

4.

A receptividade e a reverberação do *já e ainda não* de Cullmann

Mencionamos, nos primeiros capítulos, como a escatologia de Cullmann foi dialética e crítica de posicionamentos expressivos na teologia, anteriores e contemporâneos à sua atividade, como os de Schweitzer, Dodd, Barth e Bultmann. Passaremos agora, nesta parte final, a explorar como a sua tensão *já e ainda não* foi acolhida, confirmada e retrabalhada por outros teólogos e documentos teológicos destacados, equívocos e posteriores a Cullmann.

Intencionalmente, buscaremos representantes de matizes protestantes e católicas que a ajudaram a prevalecer e a se robustecer. Escolhemos dez representantes, sendo cinco de cada tradição. De forma alguma entendemos que estes nomes esgotam as alternativas que existem; muitos outros pensadores poderiam ter sido chamados para o exercício dialogal com a tensão escatológica temporal cullmanniana, e talvez devessem, num trabalho futuro.¹ A escolha destes, no entanto, parece-nos adequada para as intenções deste capítulo que não são a de arrolar todos os expoentes que entraram em conversa com Cullmann nesta sua tese, mas sim de exemplificar alguns deles, para a demonstração de que o teólogo da Basileia deixou um legado prolífico e aberto.

Nossa decisão deu-se por Ladd, Pannenberg, Moltmann, N.T. Wright e Míguez Bonino, do lado protestante. E por Daniélou e Thils, pela *Lumen Gentium*, e mais Ratzinger, Gutiérrez e Boff, do lado católico. Para isso, seguimos dois critérios essenciais: primeiro, a importância da tensão escatológica no trabalho destes teólogos e as possibilidades variadas de desdobramentos que surgem. Segundo, considerando a dimensão geográfica e cronológica dos mesmos, preferimos trabalhar com teólogos representativos dos hemisférios norte e sul,

¹ O professor de sistemática e ética da Universidade de Western Cape, na África do Sul, Ernst M. Conradie em sua obra *Hope for the Earth: Vistas for a New Century* (Eugene: Wipf and Stock, 2000), dedicou um capítulo para a tensão *já e ainda não* na reflexão escatológica do século 20, onde elenca um vasto número de importantes teólogos (alguns fazem parte deste capítulo) que se valeram do paradoxo em seus expedientes e debates, dentre os quais se encontram: Walther Kreck,

tanto mais próximos quanto mais longínquos do *momentum* de Culmann. Outra nota introdutória requer ser apresentada: ao decidir-nos por dez teólogos para a “roda de debate”, optamos por quantidade, para demonstrar a extensão e a pluralidade da interação do paradoxo escatológico em questão. Poderíamos ter adotado menos associados e, nesse caso, aprofundado com mais diligência cada um, porém, este não fora nosso programa. Além disso, outras perspectivas de diálogo com os teólogos escolhidos poderiam ser exploradas e, novamente, o objetivo do capítulo não é o de decompor a teologia destes teólogos ou exaurir as viabilidades.

4.1. George Elton Ladd

Um dos primeiros a reverberarem a concepção temporal *já e ainda não* elaborada por Cullmann foi o professor de Exegese do Novo Testamento, teólogo norte-americano de tradição batista e precursor em reclamar a relevância da teologia basileica, George Eldon Ladd (1911-1982). Há tanta capacidade de articulação em Ladd, o qual está tão próximo do professor luterano, que, em muitas pesquisas, a tensão *já e ainda não* aparece concatenada primordialmente a ele.

Ladd, começando com o trabalho *Questões Cruciais sobre o Reino de Deus*, em 1952, depois em *O Evangelho do Reino*, de 1959, e finalmente em *A Presença do Futuro*, de 1974, trata o paradoxo escatológico com maturidade considerável. Sua tese central afirma que o Reino de Deus é o reinado redentor dinamicamente ativo de Deus para estabelecer seu governo entre os homens, o qual aparecerá no final da era como um ato apocalíptico, no entanto, *já* entrou na história humana na pessoa e missão de Jesus para vencer e libertar os homens do poder do mal, bem como trazê-los para as bênçãos do reinado de Deus.²

Carl Braaten, Walter Rauschbusch, Reinhold Niebuhr, Johann-Baptist Metz, Gerhard Sauter, Richard Shaull, Ruben Alves, James Cone e Rosemary Ruether.

² LADD, GEORGE E. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. Revised edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p.218.

Ladd fora também conhecido como pai da *escatologia inaugurada* e, assim como Cullmann, valeu-se da expressão presente-futuro em relação ao Reino para referir-se às experiências presentes do Reino futuro de Deus na vida dos crentes e da igreja nesta etapa em que vivem paralelamente em “duas eras”. Assim ele discerne o conceito das “duas eras” no ministério de Jesus:

A era presente, na qual o mundo está cativo ao pecado (o apóstolo Paulo fala de Satanás como o “Deus desta era”), e a *era do porvir*, quando o mal será destruído e o Reino de Deus consumado [...] A era da consumação não somente está próxima; ela na verdade já está presente. Ainda assim, o tempo da consumação apocalíptica permanece no futuro [...] De alguma forma, o futuro está já no presente, há uma “realização presente” do Reino. E ao mesmo tempo, nós ainda aguardamos uma consumação futura.³

Assim como seu colega franco-alemão, Ladd falou de forma clara da realidade de ambas as dimensões temporais:

Não se trata de um reino apocalíptico, mas de uma salvação no presente. Jesus não prometeu seus ouvintes um futuro melhor ou lhes garantiu que em breve entrariam no reino. Pelo contrário, ele ousadamente anunciou que o Reino de Deus tinha vindo a eles [...] Esta não era uma nova teologia, ou uma nova ideia, ou uma nova promessa; era um novo *evento* na história. [...] Por outro lado a mensagem de *realização* é acompanhada por uma visão de Reino de Deus que é futurista e escatológica: nós ainda esperamos sua futura consumação.⁴

Como pode o Reino de Deus ter um *já* e um *ainda não*? Ladd encontra a chave no significado dinâmico que o Reino de Deus ou o Reino dos céus pode apresentar. Ele encontrará pelo menos quatro modalidades para a expressão nos evangelhos: a) um sentido mais abstrato de reinado divino, seu senhorio real sobre toda a criação; b) um sentido relacionado à futura ordem desta criação, ao seu domínio prometido sobre tudo e todos; c) o Reino como algo presente entre a humanidade, Deus governando hoje; d) um Reino que é uma espécie de condição presente à qual as pessoas são chamadas a participar.⁵ Ladd argumenta que essa compreensão multidimensional do Reino, a qual mescla a presença e a intervenção de Deus para o *já* e para o *ainda não*, estava presente não só no discurso de Jesus, mas fazia parte, em certo sentido, da esperança messiânica judaico-rabínica. Entretanto, havia um elemento distinto que colocava o ensino de Jesus em rota de contradição com a escatologia rabínica, argumenta Ladd. Jesus ensinava que, antes da consumação escatológica, uma realização real da esperança veterotestamentária estava ocorrendo na sua pessoa e missão. Nele, o Reino futuro

³ LADD, *The Presence of the Future*, p.118-121.

⁴ LADD, *The Presence of the Future*, p.112,114.

⁵ LADD, *The Presence of the Future*, p.122-123.

estava invadindo a história humana, não tanto como uma instituição, mas como uma ação dinâmica divina nas pessoas, antecipando as realidades futuras.⁶

Aprofundando sua proposição, Ladd ainda aborda o Reino de Deus como um poder futuro demonstrado no ministério de Jesus através de exorcismos e curas; uma atividade exclusiva de Deus; uma incisão sobrenatural na história e na pessoa de Jesus; e como salvação e vida eterna, no sentido de plenitude em todos os aspectos do ser (perdão e justiça). O norte-americano ainda discute a relação entre Reino e Igreja. Segundo o norte-americano, o Reino não deve ser identificado com a Igreja, no que concorda com Cullmann; o Reino cria a Igreja e a Igreja é a comunidade do Reino; por outro lado, a Igreja pode ser um instrumento do Reino e dar testemunho deste Reino em palavras e ações, mas não pode se tornar ou construir o Reino, ela “é o povo da era que virá, vivendo na era presente [...] para trazer à humanidade as bênçãos da era do porvir.”⁷ Nessas concepções, Ladd concordava com o teólogo holandês Herman Ridderbos⁸, quem também, quase simultaneamente, espelhava a tensão temporal escatológica de Oscar Cullmann.

Apesar de concordar com a tensão *já e ainda não* de Cullmann, Ladd também tinha pontos conflitantes relacionados ao seu entorno, como pontua Thomas Hatina, professor canadense, num recente estudo que fez sobre a teologia do Novo Testamento:

Diferentemente de Cullmann, que via revelação como um evento permanentemente em andamento nas comunidades de crentes através do processo de reinterpretação de tradições mais antigas da história da salvação, Ladd compreende história da salvação (que ele chama de história redentora) como uma série de eventos registrados na Bíblia onde Deus se revela a si mesmo. Para Ladd, cada geração de crentes não pode “corrigir” ou “reinterpretar” o Novo Testamento para agregar mais plenitude no avanço da história porque a revelação está fixada. O que a igreja faz é engajar-se numa pregação que recita, não reconta, os atos salvíficos de Deus na história como eles foram apresentados na Bíblia.⁹

⁶ LADD, *The Presence of the Future*, p.136.

⁷ LADD, *The Presence of the Future*, p.149-298.

⁸ RIDDERBOS, Herman. *The Coming of the Kingdom*. Kampen: Kok, 1950.

⁹ HATINA, Thomas H. *New Testament Theology and its Quest for Relevance*. New York: Bloomsbury, 2013, p.143.

4.2 Wolfhart Pannenberg

Proveniente da fecunda faculdade evangélica da universidade de Heidelberg, Wolfhart Pannenberg (1928-2014), conhecido sistemático protestante do século XX, é o segundo teólogo que aduzimos para demonstrar a valência do enfoque escatológico de Cullmann. Gibellini, historiador católico que tem nos auxiliado nas reconstruções históricas desta pesquisa, defende que é possível perceber o cruzamento entre eles desde, pelo menos, o trabalho de Pannenberg com o grupo conhecido como “círculo de Heidelberg”, na década de 50. Os debates e os congressos organizados pela turma de jovens teólogos estimularam Pannenberg a adentrar no terreno de uma “concepção de teologia da história” (*geschichtstheologische Konzeption*).¹⁰ Seus artigos logo começaram a chamar a atenção e ganhar espaço no debate da época, sendo “encarado como um novo início no campo da teologia evangélica, até então polarizada nas posições contrapostas de Barth e Bultmann.”¹¹

É verdade que Pannenberg e Cullmann compartilham algumas ideias comuns, como o interesse especial pela relação entre a história e a fé¹², o desejo de uma orientação teológica escatológica e principalmente a ressurreição de Cristo¹³, além do esforço por refutar os pressupostos existencialistas de Bultmann. Cullmann mesmo se dera conta da convergência, como atestam seus comentários no prefácio à terceira edição de seu *Cristo e o Tempo*, em 1962, e também em *Salvação como História*, de 1965.¹⁴ Porém, mesmo com tal similaridade de interesses, seria incorreto agrupar os dois na mesma escola de pensamento. Se por um lado há pontos de contato entre os dois, por outro há diferenças importantes entre ambos os esquemas teológicos. Dentre as diferenças, uma é bastante significativa pelo fato de ir ao encontro da moldura teológica básica de Cullmann.

¹⁰ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.270.

¹¹ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.271.

¹² Para conhecer mais sobre o profundo interesse de Pannenberg na história: *Basic Questions in Theology*. London: SCM, 1970, especialmente o capítulo “*Redemptive Event and History*”; e *Revelation and History*. New York: Macmillan, 1969.

¹³ PANNENBERG, Wolfhart. *Rivelazione come storia*. Bologna: Dehoniane, 1961, p.183.

¹⁴ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.276.

