica deste pensamento dicotômico sobre o espaço/temporal como elementos separados. Vítor Westhelle aponta para uma conexão direta entre a origem desta separação e a história da colonização ocidental. Percebemos, então, mais uma vez, como as idéias são sempre materiais, ainda que as ideologias o ignorem (Althaus-Reid, 2003:124).

No capítulo 3 da *Teologia da Cultura* (“Conflito entre tempo e espaço”) Paul Tillich arremete contra o *espaço* como categoria inferior, associada ao politeísmo, e atrelada a noções que só resultavam em conflito e guerra, como nacionalismo, tragédia, concepção cíclica de tempo, etc. (Tillich, 2009:69-80). A este respeito comenta Westhelle:

... a diatribe de Tillich contra o espaço e em favor do tempo recebeu pouca atenção na literatura teológica até muito recentemente. Suspeito que isso não se deva ao fato de Tillich ter sido visto como equivocado... [...] A razão é provavelmente a oposta. Ele estava tocando uma melodia em grande consonância com a sinfonia cultural de seu

tempo e seu lugar. Ele apenas formulou o que era um consenso virtual: a revelação de Deus acontece na história independentemente da geografia. (2008:155).²⁸

Podemos verificar isto na recorrente frase “O Deus da História”, expressão freqüente na teologia clássica, incluso nos inícios das teologias da libertação na América Latina. De fato, a escatologia em Moltmann funda-se encima da noção de Deus como Senhor da história; do contrário, não poderia existir a promessa de *novos céus e nova terra*. Mas o colonialismo deste esquema parece-nos evidente. Esta conexão só poderia passar despercebida na medida em que não se reconheça ou detecte “o caráter abstrato que o tempo assumiu na prosa teológica moderna” (Westhelle, *Ibid.*,:153). Mas a conexão histórica mais chocante a respeito desta *remoção do espaço* da teologia cristã encontra-se intimamente ligada à história da conquista: “Depois que o mundo foi conquistado, o espaço não podia mais implicar qualquer promessa reveladora; assim, o *eschaton* foi adiado para um futuro temporal” (*Ibid.*,:157). Sim, em ocidente, “com a era moderna, o *futuro* torna-se o novo paradigma da transcendência” (Moltmann). Entretanto, se entendermos que o *eschaton* possui ambas dimensões, espaço e tempo, uma vez que espacialmente o *eschaton* é alcançado, o que sobrou para ser atribuído à palavra era um significado exclusivamente temporal (*Ibid.*,:158); *no presente está tudo dominado*, em termos espaciais.

Se o mundo moderno foi criado a partir do Iluminismo e o Iluminismo nasceu do espírito judaico-cristão da esperança messiânica, a pergunta devia ser: onde está o veneno mortífero da esperança judaico-cristã? E depois, haveria um antídoto? Qual seria este antídoto? Fazemos questão da necessidade de tais perguntas serem colocadas, ainda que talvez não caiba a nós dar resposta suficiente a esses questionamentos. Gostaríamos, porém, de sugerir alguns caminhos, com base em pesquisas que estão sendo levadas a frente desde a teologia e a filosofia. Gostaríamos, então, de apontar para a idéia de *fim* e da ‘escatologização do cosmos’ levada a cabo pela apocalíptica, segundo explica Moltmann.

Como vimos na seção 2.3.2.2 do capítulo I, Moltmann percorre o caminho da profecia à apocalíptica como um caminho necessário para a escatologia cristã; a necessidade deste caminho provém da necessidade de explicitar o elemento universal veiculado pela escatologia cristã, a saber, a relação entre a promessa feita ao povo de Israel e o horizonte final universal que, eventualmente, é atingido pela promessa. Isto é necessário na medida em que mostra como todos os povos e o cosmos resultam “envolvidos no destino de Israel e entram no círculo da benção e da maldição de javé” (Moltmann, 2003:155). Com efeito, não há como

²⁸ Westhelle aclara como o pensamento de Tillich está enraizado na sua história; em suas palavras: “ele está refletindo implicitamente sua própria experiência traumática com o nacional-socialismo e sua ideologia de sangue e solo, de pureza ariana combinada como conceito nacionalista de *Lebensraum* (espaço de vida ou vital). Mas deveríamos nos lembrar de que o abuso não anula o uso” (p.154).

enunciar a escatologia, segundo este esquema, sem incluir de maneira abrangente e universal todos os povos da terra, e o tempo histórico como uma totalidade (o que em Moltmann inclui ‘o além’). Escatológico é aqui sinônimo de universalidade (Moltmann, 2003:157). Em Moltmann esta universalidade é fruto da apocalíptica. Já referenciamos a crítica de Ruether a este ‘imperialismo universal’. Consideremos agora uma crítica desde a relação entre o mito e a história. Até que ponto poder-se-ia encontrar uma crítica interna ao texto bíblico que vá à contramão desta universalização no conceito de história? Talvez a história da Torre de Babel possa aqui nos ajudar a veicular essa crítica. Citando a W. Benjamin, Diego Gerzovich afirma:

O mundo messiânico é o mundo da atualidade universal e integral. Só nele é que há uma história universal. O que hoje se toma por tal é só uma espécie de esperanto²⁹. Nada terá a ver com a história universal se antes não se desfaz do erro que provém da construção da torre de Babel. [Benjamin-Archiv, Ms 441]. O pecado que está na origem da Torre de Babel é o orgulho. [...] A punição impede já desde o mito a construção de uma “história universal”; pois esta precisaria de uma humanidade unida geográfica e linguisticamente. [...] O messianismo, em palavras de Benjamin, propõe “a idéia de uma história universal [que] está ligada à idéia de uma língua universal”. (Gerzovich, 2010:100-101; itálicas do autor; tradução nossa)

Uma constatação: no mundo messiânico existe *o universal e integral*. Só nele nós temos uma *história universal*. Uma advertência: no mito da Torre Babel condena-se a sua construção como um “projeto universal”, onde se reduz a pluralidade inerente à Terra para dar lugar a uma terra onde os humanos falarão ‘uma só língua’. Por acaso, esta escatologia orientada ao fim da história no seu egresso à eternidade, não resulta ser mais um projeto de “história universal” à *la* Torre de Babel? O que parece mais perigoso ainda neste esquema moltmaniano é a não-delimitação entre o mítico como instância de análise, e a realidade (explicitada também de forma discursiva) que pretende ser analisada. Na verdade, mais do que ser analisada desde o mítico, para assim ser compreendida e transformada, busca-se que a realidade esteja *subordinada* ao mítico, pretendendo uma relação de identidade entre a linguagem e a realidade.

Mas esta subordinação da compreensão da história às categorias escatológicas do universo mítico do cristianismo comporta ainda mais alguns elementos problemáticos. Se a paz universal no futuro que supera todas as negatividades da existência torna-se o horizonte universal para todos os povos é preciso perguntar: tal universalização do horizonte ocorre por ‘*revelação*’ de Deus *ou* por percepções históricas e interpretações culturais do povo de Israel e os seus sábios? Qual será o lugar de todos os povos da terra nesta condição escatológica? Na

²⁹ Esperanto: Idioma criado em 1887 pelo médico polaco Zamenhof, com a idéia de que pudesse servir como língua universal.

seção 2.3.2.2 do capítulo I vimos como a morte e o sofrimento como experiências históricas no povo foram decisivos para a configuração das esperanças apocalípticas e da vida para além da morte. Assim, dificilmente podemos conceder, como Moltmann sugere, que a ampliação do horizonte da promessa (elemento chave na universalização apocalíptica) não esteja diretamente relacionada com experiências históricas relacionadas por sua vez com algum tipo de frustração ou de angústia existencial, ainda mais quando tais experiências estão inseridas numa compreensão de Deus como juiz³⁰; segundo Moltmann, a universalização da promessa decorre simplesmente da fé num Deus que é entendido como o Deus da promessa, cujo atributo principal é o futuro. Entretanto, não está demais perguntar pela cronologia deste processo revelatório: o que teria ido em primeiro lugar: uma compreensão particular de Deus como produto de revelações especiais do mesmo Deus, ou as experiências históricas e existenciais do povo como o chão para a compreensão e ‘formulação’ discursiva da revelação?

Aqui não faz muito sentido diferenciar entre uma compreensão ‘antropológica’ e uma ‘teológica’ a respeito da revelação. Porque limitar-nos a não enxergar o processo histórico-social da criação narrativa dos textos do cânon, isto é, do processo de arquivamento da *revelação de Deus*, como criação cultural? Por fim, talvez não seja muito proveitoso descartar tão rapidamente uma explicação psicológica da escatologia. Ainda mais se pensarmos, como sugere Patrícia Dip, que a categoria que introduziu o cristianismo não foi realmente a *história*, mas o pecado, ou em termos seculares, a desesperação (Dip, 2010:83).³¹

Outro problema pode ainda ser elencado: por que Deus teria que escolher *um povo*, um em particular, para levar salvação ao mundo? Não é uma pergunta tola, penso eu. Por que as esperanças configuradas no chão da experiência de um povo deveriam adquirir o status de ‘*o universalmente humano*’? Porque os demais povos da terra estariam obrigados a aceitar que *Deus escolheu se revelar de forma absoluta e definitiva* através do povo de Israel? Quem o disse? O povo de Israel? As escrituras do mesmo povo? Isto é ainda mais delicado ao considerarmos a possibilidade de esta “verdade” ser cooptada por um grupo dominante, como

³⁰ O caráter jurídico do Antigo Testamento cujo cenário parece estar construído ao redor da noção de Deus como juiz e do povo como *chamado ao julgamento* não deve ser negligenciado na hora de tentar fazer uma genealogia das doutrinas veterotestamentárias e das concepções sobre a história elaboradas neste marco. Cf. Walter Brueggeman, *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2007. Ao abordar a teologia como o discurso de Israel sobre Deus, Brueggemann usa a metáfora do testemunho, uma figura claramente jurídica. Ver também pp. 256. Retomamos também aqui, como sugerido pelo Schwantes acima, a idéia de não ser mais possível pensar a teologia do Antigo Testamento sem uma séria consideração sobre *os escritos*, os livros da sabedoria de Israel, e as suas implicações sistemáticas.

³¹ A este respeito afirma também R.R. Ruether: “A religião do homem branco (o cristianismo) promete imortalidade, mas cria temor e obsessão com a morte”. (Ruether, 1993:2017).

ocorreu com o cristianismo desde os seus inícios; precisamos determinar a quem beneficia continuar com esta narrativa, e como tal narrativa se articula com outros processos históricos igualmente importantes.

1.5 TERRA, PLENITUDE OU PROMESSA?

A teologia no geral, e a teologia cristã em particular, precisam considerar seriamente a ‘hipótese atéia’, não no sentido absoluto da não existência de Deus, mas no sentido de aceitar a possibilidade de que o Deus construído pela própria teologia talvez não seja realmente a realidade da divindade, como a realidade ontológica transcendental à qual se refere (isto é, como procedimento metodológico, um certo tipo de dúvida teológica)³². Aliás, se filosoficamente é plausível tanto a existência quanto a não-existência de tal Ser, e ambas posturas não podem ser levadas ao absoluto (por serem posturas sempre humanas), isto deveria também ser aplicado à teologia, ainda que ela pretenda possuir critérios superiores aos da filosofia, como o critério da “revelação”. Talvez a teologia não seja nada além de uma brincadeira, se entendemos que realmente *Ele/Ela/Isso* que nomeamos de “Deus” está muito além das nossas tramas verbais?

Teologia não é uma rede que se tece para apanhar Deus em suas malhas, visto que Deus não é peixe, mas Vento que não se pode segurar... Teologia é rede que tecemos para nós mesmos, para nela deitar o nosso corpo (Alves, 1987:12).

Neste sentido as ‘certezas’ da fé podem levar-nos por caminhos muito perigosos... Felizmente na Reforma resgatou-se o princípio de que *a salvação é pela fé* e não pelas *certezas*... A fé é, pois, uma necessidade humana; mas é também necessidade humana, visto a sua natureza *transitória e limitada*, a renovação e atualização de toda e qualquer fé, ainda que para tais efeitos precisemos da superação da própria fé nos seus conteúdos e formas anteriores. Esta necessidade se percebe, no meu ver, com muitíssima maior urgência a respeito da crença na redenção da Terra, ponto final da nossa análise sobre a escatologia em Moltmann. (Permanecerá a sua escatologia como *infidel à terra*, dentro da advertência do *profeta* na epígrafe inicial do nosso texto?)

Moltmann faz com que o leitor seja consciente de que a ameaça que paira sobre o nosso planeta produto do desenvolvimento das armas e da tecnologia, entre outras coisas, não é brincadeira, e pode levar, com efeito, ao fim da vida tal como nós a conhecemos hoje, e isto de forma absolutamente repentina. No entanto, na época da redação do apocalipse que vê o

³² Não seria a isto que se referia Bonhoeffer quando falava: “precisamos viver no mundo *sem Deus*...”?

céu e as estrelas caindo, e a terra se abrindo para tragar tudo, as imagens não passam de narrativas empolgantes e muito imaginativas a respeito da transformação radical do cosmos. Tais imagens estavam longe de serem verdadeiras e reais ameaças para o planeta. Hoje, ainda que a origem de tais acontecimentos não venha diretamente de Deus, essas ameaças não são mais ficções sem fundamento. Diante desta constatação não podemos permanecer imóveis; não é esta constatação um apelo à mudança de paradigma a respeito da escatologização do cosmos sob a batuta da apocalíptica? Se de fato ela apontava no início para elementos além da história, como continuar a falar em apocalíptica quando os eventos que a narrativa veicula não fazem mais parte do além, muito pelo contrário, chegaram a fazer parte do nosso cotidiano?

Como foi assinalado no ponto sobre *o giro apocalíptico*, a apocalíptica insere o cosmos dentro do programa escatológico do fim dos tempos, e universaliza assim a sua mensagem para todos os povos da Terra. Mas teologicamente isto possui um argumento anterior em Moltmann: a Terra foi criada originalmente como um sistema passível de plenificação; ali, este sistema passa a ser promessa daquele que virá *no egresso do tempo para a eternidade*. Na escatologização do cosmos não só se universaliza a promessa/juízo/salvação para todos os povos, mas também para o sistema chamado *Terra*; ele entra agora a formar parte da criação que precisa ser redimida.

Ora, esta abordagem realmente vai além do que está colocado na Bíblia em ambos testamentos. Aqui não estamos emitindo nenhum juízo de valor, simplesmente estamos destacando o que nos parece estar acontecendo: há uma subordinação da teologia do texto bíblico ao critério hermenêutico moltmaniano da promessa; há, também, uma subordinação da profecia e da teologia bíblica no geral às categorias e estruturas apocalípticas. Apocaliptiza-se o *Shabbat* da teologia do exílio, e a *shechina* da posterior teologia profética judia para depois, a partir da promessa apocalíptica de *novos céus e nova terra*, entender *shabbat* e *shechina* como símbolos da plenitude da presença de Deus na *criação eterna*, último estágio do cumprimento da promessa (Moltmann, 1995:286).

Contudo, é difícil perceber realmente na teologia do texto a idéia pressuposta por Moltmann sobre a imperfeição e incompletude da criação. Não há nos textos bíblicos uma teologia que possa ser ponto de partida para uma hermenêutica que conceba a Terra como promessa de um futuro pós-histórico.³³ Para o escritor do Gênese, a criação resulta ser *muito*

³³ Cabe aqui mencionarmos como a apocalíptica poderia dificilmente ser concebida, de forma unânime, como um discurso alienante que funciona como um escapismo da realidade. Esta seria uma posição antiga desde G. von Rad, e sustentada tão somente por alguns autores, como afirma Martinus de Boer (2000:18). Boer afirma: “Em minha opinião a escatologia apocalíptica do livro [refere-se ao Apocalipse de João] é usada para despertar cristãos de sua postura positiva e de compromisso com a ordem política, econômica e cultural romana” (p.20).

boa à vista do criador. Nunca na história o ser humano imaginou que a Terra poderia algum dia ser destruída; falar em destruição total, como fala o apocalipse, era recorrer à pura imaginação (cujo sentido último podia ter sido muito bem o de uma crítica radical...). Hoje não precisamos recorrer mais à imaginação; a ciência nos *revela* o quão frágil é nosso planeta, mas se torna muito mais frágil ainda sob a consideração das ações humanas globais. A percepção da Terra como um *sistema decadente* pode provir muito mais desta consciência moderna cientificamente informada do que da *revelação* das escrituras sagradas judaico-cristãs; a menos que seja considerado seriamente o que foi mencionado acima: mesmo a teologia do texto bíblico não mencionando a Terra como sistema decadente, ele passa a sê-lo quando subordinado às categorias apocalípticas de *fim*, *plenitude*, e *nova criação*, e a concepções singulares sobre a história como *orientada* para um *alvo definitivo*. Aí a criação passa a ser *originalmente* um sistema destinado para a sua salvação e destruição (Moltmann, 1995:305).

