



Escatologia na Segunda metade do século XX

Klass Runia

Faculdade Luterana de Teologia

Dezembro de 1997

ESCATOLOGIA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

Klass Runia*

INTRODUÇÃO: A ERA DA ESCATOLOGIA

Exatamente há cem anos, James Orr (1844-1913) predisse que o século XX seria a era da escatologia.¹ Os primeiros sinais desse desenvolvimento já seriam visíveis quando, em 1892, o erudito alemão da área de Novo Testamento, Johannes Weiss (1863-1914) publicou uma monografia defendendo a tese de que a missão de Jesus foi a proclamação da vinda iminente de um reino transcendental de Deus, no qual ele mesmo deveria se manifestar como Messias.² Já no primeiro ano do novo século, Albert Schweitzer (1875-1965) publicou seu livro sobre a messianidade e o sofrimento de Jesus.³ Ele também era da opinião de que a mensagem de Jesus centralizava-se em seu ensino de que a vinda do reino de Deus era iminente. Em seu segundo livro, *A Busca do Jesus Histórico*, reafirmou essa opinião e também destacou que infelizmente a expectativa de Jesus revelou-se um engano. O último capítulo encerra-se com as palavras; “ao meio-dia daquele mesmo dia — em 14 de Nizã, na noite em que o cordeiro pascal era comido — Jesus gritou e expirou. Ele tinha preferido ficar consciente até o fim.”⁴ Visto que Schweitzer não acreditava que Deus ressuscitou a Jesus dos mortos, tudo que restou foi um grande mestre de moral superior.

Não causa surpresa que essa “escatologia consistente” de Jesus, como exposta por Weiss e Schweitzer, não teve impacto sobre os teólogos liberais mais destacados, que continuaram a defender uma escatologia evolutiva e otimista. Emil Brunner estava parcialmente correto quando acusou Schleiermacher (e seus

*Klass Runia é professor de teologia prática, emérito, da Universidade Teológica das Igrejas Reformadas (Gereformeerde Kerden), em Kampen, na Holanda. Esse artigo, traduzido por Daniel Vieira Soares de Oliveira, foi originalmente publicado em inglês pelo Calvin Theological Journal, vol.32, n. 1, abril de 1997

¹ James Orr, *The Progress of Dogma* (London: Hodder & Stoughton, 1901) 345.

² Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, trad. e ed. Richard Hyde Hiers e David Larrimore Holland (Philadelphia: Fortress, 1971).

³ Albert Schweitzer, *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis: eine Skizze des Lebens Jesu*, 3^a ed. (Tübingen: Mohr, 1956) Tradução em inglês: *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion, trad. Das Abendmahl* (New York: Macmillan, 1950). Ele também propôs a mesma opinião na última parte de seu brilhante panorama das primeiras tentativas de desemaranhar o mistério de Jesus na forma de uma “Vida de Jesus”, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, trad. William Montgomery (New York, 1956).

⁴ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 395.

epígonos) de ter criado um vácuo escatológico, um buraco escatológico, por não reconhecer a natureza escatológica do Novo Testamento.⁵ Pois tanto Schweitzer quanto Weiss tinham reconhecido a dimensão escatológica do texto, mas argumentavam que esse apocalipsismo era inútil, e até mesmo problemático para a teologia. De fato ambos rejeitaram a escatologia do Novo Testamento em favor de uma visão ética e liberal do cristianismo.

Foi preciso um desastre da magnitude da Primeira Guerra Mundial para quebrar o otimismo da teologia liberal. Paul Tillich (1886-1965) nos fala de suas experiências como capelão no exército alemão. Durante a batalhas de Champagne, em 1915, houve um ataque noturno em que muitos de seus amigos pessoais foram feridos ou mortos. “Durante toda aquela noite longa e horrível atravessei fileiras de homens moribundos e muito de minha filosofia clássica alemã entrou em colapso — a crença de que o homem podia dominar cognitivamente a essência de seu próprio ser, a crença na identidade de essência e existência... O conceito tradicional de Deus estava morto.”⁶

Tillich formula o colapso do pensamento liberal em termos bastante filosóficos. Karl Barth (1886-1968) afirmou-o em uma nova linguagem teológica. Na primeira edição de seu comentário de Romanos Barth rejeitou completamente a velha teologia liberal. Ela não tinha idéia da transcendência de Deus, da total pecaminosidade do homem e da graça de Deus em Jesus Cristo como a auto-revelação de Deus. Ao mesmo tempo ele simplesmente recusou reafirmar a teologia ortodoxa tradicional, porque embora essa teologia reconhecesse a graça de Deus em Jesus Cristo, não reconhecia suficientemente a *liberdade* da graça de Deus. Ele também rejeitou a escatologia evolutiva da teologia liberal, mas ao mesmo tempo acusou a teologia ortodoxa de ter feito da escatologia “um pequeno e totalmente inofensivo capítulo no fim da dogmática”.⁷ Não obstante, tanto Tillich quanto Barth produziram abordagens abstratas e dogmáticas à escatologia, baseados em grande parte nessa fuga do trabalho da exegese crítica. Por causa desse impacto sobre a teologia do século XX, começo com um pequeno resumo das idéias escatológicas de Barth, mesmo que esse artigo focalize os desenvolvimentos na escatologia da segunda metade do século XX.⁸

⁵ Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort: der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichen Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, (Tübingen: Mohr, 1924) 268, 288.

⁶ Citado em *Time*, 16 de março de 1919, 47.

⁷ Karl Barth, *Epistle to the Romans*, trad. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1932) 500.

⁸ As perspectivas teológicas da primeira metade deste século já foram estudadas em muitas publicações. E.g., J. E. Fison, *The Christian Hope: The Presence and the Parousia* (London: Longmans, Green and Co., 1954) 51; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, trad. James van Oosterom, ed. Marlin J. van Elderen (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) 9-31; Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979) 288-316; Brian Hebblethwaite, *The Christian Hope* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984) 131-98.

TEÓLOGOS E TEMAS PRINCIPAIS

Karl Barth: Presentificação e Eternização

Durante seu preparo teológico e também em seus primeiros anos de ministério no povoado de Safenwill (Suíça) Barth foi profundamente influenciado pela teologia liberal de seus professores (Adolf Harnack e Wilhelm Herrmann, entre outros). Mas em seu primeiro livro, *A Epístola aos Romanos* (primeiramente publicado em 1919, 2^a. ed. revisada em 1922), seu pensamento pareceu estar cheio de escatologia como indica sua bem conhecida afirmação: "Se o cristianismo não for uma escatologia radical, ele não terá relação com Cristo."⁹

Barth não usou o termo *escatologia* no sentido tradicional do último capítulo da dogmática, tratando do futuro do mundo e dos indivíduos. Seu conceito de escatologia era profundamente atualístico e existencial. Cada momento do tempo, e portanto da história, tanto do mundo quanto do homem, está continuamente sob a crise, o julgamento da eternidade. O *eschaton* é "a crise existencial do homem vivendo constantemente nos limites da eternidade de Deus."¹⁰

Mais tarde Barth admitiu que o seu conceito de escatologia naqueles anos tinha sido moldado em termos de um contraste abstrato entre tempo e eternidade. Indubitavelmente, o aspecto atual também é real, mas não em tudo. Além de ser atual a escatologia também é teleológica. Em sua *Dogmática da Igreja*, K. Barth desenvolveu uma abordagem diferente: a Escatologia plenamente determinada pela Cristologia. Assim como Jesus Cristo é o princípio de todos os caminhos e obras de Deus, assim também ele será o fim deles. Não há auto-revelação divina além de Jesus Cristo. Para a escatologia isso significa que no fim dos tempos e da história, essa auto-revelação em Jesus Cristo será "revelada" aos olhos de todos. O *eschaton* é a "re-velação" (o des-velar) do que Deus, desde toda a eternidade, decidiu fazer em Cristo. Isso também se aplica ao futuro de todo ser humano. Aqui também *re-velação* é o termo chave. Nosso futuro eterno não significa "um novo começo, desenvolvimento e continuação da vida humana em um tempo após a morte", mas nossa vida, como a temos vivido e como foi redimida através do julgamento salvador de Deus em Cristo, estará eternamente diante dos olhos de Deus. O *eschaton* não é uma continuação interminável dessa linha, mesmo que em um plano superior, mas será a "eternização" dessa vida e de toda a história. Infelizmente, Barth não pode terminar sua *Dogmática da Igreja*. A Dogmática é uma obra inacabada e nós não sabemos se Barth mudaria seu pensamento caso conseguisse terminar os volumes sobre escatologia.

⁹ Barth, *Epistle to the Romans*, 314.

¹⁰ Berkouwer, *Return of Christ*, 27.

Rudolf Bultmann: Escatologia Existencial

O nome de Rudolf Bultmann (1884-1956) deve ser mencionado imediatamente após o de Barth. De muitas formas ele influenciou profundamente o debate teológico sobre escatologia durante as primeiras décadas após a Segunda Guerra Mundial. Bultmann, é claro, foi contemporâneo de Barth, e inicialmente cooperou com ele na assim chamada teologia dialética em sua famosa revista *Zwischen der Zeiten* (*Entre os Tempos*). Ambos liam o Novo Testamento como *kerygma* e concordavam que, na proclamação desse *kerygma* hoje, somos confrontados com uma decisão escatológica na qual a eternidade irrompe em nossa existência. Mas havia diferenças essenciais também. Bultmann foi um dos mais radicais expoentes da pesquisa histórico-crítica e afirmou em seu livro *Jesus*¹¹ que não sabemos quase nada sobre o Jesus histórico.

A influência de Bultmann tornou-se significativa após a segunda guerra mundial, quando um artigo intitulado "Novo Testamento e Mitologia",¹² que ele apresentara como preleção em 1941(!) na Alemanha, foi publicado, provocando um tremendo debate. Seu ponto de partida era a convicção de que o Novo Testamento está cheio de quadros e imagens mitológicos que não são mais aceitáveis para o homem moderno. Os escritores do Novo Testamento pensaram e escreveram em termos da visão de mundo antiga: um universo consistindo de três níveis. O nível superior é o mundo sobrenatural de Deus, habitado por anjos. O nível inferior é o escuro submundo povoado de demônios. O nosso mundo humano está no meio. De acordo com os autores do Novo Testamento, há uma interação constante entre esses mundos. Lemos sobre a intervenção contínua de Deus nos acontecimentos de nosso mundo e sobre anjos e demônios, sobre o Filho de Deus encarnando-se e retornando ao céu no dia de sua ascensão. Mas tudo isso, argumenta Bultmann, é completamente inaceitável para o homem moderno. Em uma frase freqüentemente citada ele escreveu: "é impossível usar a luz elétrica e o rádio e aproveitarmos-nos das modernas descobertas médicas e cirúrgicas e ao mesmo tempo crer no mundo de demônios e espíritos do Novo Testamento".

As conseqüências para o conteúdo da fé cristã eram de fato de longo alcance. Não há mais lugar para encarnação, para expiação de nossos pecados através da morte de Cristo na cruz, para sua ressurreição e ascensão e para seu retorno no fim da história do mundo. Quando não mais aceitamos a visão de mundo antiga, tudo muda. "A história da descida de Cristo ao inferno e sua ascensão ao céu é suprimida. Não podemos mais esperar pelo retorno do Filho do Homem nas nuvens do céu ou ter a esperança de que o fiel o encontrará nos ares (1Ts 4:15ss)".

¹¹ Rudolf Bultmann, *Jesus* (Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926).