Pannenberg, assim como Cullmann, insistiu na revalorização da história como âmbito de revelação.¹⁵ Um de seus maiores logros foi reabilitar a escatologia futura e ampliá-la, sem deixar de conectá-la com a história. Israel veio a conhecer Deus como aquele que age na história, ou seja, o futuro está conectado com a história. Deus revela a si mesmo indiretamente, através de atos na história, o que está muito próximo, a princípio, do entendimento de Cullmann. No entanto, a forma como esta manifestação salvífica de Deus se manifesta na história difere substancialmente. O próprio Pannenberg, ressaltando sua apreciação à teologia de Cullmann, faz a crítica pontual de sua *História da Salvação*¹⁶. Para Pannenberg, a moldura da *História da Salvação* de Cullmann consiste numa série de eventos divinos relacionados entre si, em uma continuidade e progressão para o bem do supremo evento salvífico realizado na cruz, bem como a ressurreição de Cristo, o centro da história. No entanto, esta linha de eventos salvíficos estaria radicalmente divorciada do resto da história, onde Deus também age salvificamente. Enquanto concede a alguns eventos históricos mais relevância para a salvação que a outros, Pannenberg busca enfatizar a unidade de *toda* a história como história de Deus. Para o professor alemão-polonês, a história “especial” de Cullmann dentro da história geral deve ser rejeitada enquanto construção teológica por envolver uma seleção de eventos que dependeriam demais de uma “decisão de fé” e muito pouco de métodos historiográficos apropriadamente concebidos.

Pannenberg tampouco endossa a interpretação de Cristo como evento central da história. Para ele, a categoria de centro do evento de Cristo deve ser subordinada à de *prolepse*: “É somente porque em Jesus emergiram e foram inaugurados o destino escatológico e o futuro da humanidade que ele pode ser considerado o centro que a tudo recapitula, sem prejuízo da abertura de tal humanidade ao futuro”.¹⁷ A ideia de *prolepticidade* subordina a si à da

¹⁵ O próprio Cullmann notou a convergência e as diferenças com Pannenberg na valorização da perspectiva histórica, como nos é conhecido pelo *Prefácio* à terceira edição de *Cristo e o Tempo* (1962), assim como em *Salvação como História* (1965). Ambos foram importantes em realizarem um deslocamento de eixo – da palavra à história – na teologia protestante, superando, sobretudo o reducionismo da teologia existencial, que não demonstrava muito interesse por uma história da salvação ou pela história universal, interessando-se quase que exclusivamente pela história individual.

¹⁶ PANNENBERG, Wolfhart. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Geschichte – Ereignis und Erzählung, ed. Reinhart Koselleck and Wolf-Dieter Stempel, Munich: Wilhelm Fink, 1973, p.307 ff.

¹⁷ PANNENBERG, Wolfhart. *Cristologia: Lineamenti fondamentali*. Brescia: Queriniana, 1974, p.548.

centralidade, em Pannenberg. O evento do Cristo é o centro unificador da história na humanidade e do processo do mundo, enquanto a *prolepse* do fim e da conclusão da história.

Gibellini resume as diferenças entre o enfoque de Pannenberg e Cullmann com muita lucidez. Julgamos apropriado compartilhar seu raciocínio:

O interesse de Cullmann é mais *bíblico* e *soteriológico*; ele se pergunta: como realiza Deus a salvação? E responde: em uma história de salvação, que atinge seu acme em Cristo, pelo qual Cristo é o centro da história. Além disso, para Cullmann (mas também para a teologia católica), a revelação acontece em atos históricos e acontecimento lingüístico. O interesse de Pannenberg é mais *sistemático*; ele se interroga sobre a estrutura da revelação (e não sobre a salvação, se bem que a revelação seja salvífica), e se pergunta: como Deus se revela? E responde: Deus se revela indiretamente em fatos históricos, que continuam a ser fatos, ainda que cheguem a nós veiculados por tradições históricas. [...] Se em Bultmann permanece somente um evento de salvação (*Heilsgeschehen*) específico, que acontece e se consoma na interioridade da consciência com a acolhida do querigma na fé; em Cullmann o evento da salvação se situa em uma história da salvação (*Heilsgeschichte*); Pannenberg prefere falar de história universal (*Universalgeschichte*), porque teme que a posição de Cullmann leve a conceber a história da salvação como uma espécie de *cripto*-história, que, embora conferindo sentido à história universal em seu conjunto, não seja acessível aos princípios gerais da investigação histórica, mas só possa ser afirmada mediante a decisão da fé.¹⁸

Feito algumas ressalvas conflitantes, importa-nos principalmente admitir a acolhida de Pannenberg da tensão temporal escatológica. É possível encontrá-la na “magistral”¹⁹ *Teologia Sistemática*; já no segundo volume desta, Pannenberg mexe com a escatologia conectando-a com a criação, num *casamento* muito interessante – ali já se percebe alguma inclinação do teólogo em verificar a tensão *já e ainda não* na escatologia a partir da *protologia*:

O louvor da criação a Deus, do qual falam os salmos, acontece sempre *já* na antecipação da consumação escatológica. Em sua luz, a criação louva a Deus *já agora* por meio de sua subsistência como realidade finita, porque é nisso que as criaturas são o que Deus queria que fossem.²⁰

Entretanto, é no volume três de seu compêndio sistemático, que Pannenberg apresenta “seu tratamento definitivo dos temas da escatologia”,²¹ fazendo uso do binômio de Cullmann quando se refere ao *já e ainda não* típico da esperança cristã.²² Nota-se que ele usa a mesma expressão “a presença do futuro” em sua

¹⁸ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.276-277.

¹⁹ LA DUE, *O Guia Trinitário para a Escatologia*, p.142.

²⁰ PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. v.2. Tradução Ilson Kayser. Santo André: Paulus. 2009, p. 255.

²¹ LA DUE, *O Guia Trinitário para a Escatologia*, p.142.

²² ROLDÁN, Alberto F. La epistemología escatológica de Wolfhart Pannenberg. *Teología y Cultura*. Año 1, vol. 2, diciembre 2004, p.4.

Teologia Sistemática, também fazendo alusão ao futuro (o “*ainda não*”) estando presente (“*já*”) numa forma muito concreta, como “uma instância real de alguma coisa acontecendo avançadamente”.²³

Como bem observa Christiaan Mostert, no segundo capítulo de seu livro sobre Pannenberg, o sistemático também chegou à conclusão dessa peculiaridade escatológica do Reino a partir de sua análise do ministério, da mensagem e da ressurreição de Jesus, para quem a ênfase do Reino como uma realidade justaposta entre presente e futuro era diferente do tom geral da literatura apocalíptica.²⁴ Pannenberg acata o *já* e o *ainda não*, mas propõe que o presente seja compreendido a partir do *ainda não* e não tanto do *já*; importa a perspectiva do *eschaton* na vinda, ação e destino de Jesus. O que *ainda não é* – e justamente porque *ainda não é* – gera uma realidade transformadora no presente: confiança, esperança, entrega incondicional. Cullmann concordaria, mas pondo a causa para esta *fé, esperança e amor* no *já*. Pannenberg entende que estas virtudes basilares são orientadas e estimuladas pelo futuro. O *já* e o *ainda não* não são duas realidades contínuas com valores diferentes, como diria Cullmann, onde o *já* é o começo de uma plenitude que o *ainda não* consumará. As realidades são ao contrário, descontínuas, no pensamento de Pannenberg. O futuro, precisamente porque ainda não aconteceu, permite que um presente de salvação venha a existir.

A eternidade entrou na história, o futuro está presente, e o ser da criação é compreendido como a antecipação de seu futuro, isto é, há um futuro que já fora realizado antecipadamente a nós, e ele se efetiva na busca e na vivência – sua visão se tornou conhecida como “realismo escatológico” ou “realismo de antecipação”.

²³ PANNENBERG. Wolfhart. *Teologia Sistemática*. v.2. Tradução Ilson Kayser. Santo André: Paulus, 2014, alhures.

²⁴ MOSTERT. Christiaan. *God and the Future: Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*. London: T&T Clark, 2002, alhures.

4.3 Jürgen Moltmann

O teólogo alemão de tradição reformada Jürgen Moltmann (1926-) é, sem sombra de dúvida, um dos escatologistas de maior expressividade na teologia contemporânea. Suas reflexões, em vários espectros da teologia, advindos de sua profunda experiência religiosa pós-holocausto e de seu olhar atento e perspicaz às questões atuais, produziram um legado considerável que permanentemente estimula qualquer pesquisador a entrar em conversa consigo; especialmente se os assuntos estiverem conectados com a esperança cristã, a história, o Reino de Deus e a escatologia missiológica. Gibellini defende que, na recuperação de uma escatologia *atuante na e significativa para* a história, Cullmann e Pannenberg até abriram caminho, mas teria sido Moltmann, com seu “articulado projeto” quem mais impactou na teologia pós segunda guerra.²⁵ De fato, a julgar pela repercussão e uso da escatologia Moltmanniana na reflexão teológica acadêmica, o historiador provavelmente tenha razão.

Esperança é, sem dúvida, o tema central dos escritos de Moltmann.²⁶ Importa-lhe sua doutrina e, principalmente, sua práxis. Ela tem a primazia, sempre seguida e acompanhada da fé; ela é bíblica (enraizada já no Antigo Testamento), cristológica, pneumatológica e trinitária. Torna-se eclesiológica, gerando a missão, tarefa essencial da comunidade cristã, como afirma Cullmann. Situa-se no encontro da história com a escatologia. Para Moltmann, a esperança humana emerge quando lemos a história como uma moeda de dois lados: de um, o evento que aconteceu e foi experimentado e, no verso, a novidade esperada.

Moltmann interage com Cullmann em diversos ensejos. Notadamente, na valorização que ambos dedicam à história, por exemplo, como já mencionamos. Quando Moltmann fala da Igreja, entende-a como uma realidade que tem um passado, um presente e um futuro; ao passado pertence a história de Cristo e a história da Trindade; ao presente, a ação vivificadora do Espírito Santo; e ao futuro, o Reino de Deus. A Igreja é um sinal e antecipação desse Reino e está a

²⁵ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.281.

²⁶ WYNNE, Jeremy J. Serving the Coming God: The insights of Jurgen Moltmann’s Eschatology for Contemporary Theology of Mission. *Missiology: An International Review*, Vol. XXXV, n.4, Oct 2007, 439.

serviço do Reino vindouro de Deus.²⁷ Também são compatíveis na oportunidade que destinam à missiologia neste tempo de intervalo. Cullmann já falava sobre isso, enquanto Moltmann desdobra o assunto ainda com mais atenção.

Apesar da apreciação conjunta pela escatologia, pela história e pela missiologia, entre outros temas, Moltmann não deixa o *motif* da *História da Salvação* de Cullmann sem críticas – não é necessário pesquisar muito para encontrar a avaliação, o próprio Moltmann a exterioriza nos capítulos introdutórios de seu *A vinda de Deus*. Numa súpula qualificativa das escolas teológicas que lidavam com a temporalização da escatologia, após avaliar a *teologia profética*, do século XVII e a *escatologia conseqüente*, no alvorecer do século XX, Moltmann dedica-se a examinar Cullmann e sua *História da Salvação*, a qual reconhece ser “a mais difundida das escatologias cristãs”.²⁸ A fonte de sua censura é dirigida à tendência de Cullmann de transpor a escatologia para o tempo, o que Jeremy Winne retrucou defendendo que o professor de Basileia estaria tão somente tentando levar a história humana a sério.²⁹ Moltmann identifica pelo menos três aspectos nos quais a tese cullmanniana é, em suas palavras, frágil. O primeiro deles é relacionado com o reiterado drama do atraso da *parusia* e a clássica analogia do Dia D:

Quando o tempo entre a batalha decisiva e o *victory day* estende-se demais, surgem dúvidas justificadas quanto a se ocorreu mesmo a batalha decisiva e se não se subestimou o inimigo. Após a vitória da campanha na França em 1940, muitos na Alemanha acreditaram que a decisão já havia ocorrido. Seu erro foi fatal.³⁰

O segundo aspecto é o ponto de vista de tempo linear que Cullmann defende como bíblico. Concordando com Pannenberg, para Moltmann, esse é um equívoco que não pode ser sustentado:

A concepção de *tempo linear* não é bíblica, como pensa Cullmann, mas trata-se de uma moderna concepção das ciências naturais, que, todavia, já pode ser encontrada na *Física* de Aristóteles. Pelo fato de as épocas serem quantificadas com o auxílio dela, torna-se impossível qualificá-la em termos histórico-salvíficos. Passado e futuro são apenas períodos de um parâmetro indeterminado e são idênticos em suas medidas. Somente quando uma seta é acrescentada, o tempo linear ganha uma determinada direção temporal. Porque o futuro torna-se passado, mas o passado não pode tornar-se futuro, o tempo “flui” do futuro para o passado. Não obstante, contamos os anos a partir do passado para o futuro e, desse modo, declaramos inconscientemente o futuro como passado vindouro. Cullmann imagina o futuro histórico-salvífico de Cristo como tempo mensurável. O “juízo final” tem de ser,

²⁷ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.202.

