

A esperança na segunda vinda de Cristo em sua importância para a teologia do apóstolo Paulo

(Tradução e revisão da preleção inaugural, proferida em 1.10.1968 na Faculdade de Teologia de São Leopoldo)

G. Brakemeier

I.

As questões relativas ao aparecimento de Cristo no fim dos séculos pertencem aos problemas candentes da fé cristã atual. O credo apostólico afirma do redentor, no segundo artigo: ...de onde virá para julgar os vivos e os mortos. Qual é o significado dessas palavras para os tempos de hoje? Trata-se nelas simplesmente de um conceito mitológico, cuja validade se restringe a épocas passadas e cuja relevância atual é praticamente nula? Parece-me ser indubitável que a esperança na "parusia" de Cristo não mais determina de maneira concreta a vida dos cristãos, mesmo que se insista na compreensão verbal das respectivas passagens da bíblia e do credo. Com exceção de algumas seitas, nas quais figuram especulações a respeito das coisas vindouras indevidamente como centro da mensagem cristã, passou a ser a esperança pela vinda escatológica de Cristo um apêndice das verdades bíblicas, seja teórica- ou seja praticamente. Sentenças dogmáticas podem ser transmitidas de geração a geração, mas a esperança, expressa nessas sentenças, opõe-se às leis da tradição e jamais passa automaticamente de pai para filho.

Qual deve ser, nessa situação, a atitude da Igreja? Deve ela querer reativar, em mera obediência ao credo, uma esperança, cuja aceitação encontra na prática extremas dificuldades? E será que ela iria, com tal atitude, corresponder à intenção da própria bíblia? Ou deve a Igreja tratar êsse tópico como tabu que aliás se aceita, mas a respeito do qual se fica devendo ao homem contemporâneo a informação necessária? Nisso consiste o dilema do pregador de hoje. Ele, por um lado, não pode declarar irrelevante mesmo essa parte da escatologia do Nôvo Testamento e também não pode, por outro, adotar sem mais sem menos a totalidade dos conceitos da primeira cristandade, pois no mínimo num ponto êsses cristãos se enganaram: O fim do mundo não estava iminente, como êles opinavam. Qual deve ser, portanto, a nossa posição?

As exposições abaixo apresentam uma pesquisa do assunto, tendo por base a teologia do apóstolo Paulo. Se n'algum lugar, deve ser no próprio Nôvo Testamento que encontramos, senão a solução perfeita, então certamente diretrizes para uma resposta ao problema que nos constrange.

II.

Um exame superficial evidencia que a esperança de Paulo permanece, quanto à sua forma, dentro dos moldes da escatologia tradicional do cristianismo primitivo, influenciado por sua vez fortemente pela tradição apocalíptica do judaísmo. O apóstolo espera, juntamente com o grupo dominante dos seus contemporâneos cristãos, que o Cristo terrestre voltará em glória nas nuvens do céu, pondo termo a êste mundo, vencendo os maus poderes com inclusão da morte (I Cor 15, 24-26) e promovendo tanto o juízo final (I Cor 4,5; 11,23; etc.), como também a ressurreição dos mortos (I Tess 4,13ss; I Cor 15,20ss; etc.). Paulo deseja que as suas comunidades, nêsse dia, sejam encontradas sem mácula (I Tess 3,13; Fil 1,10; etc), redimidas e santificadas por Jesus Cristo, que salva da ira vindoura (I Tess 1,10). O "dia do Senhor" irrompe em catástrofe cósmica nêste mundo, sendo eliminado o que obsta a vitória de Deus para que, finalmente, seja Deus tudo em todos (I Cor 15,28).

Contudo, deve-se ainda precisar o que foi dito, pois a esperança pela vinda de Cristo é, para Paulo, atual unicamente como esperança imediata. "Eis, que vos digo um mistério: Nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos" (I Cor 15,51). E em Rom 13,11 o apóstolo diz: "...porque a nossa salvação está agora mais perto do que quando no princípio cremos." O "dia do Senhor" não é dia de um futuro distante, mas irá raiar em breve, ainda em tempo de vida do apóstolo. Em vista a êste fato é preciso perguntar, se esperança na vinda de Cristo não poderá ser atual sòmente, quando se expressar em esperança imediata. O decorrer da história eclesiástica, em todo o caso, comprova essa tese, mostrando que à medida que esfria o fervor da fé num fim do mundo próximo, a escatologia perde o seu vigor cunhador. O resultado é, enfim, o catolicismo primitivo que não mais se vê na iminência do segundo advento de Cristo e que se arranja, por isso, num mundo tido como estável. Isso implica logicamente numa transformação do conceito de igreja e de sua pregação.