¹² Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology," in *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. Hans Werner Bartsch, trad. Reginald H. Fuller (New York: Harper & Row 1961) 1-44.

O fato de que o homem moderno não mais é capaz de crer em todas essas coisas significa que devemos simplesmente eliminá-las de nossa Bíblia? Este foi o método do liberalismo do século XIX, que simplesmente eliminou todos os mitos da Bíblia, transformando Jesus em um mestre de moral e reduzindo o Novo Testamento a um livrete de preceitos éticos. Bultmann escolhe um caminho um pouco diferente, mesmo que os resultados sejam similares. De fato devemos desmitologizar a Bíblia, não pela eliminação dos elementos míticos, mas por sua reinterpretação. Eles contêm uma mensagem muito importante, pois nos falam das experiências religiosas dos primeiros cristãos. Após a morte de Jesus eles descobriram que em sua mensagem e em sua cruz eram libertados do poder do pecado. A vida humana é uma vida "na carne", uma vida para esse mundo e as coisas desse mundo somente. Aparentemente isto soa esplêndido, mas na realidade significa que nos tornamos escravos desse mundo. O que precisamos é de uma vida nova e autêntica, de uma vida "no espírito". Tal vida é possível somente através da fé no *kerygma* de Jesus Cristo, porque esse *kerygma* liberta o homem de seu passado e lhe abre um novo futuro.

Entretanto, esse futuro não deve ser entendido no sentido temporal; é o mundo de liberdade na qual o homem entra no momento da fé. O Novo Testamento geralmente expressa isso em imagens míticas, mas o evangelista João deixa claro que essa liberdade é uma realidade *presente*. Todo aquele que crê em Cristo não é julgado, mas *passou* da morte para a vida (Jo 5:24). Na teologia de Rudolf Bultmann os elementos míticos não são eliminados mas existencializados. Tudo é focalizado no "agora" escatológico e o futuro desaparece no horizonte. O resultado, portanto, difere pouco do de Schweitzer e Weiss: a apocalíptica do Novo Testamento é des-temporalizada.

Em 1958 Bultmann novamente trata extensamente da escatologia em seu livro *História e Escatologia*.¹³ A obra, de fato, não oferece muita coisa nova, já que nós, de novo, encontramos uma completa desmitologização do Novo Testamento. Conforme Bultmann, Paulo não tinha interesse na consumação da história de Israel e da humanidade. O Paulo real não está em Romanos 9-11 (uma digressão inadequada), mas em Romanos 7 e 8, onde ele aparece diante de Deus no "agora" escatológico. A escatologia de Paulo aparece em afirmações tais como: "Se alguém está em Cristo, é nova criação. As coisas antigas já passaram; eis que coisas novas surgiram!" (2 Co 5:17). "A vinda de Cristo é um evento eterno que acontece repetidamente no íntimo de cada pessoa, em cuja alma Cristo nasce, sofre, morre e ressuscita para a vida eterna".¹⁴ Isso, é claro, envolve uma tremenda redução da mensagem do Novo Testamento. Já se indicou que Paulo, a despeito de tudo o que ele disse sobre a nova criação e sobre a libertação que já aconteceu,

¹³Rudolf Bultmann, *History and Eschatology* (Edinburg: Edinburg University Press, 1957). (Trad. do alemão: *Geschichte und Eschatologie*, 2ª. ed., [Tübingen: Mohr, 1964].)

¹⁴*Ibid.*, 182.

refere-se, explícita ou implicitamente em 69 passagens, à salvação em seu aspecto futuro.¹⁵

O programa de desmitologização de Bultmann foi amplamente debatido no pós-guerra. Inicialmente seus numerosos e brilhantes discípulos seguiram seus passos, mas gradualmente e cada vez mais tornaram-se críticos de sua tese radical de que nós quase nada sabemos sobre o Jesus histórico. No que se referia a sua escatologia muitos continuaram fiéis à sua concepção atualística. Gerhard Ebeling, por exemplo, falou dos dados do Novo Testamento como “um conglomerado de concepções mitológicas do mundo”.¹⁶ Ebeling não nega que pertença à natureza da fé essa relação com o futuro, mas no caso dele, também, esse futuro visa a existência humana, porque o futuro é “o que, estando ainda por vir, já agita a consciência”.¹⁷

Oscar Cullmann e Herman Ridderbos: História da Salvação

A oposição à desescatologização do futuro veio principalmente dos teólogos da teologia histórico-salvífica (*heilsgeschichtliche*).¹⁸ O primeiro a ser mencionado é o suíço (de Basileia) Oscar Cullmann, especialista em Novo Testamento. Logo após a Segunda Guerra Mundial ele publicou *Cristo e o Tempo*.¹⁹ Mesmo que não trate diretamente do ensaio de Bultmann, “Novo Testamento e Mitologia”, por todo o livro ele debate com Bultmann com base em seus escritos anteriores.

Cullmann ressalta que Deus age no tempo que ele mesmo criou. Para Cullmann a concentração de Bultmann no “agora” escatológico levanta a seguinte questão: “Pode-se (como Schweitzer e Bultmann afirmam) destacar a escatologia, entendida como futura, e a perspectiva histórico-redentora com ela relacionada, da essência do Novo Testamento por serem secundárias? Ou elas pertencem à própria natureza dessa mensagem?”²⁰ Apelando para o panorama mais amplo da história bíblica da salvação, a resposta de Cullmann é inequívoca. A história da salvação começa com a criação dos céus e da terra e terminará com a consumação de todas as coisas. O centro dessa história é Jesus Cristo, sua manifestação, sua cruz e sua ressurreição. Partindo dele podemos distinguir três aspectos na história da salvação:

¹⁵ Burton Hamilton Throckmorton, *The New Testament and Mythology* (Philadelphia: Westminster, 1960) 162.

¹⁶ Gerhard Ebeling, *The Nature of Faith*, trad. Ronald Gregor Smith (London: Collins, 1961) 173.

¹⁷ *Ibid.*, 180; cf., 219.

¹⁸ Não devemos nos esquecer que Barth também rejeitou o programa de Bultmann.

¹⁹ Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Concept of Time and History*, trad. Floyd V. Filson, ed. revis. (Philadelphia: Westminster, 1965 [1950]).

²⁰ *Ibid.*, 3.

1. A história de Israel - à luz de Cristo essa é a história da preparação.
2. A história de Jesus Cristo é o centro.
3. A história posterior a Cristo, o tempo da igreja, do desdobramento, resultando em sua segunda vinda.

Esse terceiro aspecto da história é caracterizado pela tensão entre o “já” e o “ainda não”. Ao mesmo tempo o “já” dá-nos a garantia de que o “ainda não” será cumprido. Nesse contexto Cullmann usa a metáfora do Dia D e do Dia V (isso foi logo após a Segunda Guerra Mundial). A invasão já aconteceu, e nesta ponta de praia a batalha decisiva já foi travada. Agora estamos esperando o Dia V.

Em um estudo subsequente, *Salvação na História*,²¹ Cullmann defendeu-se das críticas de Bultmann e seus discípulos, embora desse poucos detalhes de sua posição. Ele ainda crê que a história da salvação é a base comum de todos os autores do Novo Testamento.²² Por todo o Novo Testamento há tensão entre fé em uma decisão já feita e a concomitante expectativa do que ainda não se cumpriu. Esperamos um novo ato de Deus, que é mais que um simples desvelar do que já temos em Cristo. O futuro é, de fato, futuro. Coisas novas *acontecerão*: a ressurreição dos corpos, sua transformação pelo Espírito e a vinda de uma nova criação sobrenatural.²³ Por isso é bastante correto falar da doutrina das “últimas” coisas.

Na Holanda Hermann Ridderbos expôs, em seus livros mais importantes, uma teologia da história da salvação similar. Em *A Vinda do Reino*,²⁴ tratando da proclamação de Jesus sobre o reino nos *evangelhos sinóticos* ele ressalta que há dois temas claros dessa proclamação:

- 1 - O reino já veio na pregação e nos atos de Cristo (morte e ressurreição);
- 2 - A *parousia* do Filho do Homem no futuro.

O próprio Jesus relaciona esses dois temas no misterioso dito de que o Filho do Homem (Dn 7) deve ser rejeitado, sofrer muito, ser morto (Is 53) e levantar-se dentre os mortos após três dias.²⁵ Ridderbos concorda com Cullmann em que nos evangelhos sinóticos o centro do tempo não está no futuro, como para o judaísmo, mas no passado, a saber, na vinda e nos atos de Cristo.²⁶ Mesmo assim, ainda há a expectativa da *parousia*, que é mais do que uma evolução acontecen-

²¹ Oscar Cullmann, *Salvation in History*, trad. Sidney G. Sowers e a equipe editorial da S.C.M. Press (London: S.C.M. Press, 1967).

²² *Ibid.*, 173.

²³ *Ibid.*, 177.

²⁴ Hermann Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, trad. H. de Jongste, ed. Raymond O. Zorn (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962).

²⁵ *Ibid.*, 461.

²⁶ *Ibid.*, 466.

do mundo. Ela será o “ainda esperado ato poderoso do Filho do Homem em sua força”.²⁷

Ridderbos percebe os dois temas nos escritos de Paulo.²⁸ Há uma dupla perspectiva: o *perfectum* (o que já aconteceu) e o *futurum* (o que vai acontecer). A expectativa do *futurum* é tão forte em Paulo que ele até introduz a idéia de um atraso no fim e fala de seqüências definidas pelas quais uma coisa não pode ocorrer antes de outra.²⁹ No *Evangelho de João* notamos uma forte ênfase na realização do futuro no presente: “Quem crê no filho tem a vida eterna” (Jo 3:36), mas ao mesmo tempo o aspecto futurístico também aparece: “E se eu for e lhes preparar lugar, voltarei e os levarei para mim, para que vocês estejam onde eu estiver” (Jo 14:3).³⁰

Wolfhart Pannenberg: Apocalíptica e Escatologia Histórica

Por volta de 1960 aconteceu uma mudança teológica, especialmente entre os que tinham sido influenciados por Bultmann. Eles voltaram a reconhecer que há uma progressão na história, a qual está se movendo para um *telos*. Essa palavra grega tem um duplo significado: “fim” e “propósito”. Em 1961 Walter Kreck publicou seu livro *Die Zukunft des Gekommenen* (O Futuro daquele que Veio)³¹ como uma polêmica contínua com Bultmann, Gogarten e outros. Segundo Hendrikus Berkhof, dois fatores foram muito importantes nesse novo desenvolvimento.³²

Primeiro, a influência de Gerhard von Rad e sua escola, que liam o Antigo Testamento (e conseqüentemente também o Novo Testamento) como testemunhos dos atos do Deus de Israel na história. Segundo, a mudança na atitude moderna para com a vida. A mais nova geração de teólogos não estava interessada no individualismo e no neo-pietismo em face dos mistérios do mundo: fome, guerra, opressão e discriminação. Eles procuravam uma inspiração que contribuísse para o progresso da humanidade. E assim houve um crescente interesse em uma história que aponta para o futuro além do horizonte atual.

Um dos primeiros teólogos em cujo pensamento podemos observar essa virada e que a colocou em sua agenda teológica foi o jovem teólogo Wolfhart Pannenberg, em cuja teologia a história tem papel central. Pannenberg não limita sua consideração da história à história da salvação, mas crê que Deus se revela na

²⁷ *Ibid.*, 469.

²⁸ Hermann Ridderbos, *Paul: An Outline of his Theology*, trans. John Richard de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 54.

²⁹ *Ibid.*, 510.