²⁸ MOLTSMANN, *A Vinda de Deus*, p.28.

²⁹ WYNNE, *Serving the Coming God*, p. 444.

³⁰ MOLTSMANN, *A Vinda de Deus*, p.28.

então, num prazo determinado, a última folha do calendário. Isso pode ser designado, com suas próprias palavras, de “erro de perspectiva”, provocado pela sua concepção de linearidade do tempo.³¹

Por último, Moltmann foca na questão da liberdade de Deus, a qual estaria sendo tolhida na tese de Cullmann:

A teologia histórico-salvífica, que se baseia num “plano salvífico” pré-programado de Deus, é teologia iluminista. Ela nada mais é que deísmo histórico. Deus torna-se o relojoeiro da história universal e o forjador de um plano magistral da providência. No momento em que se está estabelecido, ela não precisa mais intervir. O calendário trará o “dia de Jesus Cristo”. Onde foi parar a liberdade de Deus? Onde se experimenta a sua presença viva? Não seria o inverso: não é o “juízo final” que traz a parúsia de Cristo, mas a parúsia de Cristo o “juízo final”? Cristo não vem “com o tempo”, mas para transformar o tempo.³²

Diante de tal distanciamento entre os pensamentos de Moltmann e de Cullmann, podemos conjecturar que a receptividade que Moltmann concede à tensão escatológica *já e ainda não*, dá-se muito mais numa dimensão variante e abrangedora, do que meramente afirmativa e repetidora. Sua nuance fica explícita em seus escritos:

Este Deus está presente quando se aguardam as suas promessas em esperança e se esperam coisas novas. No Deus que chama o não-ser ao ser, também o ainda-não-ser, o futuro, se torna “plausível”, porque pode ser esperado. O “agora” e o “hoje” do Novo Testamento são diferentes do “agora” do presente eterno do ser de Parmênides, pois esse “agora” é um “de repente”, um “logo”, em que a novidade do futuro prometido relampeja e irrompe com sua luz. Somente neste sentido pode ser chamado de um hoje “escatológico”. “Parusia” era para os gregos a presença do deus, e na filosofia significava a presença do ser. A “Parusia” de Cristo, porém é entendida no Novo Testamento em categorias da espera, e por isso não significa presentia Christi, mas adventus Christi. Não é sua eterna presença que faz parar o tempo, mas o seu “futuro”, como afirmam os cânticos do Advento, e que manifesta a vida no tempo; e a vida no tempo é esperança. O crente não é colocado no meio dia da vida, mas na aurora de um novo dia, na qual noite e dia, passado e futuro estão em conflito entre si. É por isso que o crente tão pouco vive para o dia, mas para além do dia, na espera das coisas que conforme as promessas do creator ex nihilo e do ressuscitador dos mortos devem vir. Essa presença da vindoura Parusia de Deus e de Cristo nas promessas do Evangelho do crucificado não nos arranca do tempo, nem faz parar o tempo, antes fura o tempo e move a história; não é a negação do sofrimento por causa do não-ser, mas a aceitação e inserção da não existência na lembrança e na esperança.”³³

Vários intérpretes como Gibellini, Hoekema, Gutiérrez e Ratzinger, posicionam a escatologia de Moltmann como orientada para o futuro, levemente transcendentalista, pendente para um *ainda não*. O próprio Moltmann não vai

³¹ MOLTSMANN, *A Vinda de Deus*, p.28-29. Particularmente nos inclinamos a preferir a concepção linear Cullmanniana de tempo.

³² MOLTSMANN, *A Vinda de Deus*, p.29

³³ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.47.

negar essa inclinação, à medida que interpreta o evento de Cristo (equivalente ao *já*) não tanto como realização, mas como ratificação da promessa. Cullmann, com sua tensão entre o *já* e o *ainda não* sustentava uma relevância mais aguda da dimensão do cumprimento em Cristo.

4.4 NT Wright

Nicholas Thomas Wright (1948-), erudito britânico em Novo Testamento, bispo anglicano e um dos mais influentes escritores no universo protestante da atualidade, também ressoa em seu trabalho a tensão *já* e *ainda não* do Reino de Deus. Apesar de acrescentar modulações importantes ao pensamento escatológico de Cullmann, a doutrina das “coisas do fim” de NT Wright como é conhecido, também pode ser etiquetada dentro dos parâmetros da *escatologia inaugurada*, pois mantém a noção chave de que, com a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, a “era vindoura” tem sido instaurada, enquanto o “presente século” continua ao nosso redor.

Não há dúvidas de que NT Wright é familiarizado com a teologia de Cullmann. Num de seus livros, *Paul and His Recent Interpreters*, recentemente publicado em 2013, no segundo capítulo vemos o anglicano providenciar um panorama dos teólogos que sugeriram interpretações paulinas relevantes no campo nas últimas décadas. Ali, entre outros, cita o posicionamento de Cullmann, pesquisando-o em suas duas obras principais, *Cristo e o Tempo* e *Salvação na História*. NT Wright tem estado ocupado em oferecer uma “nova perspectiva em Paulo” ultimamente e a correspondência com Cullmann poderia chegar a ser rica nesse sentido, ainda que não entraremos nela, por não ser nossa preocupação. Com efeito, como precavemos no capítulo dois, a teologia de Cullmann se presta pra servir de bibliografia e dialética para inúmeras realizações.

Mais próximo de nossa temática verifica-se, outrossim, que NT Wright já possuía um posicionamento harmônico ao de Cullmann nas questões relacionadas

ao estado intermediário da alma, pertinentes à escatologia da pessoa.³⁴ Ambos destoam da maioria protestante nesse ínterim, mas também não nos compete neste trabalho explorar esse pormenor. Outro dado que tampouco exploraremos, ainda que não poderíamos deixar de mencionar, é o fato de NT Wright partilhar significativamente do método exegético de Cullmann, o que os leva a confiarem nos relatos bíblicos, além da média, se comparados com outros teólogos de seus calibres, como demonstra Laurence W. Wood; eles não possuem medo do criticismo e do ceticismo iluminista, assim, há espaço suficiente para a “fé e o método histórico poderem formatar uma parceria responsável”.³⁵

Fundamental para nosso argumento é traçar o paralelismo entre NT Wright e Cullmann no que tange a chave de leitura central do alemão, e em especial sua ênfase temporal escatológica. Wood crê não restar dúvidas de que NT Wright também compreende a revelação em perspectiva de uma *História de Salvação*. Apenas faz uso de terminologia distinta. Wright parece ser mais inclinado ao vocabulário da “metanarrativa” para se referir à história de salvação bíblica, à trama pela qual Deus está agindo no tempo e na história, onde Jesus é o clímax da história de Israel. Apesar de usar o termo *meta*, NT Wright não está propondo nada do tipo metafísico, “além” da história.³⁶

Lado a lado a Cullmann, o britânico sustenta a magnitude e a amplitude da obra de Cristo como evento histórico salvífico na trajetória da humanidade. Em especial, dá destaque à ressurreição, ainda que ressalte aspectos decisivos para a escatologia na encarnação e na ascensão de Cristo. Afirma que nunca ocorrerá algo no futuro que se compare, em importância, à ressurreição; ela é a garantia da nossa ressurreição, a qual, por sua vez, é o coração da nossa esperança. Wright dedica seu livro *Surpreendido pela Esperança* para tratar deste tema, partindo da premissa que os cristãos estão substancialmente confusos sobre as promessas de Cristo e, por conseguinte, sobre o que esperar – confusão esta que tem sua raiz na filosofia grega-platônica, que teria adentrado o cristianismo em seu encontro com o gnosticismo, traindo as expectativas concretas no tempo e no espaço que existia na comunidade hebraica e, posteriormente, na igreja cristã primitiva. Nessa

³⁴ CORNER, Mark. *Death be Not Proud: The Problem of the Afterlife*. Bern: Peter Lang, vol.46, 2011, p.119.

³⁵ WOOD, Laurence W. *Theology as History and Hermeneutics: A Postcritical Evangelical Conversation With Contemporary Theology*. Lexington: Emeth, 2005, p.52.

³⁶ WOOD, *Theology as History and Hermeneutics*, p.53-54.

perspectiva crítica do matiz helênico também entra em sintonia com Cullmann. Ademais, confirma a perspectiva linear de tempo e o apreço pela história com “começo, meio e fim”³⁷ e assume que a *parusia* significa promessa soteriológica, tanto para o indivíduo quanto para a criação, apesar de priorizar a dimensão cósmica, devido à crença de que fora negligenciada no passado.

Com respeito à tensão *já e ainda não*, apesar de não citá-la diretamente, fica evidente em seus escritos o quanto ela permeia implicitamente sua compreensão do Reino de Deus. Wright reconhece que o futuro de Deus não fora realizado ainda (*escatologia realizada*), no entanto, tampouco pode ser relegado totalmente para a segunda vinda de Cristo (*escatologia futura*). De alguma forma, o futuro de Deus *já* está presente num formato muito real, enquanto ainda aguarda sua consumação, isto é, o Reino de Deus é simultaneamente presente e futuro; *já* está aqui, mas ainda virá em plenitude. Nesse entretempo, Deus está escoltando o seu reino, através de seu povo, a igreja, via o empoderamento do Espírito Santo. Idem a Cullmann, Wright se fia razoavelmente na pessoa e obra do Espírito Santo. Assim como o Pai enviou o Filho, o Filho envia seus seguidores ao mundo, para proclamar o reino em palavras e ações.

Também é possível perceber o entendimento da *simultânea paradoxalidade já e ainda não* em NT Wright, quando ele discute posturas polarizantes que amenizam uma ou outra dimensão temporal escatológica. O bispo de Durham repele a corrente escatológica do evolucionismo otimista, com sua promessa de progresso, criticando, até de forma ácida, desde Hegel e Darwin a Marx e Pierre Teilhard de Chardin, entendendo que esta lhe rouba quotas significativas do *ainda não*.

Deus será tudo em todos é uma das mais claras declarações do verdadeiro cerne da visão de mundo voltada para o futuro apresentada no Novo Testamento. Nesse sentido, o problema com o otimismo evolucionista de Teilhard de Chardin, bem como de todas as formas de panteísmo, é que esse tipo de pensamento destrói todo o futuro no presente, na verdade, no passado. Deus *será* tudo em todos. O tempo verbal é futuro. Esse momento só irá chegar com a vitória final sobre o mal e, particularmente, sobre a morte. Sugerir que ela já chegou é corroborar com o mal e com a morte.³⁸

E Wright também julga a escatologia desencarnada, maniqueísta e puramente espiritualista, obcecada com o “céu”, que acredita ter tomado conta de boa parte da tradição cristã desde a infiltração do platonismo. Tal “arremedo” de

³⁷ WRIGHT, *Surpreendidos pela Esperança*, p.161.

esperança não faz jus, segundo Wright, à realidade do que Deus *já* realizou no passado, na obra de Cristo:

Como a ressurreição foi um evento que ocorreu *dentro do nosso próprio mundo*, suas implicações e efeitos são sentidos dentro dele, aqui e agora. [...] O argumento [...] é que a compreensão adequada da (surpreendente) esperança futura que nos é concedida em Jesus Cristo conduz diretamente, e de modo também surpreendente, a uma visão de esperança presente, que constitui a base de toda missão cristã [...] As pessoas prestavam atenção no que Jesus dizia principalmente porque viam o que ele estava fazendo [...] presente e futuro, no entanto, não estavam desvinculados. O presente não era simplesmente uma “amostra” do futuro, ou um truque para obter a atenção das pessoas [...] Seu propósito [de Cristo] não é nos levar para longe desta terra, mas nos tornar agentes da transformação desta terra, antecipando o dia quando, como nos foi prometido, “a terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o mar” (Isaías 11.9) [...] O que os evangelhos estão afirmando é que ele [o reino de Deus] *já começou*.³⁹

Em muitos aspectos, N.T. Wright ecoa o *já* e o *ainda não* de Cullmann com muito mais relevância que o próprio Cullmann. A relação que o primeiro faz da escatologia com o lócus da criação, bem como a forma que a esperança cristã afeta a vida do cristão, a missão da igreja e a relação com a cultura, serão considerados na pesquisa do capítulo subsequente.