Isto só poderia ter verdadeiro valor ecológico no giro hermenêutico que Moltmann sugere ao fazer com que a ação comprometida dos filhos da promessa seja o resultado da esperança militante que, ainda que veja cenários próximos de destruição e morte, alinha a sua práxis sob a orientação da promessa contraditória a respeito do mundo decadente. Esta esperança militante não depende da *gravidade da situação*, mas da fé na *fidelidade do Deus que promete*. Por isso, diz Moltmann, é inquebrantável, na medida em que não se perca a fé naquele Deus. Porém, cabe perguntar se a promessa teria realmente a mesma energia mobilizadora e o mesmo apelo urgente do que poderia provocar a consciência e a experiência da realidade, e a percepção enquanto à *gravidade da situação*. Aliás, na hora do engajamento *político*, parece evidente o fato de o segundo elemento ter maior relevância em termos de fornecer os conteúdos concretos para a ação³⁴. Este ‘fornecer os conteúdos concretos’ ou as

Isto aponta, antes que para um tipo alienante de literatura, para a natureza verdadeiramente encarnada e politicamente relevante da escatologia apocalíptica. Neste sentido, a expressão de *novos céus e nova terra* no final do livro não pode tão facilmente ser entendida como a manifestação do caráter passageiro ou incompleto da terra. Uma cooptação desse simbolismo para a fundamentação do além perde de vista que a apocalíptica surge como um movimento social que reage a crises históricas concretas e à alienação por meio de símbolos, no caso, símbolos escatológicos.

³⁴ No meu ver o grau de intensidade de um engajamento político dependeria muito mais da percepção da *urgência* de tragédias sociais ou ecológicas na medida em que a confiança na intervenção *divina* e a *restauração final* tivessem na consciência da pessoa um status radicalmente imaginativo, e não como se tal imaginação fosse um ‘correlato’ de realidades ontológicas trans-históricas. Pensar que no final tudo vai dar certo, e que nada escapa realmente do controle de Deus esvazia profundamente o sentido urgente das ações humanas, tanto pelo lado do engajamento político, quanto pelo lado da responsabilidade. É aí que a hipótese ‘atéia’ entra a desempenhar um papel fundamental... Viver no mundo como se Deus não existisse, dizia o Pastor teólogo Dietrich Bonhoefer, mártir da ditadura Nazi.

ferramentas para a análise crítica da realidade, não devia ser tarefa de uma escatologia crítica e encarnada?

Há uma idéia analisada no primeiro ponto do nosso capítulo que se relaciona diretamente com esta problemática: tudo parece depender da concepção de *morte*. A Terra só pode ser considerada como um sistema decadente se a *morte* for associada ao *anti-divino*. Assim, a vida que, manifestada nos seus ciclos, inclui a dialética constante –natural– entre vida e morte, é considerada como ontologicamente inferior; o primeiro meio que faz manifesta esta a sua inferioridade é *o tempo*: a vida acontece no tempo, e o tempo faz com que a vida sempre caminhe para a morte. O tempo é, a partir daí, uma instância pecaminosa; e daí para frente será também pecaminoso tudo que for temporal, ou seja, TUDO. De novo aparece aqui um rasgo completamente hermenêutico (e não mais exegético, se couber tal distinção) da teologia de Moltmann. Não é teologia do texto bíblico que fará esta construção de pecado associada ao tempo nem à morte, se bem que, como já falamos, poderíamos achar elementos dentro do texto bíblico que se contrapõem a esta hermenêutica de Moltmann ao redor da *morte*, considerando os escritos da sabedoria no Antigo Testamento.

2 ESCATOLOGIA EM LIBÂNIO

Começemos por valorizar a escatologia de Libânio elencando alguns elementos diferenciais enquanto a escatologia de Moltmann. Enquanto Moltmann apresenta uma construção teórica ‘impecável’, fica ausente no seu tratamento do tema um enfoque que leve mais em conta a realidade da vida presente. É o primeiro elemento em que Libânio mostra um avanço a respeito de Moltmann. Em segundo lugar, o fato de Moltmann ficar no universo conceitual, faz com que seja impossível para ele não fazer generalizações a respeito da realidade, passando muito rápido por certas análises que poderiam ser feitas com maior detalhe, ou pelo menos, receber melhor atenção; é como se certos pressupostos sobre a realidade fossem assumidos de modo que não parece ser necessária uma análise mais aprofundada. Já em Libânio nós encontramos, por causa do seu cuidado maior com a análise da realidade, uma caracterização concreta das pessoas nos seus contextos, e da incidência e influência da realidade na re-colocação dos problemas e questões teológicas. Isto é o caso, por exemplo, da sua análise sobre *os rostos da morte* (ponto 3.3). Também notamos aqui como este princípio de levar a sério a realidade leva-o a interpelar as doutrinas a partir de uma realidade que muda, e que, portanto, faz mudar a formulação das respostas teológicas. Em Moltmann o seu descuido da realidade leva-o a construir uma teologia onde é a realidade que

deve se adequar ao discurso teológico; a realidade em nada afeta tal discurso. Vemos, então, em Libânio, um exemplo de uma teologia que se constrói como ato segundo, e que tenta reformular o seu discurso em resposta a uma realidade que a interpela.

Depois destes comentários introdutórios, gostaríamos de dedicar, da mesma forma que fizemos com Moltmann, um espaço para nos determos nos pontos que consideramos serem os mais importantes a serem avaliados. Até certo ponto, os aspectos positivos da sua escatologia podem ser apreciados na análise feita no nosso capítulo 2. Aqui focalizaremos mais o que deve ser avaliado de forma crítica.

2.1 ESCATOLOGIA DESDE UMA ANTROPOLOGIA ANDROCÊNTRICA

Queremos começar com uma idéia que nos parece central na argumentação de Libânio, a respeito da sua compreensão sobre o ser humano. Focaremos basicamente a idéia de *ser humano como um ser determinado pela sede de infinito*. Talvez possa ser concedido que *o homem* esteja fortemente determinado por esta sede de infinito. Mas será que *as mulheres* estão também determinadas por isto? Se assim não for, não podemos generalizar sobre ‘o ser humano’ a partir de uma característica que pode ser nitidamente masculina. Ainda reconhecendo o individualismo associado à preocupação pela vida do além (Libânio, 1985:28) Libânio continua a se preocupar na sua escatologia com o além, e não percebe a raiz do problema.

Seguindo a uma psicoterapeuta chamada Anne Wilson Schaeff, R.R. Ruether mostra como a questão da imortalidade parece estar muito mais associada ao mundo masculino (os homens) do que ao mundo feminino (as mulheres) (Ruehter, 1993:195). Da mesma forma, ela cita a filósofa Charlotte Perkins Gilman quem associa duas orientações diametralmente opostas sobre a morte em relação com o masculino e o feminino. Uma religião baseada em noções e percepções masculinas parece dar à morte um lugar central. No caso das mulheres, Gilman afirma a experiência do nascimento como sendo mais influente nas suas vidas, a sua “experiência axial”. Assim, ela comenta:

Para a religião baseada na morte, a questão principal é: “O que acontecerá comigo depois que eu estiver morto? – Um egoísmo póstumo. Para a religião baseada no nascimento, a questão principal é: “o que deve ser feito em favor da criança que nasceu? – Um altruísmo imediato. [...] A religião baseada na morte tem levado a um individualismo sem limites, à exigência de uma extensão eterna da personalidade [...] A religião baseada no nascimento é necessária e essencialmente altruísta, um esquecimento de si mesma pelo bem da criança, e tem a tendência de desenvolver-se naturalmente para o amor e o trabalho em favor do âmbito crescente da família, do Estado e do mundo. (Gilman Apud Ruether, 1997:196).

Tentando evitar um essencialismo enquanto ao ‘feminino’ e o ‘masculino’ que não considera as estruturas sociais em meio às quais essas noções são construídas, queremos simplesmente retomar esta citação para apontar à desconfiança a respeito de uma redução antropológica que generaliza sobre o ser humano, no caso, sobre a disposição ‘natural’ do ser humano em relação com as idéias sobre o infinito e a transcendência. Segundo Kristen Kvam

A teologia cristã freqüentemente desconsiderou as mulheres nas suas discussões sobre o ser humano, considerando visões sobre o masculino como suficientes para determinar o que é ser pessoa humana. Assim, poderíamos conceder a expressão *Doutrina sobre o homem* às discussões de um teólogo sobre a pessoa só se forem especificamente os atributos e atividades em relação com os homens o que este teólogo tiver em mente (1996:10).

Isto tem conseqüências importantes sobre o enfoque e o tratamento dos conceitos teológicos. A transcendência recebe um tratamento muito diferente quando enxergado desde esta ótica que concebe o ser humano, *em termos gerais*, como determinado pela ‘sede de infinito’. Nesse sentido, a pesquisa e a reflexão sistemática sobre o *eschaton*, por exemplo, partem de um pressuposto problemático, a saber, que pensar o *eschaton* corresponde necessariamente a uma pergunta que surge no ser humano pela sua curiosidade/necessidade de conhecer o futuro em conexão com a sua sede pelo transcendente. Libânio parece deixar de ver, em primeiro lugar, que este *sentido de transcendência* no ser humano pôde muito bem ser alimentado e construído desde a própria religião, como ele próprio afirma (Libânio, 1985:27), resultando difícil afirmar que se trate de uma questão inata no ser humano (Libânio, 1985:32); e em segundo lugar, como foi colocado em questão acima, que a disposição das pessoas diante do mundo difere dependendo da sua posição econômica, política, social, de gênero, etc. Serão verdadeiramente a *sede de infinito* e o *horizonte infinito* realidades inatas no ser humano? Qual ser humano?

A partir dali devemos revisar se o que se afirma sobre a transcendência veiculada na apocalíptica é realmente uma forma alienante da fé dos primeiros cristãos. Vimos como Libânio enxerga a apocalíptica a reduzindo a uma abordagem mítica que não pertence ‘ao núcleo’ da revelação. Ele parece não se dar conta que o caráter simbólico do apocalipse, antes de ser uma referência ao além, era uma estratégia discursiva completamente engajada na história contemporânea da época. Sobre a relação entre linguagem e teologia afirma E. Schüssler Fiorenza:

A noção de que a “essência” do significado teológico pode ser destilada da linguagem apocalíptica reflete duas pressuposições que, embora inadequadas, prevalecem na interpretação bíblica: por um lado, a pressuposição de que podemos separar a forma lingüística do conteúdo teológico; e por outro lado, a afirmação de que a linguagem simbólica imaginativa pode ser reduzida à linguagem da abstração filosófica e conceptual. (1998:184; tradução nossa).

Portanto, duas pressuposições inapropriadas conduzem a um erro de interpretação: a interpretação literalista do apocalipse (ou da escatologia apocalíptica) e certa noção de *transcendência* como um pressuposto e pano de fundo por trás da leitura da apocalíptica. Assim, podemos dizer que o aspecto alienante do apocalíptico não estaria no texto, mas na leitura que se faz do texto, ou seja, na sua interpretação. É por isso que não podemos afirmar que a dimensão escatológica em meio à qual viviam as comunidades do século I e II da nossa era tenha sido uniformemente uma dimensão de tendências alienantes; Moltmann descreve as narrativas apocalípticas como representações e imaginários de comunidades dissidentes que expressam a sua profunda desconformidade e sua vida de resistência diante de condições extremas de opressão e sofrimento (Moltmann, 2008:25). Nesta posição ele não está sozinho³⁵. Estas narrativas foram produto da esperança de coletivos concretos a respeito de realidades profundamente enraizadas na história, e não no além... Quem sabe se a apocalíptica não teria virado alienante só a partir do momento em que em meio ao processo em que o cristianismo se torna imperial, esperanças que são claramente terrenas (milenarismo) são condenadas pela hierarquia eclesiástica pretendendo que tais esperanças fossem projetadas somente na total transcendência histórica. Se considerarmos que a partir de Agostinho a Igreja entende-se a si própria como a inauguração e materialização do Reino de Deus, entende-se como qualquer esperança de transformação radical, como o milenarismo, teria claramente representado uma ameaça tanto para a Igreja, quanto para o Império – que eventualmente teria se fundido ele próprio com a igreja. Isto teria empurrado à escatologia a se converter numa *doutrina apêndice* da teologia, cuja relação direta com as realidades históricas estava longe de ser considerada.

Mas é claro que ao considerarmos a apocalíptica no seu caráter retórico e imanentemente sócio-político (Schüssler Fiorenza, 1998:182-83), os símbolos e narrativas se apresentam agora como orientados por uma lógica maior que determina e condiciona a sua interpretação. Esta lógica maior é o horizonte emancipatório e revolucionário da luta pela transformação da realidade presente. Entendemos que, em última instância, é este o horizonte da escatologia apocalíptica. Tal escatologia busca produzir energias e movimentar pessoas para a resistência e a revolução.

Na escatologia de Libânio somos levados a pensar que, de fato, quem move tais revoluções é um Deus transcendente, um *Outro* que chama *os seus* à transformação do mundo e que gera as energias necessárias para tal transformação a partir das *promessas* que lhe são

³⁵ Ver, por exemplo, Martinus Boer (op.cit); E.Schüssler Fiorenza, *The book of Revelation*. P.181-204.

atribuídas nos seus textos e narrativas religiosas. Porém, este *Outro* transcendente poderia realmente ser concebido como uma referência secundária, uma referência em meio a outros elementos que, articulados ao redor da crença na possibilidade de um mundo melhor *aqui na terra* (referência primária), reativa a criatividade da pessoa, e a faz agir corajosamente nessa direção. Essa nova direção não seria decorrente do *aprofundamento da relação com o Outro transcendente* -como Libânio sugere- e sim, da percepção de que a transcendência poderia muito bem estar associada às possibilidades que determinado grupo conceba no seu horizonte histórico, e da medida em que o grupo se coloque a caminho orientado por esse alvo. Assim, a *pátria da conciliação* entendida como o desejo radical imbuído no imaginário religioso popular tradicional (Libânio, 1985:50) está longe de ser uma esperança transcendental, embora ela seja expressa num linguajar que remete sempre a esse universo imaginativo.

Ora, para Libânio é preciso colocar cuidadosamente a *articulação* entre escatologia por um lado, e práxis histórica por outro lado, de tal forma que em meio à realização dos projetos terrenos não se perca a dimensão transcendente, isto é, que não perca a realidade da vida além da morte, vida que estaria sendo prometida na narrativa bíblica. Assim, Libânio parece não considerar que o papel da dimensão transcendente poderia **não** remeter à fé na realidade da vida pós-histórica (a ‘vida eterna’ no ‘novo mundo de Deus’), i.é, remeter a um certo tipo de ontologia transcendental (no sentido que Libânio dá ao termo) que se corresponde com os símbolos escatológicos. Ao contrário, o transcendente poderia remeter à necessidade de uma instância que permita pensar criticamente a realidade... Neste sentido, a transcendência na qual estão inseridos os símbolos precisa se manter na medida em que conserve sua função, - ser instância crítica-, e faça possível a re-criação do horizonte utópico necessário à práxis. Não será que o que Libânio quer salvaguardar pode estar mais relacionado com o anseio, de origem androcêntrica, pela perpetuação do ego para além da morte?

De fato, para Libânio só é possível levar a história a sério na medida em que se leve a sério o caráter definitivo do destino humano após a morte (Libânio, 1985:162). Sem acreditar na vida além (o que ele freqüentemente identifica como transcendência), o ser humano se perde no seu egoísmo e indiferentismo. Para ele, a escatologia cristã deve quebrar essa indiferença, só que tal escatologia, sob o pressuposto da necessidade de se levar a sério a transcendência como vida além, orienta ao ser humano para fora da realidade, delimitando conseqüentemente a imanência (não há transcendência sem imanência) como a vida presente. Neste esquema a vida presente torna-se um sistema incompleto, mas esta sua incompletude se corresponde com a orientação para a vida do além, fora da realidade, na *pátria de identidade*

absoluta. Por trás disso encontramos uma dialética que estrutura a **realidade** (a) como *presente (imane)* e *futuro (transcendente)*, onde o *futuro* se torna o paradigma da transcendência (como em Moltmann); (b) e como *tempo* avalizado pela *eternidade*, onde o tempo se torna a nossa realidade, e a eternidade o alvo para o qual *devemos* nos orientar.