³⁰ Hermann Ridderbos, *Het Evangelie naar Johannes: Proeve van een Theologische Exegese*, 2 vols. (Kampen: Kok, 1987-1992), 1.235, 2.138.

³¹ Walter Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen: Grundprobleme der Eschatologie* (Munchen: Kaiser, 1961).

³² H. Berkhof, *Well-founded Hope* (Richmond, Va: John Knox, 1969) 92.

história universal da humanidade. Isso explica o seu grande interesse no pensamento apocalíptico do período interbíblico. Mesmo que os apocalipsistas tenham apresentado suas idéias por meio de imagens estranhas e obscuras, eles entendiam que uma história universal estava em andamento, a história que terá sua consumação na ressurreição dos mortos e na realização do reino de Deus. Embora Pannenberg rejeite o determinismo que encontramos em muita literatura apocalíptica (esse determinismo é contrário à sua própria antropologia visto que o ser humano deve estar aberto ao futuro), ele está claramente convencido pela idéia de história dos apocalipsistas, que é a marcha para a consumação. Segundo ele, a crença de que a ressurreição dos mortos acontecerá na consumação permitiu à jovem igreja nascente ver a ressurreição de Jesus como uma "antecipação" do fim de todas as coisas, um fim que se encontra para além da fronteira da história.

Somente o futuro revelará tudo. Mesmo que Deus já tenha se revelado na história, particularmente em Jesus Cristo e em sua ressurreição, essa revelação foi provisória. Um dia Deus se revelará como o Senhor de toda a história. Então ficará evidente que Deus estava presente em cada momento do passado, presente como o único que está em sua futuridade. Graças à ressurreição de Jesus temos certeza da revelação última. A história de Jesus, especialmente sua ressurreição, é para nós a chave para entender toda a realidade histórica. "Jesus de Nazaré é o fim de uma história ainda-não-completada e por essa razão é o seu centro de significado que não pode ser exaurido por nós que ainda estamos em marcha".³³ Entretanto, essa centralidade de Jesus e sua ressurreição não mudam o fato de que mesmo essa ressurreição não é mais que uma antecipação e tem caráter provisório.

Mesmo assim, os crentes sabem que todas as coisas já estão sujeitas ao senhorio de Jesus, embora de forma secreta (cf. Cl 3:3). Essa confissão não pode ser só da boca para fora. Os cristãos sabem que o propósito real do senhorio de Deus é remover as diferenças entre senhores e servos. Por isso eles devem fazer o possível para cumprir as exigências desse senhorio. É óbvio que a escatologia de Pannenberg não é passivista; pelo contrário, chama-nos à atividade no mundo.

Jürgen Moltmann: Teologia da Esperança.

Esse chamado à ação é ainda mais forte na escatologia de Moltmann, que publicou seu principal trabalho sobre escatologia, *Teologia da Esperança*, em 1964.³⁴ A teologia da esperança de Moltmann falou com impacto à geração dos anos sessenta, época de revólutas estudantis e outras formas de protesto sócio-político, porque tratava das questões fundamentais que estavam sendo feitas por

³³ W. Pannenberg, "Heilsgeschehen und Geschichte," in *Kerygma und Dogma* 5 (1959) 287.

³⁴ Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Eschatology* (New York: Harper & Row, 1967).

muitos dentro e fora da igreja, tais como: Qual é a relevância da fé para a história do mundo e das nossas próprias vidas?

Moltmann foi profundamente influenciado pelo filósofo marxista Ernest Bloch. Esse judeu descrente estava profundamente impressionado pela orientação da Bíblia para o futuro, orientação que ele chamou de “princípio de esperança”.³⁵ Como ateu, Bloch divorciou completamente esse princípio da fé em Deus, que entendia como uma ameaça à esperança. A fé em Deus freqüentemente leva a uma atitude de apatia. Assim, ele usou o conceito de Deus de Moisés e a atitude escatológica de Jesus como indicativos do sentido utópico da vida (que, segundo Bloch, manifestou-se de forma muito clara no Marxismo).

Moltmann emprestou de Bloch esse princípio da esperança mas, ao mesmo tempo relacionou-o à mensagem bíblica de um Deus que está preminentemente voltado para o futuro. Essa orientação é constitutiva de seu ser. Ele enfaticamente diferenciou sua concepção das de Bultmann e Barth, visto que na teologia deles não há mais espaço para uma real expectativa do futuro.³⁶ A fé de Israel, entretanto, era claramente orientada para o futuro. Mesmo quando Deus apareceu para Abraão, para Moisés, e para outros ele foi primariamente o Deus da promessa. Por toda a sua história, mesmo após sua fixação em Canaã, Israel continuou sendo um povo “em marcha”. Tudo isso é muito claro na tradição profética, fortemente direcionada para o futuro. Nos escritos apocalípticos a renovação vindoura adota cada vez mais dimensões cósmicas; ela abarca não só seres humanos e nações mas toda a criação.

Moltmann também vê a ressurreição de Jesus como central, mas não indica com essa expressão o mesmo que Pannenberg. A ressurreição não é o “fim” e o “cumprimento” da promessa, mas, antes, sua renovação e confirmação. É um novo começo, um começo “definitivo”. Ela é uma re-criação: Deus de novo cria o crucificado *ex-nihilo*. Dessa forma a Ressurreição mostra o que será o fim da história: uma total e definitiva re-criação desse mundo. Essa re-criação não é o resultado final da história do mundo e dos processos em funcionamento nessa história do mundo.

A escatologia de Moltmann não era e, contra algumas expectativas, não se tornou evolutiva.³⁷ O mundo novo é mais que o desvelar do que aconteceu na

³⁵ Cf. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3 vols., trad. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986).

³⁶ Moltmann, *Theology of Hope* 39. Nos dois casos o *eschaton* foi transformado em eternidade transcendental, ao mesmo tempo próxima e distante de todas as épocas da história. Moltmann sabe que Barth mais tarde revisou sua escatologia transcendental e admitiu que em seu comentário sobre Romanos 13:12 ele omitiu a teleologia que o texto atribui ao tempo, que se move para um fim real (57). Mas Moltmann não se deixou impressionar por essa auto-correção, porque na *Dogmática da Igreja*, também a cruz e a ressurreição de Jesus são o centro de toda a história, e o futuro não é mais do que o desvelar desse centro.

³⁷ Conforme a distinção de Moltmann entre *futurum* e *adventus*, em *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung,"* ed. Wolf Dieter Marsch (Munich: Kaiser, 1967) 210. *Futurum* (do latim *fu* = eu serei, relacionado à palavra grega *phuo* = eu cresço) indica aquilo que nasce da

cruz e ressurreição de Cristo. É um verdadeiro *novum*. Ao mesmo tempo a promessa desse *novum* nos desperta, pois sabemos muito bem que tipo de mundo novo Deus quer. A congregação, que é fundamentalmente uma congregação do "êxodo", é chamada a lutar contra toda injustiça.

Nas conseqüências práticas de sua escatologia, Moltmann aproxima-se da teologia da revolução e da subsequente teologia da libertação. Alguns críticos temiam que essa escatologia resultasse em pura horizontalização e humanização. Mas Moltmann sempre disse que era contrário a isso, e seus livros posteriores, particularmente *O Deus Crucificado*,³⁸ não nos dão nenhuma razão para questionar o que ele afirmou. Por outro lado, não se pode negar que em sua teologia toda a ênfase é colocada sobre o *eschatos* (Deus como o último, como o que vem a nós a partir de seu futuro) e que os *eschata* (as últimas coisas) permanecem sem serem tratados de modo suficiente.

O DEBATE ENTRE TEÓLOGOS REFORMADOS HOLANDESES

Arnold A. van Ruler: O Reino e o Espírito

Neste século diversos teólogos reformados holandeses também deram significativas contribuições ao debate sobre escatologia. O primeiro a ser mencionado é Arnold A. van Ruler (1908-1972, professor de teologia em Utrecht de 1937-1972).³⁹ Como no caso de Moltmann, a escatologia é essencial para van Ruler.⁴⁰ Pode-se dizer que toda sua teologia é habilitada pela escatologia. Não é apenas um apêndice aos outros capítulos da dogmática, mas toda a dogmática deve ser estudada à luz dela. Na primeira página da primeira parte de sua tese de doutorado,⁴¹ ele cita as seguintes palavras de J. H. Gunning: "Estamos profundamente convencidos de que assim como no primeiro século a confissão de fé foi formada por um movimento de retorno que teve seu ponto de partida na escatologia, assim também a renovação de nossa teologia sistemática e de nossa pregação, renovação tão necessária hoje, vai resultar da escatologia."

Para van Ruler, Deus é o Deus do futuro, isto é, o Deus que vem a nós a partir de seu futuro. Portanto não é surpresa que toda sua teologia seja dominada pela idéia do reino de Deus. Do seu futuro, Deus, por assim dizer, irrompe no pre-

história. Cf. a nova ciência da futurologia, que faz predições na base do que já aconteceu. *Adventus* ("vinda" ou "chegada") refere-se ao que vem a nós a partir do futuro. É fruto da promessa de Deus e inteiramente obra sua.

³⁸ Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (New York: Harper & Row, 1974).

³⁹ Para uma coletânea de ensaios-chaves de van Ruler, veja *Calvinist Trinitarianism and Theocentric Politics*, trad. John Bolt (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1989).

⁴⁰ A análise de Moltmann sobre van Ruler está em *The Crucified God* 259-61, 263-64.

⁴¹ A. A. van Ruler, *De Vervulling van de Wet* (Nijkerk: Callenbach, 1947) 21.

sente.⁴² Do seu futuro, Deus, que é o Deus que age, cria a história. Van Ruler gosta de chamar a história de “dança circular dos atos de Deus”. Isso não se aplica só à história da salvação bíblica, mas a toda a história mundial. Esse “irromper” de Deus na história significa que a realidade escatológica já é presente. O reino está presente em Cristo e no Espírito. Nos atos de ambos o reino toma forma, embora de maneira oculta e provisória. No caso do Messias, toda ênfase é colocada na ex-piação e, no caso do Espírito, na renovação, na santificação. O próprio Espírito é um dom escatológico, que vem a nós a partir do futuro de Deus. No Espírito o reino de Deus entra na existência da humanidade e do mundo.

Tanto a respeito da presença do Espírito quanto de Cristo, inseparavelmente inter-relacionados, van Ruler usa o termo *cumprimento*, que nitidamente distingue da idéia de “consumação”. O cumprimento não é só oculto e provisório mas também temporal. Van Ruler fala enfaticamente do *intermezzo*. Um dia o Messias deixará de ser o Messias.⁴³ “O mesmo é verdade do Espírito. Quando a carne for suprimida, o derramar e habitar do Espírito cessará”.⁴⁴ Na consumação o ocultamento será removido. A consumação excederá de forma ilimitada o que vemos agora. Essa idéia de um duplo *intermezzo* e uma dupla cessação foi criticada (cor-retamente) por muitos outros teólogos holandeses (Berkouwer, Velema, Hendriks, Rebel), mas não se pode negar que van Ruler trouxe importante contribuição para a renovação da forma escatológica de pensamento na segunda metade do século.

Vinte anos após sua tese de doutorado, ele escreveu um artigo sobre “os limites da escatologização”.⁴⁵ Nesse artigo, opôs-se à noção de Moltmann de que o *eschaton* será uma *creatio ex nihilo*. O próprio van Ruler fala de uma *creatio ex creatura, ex culpa, ex salute* (criação a partir do fato de ser criatura, a partir do pecado e a partir da salvação).⁴⁶ É uma *recreatio* no sentido em que há movimento, progressão e comunicação no *eschaton* de Deus. Isso significa que nós mesmos devemos levar muito a sério a realidade criada. Nesse contexto van Ruler também defende uma visão teocrática da sociedade, da vida política, da cultura e do estado. “Há uma novidade radical na atividade escatológica de Deus, mas essa novidade está radicalmente ligada à sua fidelidade radical a tudo o que ele já disse ou fez”.⁴⁷

⁴² *Ibid.*, 72.