Com referência a Paulo tôda essa problemática significa: Sua teologia é compreensível também sem a esperança imediata e pessoal do apóstolo? Paulo define existência cristã como sendo uma existência intermediária entre o que Deus fêz em Cristo e o que êle ainda fará. Uma tal pregação não sofrerá necessariamente transformação, se a esperança imediata fôr eliminada? Naturalmente, o cristão vive em todos os tempos não sem esperança, mas ela dificilmente terá tamanha atualidade, como ela o tinha para o apóstolo Paulo que já via os séculos a se consumarem. Portanto, a

fé no iminente aparecimento de Cristo é constitutiva para a teologia de Paulo?

III.

Entre os teólogos modernos, essa é, com algumas ressalvas a opinião de E. Käsemann ¹⁾). Dependência da apocalíptica, que esperava a vinda do reino de Deus em breve, Käsemann constata não somente em conceitos periféricos, mas também na temática central de teologia paulina. A pergunta apocalíptica, quem rege o cosmo, constitui o pensamento motor do teólogo Paulo. O que isso significa, pode ser ilustrado na questão da ressurreição dos mortos. Cristo, como representante de Deus, reestabelece o domínio de Deus por sobre o cosmo. Ressurreição dos mortos é, por conseguinte, elemento integrante da restituição do senhorio cósmico de Deus. E. Käsemann interpreta: Porque Cristo deve reinar, por isso ele não pode permitir que os seus adeptos permaneçam na morte²⁾). Também a doutrina da justificação, como de maneira geral cristologia, antropologia, eclesiologia e soteriologia são alicerçadas nessa base apocalíptica. Deus exige da criação o seu direito de criador e a missão de Jesus Cristo tem como finalidade de subjugar os poderes, de realizar o reino absoluto de Deus e salvar, dessa forma, os que crêem.

A essa temática apocalíptica corresponde, segundo E. Käsemann, a esperança imediata de Paulo, sem a qual a obra missionária desse proclamador do evangelho permaneceria um enigma. A maneira de um possesso Paulo percorre o mundo conhecido de então, fundando sempre novas comunidades na firme convicção de que o fim está próximo e de que o evangelho deve ser anunciado aos gentios, antes da catástrofe final³⁾). Tanto a temática teológica do apóstolo como também a sua esperança pessoal trazem o signo da apocalíptica, fato evidenciado também pela sua controvérsia com os entusiastas de Corinto, para a qual a apocalíptica lhe fornece os argumentos.

Seria arrogância querer tratar dos problemas levantados por E. Käsemann nêsse ensejo em sua totalidade. As teses desse teólogo são, além do mais, demasiadamente bem fundadas, sendo impossível rejeitá-las em poucas palavras. Parece-me notável, no entanto, que essa interpretação de Paulo dificilmente nos dá diretrizes para como solucionar o problema inicialmente delineado. Pretendo examinar a seguir unicamente, se a esperança imediata, em Paulo, exerce realmente aquêle papel preponderante, como por E. Käsemann é afirmado. Se fôr possível mostrar que a esperança pela vinda escatológica de Cristo não perfaz o centro da escatologia de Paulo, então de um modo geral seria duvidoso que as raízes da teologia desse apóstolo devem ser procuradas, antes de tudo, na tradição apocalíptica do cristianismo primitivo.

IV.

A nossa pergunta seria muito fácil de responder, caso pudessemos dar crédito a uma corrente teológica, cuja influência se faz sentir, de uma ou de outra forma e esporadicamente, até os dias de hoje. Afirma-se terem os conceitos escatológicos de Paulo sido sujeitos a uma transformação radical no decorrer de sua vida. Sob a impressão dos múltiplos perigos, ameaçando a existência do apóstolo (conf. I Cor 15, 30-32; II Cor 1, 8,9; 11, 23-27), este mais e mais se teria desprendido da concepção judaica, segundo a qual ressurreição dos mortos e fim do mundo coincidem, e se inclinado ao conceito helenístico: Paulo não mais espera a perfeição final do aparecimento de Cristo, mas dos acontecimentos, seguindo imediatamente a morte individual. Isso significa que o apóstolo deveria ter aceito, no mínimo indiretamente, o pensamento da alma imortal o que representaria uma individualização e ao mesmo tempo uma espiritualização da sua escatologia. Os argumentos para essa tese são encontrados, supostamente, nas epístolas posteriores, em II Cor 5, 1-10 e em Fil 1, 23ss, onde a esperança na "parusia" seria substituída pela outra, a na ascensão posmortal da alma espiritual.