4.5 José Míguez Bonino

Nosso último representante do selecionado grupo de teólogos protestantes que acolheram e frutificaram a perspectiva escatológica *já* e *ainda não* vem da Argentina, possui origem metodista e vínculos com a teologia da libertação: José Míguez Bonino (1924-2012). Deparamo-nos com o trabalho do pastor e professor sul-americano a partir do notável livro *Missão como com-paixão*, onde o professor luterano Roberto Zwetsch se propôs a encontrar uma teologia missiológica em ótica latino-americana. Nele, Zwetsch alavancou quatro teólogos de germe latino para elucidar e abastecer sua pesquisa, entre eles Bonino. É possível conhecer a fina flor de sua teologia no capítulo dois da referida obra, o qual também foi fundamental para despertar em nós a motivação inicial de investigá-lo em um colóquio com Cullmann. Nossa certeza, contudo, de incluí-lo nesta dissertação,

³⁸ WRIGHT, *Surpreendidos pela Esperança*, p. 117.

³⁹ WRIGHT, *Surpreendidos pela Esperança*, p. 207-208,217.

firmou-se ao repararmos nas conclusões da tese de doutorado de Paul John Davies sobre a teologia missionária de Bonino. Deveras, no *Proefschrift* redigido para a Universidade de Utrecht, na Holanda, há doze anos, Davies não só confirmou os pensamentos missionais-escatológicos de Bonino, os quais Zwetsch também havia validado, como conectou Bonino a Cullmann em diversas ocasiões. Ainda que Barth tenha sido, quem sabe, sua principal influência protestante européia, a *História da Salvação* cullmanniana não teria ficado muito atrás, juntamente com Bonhoeffer e Moltmann. David Bosch também argumenta a influência de Cullmann em Bonino, dizendo que isso comprovaria a competência de Cullmann para inspirar, tanto a teólogos conservadores quanto a teólogos da libertação, lembrando inclusive que Bonino fora seu aluno⁴⁰ e, posteriormente, um dos convidados a contribuir com um ensaio no tomo em sua homenagem, em 1967.⁴¹

Míguez Bonino concorda com Cullmann em diversos segmentos. Destacamos, particularmente, a afirmação da importância do papel da igreja para o tempo intermediário entre a ressurreição e a *parusia*.⁴² Bonino fora um teólogo engajado na luta por justiça e direitos humanos, preocupado com a realidade sociopolítica de seu entorno. Alguém que “nunca soube refugiar-se em falsa neutralidade”⁴³, e que, aparentemente, não caiu na tentação de desprestigiar a eclesiologia nem descambou para uma reflexão e práxis revolucionária que esquece da missão e da evangelização confiada por Cristo à sua noiva. Enfatize-se a dimensão do Reino de Deus e todos os valores e compromissos que ele abrange, diria o *santafesino*, mas sem se esquecer da missão da igreja de implantar a fé no mundo mediante a proclamação do evangelho e do anúncio do perdão dos pecados; busque-se a relevância deste evangelho para a transformação pessoal e social, bem como para o fomento de alianças culturais, onde e quando possível, porém não se desconfigure a linguagem e reinterprete conceitos para amoldar-se a ideologias políticas, a tal ponto, que a esperança humana proposta no cristianismo seja diluída ou amansada.⁴⁴

⁴⁰ BOSCH, David. *Witness To The World: The Christian Mission in Theological Perspective*. Eugene: Wipf and Stock, 2006, p.234.

⁴¹ BOSCH, *Misión en Transformación*, p.612.

⁴² DAVIES. Paul John., GISPEN, W.H. *Faith Seeking Effectiveness: The Missionary Theology of José Míguez Bonino*. Tese de Doutorado. Universidade de Utrecht. 2006, p.88.

⁴³ SWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.98.

⁴⁴ Leitura baseada em MÍGUEZ BONINO, José. *A fé em busca da eficácia: Uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*. Tradução Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p.55-60.

A valorização da igreja por parte de Bonino está relacionada, também, à valorização da missiologia. Nesse sentido ele acentua, assim como Cullmann, tanto o aspecto da pregação quanto à vivência da fé, como sinal profético do evangelho. Um de seus temas mais frisados foi o conceito da *obediência*, tanto para uma saudável espiritualidade cristã quanto para “o compromisso histórico com transformações que atualizem o significado da obra de Cristo e de seu reino já agora neste mundo”.⁴⁵ Uma pregação do evangelho *também* através de ações concretas possibilitaria auxiliar na cura das cicatrizes temporais da humanidade, de modo que esta se tornasse mais exposta e aberta para conhecer a cura para as cicatrizes de cunho eterno.⁴⁶

E ainda, a influência de Cullmann também pode ser rastreada através da forma com ele enfatiza o papel do Espírito Santo no processo de releitura da Bíblia para um novo cenário. Foi Cullmann quem insistiu que o dom do Espírito Santo, como agente central e parte da história da salvação, acompanha a Igreja, credenciando-a e habilitando-a na interpretação das Escrituras. A Igreja precisa ter a presença da terceira pessoa da Trindade, para que possa ter condições de reler as ações de Deus, em Cristo, a partir de um novo tempo na trama histórico-salvífica e em um novo contexto missionário. Assim como Cullmann, Bonino reivindica a presença e a obra pneumatológica para empoderar e colorir a missão de testemunhar o evangelho, sobretudo uma pneumatologia trinitária. Bonino quer evitar o reducionismo cristológico e soteriológico, predominante num dos rostos do protestantismo latino-americano. Advoga em favor do auxílio do Espírito Santo em relação à Trindade para um caminho ecumênico dialógico com fins de um empreendimento verdadeiramente colaborativo entre os organismos cristãos. E essa concórdia missionária dentro do cristianismo talvez nem seja a parceria mais *sagrada* possível. A pneumatologia trinitariana de Bonino também se revelará numa perspectiva missional colaborativa entre o próprio Deus e seus filhos, como já propunha o movimento da *missio Dei*. A Trindade convida o povo a participar do envio testemunhal ao mundo e o Espírito é o agente habilitador dessa dinâmica. “O próprio da Trindade é o diálogo, que prevalece sobre o

⁴⁵ SWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.142.

⁴⁶ MÍGUEZ BONINO, José. Fundamentos bíblicos y teológicos de la responsabilidad cristiana. In: ISAL Encuentro y Desafío; La acción cristiana evangélica ante la cambiante situación social, política y económica; Conclusiones de la Primera Consulta Evangélica Latinoamericana sobre Iglesia y Sociedad, Buenos Aires: La Aurora, 1961, p.22-23.

monólogo. A comunhão intratrinitária é de tal forma que ela ‘desborda’, isto é, ela não se esgota em si mesma, mas busca a relação com a realidade criada: o mundo, o ser humano, a história.”⁴⁷

A *pericorese* divina convida os batizados para dançarem, em favor do alcance evangelístico. Zwetsch pontuará⁴⁸ que, para Míguez Bonino, missão significa envio e, por sua vez, o envio da Trindade gera e admite o ser humano como seu cooperador. Somos chamados na missão trinitária a participar desse envio, o qual não cessa até a vinda da plenitude do reino.

São inúmeras as possibilidades de interação, mas nenhuma delas seria de grande valia para nossa pesquisa se Bonino não endossasse Cullmann no coração de sua teologia, a escatologia da *História da Salvação* e, mais especificamente, no binômio que representa nosso objeto formal. Felizmente ele o faz e, com indubitável amostragem, conforme menciona Davies:

A revelação de Deus a humanidade é dada em atos concretos de Deus na história, atestados pela Bíblia. Por isso, não é possível desenvolver uma filosofia geral ou cristã da história porque a Bíblia apresenta Deus agindo em eventos específicos, em momentos específicos e em lugares específicos. Estritamente falando, o que se pode conhecer de Deus é somente como Deus atuou nestes eventos específicos. A contribuição de Barth e Cullmann é percebida aqui.⁴⁹

Míguez Bonino lida com a questão temporal escatológica de como a ação de Deus se relaciona com a história, no artigo *How does God act in history*, escrito em 1966 e publicado em 1972. Nele se percebe “a consciência de que a fé acarreta o imperativo que impele a busca por uma ética que seja verdadeira tanto para o evangelho como relevante para situações concretas”.⁵⁰ Como Cullmann, Bonino também fala de uma dimensão cósmica e escatológica do caráter do Reino de Deus e, mais de acordo ao nosso interesse, ratifica o posicionamento escatológico temporal do paradoxo entre presente e futuro.

Davies afirma que *Cristo e o Tempo*, de Oscar Cullmann, levou Míguez Bonino a entender a natureza escatológica do Novo Testamento, isto é, a tensão *já e ainda não*.⁵¹ O argentino declarou que o Reino de Deus é prometido em plena

⁴⁷ SWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.138.

⁴⁸ SWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.138.

⁴⁹ DAVIES. Paul John., GISPEN, W.H. *Faith Seeking Effectiveness*, 2006, p.88.

⁵⁰ MÍGUEZ BONINO, José. How does God act in history. In: VICEDOM, George. *Christ and the Younger Churches: Theological Contributions from Asia, Africa and Latin America*. London: S.P.C.U., 1972, p.22.

⁵¹ DAVIES. *Faith Seeking Effectiveness*, p.88.

manifestação na *parusia* de Jesus Cristo.⁵² Ele possui um aspecto futuro muito claro, uma *reserva* escatológica; assegurando a realidade do *ainda não* para a esperança cristã, ele pretende evitar um tipo de imanentismo total.

Em 1961, na primeira consulta da Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), o teólogo metodista foi chamado a contribuir com um ensaio sobre as bases bíblicas e teológicas para o envolvimento na sociedade. Davies, numa leitura do documento, aponta para a maneira como Míguez Bonino manteve a realidade e, até certo ponto, o relevo do enfoque futuro do *ainda não*:

Ele admite que a evidência bíblica parece sugerir que a era vindoura é mais importante que a era atual. Ele argumenta que o Novo Testamento enxerga Jesus como o “fim do mundo”. Este mundo está julgado e está passando. Os cristãos serão resgatados deste mundo e terão sua cidadania no céu. A mensagem cristã é, por tudo isso, essencialmente escatológica.⁵³

Não só o *ainda não* é validado por Míguez Bonino, como também o *já*. O Reino, em seu estado perfeito, *ainda não* veio, ele é esperado, mas *já* está em nosso entorno, em sinais que cabe à comunidade discernir.⁵⁴ Ele prega que a mensagem cristã afirma que Jesus Cristo é o Senhor universal *já* no presente; e que os cristãos têm todo o direito de pleitear e respirar com alívio e confiança num mundo onde Cristo *já* começou a subordinar com seu senhorio, mesmo que eles *ainda não* possam ver essa governança ou ela não tenha se exteriorizado em totalidade.⁵⁵

Míguez Bonino também anui com Cullmann no propósito deste tempo intermediário, lembrando que a história humana entre a ressurreição e a *parusia* é o tempo da paciência de Deus (1 Pedro 3,20; 2 Pedro 3,9,15; Atos 17,30-31), em que os cristãos devem pregar o evangelho e trabalhar pela paz e justiça para que todos possam ouvir e aceitar o evangelho.⁵⁶ A relevância da igreja e da missão é tamanha neste intervalo, que ele acrescenta que a igreja interpreta e cria a história pela pregação do evangelho, através do qual o próprio Cristo se faz presente no mundo, requisitando e realizando o mistério de sua autoridade, presente e futura, e, simultaneamente, divulgando a fonte na qual a comunidade Cristã tem sua

⁵² MÍGUEZ BONINO, José. El Reino de Dios y la historia. in PADILLA, C. René (ed.). *El Reino de Dios y América Latina*. El Paso: Casa Bautista, 1975, p. 75.

⁵³ DAVIES. *Faith Seeking Effectiveness*, p.97.

⁵⁴ SWETSCH. *Missão como com-paixão*, p.118.

⁵⁵ MÍGUEZ BONINO, José. Nuestro Mensaje. In: *Cristo, la esperanza para América Latina*, Buenos Aires: Confederación Evangélica del Río de la Plata, 1962, p. 74-75.

⁵⁶ DAVIES. *Faith Seeking Effectiveness*, p.97.

identidade e na qual a história humana é sustentada até a sua consumação final.⁵⁷ Cullmann não poderia pedir mais.