⁴³ *Ibid.*, 92.

⁴⁴ *Ibid.*, 149.

⁴⁵ A. A. van Ruler, “Grenzen van de eschatologisering,” *Theologisch Werk* (Nijkerk: G. F. Callenbach, 1972), IV, 102-18.

⁴⁶ *Ibid.*, 112.

⁴⁷ *Ibid.*, 113.

Hendrikus Berkhof: A Santificação do Mundo

O segundo teólogo holandês que contribuiu para o debate escatológico foi Hendrikus Berkhof (1914-1995; de 1960 a 1981 foi professor de Teologia Sistemática em Leiden). Mais que qualquer outro na Holanda, estudou as questões metodológicas⁴⁸ e hermenêuticas⁴⁹ referentes à escatologia. Seu ponto de partida é que a expectativa do futuro já existia no coração dos patriarcas e recebeu um novo ímpeto do Êxodo do Egito. Mais tarde essa expectativa foi renovada na promessa que Natã fez a Davi (2 Sm 7), reapareceu em Salmos (principalmente nos chamados salmos reais) e foi aprofundada nas mensagens apocalípticas dos profetas. É também muito nítida nas partes apocalípticas do Antigo Testamento, nas quais toda a atenção é focalizada sobre a última e definitiva intervenção de Deus na história de seu povo e de todo o mundo. O Novo Testamento anuncia e proclama que essa expectativa já se cumpriu em Cristo, em seu aparecimento, morte e ressurreição. Exatamente por esse motivo ele é o "fim" (*telos*) da história.

Ao mesmo tempo ele é também um novo começo. Na obra do Espírito, a quem derramou sobre sua igreja após subir aos céus, sua obra messiânica é continuada: agora os "muitos" são incorporados a ele, o parceiro perfeito na aliança. Podemos até mesmo falar de uma dupla obra do Espírito. Há a renovação do indivíduo na justificação e santificação.⁵⁰ Há também a renovação do mundo na santificação das estruturas da sociedade. Essas estruturas também são utilizadas pelo Espírito, de forma que "tanto quanto possível permitam a transmissão ou, pelo menos, abram espaço para os propósitos do santo amor de Deus".⁵¹ Como exemplo, Berkhof indica a cristianização da Europa, na qual o fermento cristão tem papel preponderante.⁵²

Segundo Berkhof essa concepção não é triunfalismo cristão. Berkhof distingue duas forças sempre ativas na história do mundo ocidental, em analogia à cruz e à ressurreição de Jesus Cristo. Essa analogia resultou da proclamação missionária.⁵³ Por um lado vemos que o evangelho influencia os indivíduos e a sociedade. Por outro, vemos que esse mesmo evangelho gera resistência. Assim, a história mostra um quadro duplo. Vemos o quadro do "Cristo crucificado na história"⁵⁴. Constantemente o evangelho desperta resistência de todo tipo (persegui-

⁴⁸ H. Berkhof, "Over de methode van de eschatologie," *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 19 (1964-65): 480-91.

⁴⁹ H. Berkhof, "Hermeneutiek van de toekomstverwachting," in *Bruggen en Bruggehoofden* (Nijkerk: Callenbach, 1981), 122-40. Cf. também sua obra *Well-founded Hope*, 16, 22.

⁵⁰ H. Berkhof, *The Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*, trad. Sierd Woudtra (Grand Rapids: Eerdmans, 1979) 450.

⁵¹ *Ibid.*, 507.

⁵² *Ibid.*, 510, 515.

⁵³ H. Berkhof, *Christ the Meaning of History*, trad. Lambertus Buurman (Richmond, Va.: John Knox, 1966) 100.

⁵⁴ *Ibid.*, 101.

ção, apostasia, competição entre doutrinas de salvação, ideologias totalitárias). Esse processo não só se repete, mas há também uma intensificação da oposição,⁵⁵ no final resultando no aparecimento do Anticristo, que “repetirá e aumentará o que já foi feito por imperadores romanos tais como Nero e Domiciano”.⁵⁶

Mas vemos também o quadro do Cristo ressurreto na história.⁵⁷ A pregação do evangelho ocasiona mudanças neste mundo, nos indivíduos e nas estruturas. De novo, Berkhof espera uma intensificação desse fenômeno no futuro. Nesse contexto, fala da conversão e salvação de Israel, e do milênio. A respeito do moderno estado de Israel, ele se aventura a dizer que é, no mínimo, um presságio do futuro tratamento de Deus com seu povo.⁵⁸ Quanto ao milênio, defende um “milênio eclesiástico”.⁵⁹ Após o surgimento e a derrota do Anticristo, “se seguirá um longo e feliz período em que as fronteiras entre céu e terra começarão a desaparecer, o oprimido reinará, a igreja perseguida de Cristo será publicamente aprovada, e o Israel restaurado será o centro do mundo”.⁶⁰

Segundo Berkhof esse três temas (o Anticristo, a restauração de Israel e o milênio) são parte da história futura. Por isso ele foi bastante crítico da escatologia de G. C. Berkouwer que (como veremos em breve) rejeita toda escatologia “jornalística”. Para Berkhof o futuro é muito mais concreto que o aparecimento de “temas recorrentes”. Ele crê que, no fim dos tempos, esses temas assumirão formas históricas concretas. Mas, a cautela de Berkhof aumentou. Em *A Fé Cristã*, afirma que quer falar com “mais reserva do que fez no livro *Cristo, o Significado da História*”.⁶¹ Ele então admite que “pode discordar sobre a exata extensão em que essas grandes imagens são obrigatórias para nós, quando projetadas na tela do futuro”. Assim, ele se aproxima de Berkouwer, mas ainda fala de “uma dupla imagem do futuro” que não pode ser sumariamente descartada como apocalíptica e mitológica.⁶²

Essa dupla imagem do futuro não leva automaticamente à consumação. Uma nova intervenção de Deus será necessária. Assim como a ressurreição de Cristo foi um ato novo, assim também a consumação será “um ato repentino da parte de Deus para liberar as forças que seu Espírito está ativando no mundo”.⁶³ Nesse contexto Berkhof trata dos cinco grandes momentos sempre discutidos na escatologia tradicional: a ressurreição dos mortos, a segunda vinda, o juízo final, a grande separação e a glorificação. Assim, a salvação, que já nos fora dada em

⁵⁵ Berkhof, *Christian Faith*, 515.

⁵⁶ Berkhof, *Christ the Meaning*, 120.

⁵⁷ *Ibid.*, 122.

⁵⁸ *Ibid.*, 152.

⁵⁹ *Ibid.*, 166.

⁶⁰ *Ibid.*, 157.

⁶¹ Berkhof, *Christian Faith*, 518.

⁶² *Ibid.*, 515-17.

⁶³ *Ibid.*, 519.

Cristo e no Espírito será plenamente revelada e consumada. E se verá que, a despeito de toda descontinuidade (cf. o “ato repentino”), há uma continuidade subjacente que tem sua base na fidelidade de Deus aos seus próprios planos e obras.

Gerrit C. Berkouwer: Escatologia Não-Jornalística

Em seus *Studies in Dogmatics*, G. C. Berkouwer (1903-1996, professor de Teologia Sistemática na Universidade Livre de Amsterdã de 1940 a 1976) incluiu um volume sobre *A Volta de Cristo*.⁶⁴ Na segunda parte desse livro, dá bastante atenção aos “sinais dos tempos” e critica severamente o que chama de “escatologia jornalística”. Ele se refere à observação que Abraham Kuyper fez no final da vida, após a Primeira Guerra Mundial, de que “nos últimos dez anos, toda uma série de fenômenos têm surgido que correspondem diretamente ao que está predito no Apocalipse”. Berkouwer nota que Kuyper “fala de ‘indicações definidas’ que ‘de forma admirável se tornaram realidade tão literalmente que muitos têm concluído que o cumprimento está certamente se aproximando rapidamente’”.⁶⁵ Berkouwer vê um tipo similar de escatologia jornalística nas idéias de Berkhofer sobre o Anticristo, o milênio e o futuro de Israel.

Ele se associa a Karl Rahner, que também rejeitou a idéia de uma escatologia jornalística. Esse tipo de perspectiva escatológica, argumenta Berkouwer, interpreta de forma completamente errônea o testemunho bíblico, que “não tem intenção de descrever os fenômenos concretos relacionados aos *eschata*”.⁶⁶ Uma escatologia jornalística tem seu ponto de partida na suposição de que os sinais dos tempos podem ser sistematizados e, freqüentemente, aproxima-se de uma escatologia que tenta “calcular” o futuro na forma de uma descrição detalhada do fim dos tempos. Berkouwer prefere a abordagem da “reinterpretação contínua” dos sinais⁶⁷ para que eles sejam visíveis e possam ser reconhecidos em todos os tempos, incluindo o seu próprio. A consequência é que o Anticristo não é mais visto como uma figura concreta somente no futuro, mas como alguém que está sempre operando no aqui e agora, de muitas formas, dependendo dos tempos e das circunstâncias”.⁶⁸ De igual modo, o milênio não é algo somente futuro, um reino futuro de paz sobre a terra, mas é o desvelar apocalíptico da realidade da salvação como uma cortina para a realidade do sofrimento e martírio, que continua en-

⁶⁴ Berkouwer *Return of Christ*.

⁶⁵ *Ibid.*, 249. Nota do editor em inglês: A tradução em inglês de *O Retorno de Cristo* de Berkouwer é enganosa aqui, quando afirma que “Kuyper... escreveu (em 1935)...”. 1935 é a data da publicação da segunda edição de seu *Van de Voleinding*, 4 vols. (Kampen: Kok, 1935) e a passagem que Berkouwer cita é da pg. 159 do quarto volume. De fato, as meditações de Kuyper sobre o Apocalipse foram publicadas em *De Heraut* entre 1911 e 1918 e postumamente em 1928-31 (veja J. C. Rullmann, *Kuyper-Bibliographie* [Kampen: Kok, 1940], 3.463).

⁶⁶ *Ibid.*, 247.

⁶⁷ *Ibid.*, 246.

⁶⁸ *Ibid.*, 271.

quanto estiver oculto o domínio de Cristo.⁶⁹ Quanto à conversão futura de Israel, temos de seguir Paulo, para quem isso não é “uma repentina, incidental e fragmentária predição narrativa do futuro de Israel”.⁷⁰

Com base em sua própria exegese das passagens relevantes das Escrituras, Hermann Ridderbos criticou essa interpretação de Berkouwer. Ele admite que temos que ser cuidadosos com respeito à suposição de uma escatologia jornalística no Novo Testamento. Ele também crê que “uma reinterpretação contínua ou uma perspectiva ‘histórico-pneumática’ sobre o Anticristo”⁷¹ seja necessária. Mas, ao mesmo tempo não aceita interpretar Paulo à luz de 1 João.⁷² Em 2 Tessalonicenses Paulo fala muito claramente sobre alguém que ainda não está presente e que ainda não pode estar presente. Ridderbos é da opinião de que, para Paulo, o Anticristo é “a última e maior revelação do homem (humanidade) como inimigo de Deus”.⁷³ Quanto ao futuro de Israel e o voltar-se desse povo para a salvação em Cristo, Ridderbos é extremamente cauteloso. Contra Berkhof, concorda com Berkouwer que a salvação de todo o Israel no pensamento de Paulo “age como uma expectativa para a pregação atual do evangelho a Israel”. Mas ele é também da opinião de que a expressão “a plenitude dos gentios” fala de um evento que precederá a consumação. Isso nada tem a ver com “escatologia jornalística” (Ridderbos diz que esse é um falso dilema) mas com o ainda não cumprido conselho redentor de Deus. A plenitude que esperamos é a realidade escatológica ainda não cumprida.