Essa tese, defendida, *mutatis mutandis* por E. Teichmann⁴), H. Windisch⁵), W. L. Knox⁶) e outros e fortemente criticada por W. Schmithals⁷), induz a falsa interpretação, pois lhe obsta o fato de que Paulo continuou apegado à esperança na vinda de Cristo até o fim de sua vida (conf. Fil 3, 20; Rom 13, 11). A referida tese implica, além disso, numa transformação total da antropologia do apóstolo, para o que não existem demonstrações convincentes. As explanações de II Cor 5, 1-10 foram formuladas em antítese e, não obstante, em adaptação ao vocabulário dos adversários, de modo que o trecho não pode servir de ponto de partida para a reconstrução da antropologia e da escatologia de Paulo. O problema é mais complexo do que os defensores dessa tese temerária pretendem sugerir.

Contudo, a tese foi possível unicamente por um motivo de veras notável. Os conceitos escatológicos de Paulo somente podem ser enquadrados com grandes dificuldades num sistema uniforme. Mesmo quando se descobriu o caráter polêmico de II Cor 5, 1-10, permanece estranho que o apóstolo, num trecho como esse, não emprega nem o termo ressurreição nem "parusia". E uma ilustração da vinda de Cristo nas nuvens do céu, semelhante à de I Tess 4, 13ss, nas suas cartas posteriores se omite. Isso diz que a tese da helenização da escatologia paulina, se bem que errônea, indica um fenômeno que merece minucioso exame.

V.

Antes de prosseguir é necessário falar do fundamento da esperança cristã, em Paulo. Como ele justifica esperança? I Cor 15 é, no que diz respeito a essa pergunta, um dos capítulos básicos. Antecipando o resultado, constato: Esperança, para Paulo, e consequência do evento de Cristo, isto é, de cruz e ressurreição em sua unidade inseparável, como a fé o professa. Em Corinto al-

guns tinham tido a ousadia de afirmar: Não há ressurreição dos mortos (I Cor 15, 12). Frente à essa heresia, Paulo insiste no evangelho, como êle o transmitiu à comunidade. "Antes de tudo vos entreguei o que também recebi; que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado, e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. E apareceu a Cefas, e, depois, aos doze (I Cor 15, 3b-5). Segue a enumeração de mais outras testemunhas, entre as quais, finalmente, tem lugar o próprio apóstolo Paulo. Para a compreensão do trecho os versículos 8 — 10 são de importância decisiva: "...afinal, depois de todos, foi visto também por mim, como por um nascido fora de tempo (isto é: como abôrto). Porque eu sou o menor dos apóstolos, que mesmo não sou digno de ser chamado apóstolo, pois persegui a igreja de Deus. Mas, pela graça de Deus sou o que sou; e a sua graça, que me foi concedida, não se tornou vã, antes trabalhei muito mais do que êles; todavia não eu, mas a graça de Deus comigo." Paulo introduz esta espécie de autoconfissão para expor o significado do evento de Cristo para êle. O apóstolo é comparável a um abôrto (trata-se neste termo provavelmente de uma injúria por parte de adversários), porque êle perseguiu a comunidade de Deus, de modo que o título "apóstolo" não lhe convém. Paulo consente na condenação de sua pessoa, expressa pelo insulto "abôrto", pois, à maneira de um feto nascido prematuramente, êle a rigor estaria incapaz de viver como cristão e apóstolo, por causa do seu passado. Mas a graça de Deus deu ao abôrto vida, de forma que lhe foi possível efetuar a sua grandiosa obra missionária, demonstração impressionante da realidade da graça divina.