Por trás deste esquema podemos pressentir a pergunta pelo sentido da existência, e pelo sofrimento; a pergunta pela justiça de Deus para com o crucificado... Tais questionamentos exigem transcendência (vida além) como resposta. Contudo, será que a cristologia só faz sentido na escatologia, entendida como escatologia *transcendente*? O anseio por resolver o mistério do sofrimento, por querer oferecer completude ao incompleto na vida, é um caminho cheio de contradições, como já tratamos no ponto 1.1.3 deste capítulo. Por isso nós teimamos em perguntar: Por que não pensar que inconformismo diante da crucifixão poderia também nos lançar na busca por um outro presente possível aqui? Se “o homem [sic] é um ser-esperança, aberto à **transcendência e à ressurreição**” (Libânio:1985:97; grifo nosso), ele só o é na medida em que nasce numa estrutura cultural que lhe imprime tal formatação...; Porém, se realmente o ser humano fosse na sua constituição um ser aberto, incompleto, implica isto necessariamente que sua completude deva ser projetada no além, ou que aponte de alguma forma para um dia final de desvelamento final e total (Ibid.:98)? No fim das contas, parece que Libânio não vê como *ressurreição e vida além* são categorias da apocalíptica que ele tanto critica, mas, sobre tudo, que são categorias que apontam para alguém.

Seguramente a apocalíptica nunca quis ser originalmente uma teodicéia. Muito pelo contrário, em lugar de um anseio pelo conserto final da história, o chão donde emergem tais estruturas narrativas é o das comunidades à beira do extermínio... É a negativa a aceitar a vida negada e o desejo de uma vida possível aqui o que produz tal apoteótico linguajar subversivo carregado de símbolos e xingações contra o inimigo ou contra o mal. Por isso a morte só pode ser entendida como fracasso *se e somente se* houver uma expectativa para além da morte. Questionamos então radicalmente o pressuposto de que tal expectativa (dimensão transcendente do ser humano como *inerente* ao ser humano)³⁶ precise estar enquadrada num esquema pós-histórico. Assim, pensar que *o ser humano é maior do que aquela vida pela qual ele luta*, como sugere Libânio, só faz sentido se for aceite este pressuposto de que o ser humano possui uma dimensão transcendente, ‘para além da morte’.

³⁶ Ver Libânio, 1985:157.

O fato de ter atenção no além pode ofuscar a nossa visão no aquém. Também é preciso dizer que rejeitar o além como possibilidade humana não faz com que a pessoa não possa ter solidariedade e sentido da responsabilidade na sua vida presente. Não poderia uma pessoa materialista ter tal sentido de solidariedade ao ponto de considerar a sua vida presente como um dom ofertado em gratuidade pelo bem-estar de futuras gerações? Não seria Marx e sua luta por uma sociedade sem classes um exemplo disso? Não é a descrença na vida além a que nos deixa desumanos. O que realmente pode se assimilar à idéia de *indiferença* e *indolência* poderia estar melhor relacionado com o processo incompleto do indivíduo que não atinge o status de sujeito ao não conseguir se tornar num ser-para-o-outro (isto nós dizemos levando em conta a referência antropológica de Libânio, que entende o ser humano como um ser para o outro³⁷).

Ora, em relação à reação das pessoas diante de uma morte injusta, será que a reação deve se reduzir à esperança na acolhida futura de Deus? Se a morte recebe em Libânio um olhar concreto e contextual, o que tem a dizer a escatologia para os vivos, (ainda mais quando essas mortes são enxergadas como injustas a partir de uma análise específica da realidade)? Aqui também a transcendência como vida além parece-nos muito problemática. Sobretudo porque a partir dela quase não são enxergados os sujeitos na sua pluralidade. Por exemplo, o que significa deixar de ver certo tipo de vítimas – como as mulheres que são muito mais oprimidas do que os homens, ou outro tipo de grupos e minorias como os LGBT – quando se acredita que a morte das vítimas é que revela os elementos negativos do sistema? Infelizmente não há uma palavra na escatologia de Libânio sobre o rosto destes *vivos* que facilmente se tornam em *mortos* nas nossas sociedades machistas e homofóbicas em nossa América Latina, em particular, e no mundo, em geral.

Aqui entendemos que não basta se libertar do caráter androcêntrico da escatologia, mas também da sua falta de análise sistêmica da realidade. Porém, o que quisemos enfatizar aqui é foi relação com a categoria de transcendência aplicada de modo geral a todas as pessoas.

2.2 ESCATOLOGIA E REVELAÇÃO

O conceito de Revelação é central para a teologia sistemática e, conseqüente-mente para pensar a escatologia. Neste ponto queremos só levantar a questão acerca da ‘ressurreição

³⁷ Ver Libânio, 1985:155.

de Jesus' e da 'glorificação vindoura' como 'dados revelados'. Para Libânio a escatologia parte necessariamente da certeza sobre a vida além e o mundo transcendente, certeza que está apoiada no texto bíblico. Como poderíamos classificar o seu paradigma interpretativo? Antes de oferecer alguma hipótese, vejamos como é que ele reconstrói a ressurreição como revelação no texto dos evangelhos. Em primeiro lugar Libânio fala da *certeza* da *realidade* da ressurreição de Jesus. Como pode isto ser um enunciado teológico coerente? É preciso notar que aqui estas palavras não possuem um sentido muito metafórico ou abstrato. Elas significam o que concretamente significam: certeza e realidade. Nós poderíamos filosofar a partir daí para tentar dar um sentido a estas frases; por exemplo: "o que é *realidade*? Quais as suas possíveis interpretações?", etc. Porém, estaríamos fugindo da lógica do autor, lógica que se desvela no decorrer do livro todo. Uma interpretação mais próxima do *espírito* do autor é entender "realidade da ressurreição" como uma *identificação* entre os eventos narrados no texto e os 'eventos históricos', tal e como eles *aconteceram mesmo*. Logo, a certeza é a respeito desta *identidade*. Então, será que *fé* e *certeza* são intercambiáveis a respeito da ressurreição? Como podemos ter certeza de um evento que claramente se inscreve em categorias literárias diferentes do que é a historiografia e assumi-lo como um evento histórico segundo o marco da nossa modernidade atual? Se estas as nossas perguntas são consideradas seriamente, uma escatologia que se constrói sem revisar estes pressupostos fica gravemente comprometida.

No capítulo anterior foi citado: "*A comunidade primitiva repassando toda a vida de Jesus foi detectando inúmeros sinais dessa consciência e terminou por identificá-lo com o único caminho salvífico...*" (Libânio, 1985:122; itálicas nossas). Cabe perguntar então: é Revelação, ou é hermenêutica? A questão não é de pouca importância, precisamos determinar uma certa cronologia ou uma ordem nos acontecimentos.

Se a comunidade compreende a divindade de Jesus através da revelação que resulta da experiência de *ver* o ressuscitado, não há realmente hermenêutica –especificamente, ao redor do dado da ressurreição-, mas re-significação das experiências que os discípulos tiveram com o Jesus pré-pascal, e um processo de re-criação da sua memória através dos evangelhos. Se, pelo contrário, diante do fracasso histórico da cruz de Jesus, e após a experiência comunitária que os discípulos e discípulas acabavam de ter com ele, a comunidade se resiste a aceitar que a cruz seja *o fim da história*, então, juntando experiências altamente significativas com desejos e esperanças soteriológicas, e mais um pouco de imaginação, nós temos os elementos e o fermento necessário para a criação de uma grande narrativa altamente subversiva que passaria à história conhecida sob o nome de *ressurreição* do filho de Deus. Neste caso, o

nosso trabalho hoje poderia levar-nos para uma análise multifocal e multidisciplinar da experiência das comunidades onde tais afirmações e narrativas se produziram, e desenvolver os sentidos e os significados das metáforas e simbolismos que foram usados para traduzir estas as suas esperanças.

Ora, numa escatologia como a de Libânio devemos reconhecer que a leitura da ressurreição como dado revelado precisa de um pressuposto: a aceitação da ressurreição de Jesus como um ‘fato histórico’ antes que como uma produção e estratégia narrativa das comunidades; para tal pressuposto não temos nenhuma prova científica, ou, melhor dizendo, nenhum modo de verificação; quiçá algumas conjeturas baseadas em alguns indícios; mas é preciso afirmar que neste caso, é uma crença o que sustenta o argumento. Histórico é, sim, o testemunho das comunidades... Mas sabemos que tais testemunhos estão longe de serem equiparados, em todos os aspectos, com documentos ‘históricos’ de acordo com o conceito moderno de historiografia. O que é revelação para Libânio?

Elizabeth Schüssler F. assinala quatro paradigmas de interpretação bíblica. Eles são: **I.** Paradigma Revelatório-doutrinal. **II.** Paradigma “científico”-positivista. **III.** Paradigma hermenêutico-cultural. **IV.** Paradigma retórico-emancipatório (2009:67-69). Embora o Libânio possa tomar elementos de vários destes paradigmas (excetuando o IV), queremos anotar especificamente como a sua leitura sobre a ressurreição parece se enquadrar no paradigma I que concebe a escritura como *prova para os ensinamentos da igreja*, e supõe a Bíblia (Antigo e Novo Testamento) como revelação divina (reconhecemos que em outros aspectos da sua escatologia ele poderia estar melhor situado no paradigma III). Ora, sendo que a cristologia é fundamental para a construção da escatologia, consideramos necessário tentar uma leitura que vá além do paradigma Revelatório-doutrinal. Já anotamos algumas páginas atrás, a respeito de Moltmann, a importância de uma crítica teológica à ressurreição como conceito central na escatologia. Assim, enquanto Libânio registra o avanço de uma soteriologia escatológica (salvação no além) para uma soteriologia cristológica (salvação *em* Cristo), ele não percebe a urgência de ir além, para uma escatologia soteriológica (a compreensão do eschaton como ferramenta para a *libertação*).

Libânio reconhece que a doutrina sobre a ressurreição construiu-se em meio a eventos históricos concretos, mas não reconhece a conexão entre estes contextos e a doutrina que emerge a partir deles. Porém, uma descrição da formação da doutrina do lado de eventos históricos extremamente significativos pode muito bem levar-nos a pensar o seguinte: (1) Deus é um Deus que se revela nos acontecimentos históricos do povo; (2) aquilo que chamamos de ‘Revelação’ não é nada além da percepção religiosa de eventos histórico-

culturais para os quais uma comunidade precisa oferecer um sentido. Se optamos pela segunda opção, é preciso assinalar como, em lugar de ser a fé em Jesus Cristo a que reinterpreta o ‘esquema semita’ sobre ressurreição, é a experiência histórica das comunidades a que exige uma cristologia que ultrapasse os esquemas anteriores. O que em última instância estamos sugerindo é que, em lugar de proceder, como faz Libânio, tomando o *dado* da ressurreição como ponto de partida da comunidade que pensa a sua fé, poderia muito bem ter sido ao contrário, i.é, a ressurreição ser a conclusão necessária a um esquema teológico que precisou achar um sentido a morte de Jesus e ao fracasso do seu projeto.

Em meio a isso tudo, interessa-nos destacar como o adjetivo “mítico” é usado aqui seletivamente em referência aos judeus e ao pensamento semita, e isto se faz com certo desdém. A teologia dos textos bíblicos parece ‘emancipada’ da roupagem mítica do universo semita. Ora, ao não assumir os próprios esquemas como ‘mitológicos’, duas coisas parecem ser evidentes: a primeira é a compreensão da palavra “mito” como algo negativo, no mínimo atrasado, como um linguajar primitivo que precisa ser superado. Em segundo lugar, parece claro como o fato de nomear o esquema *do outro* como *mitológico* não vai além de uma estratégia discursiva para se julgar possuidor de uma revelação e cultura superior. Mas o problema maior, por trás disso tudo, é o não reconhecimento dos textos bíblicos no seu caráter retórico-perspectivo, cuja conexão com estruturas *mundanais* trazem imbuídos elementos para legitimar ou desafiar o *status quo* (E. Schüssler F., 2009:69).

2.3 ESCATOLOGIA CRISTÃ E O PLURALISMO RELIGIOSO

Junto à constatação da ausência de uma teologia das religiões que esclareça e ilumine alguns pontos da escatologia em Libânio podemos encontrar também na sua escatologia algumas conexões com aspectos colonialistas. Começaremos com o que parece mais obvio em relação à relevância da escatologia cristã para a humanidade: podem as idéias de um grupo religioso (no caso, o cristianismo representado em Libânio) ser assumidas como esperanças universais? Ao considerarmos a dialética que Libânio estabelece entre esperanças *humanas* e *escatológicas*, suspeitamos haver uma cooptação das esperanças humanas quando imediatamente são hierarquicamente subordinadas à escatologia cristã; na medida em que se entenda a escatologia como *a única* instância crítica diante de todas as utopias, as esperanças humanas deverão sempre estar avaliadas pela esperança escatológica. Sobre esta relação de subordinação perguntamos: pode uma esperança local universalizada ser critério de avaliação universal a respeito de todas as esperanças humanas? Se assim for, ainda demandaria um

cuidadoso trabalho determinar em qual sentido e em que medida poderia isto ser possível. Contudo, talvez seria mais conveniente avaliar as esperanças desse grupo, i.é, as esperanças veiculadas através da *escatologia cristã*, sob o critério das esperanças humanas. No final, antes do que *cristãos*, somos todos *humanos*...

Mas aqui é claro que Libânio pressupõe a superioridade do cristianismo perante as outras religiões. A restrição do desfrute da *glorificação definitiva da criação* às pessoas que morrem *em Cristo* revela a ausência – e a necessidade – de uma orientação mais ampla a respeito da teologia das religiões. Mas talvez seja necessário afirmar que enquanto a escatologia cristã não se libertar de uma leitura literalista da *ressurreição* e enquanto não perceber o caráter mítico e retórico das narrativas bíblicas, não poderá se abrir para concepções mais amplas e mais humanas, e não poderá entender a escatologia como uma estratégia discursiva que veicula criativamente os horizontes utópicos necessários –ou não– à práxis emancipatória.

Isto fica mais evidente nas afirmações teilhardianas de Libânio sobre a resolução da história na evolução dos sistemas marcada na dinâmica interna do cosmos. Neste contexto ele afirmou, como anotamos no capítulo dois, a relação do Espírito com a história universal, relação que parecia estabelecer vínculos estreitos com o pensamento de Hegel. Ele afirmou o *Senhorio do Espírito sobre a história*. Ora, a menos que esta afirmação seja jogada na ‘escatologia final’, portanto, na sua ‘irrelevância histórica’, esta afirmação apresenta-se, no meu ver, extremamente conflituosa. O que significa afirmar ao *Espírito* como *Senhor* de uma história cheia de tragédia e sofrimento? Como enunciar esta ação de Deus através desse *princípio que realiza os seus desígnios* se não é possível para o ser humano identificar inequivocamente tais realizações históricas de Deus (Libânio:129,132-134)? Que sentido tem afirmarmos que o ser humano pode construir de fato uma história definitiva e eternizável (Libânio, 1985:136) se não podemos determinar a que estamos nos referindo em concreto?

Talvez falte à escatologia uma compreensão mais realista da história, menos pretensiosa, mais humilde. Não sugerimos que a história deva ser reduzida à tragédia; surpreende-nos, porém, o rechaço veemente da escatologia cristã, em Libânio (mas não só nele), ao caráter trágico inerente à história, e em particular, à história dos oprimidos. Se aceitarmos que realmente não sabemos nada do além³⁸, não podemos fazer menos do que

³⁸ Vale a pena referenciar o pensamento de Timothy Radcliffe a este respeito. Ele afirma: “Nós, cristãos, não temos nenhum conhecimento particular concernente ao futuro. Não sabemos mais que os outros se estamos no caminho da guerra ou da paz, da prosperidade ou da pobreza [...] Neste mundo em fuga, o que oferecem os cristãos não é o conhecimento mas a sabedoria, a sabedoria da destinação última da humanidade, o Reino de Deus” (Radcliffe apud Dumais, 2004:95).

aceitar o caráter definitivo que a tragédia de uma morte prematura significa para a pessoa que morre. Para quem sofre a perda, mas ainda vive, a história é diferente. Não podemos deixar de ver aqui, como também vimos em Moltmann, a estreita relação entre escatologia e teodicéia.

Quero terminar esta seção com uma nota sobre cristologia que pode lançar luz sobre uma escatologia de libertação:

As tentações de Jesus são a rejeição de construir o mundo de forma metafísica. Transformar pedras em pão, voar sem asas e adquirir poder sem responsabilidade no mundo: estas sugestões do demônio são rechaçadas por Jesus quem em vez disto, mobilizou-se em meio a gente que lutava pela justiça e pela libertação. Desde o início, os cristãos entenderam que a redenção não ocorre por intervenções cósmicas mas por um compromisso apaixonado com o mundo. Aqueles que desenvolvem uma teologia metafísica, muito possivelmente, de alguma forma, venderam a alma ao demônio. (Isherwood, 2003:140; tradução nossa).