Berkouwer rejeita a idéia de *apokatastasis*, isto é, a doutrina da redenção universal. Diz que devemos nos defender de qualquer forma de pensamento baseada em suposições auto-evidentes. Esse tipo de pensamento pode ocorrer de duas formas. Por um lado, podemos achar que todos serão salvos na base do amor de Deus, que tudo conquista. Por outro lado, podemos achar auto-evidente que muitos se perderão para sempre, na base de uma retribuição primitiva ou de uma doutrina de eleição. Nos dois casos há “um elemento de presumida auto-evidência que, como conclusão *a priori*, fica fora do domínio da proclamação”.⁷⁴ Particularmente ele rejeita a *apokatastasis*, porque não faz juz à seriedade da proclamação cristã, que inclui a possibilidade de rejeição e descrença. Ao mesmo tempo, ele se recusa falar do inferno como “realidade objetiva”. Ele adverte também contra um tipo de pregação em que a mensagem seja continuamente contaminada pelo moralismo, fazendo quase impossível livrar a palavra *inferno* de associações totalmente falsas.⁷⁵ Tal pregação é tão ineficaz quanto aterrorizante, e nela o in-

⁶⁹ *Ibid.*, 307.

⁷⁰ *Ibid.*, 340.

⁷¹ Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, 518.

⁷² *Ibid.*, 517.

⁷³ *Ibid.*, 515.

⁷⁴ Berkouwer, *Return of Christ*, 393.

⁷⁵ *Ibid.*, 416.

ferno torna-se “um terror para a alma”.⁷⁶ Quando o Novo Testamento usa a palavra *Gehenna* não pretende nos dar uma “informação” objetiva. Não nos é dada uma descrição, somente uma advertência para evitá-lo. Ele é a sombra esboçada pela grande luz.⁷⁷ É uma sombra contra a qual somos advertidos e da qual somos chamados a afastar-nos. Além disso, é notável que não haja um capítulo sobre o juízo final no livro de Berkouwer, embora seja mencionado no capítulo sobre a realidade da *parousia*.⁷⁸

Outros Teólogos Holandeses

Mencionarei brevemente os nomes de mais alguns holandeses que, cada um a seu jeito, também contribuíram para o debate. O primeiro é Klaar Schilder (1890-1952), o líder da separação/“libertação” que aconteceu nas igrejas reformadas da Holanda em 1944/45. Ele escreveu duas importantes monografias: *Inferno, O Que é Isso?*⁷⁹ e *Céu, O Que é Isso?*⁸⁰ Nas duas obras, ele vê o resultado da história como a conseqüência do que aconteceu no início da história (Criação e Queda). “Os *eschata* são as últimas coisas da história, o ato final da história”. A história, no entanto, não se converte gradualmente em uma grande consumação. A idéia de um “choque” ou “salto” tem função decisiva no pensamento escatológico de Schilder (como mais tarde, na escatologia de Berkhof).

Durante o inverno de 1943-1944, K. Heiko Miskotte (1894-1976, teólogo da Igreja Reformada da Holanda e, por muitos anos, professor em Leiden) apresentou várias preleções sobre o livro do Apocalipse para uma audiência mista de religiosos e descrentes, em Amsterdã. Após a guerra, foram publicadas sob o título de *Hoofdsom der Historie* (A História em Resumo). Na preleção sobre Apocalipse 20, afirmou enfaticamente que o milenialismo defende um aspecto da fé cristã “extremamente importante”, a saber, que essa fé não está relacionada a um fim da história, “supra-histórico”, mas que a própria história deve “amadurecer rumo a um fim positivo, para revelar a glória de Deus tão amplamente quanto a estrutura básica dessa dispensação permite”.⁸¹ “O milenialismo espiritual crê que em um período da história o movimento do evangelho no mundo acontecerá sem resistência demoníaca e o espírito dos mártires e dos guerreiros da fé reinará na

⁷⁶ *Ibid.*, 412.

⁷⁷ *Ibid.*, 415.

⁷⁸ *Ibid.*, 158.

⁷⁹ Klass Schilder, *Wat is de Hel?* (Vlaaringen: Dorsman & Ode, 1919).

⁸⁰ Klass Schilder, *Heaven, What Is It?*, trad. e cond. por Marian M. Cshoolland (Grand Rapids: Eerdmans, 1950); original íntegral holandês: *Wat is de Hemel?* (Kampen: Kok, 1935).

⁸¹ Kornelis Heiko Miskotte, *Hoofdsom der Historie: Voordrachten over de Visionen van den Apostel Johannes* (Nijkerk: Callenbach, 1945) 415.

igreja e não o dos de mente estreita e dos calculistas, o espírito dos profetas e não o daqueles que têm só um desejo: ir para o céu”.⁸²

Em seu recente livro, *Tenho Minhas Dúvidas*,⁸³ Harry Kuitert (1924-), professor emérito da Universidade Livre de Amsterdã, de forma particular usa a idéia de Berkhof da “projeção”. Ele acredita que as visões apocalípticas no livro do Apocalipse são ampliações do que o coração humano deseja ver na ampla tela da história.⁸⁴ Não devemos entender essas visões como quadros fantásticos dos eventos históricos ainda por vir, mas como linguagem evocativa concernente ao que, conforme o escritor, realmente importa na história. Permanece indefinido se a segunda vinda de Cristo ocorrerá ou não. Kuitert, entretanto, leva a sério o Juízo Final, chegando a reter a expressão *morte eterna*. “Deus gosta de nossa companhia; não será erro dele se lhe dermos as costas. Isso ainda pode acontecer; aquele que não quiser a companhia de Deus continuará morto. Isso é o que significa ‘perecer’”.⁸⁵ O núcleo da escatologia de Kuitert acha-se no belo ditado: “Amizade com o Deus eterno é amizade eterna”.⁸⁶

A TEOLOGIA CATÓLICO-ROMANA

Em anos recentes observamos que um processo contínuo de reinterpretação dos dados bíblicos e das afirmações tradicionais sobre escatologia tem também ocorrido em círculos católico-romanos. O primeiro nome que deve ser mencionado aqui é o de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955; jesuíta francês, mas também perito geólogo e paleontólogo). Na década de 1950 ele fez uma notável tentativa de relacionar a teoria da evolução com a mensagem bíblica, em particular com a escatologia bíblica. Segundo Teilhard, todo o universo é uma grande “cosmogênese”, na qual, freqüentemente, níveis novos e superiores evoluem. Em todos os níveis observamos a criatividade do Espírito divino, que guia todo o processo para a consumação ou, como Teilhard gostava de dizer, para o “ponto ômega”; “o fim do mundo: a subversão do equilíbrio, destacando a mente, finalmente plenificada, de sua base material, de forma que ela, daí em diante, se apoiará com todo o seu peso sobre o Deus-Ômega”.⁸⁷ Por trás de todo o processo ele vê o princípio da encarnação. Primeiro aparece a matéria, depois o espírito, então Cristo. Do mundo humano gradualmente emergirá o mundo sobre-humano, no

⁸² *Ibid.*, 428.

⁸³ Harry Martinus Kuitert, *I Have My Doubts: How to Become a Christian without Being a Fundamentalist*, trad. John Bowden (London: SCM Press; Valley Forge, Pa: Trinity Press, 1993).

⁸⁴ *Ibid.*, 173.

⁸⁵ *Ibid.*, 178.

⁸⁶ *Ibid.*, 245.

⁸⁷ P. Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, trad. Julian Huxley (New York: Harper & Row, 1959) 287.

qual as energias da criação alcançarão seu clímax em uma comunhão espiritual, tendo Jesus Cristo como o centro. Para Teilhard essa evolução não é simplesmente uma questão de continuação sem fim. A consumação somente será efetuada pela intervenção e impacto do Espírito criador, e assim as atuais restrições que caracterizam a presente criação serão derrubadas e superadas. Nas décadas de 1950 e 1960 suas idéias foram apaixonadamente debatidas em amplos círculos, mas hoje seu nome dificilmente é mencionado. Creio que isso se deve em grande parte à natureza especulativa de suas idéias, seu otimismo acerca do futuro e o papel pouco relevante do mal em sua teoria, além de outras idéias próprias.

No todo, pode-se dizer que na teologia católica romana ocorreram os mesmos desenvolvimentos que já observamos na teologia protestante. Embora os credos apostólico e niceno falem da “volta” de Jesus e, na missa, as palavras de Nosso Senhor na eucaristia sejam sempre mencionadas (inclusive as palavras “até que ele venha”, 1 Co 11:26), eruditos católico-romanos destacados nos dizem que não devemos tomar os escritos apocalípticos como uma descrição realista do fim da história.

Sob a influência de teólogos como Hans Urs von Balthasar e Karl Rahner aconteceu uma “concentração cristológica” dos dados bíblicos concernentes à *parousia*. A expressão *segunda vinda* dificilmente é usada, preferindo-se a palavra *parousia*, que literalmente significa “presença” ou “advento”, como o primeiro estágio da presença. Em Jesus Cristo, Deus já nos deu tudo. Não há tesouros secretos que Deus nos daria no fim da história. Certamente Jesus, quanto à sua pessoa e história, ainda tem um futuro, que abrirá um vasto horizonte de possibilidades à nossa realidade no reino de Deus. Nesse sentido podemos ainda esperar cumprimento e consumação. Mas isso não altera o fato de que tudo isso já estava implicado na morte e ressurreição de Jesus. Não se diz que nessa perspectiva toda ênfase é colocada no “agora” do Evangelho de João e que as afirmações apocalípticas dos evangelhos sinóticos são interpretadas à luz desse “agora”.

Em vista desse desenvolvimento, não é surpresa que os elementos tradicionais da escatologia (céu, inferno, purgatório e juízo final) recebam escassa atenção. Gradualmente a ênfase mudou para a *dimensão intra-mundana*, isto é, para o que as pessoas devem fazer neste mundo e nesta história. Pode-se pensar aqui nas chamadas “comunidades eclesiais de base” e na Teologia da Libertação, ambas surgidas na América Latina, região predominantemente católico-romana. Encontra-se a mesma ênfase nos escritos de Johann Baptist Metz, (1928-), professor em Münster⁸⁸ e de Edward Schillebeckx (1914-), professor emérito de Nijmegen.⁸⁹ Acerca do futuro, as décadas de 1960 e 1970 foram um tempo de otimismo. Muitos entenderam que o reino de Deus estava à mão e que o reino dos céus des-

⁸⁸ Por exemplo: Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, trad. William Glen-Doepel (New York: Herder and Herder, 1971).

⁸⁹ Veja especialmente: Edward Schillebeckx, *Jesus, An Experiment in Christology*, trad. Hubert Hoskins (New York: Seabury Press, 1979) e *Christ, the Christian Experience in the Modern World*, trad. John Bowden (London: SCM Press, 1980).

ceria à terra. Esse mesmo otimismo também é achado em diversas passagens da *Gaudium et Spes*⁹⁰ (*A Igreja no Mundo Moderno*), um dos principais documentos do Concílio Vaticano II.