Paulo, portanto, interpretou a aparição do Jesus crucificado perante êle mesmo como oferta da graça de Deus que, uma vez aceita, transformou aquêle que era morto pelos pecados (conf. Rom 6, 11) e pelo zêlo pela lei (conf. Fil 3, 4ss) em pessoa, vivendo para Deus e por Deus. Cristo, crucificado pelos nossos pecados, deu-lhe a vida imerecida, de modo que podemos concluir: Paulo interpreta a sua conversão como uma espécie de ressurreição dos mortos, motivada unicamente pela graça conferida por Deus (conf. Rom 6, 13). Essa graça, ou seja também êsse amor de Deus, justifica esperança cristã. Aos cristãos é dado futuro, porque a fé recorre, também frente à morte, à graça criadora, oferecida em Jesus Cristo⁸). Onde se crê na graça, ali não pode existir a não ser esperança de vida eterna.

VI.

Se a interpretação dada fôr correta, temos obtido valiosos critérios para a solução do problema, no qual consiste o tema dessa conferência. Pois, se a base da esperança cristã é exclusivamente a graça de Deus, não haverá, nêsse caso, na descrição e na especificação dessa esperança variabilidade de conceitos, sim, máximo cuidado e até certa despreocupação?

Uma comparação com literatura apocalíptica mostra realmente uma enorme redução do material apocalíptico, em Paulo.

Em parte alguma encontram-se especulações a respeito do juízo final, do futuro estado do homem e do fim do mundo. Um drama escatológico não é construído (também em I Cor 15,24ss isso não é o caso), e a curiosidade que se interessa por detalhes dos acontecimentos vindouros, não recebe respostas satisfatórias. E mesmo, onde o apóstolo casualmente faz alusões, as suas informações nem sempre são livres de contradições. Ele, por exemplo, não desenvolve uma teoria a respeito do estado intermediário dos adormecidos entre morte e juízo final, respectivamente ressurreição e fim do mundo, ele guarda silêncio a respeito do problema, como deve ser explicada a continuidade entre o velho e o novo homem (entre o "soma psychikon" e o "soma pneumatikon", I Cor 15,44), logo, o interesse pelas modalidades do nôvo ser dos ressuscitados parece pouco desenvolvido.

Sem dúvida, encontram-se elementos apocalípticos em sua teologia, como já foi exposto. Mas a pergunta é: Esses elementos são constitutivos ou devem ser compreendidos como elementos auxiliares? A teologia de Paulo está a serviço da apocalíptica ou a apocalíptica a serviço da sua teologia?

VII.

A existência de correntes apocalípticas no cristianismo primitivo, por parte das quais o apóstolo pudesse ter sofrido influência, não pode ser negada. Mesmo quando a esperança pelo iminente fim do mundo não se cumpria, tais correntes continuavam a persistir. A segunda epístola de Pedro, escrita em época avançada, mostra uma comunidade que ainda aguarda a volta maravilhosa de Cristo. Contudo, a situação é crítica. Há quem diga: "Onde está a promessa de sua vinda? porque desde que os pais dormiram, tôdas as cousas permanecem como desde o princípio da criação" (II Pedro 3, 4). O autor da epístola procura defender a escatologia cristã dos primeiros tempos, explicando a demora pela palavra do Antigo Testamento, "que, para com o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos como um dia" (3, 8). Com essa intenção apologetica o autor se revela como conservador da escatologia tradicional.

A resposta de Paulo àquêles cristãos, cuja preocupação com a vinda de Cristo os havia conduzido a aporia, certamente teria sido diferente. Pois, parece-me ser um dos fenômenos mais notáveis que a demora da "parusia" de Cristo não criou conflitos para o apóstolo, e isto apesar de que ele, com o decorrer dos anos, mais e mais tinha de levar em conta a possibilidade de sua morte (conf. Fil 1, 20-23). Enquanto que para os cristãos, aos quais o autor de II Pedro se refere, a não-realização da promessa causou um forte abalo de sua fé, em Paulo coisa análoga não pode ser verificada. Isso pelos seguintes motivos:

- 1) Já por ocasião da redação de I Tess, quando o apóstolo ainda contava firmemente com a sua participação no "dia do