CAPÍTULO IV - PROSPECTIVA

A verdadeira generosidade com o futuro é dar tudo ao presente.

Albert Camus

1. PARA UMA ESCATOLOGIA DE LIBERTAÇÃO³⁹

O que é *escatologia*? Escolhemos fazer a análise desta palavra através das escatologias de dois autores, um europeu e um latinoamericano. Porém, o objetivo do nosso trabalho foi fazer uma reconstrução crítica da escatologia. No capítulo I e no II descrevemos estas escatologias tentando evitar comentários ou avaliações críticas. No capítulo III o objetivo foi criticar estes enfoques. No fundo a crítica que foi feita radica no esquecimento sistemático da realidade presente da nossa vida humana como o cenário total da existência humana⁴⁰. Talvez este esquecimento ou negligência tenha a ver com a própria definição de escatologia que veio a se convencionar no século XIX, mas que ainda persiste em certa medida, mesmo nos mais modernos tratados sobre a escatologia (como em Libânio e em Moltmann):

Escatologia significa “a última palavra”: o *logos* sobre o último, o fim dos tempos, o fim do mundo; discurso sobre o último. O neologismo *escatologia* foi designado para conformar “o departamento da ciência teológica que se ocupa das ‘quatro últimas coisas’: a morte, o juízo, o céu e o inferno”. (Dictionary of Feminist Theologies:86; tradução nossa).

Escatologia é o discurso sobre os fins, seja da vida de um indivíduo ou do mundo, e sobre os eventos que tradicionalmente se relacionam com este momento (juízo, céu e inferno). (The Blackwell encyclopedia of Modern Christian Thought:161; tradução nossa).

Escatologia: conjunto de crenças e doutrinas sobre a vida *além-túmulo*. (Diccionario de la Real Academia Española, Versão on-line).

³⁹ Em português parece-me não ficar claro este subtítulo, por causa da ambigüidade da palavra *para*. A palavra “para” poderia referir aos elementos necessários *para* uma escatologia de libertação; Usa-se, também, para indicar a direção *para* onde uma caminhada se orienta. Contudo, é este segundo sentido que gostaríamos enfatizar aqui; propomos uma orientação *para* uma escatologia de libertação, não conhecendo totalmente os elementos necessários *para* uma escatologia de libertação ser enunciada. Em outras línguas esta ambigüidade desaparece: *Toward a eschatology of liberation*, ou, *Hacia una escatología de liberación*, incluso, *Vers une eschatologie de la liberation...*

⁴⁰ A respeito de Moltmann diz Michel Dumais: “Na teologia da escatologia que ele expõe, não se confirma que o tempo e a história humana, em sua consistência própria podem ter um alcance, um valor, no projeto de Deus.” (2004:89). O mesmo não poderia ser dito de Libânio, pelo menos não no mesmo sentido. Enquanto a Libânio a nossa crítica mais radical se relaciona com a subordinação da história e da vida humana em geral ao esquema da escatologia cristã. É por isso que com muita dificuldade ele consegue ver ou validar elementos escatológicos e libertadores fora do esquema cristão. Por outro lado, criticamos também em Libânio o fato de não perceber o seu literalismo bíblico quando se baseia em símbolos apocalípticos ainda assumindo uma crítica à apocalíptica judaica.

Em outras palavras, a escatologia, se seguirmos estas definições, trata daquilo que não faz parte da história, aquilo que está além da nossa experiência humana. Tanto o *Dictionary of Feminist theologies* quanto *The Blackwell encyclopedia of Modern Christian Thought* –duas referências tomadas a esmo– esclarecem que a escatologia, desde o século XIX foi melhor compreendida em relação com as esperanças futuras dos judeus. Porém, tanto Moltmann quanto Libânio fundam as suas escatologias numa metodologia que investiga ‘os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã’ (segundo o subtítulo da obra de Moltmann em 1964), mas que continua a pensar no além como a transcendência, e em Deus e no seu futuro como ‘realidades’ trans-históricas (ainda que ambos, Libânio mais do que Moltmann, estabelecem uma relevância presente desse futuro transcendente). A partir dos mesmos fundamentos, pretende-se estabelecer as implicações para a nossa vida presente. Só que determinar implicações para o presente partindo de uma escatologia que concebe o *eschaton* como transcendência *da* realidade, *do* tempo, *da* história, pode eventualmente esvaziar o presente, a história, depreciar a realidade, etc. Por isso, talvez o problema do descuido do presente também faça parte de um problema filosófico de fundo.

Na sua obra clássica *Teologia de la liberación* Gustavo Gutiérrez afirma, numa nota de rodapé, que Ernst Bloch se define a si mesmo dentro da “corrente cálida do marxismo”, cuja preocupação é chegar ao real através do que hoje é só potencial (1975:280). Ora, visto a conexão entre Bloch e Moltmann, talvez teríamos aqui a origem do enfoque de Moltmann que considera *o presente* tão somente como potencial⁴¹. Continua Gutiérrez: “Esta ontologia do que ainda não é [a da esperança] é dinâmica e contrasta com a ontologia estática do ser incapaz de pensar a história” (1975:280). Se em Bloch nós temos uma ontologia do que ainda não é, ela se situa no terreno das possibilidades do ser potencial; isto, segundo Gutiérrez, permite pensar a história em termos revolucionários; porém, curiosamente, pode também levar a um esvaziamento do sentido cotidiano da história, e das suas possibilidades redentoras intensamente atreladas à vida presente, e aos pequenos espaços onde *o eterno* se manifesta. Citemos mais uma vez a Gutiérrez:

... a pequena esperança que parece ser conduzida pelas suas duas irmãs mais velhas, a fé e a caridade, é na verdade quem arrasta elas para frente. **Mas isto somente será assim se a esperança no futuro fundar as suas raízes no presente**, se ela tomar

⁴¹ É preciso esclarecer aqui que a nossa crítica se dirige a Moltmann, e não a Ernst Bloch, cuja filosofia da esperança pode não ter incorrido nesse procedimento de desvalorização do presente. A sua ontologia parece não ser “uma ontologia das antigas, mas do “ainda-não-ser”, onde não há lugar para uma metafísica de um “já absoluto”, porque o processo dialético-material é um processo ainda aberto, um processo moldurado nas possibilidades que oferece a realidade” (Tamayo-Acosta, 1987:180). Isto, porém, em Moltmann, não é mais possível, pois o “já ab-soluto” aparece claro na sua formulação progressiva da escatologia que culmina na realidade onde “Deus será tudo em tudo”. É também a pátria da ‘identidade’, de conciliação, de Libânio.

corpo no acontecer cotidiano onde há alegrias por curtir, mas também injustiças por suprimir e servidões das quais se libertar (1975:284; grifo nosso; tradução nossa).

Por isso perguntamos: porque partir do ‘último’ para determinar as possibilidades revolucionárias para o presente? Acaso o futuro, como imaginação, não afunda as suas raízes, em última instância, na realidade do presente histórico? O princípio parece ser claro: não é o *eschaton* que ilumina o presente, é o presente que faz emergir o *eschaton*. Se o presente mudar, o *eschaton* também deverá mudar⁴². Por tanto, em última instância, aquilo que faz possível pensar a revolução e a transformação, e que abre espaço para a práxis, não é a promessa, mas a continuidade do tempo cronológico em meio ao qual **a vida se coloca em tensão**. Tal continuidade assim concebida deveria ser, numa escatologia de libertação, o primeiro dado a ser analisado.

Esta ‘ordem’ dos elementos (primeiro o presente, depois o *eschaton*) estaria certa se compreendemos a gênese do pensamento escatológico e apocalíptico como resultado de crises históricas, como discursos retóricos e subversivos (como parece ser a leitura que Ernst Bloch fez dos textos bíblicos)⁴³; esta leitura, obviamente, abandona uma posição romântica e singela que acredita que tais textos são veículo de revelações especiais de Deus para um povo em particular num momento e lugar particulares, e cuja relevância pretende ser universal por ter uma ‘origem divina’. Adotamos, portanto, de um modo geral a respeito da escatologia, a posição de Elisabeth Schüssler Fiorenza sobre o apocalipse em particular como “uma construção poético-retórica sobre um universo alternativo simbólico que “bate” com a sua situação retórico-histórica (1998:183). Talvez nem Moltmann nem Libânio assumiram um pouco da hermenêutica da suspeita de Ernst Bloch, a quem de algum modo consideram mestre. Segundo Juan José Tamayo, Bloch lia a Bíblia como se fosse um detetive, reconhecendo uma dupla orientação nos textos bíblicos cuja clara identificação nem sempre foi fácil. A hermenêutica da suspeita de Bloch, diz Tamayo, “leva-o a desmascarar os interesses teocráticos dos senhores, impostos na redação definitiva da Bíblia pelos sacerdotes, e a descobrir o “fio vermelho” emancipador que perpassa o texto judeu-cristão (Tamayo-Acosta, 1992:101; tradução nossa).

⁴² Neste sentido Marcel Dumais é instigante a respeito do resgate da dimensão inacabada do *eschaton*, que é afetado pelo tempo da nossa história e constantemente modificado por ela. “Em poucas palavras: o *eschaton* é construído também por nós, os seres humanos” (Dumais, 2004:97; itálicas do autor).

⁴³ Cf. Tamayo-Acosta, 1992:101ss. Tamayo referencia como a hermenêutica de Bloch fala em *usos políticos da Bíblia*, e como ainda dentro dos textos podemos encontrar interesses contrapostos que obedecem a duas tradições diferentes e em pugna: por um lado os camponeses, e por outro lado a camada sacerdotal. A suspeita será maior na medida em que reconhecemos que a redação final foi feita pelos sacerdotes...

Parece, por fim, que uma ortodoxia cristã está obrigada a ver o fim como algo definido: *Novos céus e Nova terra* deixam de ser ‘metáforas iconoclastas’ que buscam a transformação da realidade⁴⁴, para se transformar em horizontes longínquos cuja perfeição e caráter absoluto traria esperança à vida das pessoas na terra. Não teria sido talvez necessário um pouco do ‘ateísmo’ de Bloch quem, com mais tranquilidade, pode assumir o sentido trágico da história, e pode pensar, de forma mais realista, ‘o final como interrogante’ (Velasco, 1990:128)? Ou talvez, simplesmente, precisamos pensar Deus e a transcendência de uma forma radicalmente diferente. Perceber Deus no amor (ágape) que é sempre imanente, e não no além... Perceber Deus nos momentos de transformação, e não nas possibilidades futuras de perfeição... Pensar a transcendência na história e não a transcendência *fora* ou para *além* da história.

2. DA ESCATOLOGIA DA HISTÓRIA PARA A ESCATOLOGIA NA HISTÓRIA

Marcel Dumais resume três tipos de análise sobre a relação entre tempo e escatologia (2004:86-89). (1) A opção de Bultmann, quem coloca o eschaton de forma vertical na dimensão da escolha existencial da pessoa. (2) A opção de Cullmann, chamada de “história da salvação”, cuja ênfase estaria se colocando como reação ao caráter unilateral e vertical da opção de Bultmann cuja desvalorização do tempo e da história tentava ser corrigida por uma opção menos existencialista, mais histórica. E (3) a opção de Moltmann, que é catalogada como “escatologia e história”. Cullmann determina a história como o lugar entre o “já” e o “ainda-não” do que será o futuro. O presente é habitado pelo espírito, e está à espera da consumação dos tempos. Porém, o escatológico fica como um acontecimento fora do presente: está no passado, em Jesus, e no futuro, na nova criação. Moltmann estaria tentando valorizar o presente na medida em que reconhece como tarefa atual para o ser humano abrir-se ao futuro transcendente como uma atitude presente e contínua. Porém

...é preciso dizer mais do que ele reconhece. Na teologia da escatologia que ele expõe, não se confirma que o tempo e a história humana, em sua consistência própria, podem ter um alcance, um valor, no projeto de Deus. O medo que tem Moltmann de uma redução da escatologia à história, isto é, de uma identificação do desdobramento escatológico ao desenvolvimento deste mundo –o que ele designa como escatologia secular do progressismo histórico – levou-o a não atribuir um papel real à história humana na vida cristã e na salvação. (Dumais, 2004:89)

⁴⁴ “The Book of Revelation is written for those ‘who hunger and thirst for justice’ in a socio-political situation that is characterized by injustice, suffering and dehumanizing power.” (E. Schüssler Fiorenza, 1998:6). É neste contexto que uma metáfora como “Novos céus e nova Terra” fazem sentido: são a anunciação do fim de um mundo de injustiça e de sofrimento; em última instância, é o fim do mundo em termos de sistema.

Note-se, porém, que este ‘medo’ afunda as suas raízes na estrutura teórica da escatologia de Moltmann. Isto fica claro na sua argumentação em contra de Rosemary Radford Ruether (ver capítulo I, ponto 3). Ele não abre mão da *imortalidade*, não pode ver a terra como ‘boa’, não aceita a morte como ‘natural’, e não pode conceber ‘transcendência’ a não ser na sua dimensão trans-histórica, ou como oposição ao meramente ‘temporal’. O quê dizer de Libânio? Ainda que pudéssemos designar a sua escatologia como uma escatologia histórica, no fundo ele mostra os mesmos sintomas que Moltmann, portanto, padece dos mesmos “males”: é por isso que, na sua visão, movimentos pela libertação estarão sempre *diante* de uma escatologia cristã, e não serão nunca eles mesmos manifestações de uma escatologia encarnada. Libânio, como Moltmann, tampouco consegue se livrar de uma metafísica transcendental que se coloca de forma autoritária e determinante sobre a realidade, e que determina a sua construção escatológica. É por isso que dentro dos seus programas teológicos ainda há uma boa parte que dedica esforços intelectuais consideráveis para resolver questões sobre o além-túmulo. Será que uma escatologia histórica precisa se ocupar disso?

Seguindo a intuição de Marcel Dumais, nós gostaríamos de sugerir uma escatologia na história. Dumais sugere que em Moltmann

a escatologia consiste numa *salvação da história*, isto é, uma ‘transformação e uma transfiguração’ de todos os tempos no éon futuro da criação eterna’. Em Moltmann, trata-se de uma transcendência do tempo histórico, não de uma transcendência no tempo histórico. (Dumais, 2004:90)

Vimos também como Libânio entende o transcendente de forma que a experiência transcendental é realmente uma fuga do tempo cotidiano, no espaço sagrado⁴⁵. Por isso o conceito que usa na sua escatologia é o de *proximidade*: o transcendente se aproxima do imanente, e isto no âmbito do sagrado. Numa escatologia de libertação trata-se, porém, de uma *salvação na história*, e mais especificamente, *no cotidiano*. Portanto,

a escatologia cristã não tem de ser compreendida na linha do tempo, como a concebia a espera judaica⁴⁶. Não é um último tempo, uma última época da história humana que sucederá, um dia, às épocas precedentes. A escatologia é, de preferência (...) a presença de Deus na história humana, do Eterno no tempo presente. (Dumais, 2004:93-94).

Nesse sentido, o quê significa a definição de Libânio sobre escatologia, não como reflexão sobre as últimas coisas, mas como uma reflexão do Último de todas as coisas (Libânio, 1985:73)? No decorrer do seu argumento fica claro como para Libânio este “último”

⁴⁵ Ver por exemplo, capítulo II, 2.1

⁴⁶ Talvez devamos também suspeitar desta redução geral a respeito da temporalidade da escatologia judaica, e limitar este juízo a um recorte específico. Talvez não seja possível pensar assim da teologia da *shechinah*, cuja relação com dimensões de espacialidade e imanência é evidente. Também é difícil, por exemplo, conceber este esquema linear numa teologia como a de Martin Buber, cuja orientação soteriológica leva-o a avaliar “o último” em meio à absoluta dimensão dialógica do ser humano.

está relacionado com o fim dos tempos e com a transcendência de Deus. “O último” continua a ser algo no além, no futuro, portanto, algo nitidamente temporal; continua a ser uma reflexão sobre as últimas coisas. É preciso, por tanto, uma revisão do símbolo “Deus”, e, conseqüentemente, do que seja entendido como *a presença de Deus na história humana*. Neste ponto confessamos a nossa relutância à teimosia humana em falar de Deus sem reconhecer o simbólico e o metafórico de tal discurso. Precisamos quiçá tirar a Deus do seu protagonismo na escatologia e colocar no seu lugar o horizonte da libertação e da transformação, isto é, uma preferência pela soteriologia como centro da escatologia, uma *escatologia soteriológica*. Só assim podemos entender melhor o lugar e o tempo da salvação:

... fora *do mundo* criado não há salvação, pois é nele, e somente nele, em que encontramos a alteridade que nos garante *o encontro* salvífico. (Maia, 2008:72; itálicas nossas)

... fora *da história* não há salvação, pois nela, e somente nela, está *o tempo* da alteridade que nos garante o encontro salvífico (Maia, 2008:73; itálicas nossas).