Até mesmo Walter Kasper, um teólogo bastante conservador, não vê a segunda vinda como um evento que acontecerá em uma ocasião específica da história; mas antes como uma expressão pictórica inspirada no evangelho, pela qual o cristão expressa sua expectativa de um mundo ideal. A segunda vinda não significa que o cristão reentra no tempo, mas que todo o tempo é abarcado e permeado pelo Senhor. Isso já aconteceu secretamente, em sua cruz e ascensão; mas então será manifestado em glória.

O Novo Catecismo Holandês (católico-romano) de 1966 operou no mesmo comprimento de onda. Quando a Bíblia nos dá “descrições do fim... elas não são uma descrição do curso dos eventos no fim”. Pelo contrário, “elas pintam em cores extremamente vívidas as calamidades e misérias de todas as épocas, os horrores da guerra e de catástrofes em escala cósmica”. O que é mais importante é que “elas nos dão um sentido geral do curso da história e sua consumação, afirmando que, não importa o que aconteça, Deus está se movendo para seu triunfo em todas as coisas. Essa é uma mensagem de consolo, entre as ameaças de todas as épocas, mesmo a da bomba atômica”.⁹¹

Dois teólogos católico-romanos merecem atenção especial. Em primeiro lugar Karl Rahner (1904-1984). Ele se interessou muito pelos aspectos hermenêuticos da escatologia, e dois de seus princípios têm sido muito influentes:

1. Devemos distinguir entre a forma conceitual e o conteúdo essencial das afirmações escatológicas. Em outras palavras, devemos procurar a real intenção da afirmação.
2. Devemos interpretar as afirmações escatológicas sempre na base de nossa presente experiência de salvação. Essa afirmações não são “relatos antecipados de um expectador dos eventos futuros, mas antes o cumprimento do que nós já obtivemos por meio de Cristo”.⁹² A escatologia é uma interpretação do presente no futuro.⁹³ Não causa surpresa que Rahner desconfiasse tanto do apocalipsismo.⁹⁴

Segundo Rahner, a *parousia* estará do outro lado da transição da história para a eternidade. Ela é a plenitude e a conclusão da história da humanidade e do

⁹⁰ [*Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis.*] *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World: Promulgated by His Holiness Pope Paul VI on December 7, 1965*, trad. N.C.W.C. (Boston: St. Paul's Editions, 1966).

⁹¹ *A New Catechism*, trad. Kevin Smyth (New York: Herder and Herder, 1969) 478.

⁹² Karl Rahner, *Theological Investigations*, 12 vols., trad. Cornelius Ernst (Baltimore: Helicon Press, 1961-86), 4.323.

⁹³ *Ibid.*, 339. O Segundo princípio influenciou profundamente o pensamento de Berkouwer, enquanto traços dos dois princípios são claramente notáveis na escatologia de Berkhof.

⁹⁴ Ele o descreveu como uma interpolação do futuro no presente (*ibid.*, 337). É bastante compreensível que favorecesse a desapocalipsização e rejeitasse toda tentativa de escatologização.

mundo, porque a natureza humana glorificada de Cristo, plenamente visível em sua glória, estará em Deus. Ele também fala da segunda vinda como a chegada de todas as coisas ao seu destino em Cristo. Idéias similares aparecem quando fala da morte individual. A morte, também, é uma transição "do" tempo para a eternidade.

Em segundo lugar mencionamos Hans Küng (1926-), professor emérito em Tübingen, para quem o futuro reino de Deus está diretamente relacionado ao presente. "Portanto não pode haver um discurso do futuro reino de Deus sem consequências para a sociedade atual. Também não se pode falar da atualidade e de seus problemas sem considerar o futuro absoluto pelo qual eles são determinados".⁹⁵ A ressurreição, e isso se aplica tanto a Jesus quanto a nós mesmos, não é a continuidade do corpo, mas a identidade da pessoa; o que importa é o significado duradouro de toda sua vida e destino.⁹⁶ Não podemos mais derivar o que é vida eterna partindo da ressurreição de Cristo. O que sabemos é que a vida eterna não será um retorno à vida no espaço e no tempo.⁹⁷ Quanto à eternidade, não podemos falar de um "antes" ou de um "depois", mas, que "ela significa uma nova vida que escapa às dimensões de tempo e espaço, uma vida dentro dos domínios invisíveis e incompreensíveis de Deus".⁹⁸ É algo definitivamente "novo": nova criação, novo nascimento, novos homens e novo mundo.

O MILENIALISMO

Nos círculos evangélicos, especialmente na América do Norte, ainda há muito interesse em questões escatológicas. A segunda vinda de Cristo, considerada iminente, tem lugar proeminente na fé e no pensamento de muitos cristãos evangélicos. Muitos crêem que após a primeira etapa invisível do retorno de Cristo se seguirá o milênio, após o qual se dará a segunda etapa, agora visível, do retorno. Outros crêem que o milênio precederá a segunda vinda de Cristo, que ocorrerá em uma única etapa.

Esses dois pontos de vista já eram proeminentes no século passado e na primeira metade deste. Geralmente eram designados como *pré-milenismo* e *pós-milenismo*. No primeiro caso, acredita-se que Cristo retornará (na primeira etapa) *antes* do Milênio; no segundo caso, *após* o Milênio. Em séculos passados esse segundo ponto de vista também foi defendido por teólogos reformados, e isso continua em nosso século (e.g., B. B. Warfield, L. Boetner, K. H. Miskotte, H. Berkhof). Eles acreditam que antes da segunda vinda do Senhor, a proclamação

⁹⁵ Hans Küng, *On Being a Christian*, trad. Edward Quinn (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976) 221-2.

⁹⁶ *Ibid.*, 351.

⁹⁷ *Ibid.*, 357.

⁹⁸ *Ibid.*, 358.

do evangelho será particularmente eficaz e que um tipo de “era dourada” raiará para a Igreja e o mundo. Nessa era os judeus também participarão de maneira especial da salvação em Cristo.

O pré-milenismo nunca foi muito popular na Europa. Geralmente é defendido apenas por pequenos grupos. Nos anos setenta sua popularidade cresceu repentinamente, principalmente devido aos livros do norte-americano Hal Lindsey. Seu primeiro livro, *A Agonia do Grande Planeta Terra*,⁹⁹ foi muito influente. Segundo Lindsey, estamos vivendo no fim dos tempos. Todo aquele que ler corretamente (isto é, literalmente) as profecias bíblicas e também os jornais, verá que, em nossos dias, as antigas profecias estão se cumprindo. Lindsey está convencido de que essas profecias, mesmo que espalhadas em pequenos fragmentos por toda a Bíblia, podem ser encaixadas como peças de um quebra-cabeça, e que, fazendo isso, teremos um quadro completo do fim dos tempos. A idéia central de sua convicção é que as pessoas de hoje estão vivendo no fim dos tempos. Seu principal argumento é que em 1948 a predita restauração de Israel aconteceu no estabelecimento do Estado de Israel. Desde aquele momento estamos vivendo no fim dos tempos, predito por Ezequiel, nos capítulos 38 e 39. Lindsey está tão convencido disso, que até desenhou dois mapas do Oriente Médio, indicando em cinco fases o avanço das tropas, dando ao exército russo papel destacado.

Na década de setenta os livros de Lindsey criaram um debate considerável, que depois se acalmou, pelo menos na Holanda. Nos anos oitenta a interpretação de Lindsey pareceu não conferir com os fatos. Sua tese de que “esta geração” (Mt 24:34) refere-se à geração atual (uma geração cobre quarenta anos) não se provou verdadeira. O ano de 1988 veio e passou, mas o arrebatamento (cf. 1 Ts 4:17) não aconteceu, nem o Milênio começou. Enquanto isso a União Soviética desapareceu do mapa e, em 1989, o “muro de Berlim” foi derrubado.

Lindsey é apenas um dos muitos autores que defendem o pré-milenismo dispensacionalista. Nos EUA, essas idéias estão bem vivas em círculos evangélicos. O Seminário Teológico de Dallas é bem conhecido por sua defesa do pré-milenismo, e seus professores escrevem muitos livros sobre o assunto.¹⁰⁰ Especialmente durante a Guerra do Golfo, essas idéias voltaram a ser muito populares,

⁹⁹ Hal Lindsey com W. W. Carlson, *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970). Em pouco tempo a versão holandesa (*De Planet die Aarde Heette...*) teve muitas edições. Sete de seus livros posteriores também foram traduzidos para o holandês. (Alguns dos livros do referido autor também encontram-se em português.)

¹⁰⁰ Como exemplo, os escritos de J. F. Walvoord, incluindo, *The Return of the Lord* (Findlay, Ohio: Dunham Publishing, 1955); *The Millennial Kingdom* (Findlay, Ohio: Dunham Publishing, 1959); *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody Press, 1966); *The Nations in Prophecy* (Grand Rapids: Zondervan, 1967); (em cooperação com John E. Walvoord) *Armageddon, Oil and the Middle East Crisis* (Grand Rapids: Zondervan, 1974); *The Blessed Hope and the Tribulation* (Grand Rapids: Zondervan, 1976).

quando pareceu a muitos que o tempo do cumprimento de certas profecias favoritas (Babilônia, Gogue, Magogue) tinha chegado.

ALTERNATIVAS PARA A CONDENAÇÃO ETERNA

Na tradição da Igreja Cristã geralmente foi anunciado que o Juízo Final, que acontecerá no fim da história, resultará na *grande separação*: os crentes serão salvos e irão para a *nova terra*; os incrédulos perecerão e irão para *as trevas exteriores*. No Novo Testamento esse lugar frequentemente é indicado pelo termo *Gehenna*, derivado do hebraico *ge-hinnom*, o “vale [dos filhos] de Hinnom”, perto de Jerusalém. Durante os reinados de Acáz (2 Cr 28:3) e Manassés (2 Cr 33:6), crianças foram queimadas em sacrifício ao Deus Moloque nesse lugar. No período interbíblico *Gehenna* tornou-se a designação do lugar de julgamento e condenação escatológicos.

No terceiro volume de sua dogmática, B. Wentsel¹⁰¹ menciona os seguintes grandes teólogos e confissões que compartilharam dessa concepção: O Credo Atanasiano, Agostinho, os teólogos medievais, os reformadores, a Confissão Belga (art. 37), o Catecismo de Heidelberg (Dia do Senhor 19 e 31), o Cânon de Dort (cap. I, 15), o Catecismo de Westminster (cap. 33), H. Bavinck, K. Schilder, o Novo Catecismo Holandês e o Catecismo Luterano para Adultos. Wentsel é da mesma opinião. Em sua avaliação, achamos a idéia de uma punição eterna em todo tipo de formas inquietantes no Novo Testamento, e portanto, é parte integrante do todo da verdade cristã.¹⁰²

Em anos recentes tem havido muita crítica à idéia de tal separação definitiva no Juízo Final, e também à idéia de uma punição eterna. Certamente, não é a primeira vez na história que essa doutrina é combatida. Através da história da Igreja Cristã sempre houve (poucos, é verdade) quem pensasse diferentemente. Alguns acreditavam que a condenação no Juízo Final levaria à aniquilação dos condenados pelo Senhor. Outros supunham a possibilidade de conversão após a morte e, assim, chegavam ao universalismo. Outros ainda argumentavam que o invencível amor de Deus levaria à salvação de todos (a doutrina da *apokatastasis*, a restauração de todas as coisas). Em nossos dias, todas essas concepções, algumas vezes em diversas combinações, acharam novos defensores.