Dentre as eventuais discrepâncias entre Bonino e Cullmann, ressaltamos uma, que poderia fortalecer o posicionamento de Cullmann decisivamente. Se refere à importância que Bonino dava à formulação do “princípio protestante”, de Paul Tillich, do qual Ruben Alves também compartilhava quando enunciava a presença de um “princípio utópico”, necessário num solo tão subjugado como o latino-americano. Em nossa leitura de Cullmann, parece-nos que o professor alemão fora ligeiramente discreto em tais asserções. Reconhecera a legitimidade da resistência a esquemas, estruturas e organizações auto-adoradoras, no entanto, pelo menos nas obras que acessamos, não examinara suficientemente a questão. É bem verdade que o próprio Bonino julgou a análise do Cristo político de Cullmann satisfatoriamente apropriada⁵⁸, o que poderia nos indicar que não há dissonância entre os dois. Ainda assim, preferimos manter a abertura de que a reflexão de Míguez Bonino marca um avanço meritório no assunto.

4.6 Jean Daniélou & Gustave Thils

Passaremos a explorar agora a receptividade e reverberação do *já e ainda não* em território católico. Assim como o fizemos nos primeiros pontos deste capítulo, anexaremos teólogos que servem de exemplos pela apropriação, maior ou menor, que fizeram da temporalidade escatológica paradoxal capitaneada por Cullmann. Mais uma vez, reforçamos que os escolhidos não exaurem as possibilidades, antes cabem como sucintas demonstrações de nosso argumento. Nosso critério, como já dissemos, é constituído, por um lado, de um viés temporal-geográfico e, por outro, de um viés de relevância e potencialidade. Para começar, apresentamos dois teólogos franceses que representaram escolas de pensamentos teológico-escatológicos numa época muito próxima ao trabalho de

⁵⁷ MÍGUEZ BONINO, José. How does God Act in History. VICEDOM, George. *Christ and the Younger Churches: Theological Contributions from Asia, Africa and Latin America*. London: S.P.C.U., 1972, p.31.

⁵⁸ MÍGUEZ BONINO, José. Who is Jesus Christ in Latin America Today? *Faces of Jesus: Latin American Christologies*. MÍGUEZ BONINO, José (ed.). Eugene: Wipf and Stock, 1998, p.2.

Cullmann. Ambos albergaram e repercutiram sua tensão temporal. São eles Jean Daniélou e Gustave Thils.

O historiador Rosino Gibellini foi quem nos apontou na direção de investigar o legado de Cullmann no debate católico das décadas de 40 e 50. Segundo ele, a teologia do luterano teve “ampla repercussão no âmbito da teologia católica” do período, devido ao fato da neo-escolástica ter negligenciado a dimensão histórica.⁵⁹

À época, a reflexão católica estava marcada pela disjunção escatologismo e encarnacionismo. Representando, até certo ponto, a escola escatologista, Jean Daniélou foi discípulo de Henri de Lubac, professor do instituto católico de Paris e posteriormente cardeal. Daniélou vai ao encontro, sobremaneira, do universo dos diálogos desta dissertação, em virtude da riqueza de seu pensamento em áreas que interceptam nossa pesquisa, a saber, a teologia da história e a teologia da missão. Ele não fica preso aos extremos do escatologismo ou encarnacionismo, porém, com o tempo vai se tornando um escatologista encarnacional, que valoriza a ação sagrada feita pelos *mirabilia Dei* e pelas ações sacramentais da Igreja (e também pelas respostas espirituais a essas ações), sem desprestigiar a presença e a encarnação no mundo.

Em 1947, logo após Cullmann publicar sua obra prima *Cristo e o Tempo*, encontramos Daniélou fazendo referência ao escrito, em seu artigo *Cristianismo e História*. Ele o chama de “belo livro”⁶⁰ e aproveita consideravelmente a tese do autor que, entre outros, reivindicava o cunho decisivo do evento histórico da ressurreição de Cristo, o qual Daniélou considerava o evento histórico inigualável por natureza.⁶¹ Daniélou, enquanto teólogo historiador, apreciava a valorização da história de Cullmann, a qual se coadunaria mais com a ênfase patrística, e fazia mais justiça ao caráter não-platônico da fé cristã.⁶² Posicionou-se ao lado de Cullmann em seu antagonismo às escatologias *consequente*, de Schweitzer; *realizada*, de Dodd; e *existencial*, de Bultmann. Simpatizava com sua proposta da escatologia *inaugurada*, ainda que preferisse batizar a sua versão de *iniciada*. A influência de Cullmann é tamanha, que Hans Boersma crê que Daniélou

⁵⁹ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.194.

⁶⁰ DANIÉLOU, Jean. *Christianisme et Histoire*. In: *Études*, t.254, abril de 1946, p.10.

⁶¹ DANIÉLOU, Jean. *Lord of History: Reflections on the inner meaning of history*. Trad. Nigel Abercrombie. Chicago: Henry Regnery, 1958, p.7.

⁶² DANIÉLOU, *Lord of History*, p.109-111.

provavelmente o tenha citado mais do que qualquer outro teólogo contemporâneo em seus escritos.⁶³

Gibellini, em seu compêndio sobre a teologia do século XX, é outro que atesta para a sintonia escatológica entre Daniélou e Cullmann. Ele percebe que, apesar de Daniélou preferir falar de *história sagrada* em vez de história da salvação, as reflexões do teólogo parisiense sobre a história exprimem “uma substancial convergência com a linha teórica expressa por Cullmann em *Cristo e o Tempo*”.⁶⁴

Sobre a terminologia *já e ainda não* de Cullmann, Daniélou também fora partícipe, mas não acriticamente. O teólogo católico entendera que seu colega luterano “reduziu” o *já* do tempo da igreja, negligenciando sua temporada e sua ação sacramental. Para Daniélou, a dimensão *cultural* e a relevância dos projetos eclesiológicos que Deus e seu povo empreendem no momento atual da história ficavam comprometidos na abordagem de Cullmann. Gibellini declara, em resposta, que Cullmann também acusara a teologia católica do contrário, isto é, de “reduzir” a tensão para o *ainda não* em favor do *já*, “que fica sendo um corolário do modo católico viver a experiência da Igreja.”⁶⁵

Nesta mesma fase, do outro lado da controvérsia, Cullmann também fora acolhido pelo embaixador da escola encarnacionista, Gustave Thils. Este também valorizava a história, mas enfatizava as *realidades terrenas* e procurava enfrentar o tema da relação do evangelho com o mundo, considerando não só os aspectos teológicos e sacramentais, como destacava Daniélou e os escatologistas, mas principalmente os culturais. Numa época em que se lia Gide e Marx com boa vontade, não tinha cabimento propor um cristianismo exclusivamente “teocêntrico”, que se desinteressa do mundo, diria ele.⁶⁶

Por *realidades terrenas*, Thils entendia as realidades históricas, como, por exemplo, as sociedades humanas, a cultura, a civilização, a técnica, as artes, o trabalho. Para o teólogo belga, estas realidades tinham por primeira finalidade glorificar a Deus e estar a serviço dos homens e, em segunda instância, colaborar

⁶³ BOERSMA, Hans. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. Oxford: Oxford University, 2009, p.176. Para mais subsídios sobre a dependência de Daniélou em Cullmann, ver BOYS, Mary C. *Biblical Interpretation in Religious Education: A Study of the Kerygmatic Era*. Birmingham: Religious Education, 1980, p.103-107.

⁶⁴ GIBELLINI, A *Teologia do Século XX*, p.262.

⁶⁵ GIBELLINI, A *Teologia do Século XX*, p.263.

com a ação do Espírito Santo em sua obra de santificação e de transfiguração da realidade criada para preparar a nova criação.⁶⁷

O Espírito não age somente no coração dos fiéis, mas está em ação do mundo, e todo reflexo de racionalidade, espiritualidade e humanidade, integrando o processo histórico e cultural, é prefiguração dos “novos céus” e da “nova terra.” [...] a obra do Espírito não se restringe ao âmbito cultural, mas se desenvolve também no âmbito *cultural* e *social*. A ação do Espírito tem repercussões históricas, culturais e sociais. O Espírito atua na realidade e nas realidades deste mundo e nelas inscreve valores de perfeição, de justiça, de humanidade e de paz, que são prefigurações da Jerusalém celeste.⁶⁸

Especificamente em diálogo com a tensão *já* e *ainda não*, vemos em Thils a interpretação de que os tempos escatológicos se dividem em duas fases: a fase presente da *incoatio*, que corresponde ao *já* cullmanniano, e a fase final da *consummatio*, que diz respeito ao *ainda não*. Estas duas fases relacionam-se entre si, na terminologia da teologia da história de Thils, como um prelúdio da sinfonia; entre elas, vigora uma relação de continuidade.⁶⁹ Também fazendo coro a Cullmann, Thils idealiza, no papel do Espírito Santo, o protagonismo da era presente, o dom de Deus dos tempos escatológicos. Sua lei é quem dita o ritmo, por assim dizer, da história temporal, estabelecendo o parâmetro valorativo das realidades terrenas, servindo como diretriz e inspiração para as ações humanas e, em última análise, agindo renovadoramente projetando a nova criação.⁷⁰

A interlocução de Thils com Cullmann rende profícuos frutos. O seu relevo nas questões terrenas é importante para alavancar a teologia de Cullmann a patamares mais otimistas. Cullmann abordara os temas culturais de maneira (talvez excessivamente) discreta. Uma complementação interessante seria valer-se das leituras de Thils, por exemplo, das três espécies de cristãos (*liberal*, *de encarnação*, *de transcendência*) para explorar com mais profundidade a postura ética e missional neste tempo entre o *já* e o *ainda não*.

⁶⁶ THILS, Gustave. Théologie des Réalités terrestres. In *Préludes*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1946, p.10.

⁶⁷ GIBELLINI, A *Teologia do Século XX*, p.266.

⁶⁸ GIBELLINI, A *Teologia do Século XX*, p.266-267.

⁶⁹ GIBELLINI, A *Teologia do Século XX*, p.267.

⁷⁰ GIBELLINI, A *Teologia do Século XX*, p.267.

4.7 Vaticano II – Lumen Gentium

Continuando nossa observação da receptividade do *já* e *ainda não* em solo católico, enfocaremos neste ponto não teólogos em particular, mas um documento teológico elaborado no emblemático Concílio Vaticano II. Cremos que o fato da tensão temporal escatológica em questão poder ser percebida na teologia que foi desenvolvida por expoentes daquele momento histórico crucial comunica muito para ratificar nossa tese de reverberação e acolhimento da proposta de Oscar Cullmann.

Como bem lembra Susin, o Concílio Vaticano II não elaborou uma constituição dogmática sobre escatologia, mas a integrou no âmbito da eclesiologia. Na *Gaudium et Spes*, a escatologia fora abordada em termos de Reino de Deus em sua relação com a ação do homem sobre a terra; enquanto na *Lumen Gentium*, ela fora discorrida como a relação entre a peregrinação terrestre e a consumação celeste.⁷¹

Podemos conhecer a interlocução de pensamento entre o documento e o teólogo luterano a partir do trabalho de dissertação de Fantico Nonato Silva Borges, sob o título: *A índole escatológica da Igreja: um estudo do “já” e do “ainda não” à luz do sétimo capítulo da Lumen Gentium*.⁷² Em sua pesquisa, Fantico Borges, orientado pela professora Lina Boff, defende a tese de que a tensão *já* e *ainda não* faz parte da natureza da igreja, e fora recuperada, em certo sentido, na teologia católica, pela escatologia desenvolvida no Concílio Vaticano II. Segundo a pesquisa, fica clara a convicção dos Padres conciliares de que a escatologia está na raiz da teologia, e mais adiante, de que a realidade salvadora prometida por Deus *já* começou em Cristo, mas *ainda não* se consumou plenamente, e de que a missão da igreja neste entretempo é levar a cabo a obra de santificação do mundo, olhando para as duas realidades.

A novidade que o Concílio Vaticano II trouxe foi demonstrar que é possível viver *já* aqui na Igreja Peregrina, mesmo que seja em fragmentos, aquela graça salvadora de Cristo. Em outras palavras, não precisamos morrer para sentir os efeitos da

⁷¹ SUSIN, *Assim na Terra como no Céu*, p.24.