Se colocarmos a *Deus* como uma referência secundária, ou no mínimo, como um elemento auxiliar, entendemos que a teologia, em lugar de ser uma reflexão (logos) sobre Deus (theos), é uma reflexão sobre o discurso acerca de Deus, em outras palavras, sobre a fé das pessoas, onde o elemento crítico de tal reflexão estará balizado por um critério: a transformação das estruturas piramidais na experiência circular de uma democracia radical⁴⁷. O eschaton estará ‘geograficamente’ situado em cada ‘momento’ em que encontramos uma barreira que impede que tal horizonte de libertação seja atingido. Como podemos chamar o evento onde, em determinado momento, conseguimos *ultrapassar* tal barreira? Precisamos talvez re-pensar o que seja a *transcendência*, ou melhor dizendo, recolocar o limite que define a transcendência. Como último passo para trazer a escatologia para dentro da história, queremos retomar a relação entre escatologia e duas dimensões da existência humana associadas a ela, *tempo* e *espaço*.

Uma escatologia histórica parece reduzir a análise a uma dimensão, o tempo. Como foi tratado no capítulo três (ver 1.4), é preciso analisar isto na moldura do processo de colonização ocidental a partir do século XV. A produção dos conceitos como sagrado/profano, cosmos/caos, como explica Vítor Westhelle, ocorre neste marco, e sob sua influência (Westhelle, 2008:158-159). Tais conceitos surgem como resultado da análise de sociedades cujas fronteiras geográficas são o limite que os separa de outros povos, outros territórios; portanto cabe perguntar se tais conceitos são ainda válidos depois da ‘globalização’ do mundo. Para onde vai o profano? Onde se encontra o caos? Parece claro

⁴⁷ Ver E. Schüssler Fiorenza, *Caminhos da sabedoria*. Op.cit.

que, em termos geográficos, ou seja, espaciais, não é mais possível conceber limites na época moderna... “O caótico, o misterioso foi cosmicizado” (Westhelle, 2008:159). Vale a pena retomar, então, o papel que Moltmann designa para a apocalíptica na sua função de ‘escatologizar o cosmos’. A forma como Moltmann recupera a apocalíptica para o pensamento cristão reside na sua função universalizante. Com efeito, é só na apocalíptica que são usados símbolos que abrangem a totalidade e a completude do universal. O *cosmos* como um todo é inserido historicamente dentro do processo do *eschaton*, dizia Moltmann em 1964. Assim, se na escatologia (na sua versão apocalíptica) a teologia pensa o *cosmos* em termos universais, na época moderna, onde o mundo foi ‘totalmente conquistado’, esta universalização adquire uma dimensão concreta. O que não foi possível conquistar ainda, o futuro, é conquistado, de fato, ideologicamente, quando incluímos a humanidade na sua totalidade no esquema particular da religião cristã. Ali o *eschaton* é meramente temporal, isto é, não há mais lugar para fronteiras ‘no espaço’, os limites estão demarcados pelo tempo por vir que, por óbvias razões, não podemos controlar; é o propriamente ‘escatológico’. Em termos cronológicos, porém, a ordem é diferente: é a concretude histórica que faz possível a interpretação dos símbolos apocalípticos em termos universais e como abstrações históricas.

É necessário, portanto, corrigir a idéia de que apocalíptica não está enraizada na história,⁴⁸ ou que faz abstração dela; aí os simbolismos seriam meras sublimações poéticas que beiram na alienação e fuga da história. Contudo, a partir de alguns autores como Jean Delumeau e Henri Desroche, podemos esclarecer e restabelecer à apocalíptica a sua estreita relação com a história. Delumeau estabelece uma conexão direta entre grupos sociais em crise e o que ele chama de ‘febres milenaristas’ (Delumeau, 1997:17); por outro lado, Desroche, na sua obra *Sociologia da Esperança* associa à *imaginação coletiva* –categoria sociológica que emprega para analisar sociologicamente a esperança– a grupos e pessoas socialmente ‘marginalizadas’, focalizando nessa marginalização a sua *motivação existencial* (Desroche, 1985:11).⁴⁹ Pois bem, a obra de E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation*, citada aqui já várias vezes, é insistente em afirmar, além do caráter profético do apocalipse, a

⁴⁸ Para esta compreensão é necessário encarar a mudança de paradigma na leitura bíblica, como sugere E. Schüssler Fiorenza. “This shift entails a displacement of the hegemony of literalist-positivist, historical- and literary- (i.e., source criticism) “scientific” method, and essentialist, universalist, or salvation historical interpretations. This hegemony has been replaced by multiple approaches and multihued hermeneutical-theological perspectives.” (1998:205). O novo paradigma é definido como um *Rhetorical-political paradigm*, cuja relevância vai além dos estudos sobre o apocalipse.

⁴⁹ A relação entre imaginação apocalíptica e expectativas históricas é amplamente estudada por este autor, p.ex., no seu artigo *Micromillennarismes et communautarisme utopique em Amérique du Nord du XVIIe au XIXe siècle*, (Desroche, 1957 :57-92), o autor analisa o fenômeno de migração para os Estados Unidos, e mostra como a história concreta das pessoas produz e reproduz elementos imaginativos a partir da concretude da sua experiência histórica.

sua radical e absoluta emergência da história concreta de opressão e injustiça dos cristãos do primeiro século de nossa era, onde, por exemplo, a clara oposição entre o senhorio de Jesus e o imperador de Roma fazem alusão direta a este contexto imediato.

Repensar a escatologia trazendo-a para dentro da história faz com que seja necessário reintegrar o espaço na dimensão constitutiva do eschaton (pensamento que retomaremos mais à frente), mas também, e talvez mais urgente, nos capacita para considerar *a mundanidade* dos textos a partir dos quais se construiu a escatologia, como já foi mencionado. Somos assim levados pela força das evidências a suspeitar seriamente do próprio “texto sagrado”, não somente da sua interpretação. Precisamos então nos dispor a enxergar as estruturas de dominação e opressão inscritas nos próprios textos (E. Schüssler F., 2009:119). Um exemplo disso, além dos que já foram mencionados em outro momento, encontramos no próprio apocalipse de João, cuja percepção sobre Deus e o Cristo em analogia com o Grão Rei Oriental e o Imperador Romano parece ser “o talão de Aquiles da retórica visionária do Apocalipse, que precisa de uma avaliação teológica” (E. Schüssler F., 1998:9; trad. nossa). Por fim, uma escatologia na história/no cotidiano, se contrapõe a uma concepção como a de Moltmann e Libânio em que o ser humano, o cosmos e a história em geral caminham de forma irreversível para frente, para a pátria da identidade; é a inerente abertura para o infinito da humanidade (Libânio), o egresso do tempo na eternidade (Moltmann). Pelo contrário, a percepção do cotidiano como cenário da vida humana nos capacita para enxergar o caráter cíclico constituinte do pensamento apocalíptico. Como afirma E. Schüssler F.,

...para o autor do Apocalipse, a fina distinção entre “história e escatologia” não é real, visto que a ressurreição e entronização do Cristo marca o início do tempo final escatológico. Todo tempo cristão e história cristã é “tempo final”. O centro generativo do Apocalipse não é o curso da história, mas a experiência da comunidade cristã no tempo cristologicamente catalogado como “tempo final”. Em cada visão e imagem sobre os cristãos da Ásia Menor o autor “interpreta” profeticamente a situação como o curto período de tempo antes do fim. Portanto, o desenvolvimento da composição do Apocalipse não é linear-progressivo, mas caleidoscópico-cíclico. (1998:3)

A partir daqui temos a base para pensar a escatologia de uma forma radicalmente diferente, onde o cotidiano, e tempo-espaço da vida humana é levado a sério, tanto na sua potencialidade quanto nas tensões e crises em meio às quais a vida acontece. Uma coisa é preciso para seguir a frente na procura de uma escatologia de libertação. Estamos nos referindo a uma metodologia diferente. Como Moltmann, é preciso entender a escatologia que concebe *no fim o começo*, porém, não no além, mas na *eternidade* que cabe *na história*.

3. DA ESCATOLOGIA PARA A *SCATOLOGIA*

Antes de apontar algumas idéias sobre uma possível metodologia para uma nova escatologia de libertação, é preciso reconhecer um questionamento que muito provavelmente será feito a uma escatologia na história; é a pergunta pela *transcendência*. No seu livro *Comunidade* (2003) Zygmunt Bauman analisa as dificuldades, problemas e obstáculos em que época moderna jogou os ‘indivíduos’ e ‘a sociedade’ em meio a medos e necessidades que não encontram uma solução adequada até hoje. A impossibilidade radica justamente na incapacidade de atingir a ‘comunidade’ como experiência humana. Em lugar de comunidade, nós temos a experiência do *isolamento*; em lugar da negociação da vida em comum opta-se pela *separação*; “‘comunidade’ vira *mesmice*, e a ‘mesmice’ significa a ausência do Outro, especialmente um outro que teima em ser *diferente*” (Bauman, 2003:104). O que orienta essa tendência é a busca por segurança, que por vezes pode ir à contramão da experiência de *liberdade*. Nesse contexto podemos pensar na transcendência como o encontro real do ‘eu’ com o Outro, encontro que sempre acontece de forma assimétrica (Bauman, 1997:59-61), mas que seria a única possibilidade de caminharmos para uma experiência verdadeira de comunidade.

Por essa mesma linha Ivone Gebara fala sobre as tradições religiosas como tradições cuja função seria a de ajudar-nos a “refazer uma história ou um caminho maior do que o nosso próprio eu e nosso pequeno mundo” (Gebara, 2010:232), que transcendamos a nossa individualidade e cheguemos a sentir-nos parte da raça humana. Consideramos muito instigantes as palavras de Néstor Míguez a esse respeito:

A transcendência não é o que está além, [transcendência] é o que nós excluimos. É o que não pode fazer história porque nós o excluimos. A transcendência se considerou como aquilo que nós não podemos atingir ou alcançar. A transcendência é, contudo, aquilo que nós não podemos suportar, e portanto, aquilo que nós crucificamos. As vidas desperdiçadas das que fala Zygmunt Bauman, são a transcendência da história. A transcendência deve ser buscada na cruz, não na glória (Míguez, 2010)⁵⁰.

Nós cremos encontrar aqui um princípio que aponta para uma outra metodologia para se pensar a escatologia. Não negamos a transcendência: a colocamos dentro da história. Ao pensarmos a escatologia na história, e a transcendência determinada pela dinâmica de exclusão (cuja origem última encontra-se nas ações humanas), apontamos para a escatologia como uma reflexão sobre aquilo que veio a ser excluído, sobre o tempo e o espaço em que tais

⁵⁰ Esta citação corresponde a notas tomadas em uma palestra que Néstor Míguez ofereceu na UMESP em março de 2010. Infelizmente não houve um texto que pudéssemos citar, e tivemos que limitar-nos a citar as nossas notas sobre o seu discurso.

exclusões acontecem, e sobre os limites de uma geografia que atinge uma dimensão que talvez vá além do espaço-temporal... No entanto, pensar os limites, é também pensar na potencialidade da realidade que pode eventualmente implicar na sua transcendência. Ora, o que dizer de *Deus* e a transcendência?

Ante a pergunta pelo *divino*, pela *divindade* e a possibilidade de continuar a usar esse vocabulário chama-nos a atenção o significado e conteúdo que tais palavras podem ter. Será possível não pensarmos mais em Deus como um ser pessoal, criador, bom e poderoso como diz Ivone Gebara (Troch, 2007:7)? No quadro da teologia clássica não haveria muita diferença entre abandonar a crença num Deus pessoal e o ateísmo. Porém, geralmente em cada revolução religiosa os novos proponentes das idéias sobre Deus são chamados de ateus, e é lógico: a nova idéia de Deus não se identifica com a idéia atual; no entanto, ela pode ser complementária, ela se contrapõe, ou pode, em última instância, negar a visão anterior; tudo depende do grau de radicalidade de tal nova teologia. Parece, porém, que há algo na nossa experiência humana que não podemos batizar com simples nomes humanos (embora nós, humanos, não saibamos mais do que linguagens humanas). Será que podemos continuar a pensar que *Isso* seja um *Ser*? Talvez, no dizer de Ivone Gebara, aquilo é

“algo profundo ou periférico, interior e exterior, que se busca, se vive, se sente e se quer nomear com outras palavras, outros verbos, outros substantivos e adjetivos. Há algo que se vive no corpo e nas relações, que se vê com os olhos, que se ouve com os ouvidos da carne e que move as entranhas. Algo que tem a ver com coisas boas para o corpo e a alma como dimensões de uma mesma existência. Poderia ser talvez uma sensação de fugidia plenitude ou uma respiração de alívio ou uma vibração de contentamento.” (Troch, 2007:7)

Mais uma vez, aqui, percebemos como a imanência é, pois, o lugar da transcendência. *Aquilo* que chamava-se “Deus” não é, *Aquilo acontece*. E acontece em meio à pluralidade da vida, razão pela qual *torna-se visível com muitos nomes e muitos rostos, em lugares e eventos inesperados* (Troch, 2007:12). Não é algo além, mas algo aquém, que acontece nos nossos espaços vitais, nos nossos vazios corporais, em meio à dança da existência. É sempre algo transcendente na medida em que *Aquilo* acontece na *transcendência* das nossas fronteiras individuais e nos encontramos com o Outro, no processo de chegarmos a ser humanos.

Confessamos que, neste caso, é o *scatológico* mais do que *escatológico* o que nos leva a pensar desse modo diferente tanto *Deus* quanto a *transcendência*. Curiosamente, ao procurarmos o significado da palavra escatologia aparece em alguns dicionários uma dupla significação; a primeira remete à significação que já exploramos. A segunda remete a significação de uma raiz sutilmente diferente no grego, mas que ao ser traduzida para o

português pode não necessariamente mudar. A outra raiz é *skatós*, do grego *schor*, *schatós*, que quer dizer ‘excremento’. Dessa forma, escatologia poderia também ser um tratado sobre os excrementos. Ao se debater entre uma opção e outra Nancy Cardoso sugere:

Entre uma possibilidade e a outra desisto dos fins últimos dos homens (sic) e do que há de acontecer no fim do mundo e pergunto pela transitoriedade, pela decadência, pela obsessão, pelos excrementos de um tempo/corpo que se esgota nele mesmo e é engolido por suas contradições. Os conflitos militares e seus dramas humanos, as crises ecológicas e seus dramas vitais, as desigualdades sociais e seus desastres econômicos, os sofrimentos humanos e suas desmesuras são cenários próximos o suficiente para provocar uma reflexão escatológica sobre os sentidos transitórios da história e de suas fezes. (Cardoso, 2008:148)

Parece-nos, então, que uma escatologia que se diz ‘de libertação’ precisa deixar de olhar para o céu, e começar a olhar para a terra⁵¹, particularmente, para as suas fezes. Mas a rejeição das fezes, assim como do cotidiano, aparece como um dado evidente na teologia e nos estudos acadêmicos de um modo geral. No prefácio à edição alemã do livro de John Gregory Bourke *Scatologic Rites of all Nations*⁵² Freud expõe de forma brilhante esta rejeição progressiva a respeito dos excrementos produto da socialização. Tal rejeição se inscreve num âmbito maior onde o corpo como totalidade, e tudo aquilo que o relaciona com a terra ou com a sua animalidade são sistematicamente desprezados e negligenciados, tanto na vida cotidiana, quanto na reflexão acadêmica⁵³. No fundo registra-se o medo do ser humano (do homem?) de não ser mais do que pó, ou de ser demasiadamente associado à natureza. Contudo, quando nos privamos de contemplar o caráter efêmero da vida humana –do qual somos lembrados constantemente diante da proximidade com eventos nitidamente humanos como comer, expulsar excrementos e outros tipos de secreções, infirmar, fazer sexo, e incluso, morrer– estaremos talvez nos privando de aprofundar o mistério da nossa existência, do nosso ser. A este respeito diz Freud:

...não foi permitido à ciência ocupar-se destes aspectos proibidos da vida humana, de modo que quem estuda tais coisas vê-se considerado um tanto quanto menos “inconveniente” do que aquele que faz realmente coisas inconvenientes. Contudo, a psicanálise e o estudo do folklóre, não somente não evitaram transgredir estas proibições, senão que foram além, conseguindo nos ensinar toda sorte de coisas indispensáveis ao conhecimento do homem (sic). (Bourke, 1981:33).