A IMORTALIDADE

Neste século houve uma renovação do interesse na idéia da imortalidade na teologia anglo-saxã, principalmente entre os filósofos da religião. Seu interesse não está focalizado sobre o “estado” eterno do homem (céu ou inferno, a nova

¹⁰¹ B. Wentsel, *God en Mens Verzoend*, vol 3a *Dogmatiek* (Kampen: Kok, 1987) 747.

¹⁰² *Ibid.*, 744-745.

terra ou as trevas exteriores), mas sobre a questão de se a vida após a morte é possível ou não e, se é, o que isso significa para a continuidade e individualização. Alguns deles têm defendido idéias bastante bizarras,¹⁰³ inclusive a idéia de que continuamos a existir como espíritos “desencarnados”. H. H. Price, por exemplo, sugere que nossa mente, desencarnada, pode continuar a existir em um “mundo-imagem”, com todas as suas lembranças e relacionamentos (agora “telepáticos”) intactos. H. D. Lewis defende um dualismo mente-corpo, que permite a sobrevivência da mesma pessoa, além da fronteira da morte, em um novo “corpo” ressurreto e em um novo “mundo” ressurreto.

John Hick vê o corpo ressurreto como “a criação divina, em outro espaço, de uma réplica psico-física exata da pessoa morta”.¹⁰⁴ Por “réplica exata”, Hick quer dizer características físicas e mentais. Ele chega ao ponto de atribuir a essa réplica os seguintes elementos de continuidade: “continuidade de memória, completa similaridade de características corporais, incluindo impressões digitais, cabelo e coloração dos olhos, o conteúdo do estômago, e também crenças, hábitos, emoções e disposições mentais”.¹⁰⁵ Pode-se questionar se, nessa concepção, há real continuidade entre a pessoa original e a “réplica”. Também pode-se perguntar se o corpo “espiritual” do qual Paulo fala (1 Co 15:43) e sua comparação com o grão de trigo que é semeado e o corpo diferente que cresce (15:37) não sugere mais descontinuidade do que Hick permite.

O UNIVERSALISMO

Em nossa época, muitos cristãos, até mesmo bastante ortodoxos, estão se movendo na direção do universalismo. Nas maiores e mais antigas igrejas históricas, mas também em algumas igrejas menores e mais novas, há um *universalismo “encoberto”* presente na experiência religiosa de muitos crentes. Eles simplesmente assumem que Deus, no final, salvará a todos. O mesmo se aplica a muitas pregações. Em algumas formas de pregação o julgamento ainda é mencionado, mas somente como um julgamento que Cristo já sofreu e, portanto, pertence ao passado. Em muitos desses casos é forte a influência da doutrina da eleição de Karl Barth. Segundo ele, Jesus Cristo é ao mesmo tempo o único rejeitado (preterido) e o único eleito por Deus. Em outros sermões, as idéias de julgamento e condenação nem mesmo são mencionadas. Há poucos anos ouvi, em dois domingos seguidos, dois sermões sobre a parábola das virgens insensatas e prudentes (Mt 25:1-13; essa passagem fazia parte das leituras desses domingos). Os dois

¹⁰³ Veja Hebblethwaite, *Christian Hope*, 177.

¹⁰⁴ John Hick, *Death and Eternal Life* (New York: Harper & Row, 1976) 279.

¹⁰⁵ John Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973) 100. Cf. também P. Badham, *Christian Beliefs about Life after Death*, (New York: Barnes & Noble, 1976) 70-78.

pregadores limitaram-se à primeira parte da parábola e ambos fizeram uma fiel e precisa exposição dessa parte. Mas ambos silenciaram sobre os versículos 10-12!

O universalismo “camuflado” é somente uma das formas que o universalismo assume. Em muitas teologias atuais, encontramos um universalismo impreciso, ambíguo. A primeira teologia a ser mencionada é a de Karl Barth. Em alguns aspectos sua posição é bastante ambígua. Considerando sua doutrina da eleição esperaríamos que ele chegasse a um universalismo claro e absoluto, mas, ele nunca se dispôs a dar esse passo e sempre rejeitou a doutrina da *apokatastasis*. Em 1936, escreveu, em réplica a um questionador húngaro, que podemos estar certos de que o reino de Deus será “tudo em todos”. Entretanto, não sabemos o que isso significa; temos que deixá-lo nas mãos de Deus. Nem nos é permitido dizer que a condenação será suprimida na graça universal de Deus. A Bíblia fala tanto da eleição quanto da rejeição.¹⁰⁶ Segundo Barth, a suposição de um universalismo absoluto é contrária à liberdade característica da graça de Deus. Isso transformaria a graça em um sistema e assim faria da salvação algo natural e lógico. É evidente que temos aqui uma tensão não resolvida na doutrina da graça de Barth.

Um dos primeiros a indicar isso foi seu amigo Emil Brunner (1889-1966). Para mostrar a tensão na posição de Barth, Brunner usou a imagem das pessoas que estão em perigo de afundar em um mar agitado. “Mas, na realidade, eles não estão em um mar onde pode-se afogar, mas em um lugar raso, onde é impossível afogar-se”.¹⁰⁷ Entretanto, quando no volume III de sua própria dogmática Brunner dá sua opinião, ele virtualmente chega a uma posição ambígua similar. Enfatadamente sustenta a idéia do julgamento divino: “Todo o mal deve ser julgado, subjugado e removido para que a soberania do Deus Santo possa ser plenamente revelada”.¹⁰⁸ Portanto, não podemos dizer com Barth que Cristo fechou os portões do inferno para sempre.¹⁰⁹ Mas quando ele expôs sua própria opinião, discernimos a mesma tensão. Sua palavra final é: “Nós ensinamos os dois: o Juízo Final, o duplo desfecho da história, e a salvação universal”.¹¹⁰ Ele admite que as doutrinas de condenação e salvação universal não são logicamente compatíveis.¹¹¹ “Todavia, temos que manter ambas. Mesmo que sejam objetivamente incompatíveis, é diferente quando as abordamos com a atitude de participante: o

¹⁰⁶ Karl Barth, *Gottes Gnadenwahl* (München: Kaiser, 1936), 50. Cf. *Church Dogmatics* 4/1, (1961), 477. Cf. também G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) 111.

¹⁰⁷ Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God*, vol. 1, *Dogmatics*, trad. Olive Wyon, (Philadelphia: Westminster, 1950) 351.

¹⁰⁸ Emil Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consumation*, vol. 3, *Dogmatics*, trad. Olive Wyon, (Philadelphia: Westminster, 1962) 419.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 420.

¹¹⁰ *Ibid.*, 421-422.

¹¹¹ *Ibid.*, 423.

juízo deve atingir a mim, exatamente porque *eu* sou o homem reconciliado por meio de Cristo”.¹¹²

O terceiro nome a ser mencionado é o de Hendrikus Berkhof, que também sustenta plenamente a seriedade do juízo divino. Nesse juízo todos os inimigos de Deus serão revelados. São as pessoas que “propositadamente e de bom grado” resistem aos caminhos da eleição e do amor de Deus.¹¹³ Portanto eles serão condenados. O Novo Testamento chama à situação de condenação, *inferno*.¹¹⁴ Que significa condenação eterna? O inferno é eterno? Berkhof vê a resposta: “não sabemos”, como compreensível, mas não suficiente. Quando as pessoas dizem “isto é algo que deixamos para Deus, que é o mais justo e o mais amoroso”, indubitavelmente estão certas, mas na realidade elas já estão a caminho de uma resposta positiva. O próprio Berkhof vai além. Embora queira levar muito a sério a gravidade do “não” humano para Deus e suas conseqüências, ele não desconsidera o “sim” divino para os humanos recalcitrantes. Sua conclusão final portanto é: “As trevas da rejeição e do abandono de Deus não podem e nem devem ser descartadas, mas, não podem mais ser eternizadas. Por causa de Deus, esperamos que o inferno será uma forma de purificação.”¹¹⁵ Aqui o inferno, na realidade é substituído por uma versão protestante do purgatório.

Em seu livro sobre “O Retorno de Cristo”, G. C. Berkouwer rejeita claramente a idéia de *apokatastasis*, porque é geralmente “uma doutrina estática, independente e não querigmática, uma forma gnóstica de pensamento contra Deus e seu amor”.¹¹⁶ Ao mesmo tempo ele destaca que, na Bíblia sempre se fala do inferno num contexto querigmático. Os ouvintes e leitores são aconselhados a não desconsiderar levemente o juízo de Deus mas a voltar-se para ele em arrependimento e fé. Após a publicação de seus dois volumes sobre a segunda vinda, na Holanda houve um interessante debate entre Berkouwer e outro teólogo holandês M. Arntzen, que desafiou Berkouwer a declarar se ele realmente acreditava na realidade objetiva do inferno. Berkouwer recusou-se a responder, positiva ou negativamente, porque sustentava que não podemos falar de objetividade nesse caso, fora do contexto da proclamação do evangelho e do contexto de fé.

Encontramos debates semelhantes nas teologias católicas mais recentes. Karl Rahner, por exemplo, rejeita enfaticamente a doutrina do universalismo e quer reter a possibilidade de perdição e condenação eternas, e portanto, do inferno como uma realidade. As afirmações escatológicas da Bíblia e da Igreja devem ser lidas “como afirmando que a condenação é uma possibilidade genuína e inevitável para o peregrino”.¹¹⁷ Mas ao mesmo tempo, recusa especular objetivamente

¹¹² *Ibid.*, 424.

¹¹³ Berkhof, *Christian Faith*, 530.

¹¹⁴ *Ibid.*, 521.

¹¹⁵ *Ibid.*, 531. Cf. Berkhof, *Well-founded Hope*, 48, 58.

¹¹⁶ Berkouwer, *Return of Christ*, 412.

¹¹⁷ Karl Rahner, *Theological Investigations*, 4.339.

sobre essa realidade. Antes, ele vê as palavras do Novo Testamento sobre o inferno como uma advertência permanente, e conseqüentemente coloca muita ênfase na liberdade e responsabilidade humanas. De qualquer forma, podemos certamente entender que essa possibilidade não tenha o mesmo peso que a convicção de que a humanidade terá sua plenitude em Jesus Cristo. Ele fecha com um paradoxo: “A existência da possibilidade de que a liberdade possa terminar em condenação eterna *aproxima-se* da doutrina de que o mundo e toda sua história vão, na verdade, entrar na vida eterna com Deus”.

Hans Küng segue a mesma linha de pensamento, quando diz: “As afirmações do Novo Testamento sobre o inferno não pretendem dar informações para satisfazer a curiosidade e fantasia sobre o além. Antes pretendem colocar diante de nós aqui e agora a absoluta seriedade das exigências de Deus e a urgência do arrependimento do homem. A ‘eternidade’ do sofrimento (‘fogo’) do inferno afirmada em muitas metáforas no Novo Testamento continua subordinada a Deus e sua vontade. Há alguns textos do Novo Testamento, não contrabalançados por outros, que sugerem que a consumação trará uma reconciliação de tudo e misericórdia para todos”.¹¹⁸

Outros teólogos vão além e defendem a idéia do *universalismo absoluto e total*. Isso aparece particularmente na teologia britânica, que desde o século XIX tem desenvolvido uma tradição de forte tendência universalista, mesmo em alguns teólogos evangélicos.¹¹⁹

Quero começar com dois teólogos britânicos. O primeiro é o bispo anglicano John A. T. Robinson, que, na década de 1960, ficou famoso com seu livro *Honesto para com Deus*, mas cuja reputação como grande erudito do Novo Testamento precedeu essa fama. Já em 1950 ele publicou o livro *No Fim, Deus...* no qual defende o universalismo puro e total como a mensagem bíblica. O Novo Testamento, argumenta ele, nos ensina que Deus será “tudo em todos”, e isso quer dizer que a história resultará na restauração de todas as coisas, a *apokatastasis* final.¹²⁰ Ao mesmo tempo ele quer manter a seriedade da grande separação dos bodes e das ovelhas, na (terceira) parábola de Mateus 25, porque ambos os “mitos” baseiam-se em *realidades* da presente situação.¹²¹ Para Robinson a “solução” acha-se no fato de que a justiça de Deus fala da inflexibilidade de seu

¹¹⁸ Hans Küng, *On Being a Christian*, 369-70; cf. também Küng, *Eternal Life: Life after Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem*, trad. Edward Quinn (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984), capítulo 6.