⁷² BORGES, Fantico Nonato Silva; BOFF, Jenura Clotilde. *A índole escatológica da igreja; um estudo do “já” e do “ainda não” à luz do sétimo capítulo da Lumen gentium*. Rio de Janeiro, 2010, 193p. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

santificação de Deus: o céu começa aqui! A Igreja celeste não é outra Igreja, totalmente distinta desta aqui, vivida e sentida nos sinais sacramentais. Eles estão em graus diferentes, mas não a mesma realidade salvadora, em que uma vive em peregrinação da graça já alcançada pela outra, que vive na plenitude da salvação.⁷³

Já aludimos que a reflexão teológica de Oscar Cullmann pode ter influenciado em textos do Concílio Vaticano II, por sua representatividade no encontro e participação nos debates. Neste trabalho não estaremos preocupados em analisar, exatamente, em quais temas isso teria acontecido. Entretanto, não podemos deixar de mencionar um ensaio em particular, que nos interessa pela sintonia de matéria e importância de conteúdo: *a Lumen Gentium*. Tal constituição dogmática, que versa sobre a natureza e a constituição da igreja, é considerada um dos mais relevantes textos do Concílio.⁷⁴ Especialmente no sétimo capítulo, onde se manuseia o aspecto escatológico da igreja como povo peregrino, é possível se afirmar que encontramos compilado o “arcabouço da escatologia conciliar”⁷⁵ – um arcabouço nitidamente conectado a dialética *já e ainda não* de Oscar Cullmann.

Enxergar a escatologia nesta dimensão dupla, atitude conciliar claramente expressa na *Lumen Gentium*, “não só trouxe a escatologia para dentro da teologia, mas lhe deu status de necessidade no campo da hermenêutica eclesial, visto que a partir desse viés, são compreendidas a natureza e a missão da Igreja”.⁷⁶

O trabalho de Borges é admirável neste debate. Utilizando como chave de leitura a tensão *já e ainda não*, ele examina minuciosamente o 7º capítulo da *Lumen Gentium*, atento para as possibilidades de desdobramento da “realidade dual”⁷⁷ que a igreja se encontra com relação ao Reino de Deus, culminando em implicações práticas para a vida da igreja, as quais muito contribuirão para o enfoque que será dado no próximo capítulo. O que Borges não fez, porém, foi trazer um pouco do desenvolvimento do pensamento escatológico *já e ainda não* na história teológica da Igreja até chegar o Vaticano II. Lá não é especificado como os eruditos conciliares chegaram a resgatar esta ênfase e como acessaram tal formulação. De fato, não era sua proposta. Caso contrário, talvez tivesse chegado à conclusão de que escatologia protestante que estava em voga – especialmente as

⁷³ BORGES, BOFF, *A índole escatológica da igreja*, p.23.

⁷⁴ Segundo Birmelé, em *Oscar Cullmann*, o próprio Cullmann viu no documento o momento “coroador” do concílio.

⁷⁵ BORGES, BOFF, *A índole escatológica da igreja*, p.49.

⁷⁶ BORGES, BOFF, *A índole escatológica da igreja*, p.45.

⁷⁷ BORGES, BOFF, *A índole escatológica da igreja*, p.46.

ideias de Oscar Cullmann, quem coincidentemente estava presente no concílio – talvez tenham, de alguma forma, socorrido à reflexão que estava sendo realizada.

Destacamos o próprio texto da *Lumen Gentium*, que deixa clara a conexão com a tensão escatológica de Cullmann. No parágrafo 48, sob o título *Do caráter escatológico da vocação da igreja*, o documento afirma a perspectiva *ainda não* da esperança cristã:

A Igreja, à qual todos somos chamados e na qual por graça de Deus alcançamos a santidade, *só na glória* celeste alcançará a sua realização acabada, quando vier o tempo da restauração de todas as coisas (cfr. Act. 3,21) e, quando, juntamente com o gênero humano, também o universo inteiro, que ao homem está intimamente ligado e por ele atinge o seu fim, for perfeitamente restaurado em Cristo (cfr. Ef. 1,10; Col. 1,20; 2 Ped. 3, 10-13).⁷⁸

Fica evidente a perspectiva de futuro. A igreja *ainda não* é celestial, *ainda não* está na glória nem teve sua realização concretizada; *ainda não* fora plenamente restaurada por Cristo junto com o universo. Ela é, nas palavras do Frei Boaventura Kloppenburg, um sinal escatológico do Reino inaugurado, mas não acabado; nisso se estrutura a imagem de “*germen et initium*” do Reino.⁷⁹ É importante para o documento, como foi para o Concílio em suas outras proposições, reafirmar a clara expectativa do futuro de Cristo que a Igreja possui, como esperança “firme e segura”. Esta dimensão vai ao encontro das ideias de Cullmann.

Então, imediatamente no próximo parágrafo, a *Lumen Gentium*, após uma introdução afirmando a centralidade decisiva da obra de Cristo, do Espírito Santo e do sacramento, teologia comum ao professor luterano, aponta para o outro lado da esperança, para o *já* sem atenuar o *ainda não*.

A prometida restauração que esperamos, *já* começou, pois, em Cristo, progride com a missão do Espírito Santo e, por Ele, continua na Igreja; nesta, a fé ensina-nos o sentido da nossa vida temporal, enquanto, na esperança dos bens futuros, levamos a cabo a missão que o Pai nos confiou no mundo e trabalhamos na nossa salvação (cfr. Fil. 2,12).⁸⁰

Para que não reste dúvida do que o concílio estava propondo à igreja para a índole escatológica, o terceiro parágrafo do capítulo sete é cabal:

Já chegou, pois, a nós, a plenitude dos tempos (cfr. 1 Cor. 10,11), a restauração do mundo foi já realizada irrevogavelmente e, de certo modo, encontra-se *já antecipada* neste mundo: com efeito, *ainda aqui na terra*, a Igreja está aureolada de

⁷⁸ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Petrópolis: Vozes, 1969, 48a.

⁷⁹ KLOPPENBURG, Boaventura. A Natureza e a Missão da Igreja. In: *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc.4, Petrópolis: Vozes, 1969, p.801-812.

⁸⁰ *Lumen Gentium*, 48b.

verdadeira, embora *imperfeita*, santidade. *Enquanto não* se estabelecem os novos céus e a nova terra em que habita a justiça (cfr. 2 Ped. 3,13), a Igreja peregrina, nos seus sacramentos e nas suas instituições, que pertencem à presente ordem temporal, leva a imagem passageira deste mundo e vive no meio das criaturas que gemem e sofrem as dores de parto, esperando a manifestação dos filhos de Deus (cfr. Rom. 8, 19-22).⁸¹

Para Fantico, também não há oscilação nesta mudança de paradigma que o Vaticano II se comprometa:

Falar de “já” e “ainda não” equivale a refletir sobre duas dimensões de uma mesma realidade. Quando os Padres conciliares apontam a tensão escatológica da salvação como uma realidade “já” iniciada e presente na Igreja pela força do Espírito Santo, eles estão afirmando que essa realidade da graça divina não é algo fora da vida eclesial, mas, sim, experiência a ser sentida agora. Porém, ao mesmo tempo, essa realidade se confronta com a situação ambivalente da Igreja, que mesmo sendo chamada à santidade e justificada em Cristo, caminha neste mundo de pecado e imperfeição. Ora, tal constatação pressupõe que essa salvação não consiste em duas realidades, mas uma única. É neste sentido que o “já” e o “ainda não” são estruturas reais de uma única promessa.⁸²

Susin é outro quem enxerga na *Lumen Gentium*, material substancial consoante com a tensão *já e ainda não*:

A igreja é vista, no capítulo VII da *Lumen Gentium*, como uma comunidade pascal, em êxodo e peregrinação. À diferença do êxodo do Antigo Testamento e do judaísmo, que caminhava em direção a uma salvação “futura”, a comunidade cristã já experimenta as primícias antecipadas da salvação. Por isso pode ser sacramento, sinal e primícia, do Reino de Deus, que, no entanto, permanece escatológico.⁸³

4.8 Joseph Ratzinger

A interlocução de Joseph Ratzinger com a escatologia de Cullmann pode ser conferida já na sua fase pré-papal, na obra *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*⁸⁴ do teólogo e sumo pontífice alemão, lançado em 1977 como parte de um curso de teologia dogmática, elaborado conjuntamente com seu colega catedrático Johann Auer. No prólogo do tomo, Ratzinger explica que as reflexões que propõe são frutos de uma caminhada de dois decênios, ensinando e se debruçando sobre a temática escatológica. Diz também que a escatologia, juntamente à eclesiologia, era o tema que mais frequentemente teve a oportunidade de explicar e, que no

⁸¹ *Lumen Gentium*, 48c.

⁸² BORGES, BOFF, *A índole escatológica da igreja*, p.46.

⁸³ SUSIN, *Assim na Terra como no Céu*, p.78.

tratado que se atrevia a oferecer ao público, procurou elaborar uma escatologia “desplatonizada”.⁸⁵

Logo no primeiro capítulo, Ratzinger aborda a problemática escatológica e as teses oferecidas pela teologia da época, numa sessão denominada *panorama das soluções*. É feita uma retrospectiva histórica das principais propostas escatológicas onde o professor de Ratisbona destaca Karl Barth, Rudolf Bultman, Oscar Cullmann, Charles Dodd e a teologia da esperança, que Ratzinger também classifica como teologia política, e que, segundo ele, tinha em Metz e Moltmann seus embaixadores principais. Interessa-nos, é claro, a apreciação dedicada a Cullmann.

Ratzinger mostra interesse na escatologia Cullmanniana em primeiro lugar devotando-lhe atenção mais generosa no compêndio da teologia de seu colega de Basiléia, pontuando as principais asserções dele e, inclusive incluindo alguns dos gráficos ilustrativos que Cullmann propunha para explicar a questão da divisão ternária de tempo na *História da Salvação*. Ratzinger avalia que, apesar das dificuldades que a aceitação daquele conceito trazia para o debate escatológico da época, ele representava um modo “mais concreto e acomodado” de se ler a Escritura, diferentemente do que outros escatologistas estavam fazendo. Ratzinger não se constrange em considerar a contribuição de Cullmann mais significativa que a dos demais.⁸⁶

Apesar de não concordar com a relação entre tempo e eternidade que Cullmann detinha, Ratzinger também emprega a tensão *já* e *ainda não* em seu pensar escatológico. Na parte final do capítulo, em que faz um balanço das soluções apontadas, Ratzinger admite que adquirira mais esclarecimento no conteúdo escatológico, especialmente a partir do pensamento de Cullmann da separação entre “centro”, ou *já*, e “fim”, ou *ainda não*, como algo essencial no ensinamento de Jesus. “A mudança radical cósmica e a chegada do Reino de Deus não coincidem. Nesta separação radica todo nosso apuro, nela se baseia nossa impaciência e nossa inquietação”.⁸⁷

Que significa, pois, esta separação? Que importância envolve este estranho adiamento do *Victory Day*, atraso que nos obriga a dizer que o verdadeiramente

⁸⁴ Acessado nesta dissertação a partir de sua tradução para o Espanhol: *Escatología: La muerte y la vida eterna*.

⁸⁵ RATZINGER, *Escatología*, p. 13.

⁸⁶ RATZINGER, *Escatología*: p. 63.

⁸⁷ RATZINGER, *Escatología*: p. 67-68.

importante já chegou, fazendo-nos impossível mostrar onde? É claro que esse atraso significa muito mais que algo meramente cronológico, muito mais que uma divisão de tempos diferenciada. Isso diria muito pouco. A separação entre centro e fim, com a qual temos que lidar, muda radicalmente a ideia e a realidade da “salvação”. Dito mais concretamente: esse atraso nos obriga precisamente a nos dar conta da enormidade das dimensões que envolve a perdição.⁸⁸

Para Ratzinger, a tensão entre o *já* e *ainda não* ajuda a entender a dramaticidade da alienação humana, bem como a necessidade de uma redenção divina centralizada em Jesus e manifesta em seu sacrifício na cruz. Ela ajuda a mostrar que não se consegue “emancipação total, liberdade sem limitações e igualdade em que desapareça toda alienação” numa escatologia reducionista, que pensa esperança mais em termos circunstanciais, de messianismos políticos ou consumo desenfreado, enfraquecendo a potência do Reino de Deus prometido. Este Reino, diz Ratzinger, não consiste apenas de situações terrenas mudadas, mas do homem, alcançado pelo dedo de Deus, que se deixa fazer filho de Deus.⁸⁹

A característica decisória e central da pessoa e obra de Cristo é também confirmada por Ratzinger:

O Filho é a resposta para a questão sobre o reino. Nele se resolveu também a insolúvel separação entre o *já* e o *ainda não*. Nele se juntou morte e vida, destruição e ser. A cruz é a pinça que fecha a separação. Se o Filho é a resposta para a questão do reino, então é indubitável que a mensagem de Jesus tem que se opor decididamente a uma escatologia de circunstância. Não temos que insistir nas circunstâncias, mas na pessoa. Então é claro também que a redenção não vem pela satisfação dos egoísmos, como se imagina nossa silenciosa escatologia privada. Não pode vir a redenção pela saturação do egoísmo, senão unicamente pela conversão radical, pondo-se no caminho em outra direção, dando às costas ao egoísmo.⁹⁰

Um teólogo ainda mais maduro e já em sua fase como sumo pontífice, Bento XVI, dará continuidade à nossa reflexão, no que se refere à esperança, levando em conta seu paradoxo temporal *já* e *ainda não*. É nos permitido constatar o desenvolvimento de sua escatologia na encíclica *Spe Salvi*, dada em Roma, no dia 30 de novembro de 2007, no terceiro ano de seu pontificado. A epístola fora recebida como um primor, e poderia ter diversos argumentos enunciados. Para o prisma desta dissertação o parágrafo que mais pertence é aquele do conceito de esperança, baseada sobre a fé do Novo Testamento e da igreja primitiva. Ali percebemos que, também em Ratzinger, o fator originário de sua perspectiva temporal escatológica encontra-se no mesmo patamar à de

⁸⁸ RATZINGER, *Escatología*, p.68.