Pois bem, *fezes* podem muito bem ser símbolo do despojo resultado dos processos humanos que na nossa América Latina desenham um panorama de destruição, miséria,

⁵¹ Não foi isto que os anjos falaram para os discípulos? Eles disseram: “Varões galileus, porque estais aí olhando para o céu?”. (Atos 1:11)

⁵² Quero agradecer aqui ao professor Leonildo Silveira Campos quem me forneceu este exótico material que provavelmente não se ache mais em livraria alguma. A versão está em francês, e o texto que citaremos de Freud é traduzido por nós do francês.

⁵³ Vítima desta rejeição são também os corpos das mulheres que parecem estar mais atrelados à natureza do que os dos homens.

sofrimento, lixo e luxo. O *lixo* freqüentemente aparece do lado do *luxo*. Como não examinar esta situação? Como não levar a sério este panorama ao se fazer teologia? Como não ver os limites e a transcendência na luta pela superação destes cenários de exclusão, destruição e morte? Porque o Libânio não consegue falar do autêntico Apocalipse musical de Chico Buarque? Pois é. O problema está na dificuldade para abandonar a crença na vida além da morte na reflexão escatológica. Não porque seja preciso negar a vida além da morte (tanto a sua afirmação quanto a sua negação revelam a mesma inconseqüência), mas porque o além não tem nada a ver com escatologia, pelo menos não com uma escatologia de libertação⁵⁴. Ao pensar nisso, não podemos deixar de estranhar a ‘correição’ a respeito da ênfase intra-histórica na Teologia Latinoamericana da Libertação, segundo a qual o intra-histórico se opõe ao escatológico.⁵⁵ O equívoco do liberalismo não foi tanto a sua ênfase intra-histórica, como a sua redução individualista e conseqüente perda do horizonte comunitário da libertação. A correção de Barth ou Tillich a este respeito parecem-nos ainda insuficiente. Afirmar que “o ser humano não está em condição de se chegar à própria salvação” (Ribeiro, 2008:41), para enfatizar a ação de Deus no processo de salvação parece remeter sutilmente a um paradigma escatológico que continua a conceber salvação dentro do molde clássico da esperança cristã representado por Moltmann e Libânio⁵⁶. Por isso, em uma escatologia de libertação será necessário elucidar cuidadosamente esta relação entre escatologia e soteriologia, levando sempre em consideração os resíduos e os restos que revelam as profundezas da nossa existência humana.

O giro metodológico para o qual estamos apontando tem a ver com aquilo que as teólogas feministas fazem já há muito tempo: reconhecer o nosso limite a respeito de certas perguntas, e a tolice ao teimar em fazer tais perguntas. “Não é nossa vocação estarmos preocupadas com o sentido eterno de nossas vidas, e a religião não deveria tornar isso o foco de sua mensagem” dizia Rosemary Radford Ruether em 1983 (1993:213). A esperança cristã veiculada nas escatologias que examinamos aqui enfatiza muito a expectativa, quando o que devemos enfatizar mais seja talvez a responsabilidade. “Nossa responsabilidade é usar nosso

⁵⁴ Não podemos aqui aprofundar esta idéia. Baste dizer que talvez a vida além da morte nem mesmo seja uma crença fundamental para uma vida cristã.

⁵⁵ Segundo E. Schüssler F., tal distinção, escatologia e história, não existe para o autor do Apocalipse, como já anotamos. Claudio de Oliveira Ribeiro (2008) parece sugerir esta idéia de equilibrar o histórico e o escatológico outorgando à escatologia uma função corretiva à ênfase demasiadamente intra-histórica das teologias liberais ou da TL em geral. Entretanto, ao afirmar que é equivocado pensar que a salvação seja *exclusivamente* para um outro mundo (41), ele deixa aberta a possibilidade para uma salvação no além. Como já foi dito, a questão não é negar a vida além da morte, mas questionar a sua função crítica dentro de uma escatologia de libertação.

⁵⁶ Não podemos aprofundar as conseqüências para a soteriologia ou a cristologia a partir de uma escatologia de libertação segundo temos exposto aqui. Baste tão somente fazer sentir a necessidade de vislumbrar as conseqüências para a teologia sistemática que podem resultar de tal abordagem.

transcurso temporal de vida para criar uma comunidade justa e boa para nossa geração e para nossos filhos e filhas” (Ruether, 1993:213). Será isso muito pouco?

... que dizer das tristes insuficiências da finitude humana e das conseqüências dos males sociais que tiram as vidas de crianças pequenas e eliminam pessoas adultas na flor da vida, antes que possam dar sua contribuição? Que dizer das imensas massas de seres humanos que labutam e tiveram tão pouca oportunidade de se realizar? Que dizer de todo o trágico drama da história humana, em que tão poucas pessoas têm podido agarrar momentos de felicidade e realização em meio à fadiga e à miséria? Que dizer mesmo daquelas pessoas beneméritas que deram boas contribuições e viveram uma vida plena? Suas realizações vivem apenas em nossas memórias passageiras ou há algum âmbito maior onde o sentido de suas vidas é preservado? A resposta apropriada a essas perguntas é um **agnosticismo**. Não deveríamos alegar ter conhecimento do que não sabemos ou ter sido “revelado” a nós o que não passa de projeção de nossos desejos. (Ruether, 1993:212, grifo nosso).

Considero este agnosticismo um ponto de partida útil e necessário. Útil para uma escatologia de libertação, necessário para reorientar o olhar e o pensamento. Assim, “desenvolvemos uma teologia da plenitude do tempo, de preferência à do ‘fim dos tempos’” (Dumais, 2004:98). Percebemos a plenitude na *feijoada*, no *carnaval*, na *luta*... Buscamos (não ‘esperamos’) a plenitude na vida humana, não no mundo divino prometido. Portanto, se tentássemos recuperar algum valor para escatologia, depois de recuperar e reintegrar o *espaço* ao eschaton, reintegramos também o *estrume* ao espaço, e estamos assim melhor capacitados para entender o apocalíptico não como um *telos* a ser alcançado, mas “como uma margem que marca o ponto crítico de virada da transição e o eixo da inversão de um estado para outro” (Westhelle, 2008:164). A nossa geografia cotidiana aparece, de repente, como um espaço cheio de limites e fronteiras: negros morrem na rua em mãos da polícia! Gays, lésbicas e transexuais são discriminados e até assassinados; mulheres são assassinadas, estupradas, violentadas, espancadas, desprezadas, rebaixadas, etc.; crianças e idosos são maltratados, desrespeitados; indígenas, dignos proprietários das terras, são empurrados à periferia das cidades, assassinados, tratados como lixo... São estas “geografias étnicas, raciais, sociais, culturais, políticas, econômicas, geopolíticas e tantas outras que expõem os apocalipses” (Westhelle, 2008:164), os *eschata*, os lugares concretos da transcendência. São lugares onde o *fim* pode ser entendido como um novo *começo*!

Manter o olhar nesse espetáculo nada vistoso é o que os apóstolos, tão relutantemente, tiveram que aprender. É a visão estranha, insuportável. Se for demasiadamente familiar para nós, é possível que não tenhamos estado lá “quando crucificaram meu Senhor”, mas o vivenciamos em cada momento em que topamos com os limites dos espaços que habitamos, os limites de nossas geografias. E eles são legião. (Westhelle, 2008:164)

Neste sentido, ao retomarmos a prática apocalíptica de anunciar profeticamente o fim dos sistemas de opressão, em uma escatologia de libertação talvez precisemos ir além de anunciar o fim; precisamos apelar à *transgressão* como um valor necessário para a

transformação; ver a transgressão como um dos pilares do evangelho de Jesus; em última instância, foi a sua vida de transgressão que o levou ao seu apocalipse.⁵⁷ Por isso talvez seja necessário interpretar o evangelho e a Bíblia, não como sendo balizados pela *libertação*. Ao interpretar a *libertação* no centro da mensagem bíblica temos o perigo de cair no dualismo *opressor/oprimido*. Se, porém, a sua mensagem for deslocada para os elementos *desestabilizadores* da ordem que se estabelecem nos sistemas humanos, a ênfase central da Bíblia poderia se deslocar da dialética da libertação, para a adoção de uma postura crítica e **rebelde** diante de todo e qualquer sistema que se apresente como absoluto, e que pretenda legitimar o abuso de poderes para tal imposição. Tal postura continuaria a ter uma propaganda de libertação, só que desta vez não seria uma questão polarizada entre dois extremos; conceber-se-ia a realidade mais na sua estrutura de rede e, portanto, multifocal. Libertação não seria mais um grande projeto de uma classe que luta em contra de uma outra, mas a vigilância constante sobre todo e qualquer cenário em que esteja se impedindo, através da dominação e do uso desequilibrado de poderes, o caráter democrático da negociação indispensável para a convivência humana.

Esta **rebelia desestabilizadora** deverá ter como horizonte a facilitação e criação de espaços radicalmente democráticos, ao qual já fizemos alusão anteriormente; não é uma anarquia que pretende acabar com o poder, mas uma estratégia de transformação cujo horizonte é (e deve ser) a vida comunitária que possibilite a dignidade e realização plena da pessoa humana. Reconhece que cada pessoa possui um poder e trabalha pelo equilíbrio de poderes em prol de que a negociação seja de fato realizada. Negociação pressupõe interesses contrapostos, e não poderia ser distinto visto a pluralidade das identidades na comunidade. Por isso será preciso chamar a atenção para a diversidade e pluralidade ao interior de uma mesma identidade. Demonstrar o hibridismo das identidades, em cujo interior são transgredidas de fato muitas fronteiras, é uma forma de apelar à ‘*naturalidade*’ da transgressão de fronteiras, e um apelo ao respeito das mesmas, entendendo que cada pessoa é muitas coisas ao mesmo tempo e os seus interesses e projetos deverão ser colocados constantemente na mesa de negociação (Troch, 2007:41).

⁵⁷ Vítor Westhelle lembra como Paulo usava esta expressão, “o apocalipse de Jesus Cristo”, e o anunciava em termos paradoxais, justapondo noções como “tolice e sabedoria”, “fraqueza e poder”, “nobre e humilde” (2008:162). A sua cruz, como ‘apocalipse’ *revela* uma reviravolta nas noções e categorias com as que construímos e nomeamos a realidade. É nesse sentido que a cruz é um evento apocalíptico, isto é, revela coisas sobre o mundo que estão ocultas e ficam evidentes na cruz. Contudo, parece-nos delicado sugerir que “os mártires são necessários”, como ele diz um pouco mais adiante (165), na medida em que eles nos lembram e nos reorientam no caminho. No mínimo seria melhor afirmar que as contínuas ‘cruzes’ da história continuam a revelar o caráter não redimido dos nossos mundos. Não saberia o que dizer sobre a ‘necessidade’ de tais martírios.

4. QUATRO PRINCÍPIOS PARA UMA ESCATOLOGIA DE LIBERTAÇÃO⁵⁸

Chegamos ao final do percurso. No entanto, cabe dizer que *no fim está o começo*. Como diz o título da dissertação, a nossa pesquisa possui uma orientação seminal, isto é, ela pretende ser o início de uma caminhada que precisa ser aprofundada e desdobrada, e cujo horizonte é a possibilidade de se construir ou de se pensar uma escatologia *de* libertação. Para continuar essa caminhada parece necessário pensar em princípios que a orientem. Ressaltamos, porém, que os mesmos princípios serviram de marco referencial para revisar os fundamentos e princípios das escatologias anteriores. Portanto, tais princípios possuem uma função retrospectiva (para trás) e prospectiva (para frente). Até certo ponto, não é possível caminhar para frente sem olhar para o passado, sem revisar as pegadas dos nossos antecessores. Nesse movimento de voltar para trás, revisar, reflexionar e avaliar apreende-se muito; mas apreende-se muito mais quando, a partir de uma perspectiva que olha engajadamente para o presente, descobre-se a necessidade de superação, e sugerem-se caminhos para que tal superação seja efetivada. Convidamos então ao leitor a relembrar e perceber a forma como cada um destes princípios percorreu a nossa análise, e a avaliar até que ponto podem estes princípios orientar uma elaboração e um aprofundamento para uma escatologia de libertação. Os quatro princípios são o **ecológico**, o **cotidiano**, o **bioético-estético-lúdico**, e o princípio **agnóstico**.

O princípio ecológico leva-nos a pensar o ser humano dentro dos limites inerentes a todos os seres da natureza, sendo que a morte e a finitude, são alguns desses limites. No entanto, vimos como a partir de uma ótica feminista, a questão da negação de certos limites biológicos (e em algum sentido, ecológicos) não é tão “natural”, não é tão geral. Doutrinas e dogmas que visam a negação destes limites sob a pretensão destes aspectos terem sido revelados a um grupo particular de pessoas, colocam de manifesto o processo em que desejos ou interesses pessoais (ou que beneficiam a um grupo só) são canalizados por dispositivos religiosos e, posteriormente, sacralizados pelas dinâmicas de poder e as relações de dominação que emergem nas estruturas sociais. A este respeito Rosemary Redford Ruether comenta:

A questão não é saber se homens e mulheres compartilham a mesma mortalidade; é saber se as mulheres têm o mesmo interesse em **negar sua mortalidade através das doutrinas da vida após a morte**, ou se isso não é o apogeu do individualismo e egoísmo masculinos (p. 195); (...) Nesse sentido, o problema da imortalidade pessoal é

⁵⁸ Aqui é preciso reconhecer que as nossas leituras feministas, que muito influenciaram tanto a forma quanto o conteúdo desta dissertação, definem quase na sua totalidade os princípios que passamos a enunciar neste ponto do nosso capítulo.

criado por um empenho de absolutizar o ego pessoal ou individual como sendo ele próprio eterno, em contraposição à **comunidade total** do ser (Ruether, 1993. Grifos meus).

Vemos então, como a partir do princípio ecológico determinamos a importância da vida comunitária, e da conexão histórica que existe entre os seres humanos e o planeta. Portanto, nesta perspectiva, o que se contrapõe ao individualismo das doutrinas da vida após a morte é a relação indissociável entre os seres humanos e entre seres humanos e natureza. Nesse sentido, o princípio ecológico revela-se para o pensamento teológico, não como um simples apêndice, mas como um núcleo central e um critério axiológico absoluto. Negar este princípio ou negligenciar a sua importância como ponto de partida para o pensamento será ilusório, ideológico e extremamente perigoso em termos da continuidade do planeta, portanto, da vida humana. Uma escatologia para depois da história revela-se anti-ecológica pois se contrapõe ao bem-estar do nosso planeta, bem-estar que corresponde fundamentalmente a nós, agentes determinantes no seu destino. Uma escatologia para além da história é imaginação pura, e a imaginação pura *não existe*.

Não é o objetivo aqui apontar para as consequências sistemáticas acerca do uso deste princípio; queremos, no entanto, apontar para o conceito de Deus e como ele poderia ser pensado levando em conta este princípio. Será possível manter a crença na “restauração” mágica e total do planeta eximindo os seres humanos da sua responsabilidade? Se em última análise Deus tomará conta dos nossos problemas ecológicos e naturais, como podemos justificar a responsabilidade dos seres humanos e os seus sistemas a respeito do cuidado do planeta e da sustentação das gerações futuras?

Princípio de volta ao cotidiano. Se o princípio *ecológico* chama a nossa atenção para olhar para as condições materiais que fazem possível a nossa existência, o princípio do *cotidiano* não quer outra coisa senão nos mostrar que essas condições materiais se mostram com todo o seu rigor e transparência no espaço da vida cotidiana. “Os mitos, diz Ivone Gebara, só devem ser tomados como sonhos coletivos, mas nunca como certezas realizáveis em outra vida” (Gebara, 2010:229). Podemos sugerir que o uso da palavra *mito* aqui não possui um sentido pejorativo. Num sentido formal, mito faz referência a toda narrativa que transmite um saber especial para determinado grupo, e que conta, em categorias míticas, aquilo que determinado grupo deve saber sobre si próprio e sobre o mundo. A leitura tradicional que se fez sobre a escatologia fez-nos viver sob a angústia e a expectativa do *outro mundo*. Por vezes, o outro mundo introduziu-se em nossa temporalidade, ainda que ficasse no horizonte futuro, como expectativa, criando uma tensão com o presente em que a tarefa era a

de nos aperfeiçoarmos para ‘chegar lá’; tudo era questão de tempo e perseverança. Estamos nos referindo ao transfundo escatológico e o caráter utópico das grandes narrativas que acompanharam o desenvolvimento das nossas sociedades ocidentais. Assim, por exemplo, aconteceu com os socialismos, com os marxismos, assim aconteceu com as teologias da libertação. Contudo, tanto no nível cotidiano, quanto numa práxis que se pretende universal,

...sujeitar-nos à tirania de expectativas impossíveis de uma perfeição final significa negligenciar aquilo que podemos e devemos fazer para nosso tempo. A visão do próprio Jesus quanto ao reino de Deus como libertação dos cativos, remissão das dívidas e provimento do pão diário pode ter tido mais a ver com o padrão do Jubileu do que com a doutrina apocalíptica do ponto final da história, posteriormente incorporada aos evangelhos. (R.R.Ruether, 1993:211).