¹¹⁹ Menciono alguns nomes: F. D. Maurice (1805-1872) que em seu *Theological Essays* (1853; reimp., London: James Clarke, 1957) escreveu: “Estou obrigado a crer em um abismo de amor que é mais profundo que o abismo da morte: Juro não perder a fé nesse amor”; T. B. Birks (1810-1883), um evangélico proeminente; F. W. Farrar (1831-1903).

¹²⁰ John A. T. Robinson, *In the End, God...: A Study of the Christian Doctrine of the Last Things*. (London: James Clarke, 1950) 99.

¹²¹ *Ibid.*, 100.

amor.¹²² O julgamento é absolutamente necessário porque só através dele o pecador pode ouvir a palavra da misericórdia, mas “o julgamento nunca pode ser a última palavra de Deus”. Isso significaria que a teimosia do homem é capaz de frustrar para sempre a onipotência do amor de Deus. Mas isso é impossível. O resultado final será que todo ser humano será atingido e conquistado pelo amor do Cristo crucificado.

O segundo teólogo britânico a ser mencionado aqui é o erudito presbiteriano John Hick, que tem ensinado tanto na Inglaterra como nos EUA. Em seu livro *O Mal e o Deus de Amor*,¹²³ ele também opta por um universalismo total. Um inferno eterno significaria que o bem e o mal estariam lado a lado eternamente, como que coordenados, o que é contrário à onipotência e ao amor de Deus.¹²⁴ A aniquilação do ímpio também não seria uma solução, porque significaria que o plano de Deus para salvar todo o mundo teria fracassado. Resta somente uma possibilidade: no fim, Deus terá êxito em ganhar todos para si mesmo. Que esse é o propósito de Deus, fica evidente em Jesus Cristo (cf. 1 Tm 2:3,4). Naturalmente isso não significa que os seres humanos são simples marionetes nas mãos de Deus. Além disso, Deus nunca desiste. Então não há lugar para julgamento e punição? Sem dúvida há, mas essa punição por fim levará ao arrependimento. Haverá santificação progressiva após a morte”.¹²⁵

Surpreendentemente, há também um teólogo reformado conservador na Holanda, J. Bonda, que advoga um universalismo total. Em seu livro *Het Ene Doel van God*¹²⁶ ele traça a idéia de condenação eterna até Agostinho, que foi o primeiro a propô-la como parte de sua doutrina da dupla predestinação: eleição eterna e rejeição ou reprovação eterna.¹²⁷ Bonda tenta mostrar, com base em seu extremo e cuidadoso exame de muitas passagens bíblicas (em particular da Epístola de Paulo aos Romanos), que a idéia de condenação eterna de forma alguma é bíblica.¹²⁸

ANIQUILAÇÃO DOS DESCRENTES?

Essa concepção tem antigas credenciais. Nós a encontramos nos primeiros séculos em alguns dos pais da Igreja, durante a Reforma iniciada pelos Socinianos, e no século XIX em alguns teólogos ingleses. No passado foi freqüentemente

¹²² *Ibid.*, 106.

¹²³ John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Harper & Row, 1966).

¹²⁴ *Ibid.*, 378.

¹²⁵ *Ibid.*, 383.

¹²⁶ Jan Bonda, *Het Ene Doel van God* (Baarn: Ten Have, 1993). Tradução em inglês: *The One Purpose of God*.

¹²⁷ *Ibid.*, 22.

¹²⁸ *Ibid.*, 232.

chamada *imortalidade condicional*. A imortalidade não é parte e parcela da existência humana criada, portanto não temos direito a ela. Ela é um dom gracioso de Deus, dado aos crentes. Aqueles que não crêem e perseveram em sua descrença morrerão “para sempre” e deixarão de existir.

É muito interessante notar que em anos recentes diversos evangélicos destacados na Grã-Bretanha também tendem para essa direção ou deliberadamente optam por ela. Nenhum deles usa a expressão *imortalidade condicional*, porque crêem que na segunda vinda do Senhor, todos os seres humanos ressuscitarão. Mas, após o Juízo Final os pecadores não arrependidos serão destruídos. Por isso preferem o termo *aniquilação*.

Um erudito evangélico que está indo nessa direção é John W. Wenham. Em seu livro *O Enigma do Mal*, ele enfaticamente rejeita o universalismo, porque não pode ser conciliado com muitas passagens bíblicas.¹²⁹ Mas também crê que a idéia de que o perdido no final deixará de existir merece mais atenção do que geralmente tem recebido na teologia tradicional.¹³⁰ Ao mesmo tempo ele é honesto o bastante para mencionar as sérias objeções que a tradição sempre colocou contra essa idéia. Todavia, ele é da opinião que os “condicionalistas” apresentam sólidos argumentos.¹³¹ Quanto à sua própria opinião, deixa a questão em aberto.

John Stott vai um pouco além. Opta deliberadamente pela idéia de aniquilação, no debate liberal-evangélico que manteve com David L. Edwards, no livro *Evangelical Essentials*. Ele não nega que no Novo Testamento, na pregação tanto de Jesus (cf. Mt 7:23 e 25:41) como de Paulo (cf. 2 Ts 1:9), nós lemos sobre uma separação eterna entre Deus e algumas pessoas. Não há no Novo Testamento nem mesmo uma insinuação da possibilidade de uma suspensão posterior ou anistia.¹³² Ao mesmo tempo ele admite que o conceito de um “tormento consciente eterno, para sempre e sempre” é para ele “emocionalmente intolerável”.

Naturalmente, tal aversão não é decisiva; decisivo é o que a Bíblia ensina. Na opinião de Stott há diversas afirmações na Bíblia que apontam para a aniquilação. Ele menciona quatro argumentos.¹³³

1. Linguagem - o vocabulário da “destruição” (*apollumi* e *apoleia*).
2. Imagem - freqüentemente o termo “fogo” é usado, indicando destruição.

¹²⁹ John W. Wenham, *The Enigma of Evil: Can We Believe in the Goodness of God?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 33. (A primeira edição foi publicada em 1974 com o título *The Goodness of God*). O Livro foi publicado em português por Edições Vida Nova.

¹³⁰ *Ibid.*, 34.

¹³¹ Ele menciona os seguintes estudos: H. E. Guillebaud, *Some Moral Difficulties of the Bible* (1941) e *The Righteous Judge* (1964); B. F. C. Atkinson, *Life and Immortality*; e L. E. From, *The Conditionalist Faith of our Fathers*, 2 vols. (Washington: Review & Herald, 1965-66), 2476 páginas.

¹³² David Lawrence Edwards e John R.W. Stott, *Evangelical Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1989) 314.

¹³³ *Ibid.*, 315.

3. A noção bíblica de justiça: a punição é dada de acordo com o que as pessoas têm feito.
4. É difícil conciliar a punição eterna com as promessas de Deus de vitória definitiva sobre o mal.

É interessante notar que Stott apela aqui para as mesmas afirmações universais também utilizadas pelos universalistas, mas o universalismo continua “uma ponte muito distante” para ele. No fim desse debate com Edwards ele adicionou que escreve suas opiniões com muita hesitação, porque tem grande respeito pela tradição de séculos da Igreja. Ele sustenta, portanto, sua própria opinião “como uma tentativa”,¹³⁴ mas também crê que a idéia da aniquilação final dos ímpios é “uma alternativa legítima e bíblicamente fundamentada”.

CONCLUSÃO

É óbvio que no final deste século ainda haverá muitos aspectos da escatologia que dividirão os teólogos e também os leigos. Há ainda muitas questões, e é grande o número de respostas dadas a elas. Muitas dessas questões não são novas e sim tão velhas quanto a Igreja e estão presentes na teologia cristã desde o início. As respostas também não são novas, embora algumas vezes nos surpreendamos com algumas delas e com quem as apresenta (e.g., a idéia de aniquilação, vinda de Stott).

As questões e as respostas são freqüentemente relacionadas a uma *interpretação particular das Escrituras*. Aqueles que basicamente concordam com a distinção de Berkhof dos quatro níveis do testemunho bíblico,¹³⁵ naturalmente tratarão os dados bíblicos diferentemente daqueles que preferem a tradição reformada conservadora. Muito provavelmente o primeiro terá menos problemas com a opinião particular de Berkhof que o segundo. Mas mesmo quando compartilhamos uma idêntica visão evangélica ou conservadora das Escrituras, há respostas diferentes. É evidente que os pré-milenistas, os pós-milenistas e amilenistas não estão de acordo; é evidente também que evangélicos tais como Wenham e Stott movem-se em uma direção bastante diferente da que é seguida pelos teólogos reformados evangélicos. Nesses dois casos o pano de fundo não é uma visão dife-

¹³⁴ *Ibid.*, 320.

¹³⁵ (1) O testemunho direto concernente a Deus e às palavras e atos em que ele se revela salvificamente. (2) As intuições que estão diretamente baseadas nesse testemunho e seguem-se dele. (3) Representações nas quais essas intuições são figuradamente, ou de outra forma, expressas e elaboradas sem uma conexão definida com essas intuições. (4) As representações que, mesmo relacionadas a esses 3 níveis, não derivam deles, mas de outras tradições (sociais e religiosas). É interessante notar que, conforme Berkhof, as idéias sobre o *eschaton* e as idéias sobre céu, anjos e o demônio pertencem ao terceiro nível; veja *Christian Faith*, 90.

rente das Escrituras (todos ele aceitam-na como a Palavra de Deus), mas uma *diferente interpretação das Escrituras*.

Sem dúvida, o tempo em que vivemos influencia bastante nossa interpretação. Em nossos dias o mundo tornou-se uma “aldeia global”. Muçulmanos, Hindus e Budistas vivem em nossa própria vizinhança. Por isso, a questão se o “pagão” será salvo é muito mais premente para nós do que foi para nossos pais ou para nossos avós. Pode ser vantajoso lembrar que no início deste século, um teólogo reformado tão inflexível como Herman Bavinck escreveu que, quanto à salvação de pagãos e de crianças filhas de descrentes, que morreram na infância, teríamos que nos abster de uma resposta positiva e definida.¹³⁶

Escatologia é como um campo minado. É preciso não somente pisar com cuidado, mas também ser modesto ao criticar as idéias dos outros. Decisiva é a idéia fundamental de que todo o futuro, tanto o nosso como o do mundo, está nas mãos de Deus, que tem mostrado sua misericórdia na vinda de Jesus Cristo e que não abandonará a obra de suas próprias mãos.

¹³⁶ Herman Bavinck, *The Last Things: Hope for this World and the Next*, trad. J. Vriend, ed. J. Bolt (Grand Rapids: Baker, 1996), 165; de *Gereformeerde Dogmatiek*, 4^a. ed. (Kampen: Kok, 1928) 708.