⁸⁹ RATZINGER, *Escatología*, p.69.

Cullmann: numa exegese neotestamentária e numa análise da história da igreja antiga. O papa sublinhara a guarida que, tanto as classes mais baixas da sociedade greco-romana, quanto as mais altas, tantos os trabalhadores braçais, quanto os filósofos, forneceram para a esperança anunciada pela mensagem cristã, que transforma mais corações do que estruturas, que revolucionava *from inside out*. Falara do Batismo e da Ceia escatologicamente, como Cullmann também fazia:

Em virtude do Batismo, tinham sido regenerados, tinham bebido do mesmo Espírito e recebiam conjuntamente, um ao lado do outro, o Corpo do Senhor. Apesar de as estruturas externas permanecerem as mesmas, isto transformava a sociedade a partir de dentro. Se a *Carta aos Hebreus* diz que os cristãos não têm aqui neste mundo uma morada permanente, mas procuram a futura (cf. *Heb* 11, 13-14; *Fil* 3,20), isto não significa de modo algum adiar para uma perspectiva futura: a sociedade presente é reconhecida pelos cristãos como uma sociedade imprópria; eles pertencem a uma sociedade nova, rumo à qual caminham e que, na sua peregrinação, é antecipada.⁹¹

O argumento escriturístico-histórico é semelhante, mas as passagens bíblicas ressaltadas, porém, são originais do católico. Ratzinger cita, por exemplo, a Carta de São Paulo a Filemom, a Primeira Carta aos Coríntios e especialmente a Carta aos Hebreus, com o incisivo argumento de que a fé é *hypostasis* (mais do que convicção interior, *substância*) das coisas que se esperam; prova das coisas que não se vêem. O *detalhe* exegético tem muito a comunicar para a dinâmica temporal da esperança e dilata a realidade dual *já e ainda não* para novas janelas:

A fé é a “substância” das coisas que se esperam; a prova das coisas que não se vêem. [...] Deste modo, o conceito de “substância” é modificado para significar que pela fé, de forma incoativa – poderíamos dizer “em gérmen” e portanto segundo a “substância” – *já* estão presentes em nós as coisas que se esperam: a totalidade, a vida verdadeira [o *ainda não*]. E precisamente porque a coisa em si *já* está presente, esta presença daquilo que há-de vir cria também certeza: esta “coisa” que deve vir *ainda não* é visível no mundo externo (não “aparece”), mas pelo facto de a trazermos, como realidade incoativa e dinâmica dentro de nós, surge *já* agora uma certa percepção dela. [...] A fé não é só uma inclinação da pessoa para realidades que hão-de vir, mas estão ainda totalmente ausentes; ela dá-nos algo. Dá-nos *já* agora algo da realidade esperada, e esta realidade presente constitui para nós uma “prova” das coisas que *ainda não* se vêem. Ela atrai o *futuro* para dentro do *presente*, de modo que aquele *já* não é o puro “*ainda-não*”. O facto de este *futuro* existir, muda o *presente*; o *presente* é tocado pela realidade *futura*, e assim as coisas futuras derramam-se naquelas presentes e as presentes nas futuras.⁹²

⁹⁰ RATZINGER, *Escatología*, p.72.

⁹¹ BENTO XVI. Carta Encíclica *Spe salvi*. São Paulo: Paulus, 2007, parágrafo 7.

⁹² BENTO XVI, *Spe salvi*, parágrafo 7.

4.9 Gustavo Gutiérrez

Retornando ao hemisfério sul, especificamente visitando território inca, percebemos a prosa escatológica de Cullmann com Gustavo Gutiérrez Merino (1928-), icônico e extensamente citado teólogo na reflexão contemporânea, considerado por muitos o mentor e expoente máximo da teologia da libertação.⁹³ A escatologia ocupa um espaço impressionante no pensamento *libertador* do *Limeño*. “Gutiérrez absorve a recente redescoberta da escatologia”, a qual a rejeita como meramente um tratado sobre os últimos fins.⁹⁴ Aproveitando-se de sua revalorização no século 20, movimento do qual Cullmann fora um dos protagonistas, Schwartz interpretou que, para Gutiérrez, a “escatologia bíblica é um poder transformador mundial que permeia todos os aspectos da vida Cristã”.⁹⁵

A interação de pensamento dos dois é passível de ser reconhecida na obra clássica de Gutiérrez, *Teologia da Libertação*, onde Cullmann é bastante citado. Não tanto pelas suas considerações escatológicas, é verdade. Mais pela sua leitura da dimensão política de Cristo. Pretendendo evitar radicalismos, que já se faziam presentes ao seu redor, Gutiérrez confessou que Cullmann, acima de tudo, com sua obra *Jesus and the revolutionaries* (Jesus e os revolucionários), tê-lo-ia persuadido a distanciar Jesus dos guerrilheiros zelotes.⁹⁶ Jesus não era um rabi alienado na Galiléia, mas também não incitou ninguém a pegar em armas. Segundo o professor de economia da Universidade de Economia de Praga, Pavel Chalupníček, numa análise deste relacionamento Gutiérrez/Cullmann a partir de uma leitura crítica da Teologia da Libertação de Gutiérrez, não era o caso de que Cullmann defendia um Jesus isento de postura sociopolítica, caso contrário não teria influenciado tantos teólogos que se apaixonaram por essa matéria. Para Cullmann, no que Gutiérrez apreciava, a mensagem e atividade de Cristo eram destinadas tanto a indivíduos quanto às massas, tinha viés tanto soteriológico

⁹³VILLASEÑOR. Pastor Bedolla. La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria. *Latinoamérica: Revista de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México. v. 64, 2017, p.188.

⁹⁴ ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da Solidariedade - Uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2005, p.68.

⁹⁵ SCHWARZ, Hans. *Eschatology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p.119.

⁹⁶ JONES, Richard. G. Peace, violence and war. In HOOSE, Bernard (ed.). *Christian Ethics: An Introduction*. London: Continuum, 1998, p.219.

como político, denunciava o caos do sistema presente e anunciava o que ainda não chegou, mas chegará.⁹⁷ Tudo isso sem precisar reduzir Cristo a um personagem subversivo contra Roma que morrera, mormente, porque fora perseguido por autoridades. Há algo maior na cruz do que a execução de um mártir, um sentido vicário. A maior dádiva sendo oferecida ali era o perdão por que a maior opressão que a humanidade amarga, origem de todas as demais, é o pecado.

Após mencionar esta simetria no viés político do Reino de Deus, convém examinar a receptividade de Gutiérrez da *História de Salvação* e sua tensão *já e ainda não*. O *motif* de Gutiérrez é a libertação. Articula e desembrulha a salvação, principalmente com este termo. Entende a criação de Deus como um evento libertador (do caos), o Êxodo e demais episódios extraordinários da caminhada do povo como ações histórico-libertárias de Deus em favor dos seus. Eventualmente, não se negará a usar a própria terminologia de Cullmann, bem como fará questão de não camuflar o peso da *parusia*. “A Bíblia apresenta-nos a escatologia como motor da *história salvífica* radicalmente orientada para o *futuro*”.⁹⁸

Aprofundando essa informação, na sua obra mestra, o sacerdote dominicano introduz o capítulo sobre escatologia e política, argumentando que “o compromisso pela criação de uma sociedade mais justa, e em última instância, por um homem novo, supõe uma confiança no futuro”.⁹⁹ Uma falta de confiança no futuro, ou uma maneira de viver sem esperança, desencadeará em uma cosmovisão fatalista, numa atitude conformista. Ele assume que um povo sem confiança no *ainda não* provavelmente vive algum tipo de condição subumana que pode ser de caráter socioeconômico, pessoal (psicológico) ou espiritual. Fazendo menção ao filósofo brasileiro em Educação, Paulo Freire, Gutiérrez concorda que a projeção da história em direção ao futuro encontra resistência no povo latino-americano, que se acostumou a realizar uma leitura acríica do passado.¹⁰⁰

Leopoldo Sánchez, professor de sistemática do Seminário Luterano de Saint Louis, Missouri, escreveu um precioso exemplar sobre santificação, onde dedica um capítulo para o horizonte escatológico, encontrando na busca pela esperança,

⁹⁷ CHALUPNÍČEK, Pavel. *Divine and Human Freedom in the Work of Gustavo Gutierrez*. Janeiro 2010. <http://kie.vse.cz/wp-content/uploads/2009/11/WP_2_2010.pdf> Acesso em 02/12/2108.

⁹⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación: Perspectivas*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1973, p.139.

⁹⁹ GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, p.275.

pela humanização e na doutrina das duas justiças (ativa e passiva) de Cristo, elaboradas por Lutero, um caminho praticável. Sánchez assegura que, nessa avaliação do pessimismo comumente endereçado ao *ainda não*, também o teólogo chileno Juan Noemí e o teólogo cubano Justo González, se assomarão a Gutiérrez. Noemí contribuirá lembrando que o problema é ainda maior e mais antigo, afetando não apenas os latino-americanos, mas todos os seres humanos “envenenados” pela concepção grega de tempo como anomalia, “que interpretam a história em termos de decomposição, caminho para a morte”, e que por isso desenvolvem uma consciência que “prefere se arraigar numa idade dourada do passado em vez de confiar no obscuro e incerto presente”.¹⁰¹ González, por sua vez, contribuirá lembrando que para uma melhor compreensão da realidade temporal, o que talvez falte seja a solidez teológica sobre o significado da esperança contida na tensão *já e ainda não*.

Somente uma igreja que viva no Espírito do “amanhã” poderá, por um lado, dizer não as coisas velhas denunciando manifestações do pecado e do reinado do maligno no mundo, e por outro viver de acordo a esperança que tem no reino vindouro e na consumação de todas as coisas na nova criação.¹⁰²

Portanto, é preciso afirmar o *ainda não*, e Gutiérrez não tem vergonha disso. Mas sem que se caia numa escatologia futurística. Gutiérrez advertira claramente numa crítica que fez à escatologia da *Teologia da Esperança* de Moltmann, onde lhe pareceu, por vezes, que o perigo de uma *fuga temporis* ou de um “cristianismo *del más allá*”¹⁰³ poderia ser encontrado. Para o peruano, é importante manter os pés fincados no chão e na história e evitar qualquer tipo de fé que capengueie para o *ainda não*. “Não se pode esquecer facilmente do aqui e agora onde se vive e se sofre, o espaço atual onde o testemunho do cristão se manifesta por palavra e ação”, parodiando Cullmann.¹⁰⁴ Nesta busca pelo equilíbrio e pelo fortalecimento

¹⁰⁰ GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, p.276.

¹⁰¹ NOEMÍ, Juan. *Esperanza en busca de inteligencia: Atisbos teológicos*. Santiago: Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005, p.23. Apud SANCHEZ, Leopoldo. *Teología de la Santificación: La espiritualidad del cristiano*. Saint Louis: Editorial Concordia, 2013, p.169.

¹⁰² SANCHEZ, *Teología de la Santificación*, p.171.

¹⁰³ Não conheço as minúcias do debate entre Gutiérrez e Moltmann ou entre os teólogos latino-americanos e europeus sobre a questão da escatologia supostamente futurística e cripto-histórica. Tampouco é do escopo desta dissertação analisar com mais atenção tais discussões, por mais importantes que elas tenham sido. Por isso, não aprofundarei a conjuntura. Apenas a título de sugestão, numa perspectiva de aproximação entre a Teologia da Esperança de Moltmann e a Teologia Latino-Americana da Libertação no contexto atual, recomenda-se: KUZMA, Cesar. *O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica*. São Paulo: Paulinas, 2014, p.195-207.