Portanto, o que é que quer nos dizer a literatura apocalíptica? O que é que querem nos dizer as ideias e relatos escatológicos? Qual o sentido que nós podemos hoje dar à escatologia, em termos gerais, e à escatologia cristã, em particular? O princípio de voltar ao cotidiano sugere que só poderemos dar respostas apropriadas a esses questionamentos se considerarmos o cotidiano como a instância hermenêutica inadiável e iniludível para se fazer teologia. De fato, é no cotidiano que Jesus comeu e bebeu junto aos seus discípulos e discípulas, entendendo que *comer e beber*, no contexto narrativo dos evangelhos, é muito mais do que o simples fato de se alimentar. Pão diário: eis o que tem de ser recuperado na nossa teologia, na nossa escatologia⁵⁹.

“Pão” pode muito bem ser o símbolo para se referir ao apelo que a vida nos faz para olharmos para o cotidiano. Podemos ter grandes sonos, grandes empreitadas, corajosas iniciativas, heróicos entusiasmos, e entretimentos, será sempre necessário comermos um pãozinho, bebermos uma aguinha, e preocupar-nos pela sustentação da vida. Por muitos séculos, e em muitos lugares, às mulheres foi designada a responsabilidade de se ocupar destas “pequenas tarefas”... Só quando alguém que nunca se ocupou destas “pequenas tarefas” as assume pela primeira vez na vida, se dá conta que nunca são tarefas pequenas, e sim ao contrário, aquelas que nos conectam com a realidade primordial da vida humana: o cuidado. Porém, nos enganamos se reduzimos o cotidiano à manutenção e cuidado da vida. Embora isto seja indispensável para pensar a vida, além disso, o cotidiano se revela como um grande espaço hermenêutico, cheio de possibilidades e impossibilidades. É no cotidiano onde percebemos as redes visíveis e invisíveis que sujeitam os nossos corpos e determinam para eles *morte* ou *vida*, liberdade ou cativeiro, plenitude ou esvaziamento. É o cotidiano o espaço

⁵⁹ Considere-se, por exemplo, nesta linha, o artigo de Maïke de Haardt, *Vinde, comei de meu pão...* *Considerações exemplares acerca do divino no cotidiano*. In: TROCH, Lieve (org.) *Passos com paixão*, op.cit. pp. 59-84.

absoluto onde são revelados os limites que separam o *imane*nte do *transcendente*, transformando o cotidiano numa instância apocalíptica por excelência (se entendermos etimologicamente a palavra, isto é, lugar da *revelação*).

Considere: será que o cotidiano pode ser uma categoria teológica? Se ela for assumida como instância hermenêutica, e como instância apocalíptica, a primeira coisa que salta à vista é o seu esquecimento sistemático na teologia, particularmente, nas teologias analisadas aqui por nós. A negligência do cotidiano ao pensar a escatologia oblitera *o real* da experiência das comunidades em meio às quais emergiu o pensamento escatológico apocalíptico, e obstrui uma melhor compreensão dos seus simbolismos e a sua relação com a história. O que quer dizer o “fim desta era”, ou o “fim deste mundo”, símbolos comuns na escatologia bíblica? O que é “ressurreição”? Podemos esgotar o seu sentido último no âmbito da transcendência pós-histórica? Como entender o símbolo da “Ressurreição” à luz da categoria de *cotidiano*?

“Ressuscitar no cotidiano, diz Ivone Gebara, é apostar na realidade da vida presente como a realidade mais fundamental” (Gebara, 2010:230), e podemos acrescentar que teimamos em insistir no significado do símbolo para a vida cotidiana, caso contrário, estaríamos abandonando o símbolo à sua irrelevância histórica. O princípio de voltar ao cotidiano deve fazer-nos ficar alerta *quando o outro mundo não justifica a vida* (Gebara, 2010:163) e atentarmos para o fato de que a água material é, em última instância, a única água que sacia a sede (Gebara, 2010:170). Cabe advertir: não se trata de reduzir a vida à sua materialidade, até por que “não só de pão viverá o ser humano...”. Apontamos para a tirania da ideologia que não reconhece conexão nenhuma com a materialidade das nossas experiências, com a espiritualidade da nossa corporeidade.

Princípio bioético-estético-lúdico. Este ‘palavrão’ não quer dizer coisa complicada nenhuma; não é nada além daquilo para o qual queremos chamar a atenção como sendo componente intrínseco da nossa experiência humana no sentido mais amplo. São três componentes que passaremos a descrever a seguir. Em primeiro lugar, o componente **bioético**. Vivemos como humanos quando “o despertar não está no ‘*eu sou eu*’ mas no ‘*eu sou para*’ (Bauman, 1997:91). A antropologia moderna do mundo ocidental se construiu ideologicamente sobre a negação do outro, e a afirmação da individualidade, emblematicamente expressa no *cogito cartesiano*, “eu penso, logo existo”. Hoje nós sabemos que frases como “*eu sinto/amo, logo existo*”, ou “*eu sofro, logo existo*”, são muito mais condizentes com a nossa condição humana, não só por incluírem outros aspectos da nossa individualidade, mas, sobretudo, por incluir *o/a outro/a* na experiência do *existir*, que acaba sendo sempre uma experiência *comunitária*. É somente na compreensão comunitária da existência que a

liberdade pode ser compreendida no assumir a responsabilidade perante o Outro, as pessoas e o mundo. O bioético é, em última instância, o impulso para uma nova antropologia.

O **estético**. Na construção dessa nova antropologia, percebemos que a nossa humanidade acontece em meio à *fome de sentido e emoção*. “Temos fome de sentido e da emoção que parece nos convidar à beleza e à bondade” (Gebara, 2010:168). A força da estética na estrutura dos nossos mundos humanos se revela hoje com mais força do que nunca, principalmente ao percebermos que o mundo, que já foi desencantando pela ciência, poderia muito bem ser “re-encantado” através da arte⁶⁰, em todas as suas manifestações, revelando-se, por que não, como mais uma instância verdadeira e plenamente soteriológica. Assim, porque não incluir também o **lúdico**? Vivemos humanamente também quando, em meio ao exercício da nossa responsabilidade, e tendo nos deixado convidar pela beleza e pela bondade, nos abrimos ao desfrute, ao prazer.⁶¹ Pode se constatar o descuido desta dimensão da vida nos movimentos sociais de luta e engajamento político na década de 60 e 70. Quando não há espaço para o prazer, o jogo, o lúdico, será que a luta vale a pena? É claro que precisamos levar em conta a urgência de determinados momentos que nos colocam diante da morte. Ali o tempo e o espaço parecem se comprimir, e a vida parece atingir os seus limites.

Escatologia... Se o cotidiano de sofrimento e fechamento de horizontes produziu uma imaginação tão assombrosamente cativante, devemos salientar que ela vira alienante quando esquecemos que aquilo fez parte de uma estratégia tipicamente humana de resistência e supervivência, e que, portanto, só o cotidiano pode nos libertar e nos trazer de volta à realidade. Parece que a tensão entre este ‘vai-e-vem’ nem sempre é resolvida da melhor forma (esquecemos do tesão em outros tipos de vai-e-vem, e o seu caráter soteriológico); desconhece-se que “a delicada tarefa dos primeiros cristãos de **saber** e **pregar** o futuro era uma aventura espiritual de intensa mobilização existencial, era um ‘salto no escuro’” (Ribeiro, 2010:181). Portanto, ambos, ‘*imaginação coletiva*’ e o ‘*mundo cotidiano*’ parecem representar prisões potenciais.

Princípio agnóstico. O que podemos dizer sobre este princípio? Será possível fazer teologia reconhecendo a nossa incapacidade de conhecer imposta pelos nossos limites humanos? Estamos sugerindo que, não somente é possível, mas que, caso não sigamos este princípio, incorreremos em sérios e graves problemas teológicos. Será preciso um

⁶⁰ Esta ideia foi sugerida por Julio Zabatiero na XV Semana de Estudos de Religião, na UMESP, Setembro 2011.

⁶¹ A este respeito acrescentamos um interessante trecho do livro *Teologia em Curso*, do prof. Claudio de Oliveira Ribeiro: “O futuro antecipado pela compreensão utópica e humana cria, com a dimensão lúdica, outro tipo de relacionamento com a realidade. O lúdico é uma forma de contestação e misericórdia de Deus na subversão do real”. (2008:41)

desapaixonado conceito sobre o que é *revelação*, e um responsável uso das suas implicações para a vida humana. Todas as ciências precisam reconhecer os seus limites epistemológicos. Por que a Teologia estaria eximida de tal responsabilidade? Será preciso abandonar o orgulho e a pretensão que tem caracterizado a pesquisa em teologia em muitos sectores e grupos religiosos, para um exercício mais humilde e responsável no quefazer teológico de modo geral. Como dizia Rosemary Redford Ruether, não deveríamos alegar ter conhecimento do que não sabemos, ou ter sido “revelado” a nós o que não passa de projeção de nossos desejos.

Por fim, dada a relação entre escatologia e utopia não seria bom terminar este capítulo final sem uma pala uma palavra sobre a utopia. Por obvias razões, não poderemos aqui teorizar sobre o que é a utopia e como ela se relaciona com a escatologia. Gostaríamos, entretanto, de colocar uma questão ao respeito: sendo o nosso mundo uma imensa rede de relações, onde a *subordinação* e a *opressão* são os seus princípios organizadores fundamentais, poderia uma escatologia conter uma utopia abrangente o bastante para uma geografia tão complexa? Pode uma só utopia ser abrangente o bastante para conter o elemento crítico necessário para mobilizar as pessoas e engajá-las numa práxis transformadora? A teóloga coreana Chung Hyun Kyung repensa o lugar e as possibilidades da utopia hoje. Nesta avaliação que ela faz sobre a *utopia* parecem estar presentes os princípios que foram elencados sobre a escatologia (ecológico, volta ao cotidiano, bio/ética-estética-lúdica). A utopia, segundo ela, deverá ser buscada na vida cotidiana; e nessa vida ela parece encontrar muitos *espaços* onde a utopia **se faz presente**. Sim, são *momentos utópicos*, concretos, reais, que como se fossem *sementes de um Reino de além*, nos fazem constatar, e não somente suspeitar, que outro mundo é possível. “Nós trabalhamos por mudanças pequenas, mas mudanças pequenas possíveis” (Kyung, 2006:249). Tudo isto nos faz pensar de novo na possibilidade de utopias, mas elas se inscrevem numa transição paradigmática; nessa transição são elencadas sete características:

- (1) Passar de uma utopia para muitas utopias. Não há uma única grande utopia, mas muitas utopias plurais e diversificadas.
- (2) Passar de uma utopia abstrata idealizada para uma utopia *corporificada*, em que as necessidades, desejos e anseios mais profundos de nossos corpos sejam satisfeitos
- (3) Passar da vida fantástica da imaginação para nossa vida cotidiana
- (4) Passar de lugar nenhum para esta Terra muito verde
- (5) Passar de alguma vez no futuro para o aqui e agora, para este exato momento
- (6) Passar de uma orientação pelo alvo para uma orientação pelo processo.
- (7) Para atingir a utopia, estamos optando não só pela trilha da luta, mas também pela da alegria e celebração. (Kyung, 2006:249)

Será este um abandono do conceito clássico de utopia? Ou será simplesmente o emprego do conceito dentro de um paradigma completamente novo? Queremos comentar tão somente alguns destes sete pontos para ilustrar a forma em que o novo paradigma pensa o

conceito de utopia. Em primeiro lugar, ao afirmarmos a necessidade de reconhecermos uma *pluralidade de utopias* esta se chamando a atenção para o caráter perspectivo do conhecimento, portanto, para o local de enunciação, sempre determinado pela particularidade do grupo, particularidade que afunda as suas raízes na materialidade concreta da sua posição: a utopia dos “sem-teto”, dos LGBTT, das crianças, do idoso, das populações indígenas, dos jovens vítimas de violência, etc., etc..

Por outro lado, cada um desses grupos experimenta o seu corpo de uma forma diferente. Os corpos estão ligados à matriz de pensamento que os rege, por isso, as suas necessidades corporais serão sempre diferentes. Por que haveríamos de impor uma utopia de *moralidade sexual controlada, monógama* e dentro dos parâmetros da *família patriarcal* para pessoas que **desejam** viver sua sexualidade livre e sem tais amarras ‘tradicionalistas’? Se vamos prestar ouvido aos nossos corpos, e se atentarmos para o fato de estes corpos serem completamente diferentes uns dos outros, e em meio a culturas e experiências tão diferentes, teremos que compreender que as utopias precisam ser tão plurais quanto o são os nossos corpos e os pensamentos que determinam as suas performances.

Ora, a utopia precisa ser urgentemente pensada na nossa Terra, muito verde, como diz Kyung. Se não for desse jeito, muito provavelmente os nossos caminhos, orientados por tal utopia ‘extra-terrestre’ podem muito bem negligenciar a responsabilidade que nós temos como seres humanos terrícolas. E é aí onde a orientação pelo processo, em lugar de pelo alvo, adquire sentido: se a nossa humanidade é sempre um *histórico devir*, então a nossa utopia é o *caminho*, não uma *meta*. Nessa caminhada, optamos pela trilha da luta, sim, mas não somente: também optamos pela trilha da alegria, e da celebração.

CONCLUSÃO

Esperança no cotidiano: para uma escatologia da libertação. O título nos lembra que uma conclusão para este texto só pode ser uma conclusão inconclusiva. Estamos apontando *para* um horizonte além do nosso trabalho. Desde o ponto de vista teórico, criticamos duas escatologias, explicitamos o percurso quando sugerimos deslocamentos *de* um espaço determinado *para* um outro (como quando sugerimos ir *da* escatologia da história para a escatologia *na* história) e no final foram enunciados quatro princípios norteadores a respeito de uma escatologia de libertação. O que ficou por resolver? O que ficou por esclarecer?

Uma das coisas que podemos esclarecer é a localização do nosso discurso dentro do marco da pergunta pela morte ou sobrevivência da Teologia Latinoamericana da Libertação: *A teologia da libertação morreu?*⁶² Considero que a pergunta possui aqui uma dupla resposta. *Sim*, se considerarmos que tudo que acompanha processos humanos morre. A TL Latinoamericana nasceu num contexto histórico concreto, e se desenvolveu dentro de marcos e paradigmas epistemológicos concretos. Os desenvolvimentos históricos e aparecimento de novos sujeitos teológicos (mulheres, negros, indígenas, gays, etc.) fizeram com que houvesse uma pluralização dos discursos, o que até certo ponto, implicou numa revisão dos pressupostos fundamentais e do método teológico diante de tal pluralidade. Se a teologia latinoamericana da libertação na sua vertente “masculina” (talvez seja outra maneira de catalogar esta teologia visto que os seus expoentes foram em sua grande maioria *homens*) teima em não revisar estes pressupostos, se ela continua a não prestar atenção aos desenvolvimentos paralelos de outras teologias de libertação, ela não só *pode* mas *deve* morrer. A este respeito é fácil constatar como muitos teólogos latinoamericanos negligenciam abertamente os aportes da teologia de Marcella Althaus-Reid, de quem foi falado que “partiu a história da TL em dois”, como já foi mencionado aqui.

Em que sentido a TL não morreu –e também, não *deve* morrer–? As teologias da libertação resgataram dos textos sagrados judaico-cristãos, e também de outras fontes culturais, a importante intuição de que a *libertação* deve ser o impulso fundamental de toda e qualquer práxis que valorize e dignifique a vida humana. Este impulso nuclear e radical

⁶² É o título do último trabalho publicado por Claudio de Oliveira Ribeiro (2011). Devemos esclarecer que o nome *Teologia da Libertação*, no singular, deve se referir especificamente à Teologia latinoamericana da libertação, que não foi a primeira, e também não foi a única. Portanto, para evitar equívocos e reducionismos, deve se falar sempre no plural: teologias da libertação. Não aludimos, porém, diretamente ao conteúdo desta obra.

denuncia a lógica da dominação e, eventualmente, se volta sobre si mesma ao advertir como movimentos pela libertação podem estar ao mesmo tempo re-inscrevendo dinâmicas opressivas e lógicas de subordinação. Portanto, como princípio hermenêutico e como pressuposto metodológico, a categoria de *libertação* apela à avaliação contínua e constante sobre toda e qualquer estrutura de dominação em que os desequilíbrios de poderes submetam uma pessoa ou grupo a outras pessoas ou grupos. É, portanto, uma tarefa contínua que demanda um constante e disciplinado exercício da suspeita, em meio ao diálogo e negociação igualmente perenes.

Neste sentido, usando novos marcos categoriais e novos métodos de análise teológica, o presente trabalho se inscreve dentro da tradição das *teologias da libertação*, buscando abandonar velhos e ultrapassados paradigmas, e tentando integrar novos olhares e perspectivas. Só neste sentido podemos dizer que continuamos o trabalho dos/as nossos/as antecessores, percebendo que talvez ainda nos falte uma totalização adequada para formular uma Escatologia de Libertação. O nosso trabalho pretende iniciar a caminhada. Por fim, haverá alguma diferença entre o enunciado: ‘escatologia *de* libertação’ em lugar de ‘escatologia *da* libertação’? Com esta pequena alteração pretendemos mostrar sutilmente a dupla natureza do nosso trabalho em relação à teologia latinoamericana da libertação, ao mesmo tempo de *ruptura e continuidade*.

Outro assunto que fica aberto é o que tange às implicações de uma escatologia de libertação para a teologia sistemática. Algumas pontadas a este respeito foram apontadas no capítulo três e quatro. No entanto elas permanecem intuições embrionárias. Mais do que isso, percebemos a necessidade de uma revisão geral de todos os temas da teologia sistemática e da teologia fundamental. Em certo sentido, tais revisões já estão sendo feitas há muito tempo. Por que será que a grande maioria de teólogos (nem tanto as teólogas) na América Latina tem demorado tanto a inserir tais quadros dentro dos seus trabalhos? Sente-se a falta do diálogo, de uma ecologia de saberes.⁶³ A este respeito descobrimos nesta dissertação a importância da articulação entre Teologia e Ciências da Religião. Estabelece-se entre ambas uma relação de mutua colaboração e interdependência de maneira que nem uma nem outra podem ser negligenciadas no âmbito que lhes corresponde. Portanto, esta relação frutífera em que as ciências da religião fornecem ferramentas e perspectivas para o quefazer teológico revelam de forma ampla e contundente, as instâncias, categorias e conceitos em que a teologia precisa ser

⁶³ GITHAY, Leda. Ecologia de saberes: na direção de um novo paradigma científico. Jornal da UNICAMP, Campinas: 29 de setembro a 05 de outubro de 2008. P.11; MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. Acessado em Internet em outubro de 2011, disponível em: http://www.liagiraldo.pro.br/atividade_colaboracoes/arquivos/SeteSaberes.pdf;

reformulada, revisada, avaliada. Afinal, acreditamos que tais exercícios interdisciplinares acabam por tornar o quefazer teológico muito mais relevante do que alguma vez já foi.

Passando a um outro assunto, queremos comentar brevemente sobre as implicações pastorais ou práticas de nossa perspectiva sobre a escatologia, em relação com as diferentes espiritualidades e as diversas experiências de fé que constituem a dinâmica religiosa da pluralidade de comunidades cristãs. Com efeito, se o discurso teológico é sempre um discurso dominante, e isto por razões evidentes, o que podemos dizer sobre a relação entre o nosso texto e as comunidades concretas que vivem a sua fé de forma virtualmente independente? Certamente é um desafio pensar esta relação. Serão duas esferas totalmente independentes? Podemos pretender ‘orientar’ ou ‘determinar’ a forma como as pessoas devem *crer* e *compreender* a sua fé? Até que ponto o nosso discurso pode estabelecer vínculos com as pessoas concretas, com o seu cotidiano, e com as suas experiências, tantas vezes tematizadas desde a academia, mas de fato, freqüentemente distantes e idealizadas? Confessamos que tais questionamentos precisam ser refletidos com calma e aprofundados com sabedoria.

O processo de sedimentação cultural ocorrido através de séculos e séculos de história constitui e modela as consciências dos indivíduos e dos grupos humanos na sociedade. As grandes instituições no mundo ocidental (a Igreja, a Universidades e a Escola, o Lar) foram em grande medida centros produtores e reprodutores destes saberes, e dos conteúdos que, na sedimentação cultural, dão forma ao pensamento das pessoas hoje. No entanto, estaríamos enganados se pensarmos que os sujeitos são passivos nesse processo todo. A apropriação re-significação, e recriação dos conteúdos é sempre um processo dinâmico que envolve de maneira ativa todas as pessoas. Até certo ponto, muitas das ideias aqui apresentadas fazem parte da experiência de muitas pessoas nas suas vidas cotidianas, das suas *rebeldias* diante do instituído, do ‘ortodoxo’, do estabelecido. Se nós na academia conseguimos articular estes saberes, e eventualmente, conseguimos nos tornar em ‘guias’ e ‘mestres’ de outras pessoas, isto não significa que a relação seja de fato continuamente invertida: são as pessoas com as suas estimulantes e diversificadas experiências quem iluminam a reflexão intelectual e abrem sempre novos rumos para a reflexão e a práxis. Devemos, sim, nos policiar e vigiar as nossas práticas de modo a não estabelecermos relações de subordinação neste intercâmbio entre acadêmicos e não-acadêmicos, e a não acentuar binarismos que desconectem o que só pode ser desconectado no universo do ideal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Um anão aos ombros de um gigante pode ver mais longe que o próprio gigante”, diz um ditado popular. O exercício de fazer uma dissertação de mestrado se parece muito com esse ditado. A dificuldade está quiçá em tentar subir nos ombros do gigante. Tanto Jürgen Moltmann, quanto João Batista Libânio são, no meu ver, dois grandes gigantes. Precisamos honrar o seu legado.

Também são gigantes aqueles que te ajudam a subir nos ombros do gigante. Com efeito, nenhum anão consegue sozinho subir nos seus ombros. De fato, é preciso aprender a fazê-lo. Talvez uma vez não seja suficiente. Talvez seja um exercício da vida toda. Precisamos honrar os nossos mestres. Talvez tentar exprimir uma visão diferente daquela que eles possuem seja a melhor maneira de honrá-los. Mas isso não será nunca um trabalho fácil, nem seguro. Desta vez, correremos o risco.

As motivações que nos movem para fazer um trabalho como este são talvez as mesmas que moveram os nossos ‘mestres escatológicos’. Percebemos a urgência do tempo, a urgência da práxis, a importância do compromisso e do engajamento. Não todos os tempos são iguais, da mesma forma que não todos os espaços são iguais. O meu desejo é conseguir acender uma faísca, tanto em mim mesmo, quanto nos possíveis leitores. No final, o convite deve ser ao diálogo. E o diálogo não deve acabar.

BIBLIOGRAFIA

ALTHAUSS-REID, Marcella. Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos. In: Cuadernos de Teología, ISEDET. V.XXII, 2003, pp. 123-133.

_____. Demitologizando a teologia da libertação. Reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade. In: SUSIN, Luis Carlos (org.). Teologia para outro mundo possível. São Paulo: Ed. Paulinas, 2006. pp. 455-470

_____. Yo soy la desintegración. In: EGGERT, Edla (Org.) [re]leituras de Frida Kahlo. Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul, RS: edunisc, 2008. pp. 94-100.

ALVES, Rubem. Da esperança. Campinas – SP: Papirus, 1987. 231p. (título original e primeira edição: Towards a theology of liberation. Washington: Corpus Books, 1969).

BALASSURYA, Tissa. Religion for another possible world. Publication of a talk given to World Forum on Theology and Liberation, Session 21-25 January 2005 on "Theology for Another Possible World" held at Pontifical Catholic University of Rio Grande del Sul, Brazil and published in Quest 155, A CSR Publication Colombo CSR Printers march 2006, 33p. and *Exchange* Vol 34, NO 3 (2005) Brill Academic publishers Leiden, Netherlands. Disponível em:

<http://tissabalasuriya.files.wordpress.com/2010/11/religion-for-another-possible-world.pdf>

BAUMAN, Zygmunt. Ética pós-moderna. São Paulo: Ed. Paulos, 1977.

_____. Comunidade. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. (1ª Ed. *Community (seeking Safety in na Insecure World, 2001)*).

BOER, Martinus de. A influencia da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. In: Estudos de Religião, n.19, v.14, Dez. 2000. Umesp: São Bernardo do Campo. pp. 11-24

BRUEGGEMAN, Walter. Teología del Antiguo Testamento. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

BURKE, John Gregory. Les rites scatologiques. Paris: Presses Universitaires de France, 1981. (1ª Ed. *Scatologiques Rites of all Nations, 1891*, prefácio de Sigmund Freud em 1913).

CARDOSO, Nancy. Para comer com os olhos e contemplar com a boca. In: EGGERT, Edla (Org.) [re]leituras de Frida Kahlo. Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul, RS: edunisc, 2008. pp. 146-156

CASALDALIGA, Pedro. Do desencanto imediatista à utopia esperançosa. CONCILIUM 311, 2005. pp. 155-167

CHUNG, Kyung Hyung. O lugar e as possibilidades da utopia hoje. In: SUSIN, Luis Carlos (org.). Teologia para outro mundo possível. São Paulo: Ed. Paulinas, 2006. pp. 245-261.

DELUMEAU, Jean. Mil anos de felicidade. Uma história do Paraíso. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1997.

DESROCHE, Henri. Micromillénarismes et communautarisme utopique em Amérique du Nord du XVIIe au XIXe siècle; In: Archives des sciences sociales des religions, N.4, Julho – Dezembro 1957. pp. 57-92

_____ Sociologia da esperança. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. 199 p.

DIP, Patrícia. El *instante* en Kierkegaard y Benjamin: escatología cristiana vs. mística revolucionaria. In: El títere y el Enano; revista de teología crítica. Año 2010, vol.1, pp. 79-84.

DUMAIS, Marcel. O acontecimento escatológico e o tempo. Marcos hermenêuticos. In: GOURGUES, Michel, TALBOT, Michel. Naquele tempo... Concepções e práticas do tempo. São Paulo: Edições Loyola, 2004 (1ª Ed. *Em ce temps-là... conceptions et expériences bibliques du temps*, 2000).

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

GEBARA, Ivone. Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos. Antologia de Textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010. 256 págs. 239p.

GERZOVICH, Diego. Fragmentos sobre el tiempo en Walter Benjamin: tragedia, historia y Apocalipsis. In. El títere y el Enano; revista de teología crítica. Año 2010, vol.1, pp.97-109

GITAHY, Leda. Ecologia de saberes: na direção de um novo paradigma científico. Jornal da UNICAMP, Campinas: 29 de setembro a 05 de outubro de 2008. P.11

GNILKA, Joachim. Jesús de Nazaret. Mensaje e Historia. Barcelona: Herder, 1995

GOSSMANN, Elisabeth (Org.). Dicionário de Teologia Feminista. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

GUTIERREZ, Gustavo. Teología de la liberación, perspectivas. Salamanca: ediciones Sígueme, 1975 (7ª ed); (primera edición en 1972).

HINKELAMMERT, Franz. Crítica a la razón utópica. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988. 307 p.

ISHERWOOD, Lisa. La encarnación y los cuerpos. In: Cuadernos de Teología, ISEDET. V.XXII, 2003, pp.135-147.

KVAM, Kristen. “Antropology, Theological”. In: RUSSEL, Letty, CLARKSON, J.Shannon (Editors). Dictionary of Feminist Theologies. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.

KWOK Pui-Lan. Post-colonial Imagination and feminist theology. Louisville: Westminster John Knox, 2005. 252 p.

LIBÂNIO, J. Batista; BINGEMER, Ma. Clara. Escatologia Cristiana. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. 316p.

MAIA, Felipe. Fora a da relação não há salvação. Um ensaio de uma teologia da salvação relacional a partir de M. Buber e J. Moltmann. In: Caminhando. São Paulo: Umesp, v.13, n.22, setembro de 2008. pp. 67-75

McGRATH, Alister. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

MOLES, Paula. La teología “queer” de Althaus-Reid: el anti-mesianismo subversivo. In: El títere y el Enano; revista de teología crítica. Año 2010, vol.1, pp.85-95

MOLTMANN, Jürgen. A vinda de Deus. Escatologia Cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003 (1ª Edição em 1995: *Das comen Gottes: Christich Eschatologie*).

_____. Teologia da Esperança. São Paulo: Editora Teológica, 2003. 469 páginas. (1ª Ed. 1964, *Theologie der Hoffnung*)

_____. Vida, esperança e Justiça. Um testemunho teológico para América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008. 101 p.

PAGELS, Elaine. Los evangelios gnósticos. Barcelona: Editorial Crítica. 1982 (1ª ed. 1979).

RADFORD-RUETHER, Rosemary. Sexismo e Religião. Rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo-RS: Editora Sinodal, 1993. (1ª ed. *Sexism and God-Talk*, 1983)

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Pensar o futuro, reforçar a esperança. In: Caminhando. São Paulo: Umesp, v.13, n.22, setembro de 2008. pp. 31-43

_____. Teologia em curso. Temas da fé cristã em foco. São Paulo: Ed. Paulinas, 2010

ROLDAN, Alberto. Escatología. Una visión Integral desde América Latina. Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2002.

ROLDAN, Daniel. La escatologia pre-crítica. Un balance de *La venida de Dios* (2004), de Jürgen Moltmann. In: El títere y el Enano; revista de teología crítica. Año 2010, vol.1, pp. 355-359

RUSSEL, Letty, CLARKSON, J.Shannon (Editors). *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996

SCHWANTES, Milton. Coloquio de Doutorado (Notas de Aula). São Bernardo do Campo: UMESP, Fevereiro – Maio 2011.

SHÜSSLER, Elisabeth. *The Book of Revelation. Justice and Judgment*. Minneapolis: Fortress press, 1998.

_____. Caminhos da sabedoria. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009. 256p.

SUTTER REHMANN, Luzia. Escatologia. In: GOSSMANN, Elisabeth (Org.). *Dicionário de Teologia Feminista*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Cristianismo, profecia y utopia. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1987.

_____ Religi3n, raz3n y esperanza. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1992.

_____ Para comprender la Escatolog3a Cristiana. Pamplona, Espa3a: Editorial Verbo Divino, 1993.

_____ (Org.) Novo Dicion3rio de Teologia. S3o Paulo: Paulus, 2009.

TAMEZ, Elsa. Contra toda condena3o: a justificaa3o pela f3 partindo dos exclu3dos. S3o Paulo: Ed. Paulos, 1995. 275 p. (1ª Ed. Em espanhol: Contra toda condena. La justificaci3n por la fe desde los exclu3dos. San Jos3: DEI, 1991, 196 p.).

TILLICH, Paul. Teologia da Cultura. S3o Paulo: Fonte Editorial, 2009.

UNISINOS – IHU. “Depois de Marcella Althaus-Reid a TdL n3o pode continuar sendo a mesma”. In: Adital, 11 de mar3o de 2009. Link: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=37674> Acessado em 22 de janeiro, 2011.

TROCH, Lieve. Exerc3cios em maravilhar-se. Fronteiras e transgress3es de fronteiras na teologia feminista. In: TROCH, Lieve. (org.) Passos com Paix3o. S3o Bernardo do campo: Nhanduti, 2007.

TROCH, Lieve. (org.) Passos com Paix3o. S3o Bernardo do campo: Nhanduti, 2007.

VELASCO, Fernando. La esperanza como compromiso. Pamplona: Verbo Divino, 1990.

WESTHELLE, Vitor. O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz. S3o Leopoldo: Ed. Sinodal, 2008. 183 p3ginas. (Trad. “The Scandalous God – The use and Abuse of the Cross. Minneapolis: Fortress press, 2006).

Outras refer3ncias:

MIGUEZ, N3stor. La misi3n del cristianismo hoy. Palestra na Universidade Metodista de S3o Paulo (UMESP). S3o Bernardo do Campo: Mar3o de 2010.

BERKENBROCH, Volney. Escatologia Crist3, parte 1. Documento acessado na internet, In: http://volney-berkenbrock.com/site/index.php?option=com_content&view=article&id=82:escatologia-1a-parte&catid=44:textos-seletos-artigos&Itemid=71

Diccionario de la Real Academia Espa3ola. Consulta on-line: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=escatolog%EDa

MORIN, Edgar. Os sete saberes necess3rios 3 educa3o do futuro. Acessado em Internet em outubro de 2011, dispon3vel em: http://www.liagiraldo.pro.br/atividade_colaboracoes/arquivos/SeteSaberes.pdf