¹⁰⁴ SANCHEZ, *Teología de la Santificación*, p.172.

do ângulo do *já*, Gutiérrez cravará a essencialidade do evento crístico ocorrido no passado como penhor que equilibra e vivifica a esperança cristã, para o presente e o futuro.

A morte e a ressurreição de Jesus são nosso *futuro*, porque são *presente* arriscado e esperançado. A esperança que vence a morte deve criar raízes no coração da práxis histórica; se não toma corpo no presente para levá-lo adiante, não será senão uma evasão, um futurismo. Haverá que se ter sumo cuidado em não substituir um cristianismo *del mas allá*, por um cristianismo do futuro; se um se esquecia deste mundo, o outro corre o perigo de descuidar um presente de miséria e injustiça, de luta e de libertação.¹⁰⁵

Na mesma obra ainda fica nítido o uso que Gutiérrez faz da própria tensão *já* e *ainda não*, quando aborda a Promessa, um conceito de Moltmann, como algo *já* cumprido em eventos históricos, mas *ainda não* completamente. O teólogo João Carlos Almeida, também conhecido como padre Joãozinho, é outro que, em sua interpretação da teologia de Gutiérrez, enxergou a tensão exteriorizada: “Portanto, segundo a reflexão de Gutiérrez, existe uma tensão na história entre o ‘já’ e o ‘ainda não’, entre a promessa escatológica e a realização histórica”.¹⁰⁶ Exatamente esta tensão é o motor da história.¹⁰⁷

Cumprindo-se *já* em realidades históricas, mas *ainda não* plenamente; projetando-se incansavelmente ao futuro, criando uma mobilidade histórica, a Promessa vai-se revelando em toda sua universalidade e concreção. É inesgotável e domina a história, porque é a autocomunicação de Deus, que entrou numa etapa decisiva com a Encarnação do Filho e o envio do Espírito da Promessa (Gl 3,14; Ef 1,13; At 2,38,39; Lc 24,29); mas pela mesma razão ilumina e fecunda o devir histórico da humanidade e leva-o através de realizações incipientes para a sua plenitude. Ambos os aspectos são indispensáveis para esboçar as relações entre promessa e história.¹⁰⁸

4.10 Leonardo Boff

Concluindo este capítulo, traremos um teólogo brasileiro que dispensa apresentações: Leonardo Boff (1938-) Seus escritos abarcam uma variedade impressionante de temas, não raras vezes dialogais com a escatologia. Deveras, ele segue a tendência de Gutiérrez, com nuances próprias. Junta-se a João Batista Libânio e Maria Clara Bingemer enquanto provavelmente os mais profícuos

¹⁰⁵ GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, p. 283-284.

¹⁰⁶ ALMEIDA, *Teologia da Solidariedade*, p.69.

¹⁰⁷ GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, p. 142.

¹⁰⁸ GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, p.138.

escatologistas brasileiros na linha da teologia da libertação.¹⁰⁹ A escatologia que interessa a Boff é a da “graça libertadora de Deus no cosmo e na vida humana”¹¹⁰, que é feita não como “um tema isolado da teologia, que trata apenas dos temas derradeiros como morte, ressurreição, juízo final, consumação do ser humano e do cosmo, mas uma perspectiva intrínseca ao todo da história e da realidade humana e cósmica”.¹¹¹

Boff escreve, divaga, poetiza e propõem incansavelmente sobre as realidades temporais futuro e presente da esperança cristã. A tensão *já* e *ainda não* definitivamente não está ausente de sua reflexão, como podemos notar, a título de exemplo, em seu livro *Vida para Além da Morte*:

Dizer esperança é dizer presente, mas também futuro. É gozar de um *já* presente, na expectativa de que se revele plenamente porque *ainda-não* se comunicou na totalidade. Deus mesmo é “o Deus da esperança” (Romanos 15,13): Ele *já* está aí, presente e se auto-doando, mas também é sempre aquele que vem, que está para chegar na surpresa de uma novidade. Por isso Ele é e será para o homem o eterno futuro absoluto. Nunca deixará de chegar, mas jamais chega de forma absoluta, a ponto de esgotar totalmente Seu inefável futuro.¹¹²

Além de Boff articular a tensão escatológica, também parece concordar com Cullmann nas conclusões de que o tempo em que vivemos é um tempo de intervalo, intermediário, e que o futuro representa uma vinda de Cristo.

O tempo de agora é um tempo de entre-tempo, do *já* e do *ainda-não*, entre a fé no futuro presente, mas ainda não totalmente realizado e a esperança de que ele enfim se manifeste com toda a patência [...] O verdadeiro cristão tem o rosto voltado para o futuro donde virá aquele que já veio. Ele espera na alegria de quem sabe: Ele vem e vem em breve. Com infinita saudade o exprimia a Igreja primitiva com uma palavra aramaica que passou para o mundo grego sem alteração: Maranatha: Sim, vem, Senhor Jesus (1 Cor 16,22; Apc 22,20; Didaque 10,6)¹¹³

Da mesma forma estão em sintonia na perspectiva ética que essa esperança do *já* é chamada a comparecer. Essa vem a ser uma das suas maiores contribuições:

A esperança se funda, exatamente, na diferença entre aquilo que *já é* e aquilo que *ainda-não-é*, mas que é possível; entre o presente e o futuro, possível de-se-tornar-presente. O *Já* constitui o futuro realizado. O *Ainda-não* forma o futuro em aberto.

¹⁰⁹ Para se conhecer mais esta escatologia, recomenda-se a leitura de: LIBÂNIO, João Batista.; BINGEMER, Maria Clara L. *Escatologia Cristã*. Petrópolis: Vozes 1985. Cf. também LIBÂNIO, João Batista. *Escatologia e Hermenêutica. Perspectiva Teológica*. Ano 37, 1983, p.315-335.

¹¹⁰ SCHWAMBACH, Claus. Esperança no horizonte do pensar sacramental. Uma abordagem da escatologia de Leonardo Boff em perspectiva protestante. *Estudos Teológicos*, ano 48, n. 2, 2008, p.76.

¹¹¹ BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte: O Presente - seu futuro, sua festa, sua contestação*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

¹¹² BOFF, *Vida para além da morte*, p.137.

¹¹³ BOFF, *Vida para além da morte*, p.116-117.

Enquanto a esperança vê o futuro e o Reino *já* presentes no meio de nós, no bem, na comunhão, no fraternismo, na justiça social, no crescimento verdadeiramente humano dos valores culturais, na abertura do homem para com o Transcendente, ela tem motivos para celebrá-lo e comemorá-lo com jovialidade serena e no gozo tranqüilo de sua manifestação.¹¹⁴

No entanto não podemos deixar de observar que, apesar de locucionar sua escatologia com a formulação *já* e *ainda não*, e compartilhar outras matérias escatológicas com Cullmann, Boff tem pressupostos hermenêuticos e exegéticos, assim como desdobres práticos consideravelmente distintos. Apesar da utilização de categorias clássicas parecidas, como a realidade da simultaneidade do *já* agora e do *ainda não*, “temos a impressão que, sob as premissas do pensar sacramental e da antropologia transcendental, embora os termos sejam, em parte, os mesmos, os significados são diferentes”.¹¹⁵ As teses de Boff da unidade entre escatologia individual, coletiva, histórica e cósmica diferem ligeiramente de Cullmann. Além disso, Boff explica o inter-relacionamento que existe entre escatologia preterista, presente e futura, modificadamente de Cullmann. Boff, por exemplo, defende uma realização escatológica mais fragmentada e processual do *eschaton*: “Se o fim-meta *já* está presente no meio do mundo, então nada mais normal do que afirmarmos que a vinda de Cristo *já* está acontecendo, seja como graça consoladora, seja como juízo purificador”.¹¹⁶ Parece que toda, e não parte, da dimensão da esperança cristã, passa a ser articulada como utopia do reino em suas concretizações provisórias na história.¹¹⁷

Boff parece partir mais da metafísica do que da perspectiva histórico-salvífica:

O sentido radical do mundo proclamado pela fé cristã não emerge apenas no fim. No termo ele se manifestará plenamente. No processo longuíssimo, entretanto, ele manifesta em formas históricas, sempre limitadas e imperfeitas.¹¹⁸ [...] O futuro leveda o presente, fazendo que ele cresça mais e mais na linha da total manifestação e parusia daquilo que vai carregando como promessa dentro de si.¹¹⁹

Claus Schwambach, teólogo luterano brasileiro citado no segundo capítulo, ajuda-nos a entender mais o pensamento de Boff sobre a tensão *já* e *ainda não*:

Para Boff, a escatologia é uma reflexão teológica sobre o alvo derradeiro de todas as coisas, tal como esse se encontra de forma provisória em meio à história. Nesse sentido, a Trindade, que representa esse alvo, nunca irá parar de vir, pois sua

¹¹⁴ BOFF, *Vida para além da morte*, p.138.

¹¹⁵ SCHWAMBACH, *Esperança no horizonte do pensar sacramental*, p.106.

¹¹⁶ BOFF, *Vida para além da morte*, p.129.

¹¹⁷ SCHWAMBACH, *Esperança no horizonte do pensar sacramental*, p.76.

¹¹⁸ BOFF, *Vida para além da morte*, p.107.

¹¹⁹ BOFF, *Vida para além da morte*, p.140.

presença, que é a presença da própria salvação ou do *eschaton*, é sempre provisória e aberta para um futuro maior. Para Boff, essa é a tensão escatológica do “já agora” e do “ainda não”, dada com essa provisoriedade da presença da salvação no mundo. Quando a graça está presente, fragmentos da salvação escatológica se realizam. O “já agora” representa o futuro já realizado; o “ainda não”, o futuro ainda em aberto. Outras categorias usadas por Boff são: o novo; latente e patente; escondido/abscondito e revelado; promessa e cumprimento; antecipação e reserva escatológica. O futuro escatológico não é nem puramente presente, nem puramente futuro. Assim, os céus e a terra escatológicos crescerão em meio a esta terra e estes céus, até que tenham nascido por completo, no futuro. Há, como já registrado, uma escatologização de toda a realidade.¹²⁰

Schwambach, em sua análise de Boff, reconhece vantagens em sua escatologia, tanto para o discurso teológico, o qual ganha em amplitude, quanto para o diálogo entre teologia, religiões, filosofias e ciências, que ganha em capacidade existencial, quanto ainda para a elaboração de uma teologia da libertação e para a própria escatologia que avançam no conceito de esperança e utopia. Uma vez que Cullmann estava mais atrelado à revelação escriturística, menos propenso ao refletir especulativo e muito preocupado que o *novum novissimum* continuasse despontando com nitidez, fica patente o dissenso entre os dois teólogos, bem como a transmutação que Boff atingira.

4.11 Síntese Conclusiva

Findamos este capítulo onde provocamos o diálogo entre Cullmann e teólogos contemporâneos e posteriores, realizados com as alternativas que se mostraram possíveis e com a dimensão que o nosso objeto de pesquisa recebeu a partir destes encontros. Havíamos nos proposto a examinar a receptividade e a reverberação do *já e ainda não* na teologia, após Cullmann ter desatado seu *insight* e este ter penetrado o mundo acadêmico religioso. Foi uma dezena de interlocuções. Fizeram parte do colóquio dez respeitadores pensadores cristãos e um documento eclesial-teológico, de matizes protestante e católica, e comprovou-se que em cada um deles, o paradoxo temporal foi acolhido, manuseado, confrontado e desenvolvido, causando uma riqueza de perspectivas escatológicas-missiológicas. Alguns o manusearam com pressupostos e tendências mais

¹²⁰ SCHWAMBACH, *Esperança no horizonte do pensar sacramental*, p.103.

semelhantes aos de Cullmann, outros nem tanto. Alguns o fizeram mais próximos geográfica e cronologicamente ao teólogo luterano franco-alemão, outros articularam o *já e ainda não* a partir de um terreno e período mais distantes. Mas cada um se deixou *marcar*, em algum nível, em sua trajetória de reflexão. E cada um, também, aportou particular contribuição para a afirmação desse conceito como um *clássico* na teologia, dando-lhe robustez e amplitude, e estimulando a eventuais desdobramentos.