Senhor", é evidente que a eventualidade de uma decepção nessa esperança não pode pôr em dúvida a validade da pregação cristã. Em Tessalônica, pouco após a fundação da comunidade, alguns cristãos tinham falecido, fato do qual resultou o problema, se os falecidos sofreriam qualquer desvantagem em relação aos seus companheiros vivos. Paulo rejeita essa possibilidade, afirmando não terem nem mortos nem vivos vantagens uns por sobre os outros, no dia de Cristo. Aquêles serão ressuscitados e junto com êstes arrebatados ao encontro do seu Senhor (I Tess 4, 13ss). No capítulo 5 Paulo aborda a questão do "quando", dizendo: "Irmãos, relativamente aos tempos e às épocas, não há necessidade de que eu vos escreva", pois "o dia do Senhor vem como ladrão de noite" (5, 1.2). Desde que os cristãos andem na luz, podem entregar-se despreocupados à providência de Deus, sabendo que "Deus não nos destinou para a ira, mas para alcançar a salvação mediante nosso Senhor Jesus Cristo, que morreu por nós para que, quer vigiemos (isto é: quer vivamos no dia de Cristo), quer durmamos (isto é: quer estejamos mortos), vivamos em união com êle" (5, 9.10).

A justificação da esperança cristã é a mesma como em I Cor 15, 1-11. Através de Jesus Cristo sabemos que Deus nos destinou para a vida e mediante tal conhecimento o modo de nossa participação na salvação futura se torna irrelevante. Deus nos assegurou a sua graça e, por conseguinte, uma possível decepção, no que diz respeito às coisas do segundo advento de Cristo, não pode invalidar a esperança e a fé. Este também é o motivo, pelo qual o apóstolo, em Fil 1, 23, pode expressar o seu desejo "de partir e estar com Cristo". A morte antes da "parusia" não o pode amedrontar, sabendo que a graça de Deus lhe concederá, não obstante, o gozo da perfeita união com o seu senhor.

Uma comparação entre a primeira e a segunda carta aos Tessalonicenses é indicada para justificar o que foi dito. O autor de II Tess que não pode ser idêntico com o apóstolo Paulo, luta contra a esperança imediata, sem poder realmente resolver o problema. Há elementos que perturbam a comunidade, afirmando: Tem chegado o dia do Senhor (2, 2), ou em interpretação mais correta: O dia do Senhor está imediatamente às portas. Essas vozes conservaram a esperança ardente dos princípios da cristandade e é provável que se tenha recorrido às cartas de Paulo como testemunhas (2, 2.15). O autor adverte que para um tal entusiasmo não há motivos, e procura demonstrar que o dia do Senhor não pode estar próximo, por meio de argumentos apocalípticos. Pois o fim do mundo deve ser precedido pela grande apostasia, deverá aparecer o homem da iniquidade, etc. O interessante é que a esperança imediata está sendo combatida pela apocalíptica. Dessa forma a diferença entre as duas cartas aos Tessalonicenses salta aos olhos: Enquanto que para Paulo especulações a respeito da data da consumação dos séculos são, em todos os casos, vãs e inúteis, a informação de II Tess produz, quando muito, um adiamento do problema. Uma solução verdadeira dificilmente é oferecida. Por meio da apocalíptica o problema da escatologia não pode ser resolvido. Ao mes-

no tempo mostra a comparação das duas cartas, quão pouco Paulo mesmo é prêso a conceitos apocalípticos, visto que por causa da sua compreensão do evento de Cristo a retardação da vinda do Senhor não se pode tornar problemática para êle. Também em II Tess os cristãos são conscientizados da sua eleição por Deus (2, 13ss), mas o autor, em sua controvérsia, parte de conceitos apocalípticos e não do credo cristológico.

2) Observações nas outras cartas autênticas de Paulo confirmam o resultado obtido em I Tess. É impossível que nos círculos helenistas entusiásticos, defendendo doutrinas quase gnósticas, se tenha esperado ansiosamente pela volta do Cristo celeste. Com base no que sabemos dos hereges de Corinto e de Filipos, pode-se constatar que as coisas esperadas por outros tinham sido transferidas quase que completamente ao presente, de modo que se acreditava já possuir o que originalmente se esperava do futuro. Êsses cristãos supunham ter morrido e ressuscitado com Cristo, vivendo já agora uma vida em plena beatitude. A morte já estava vencida e o homem já alcançara a perfeição (conf. I Cor 4,8; 15,23; Fil 3,12; II Tim 2,18). Paulo, embora advogando rigorosamente a causa da esperança na salvação futura, aparentemente não vê motivos de lutar de igual forma para um reavivamento da esperança no dia de Cristo. Negação da ressurreição dos mortos (I Cor 15,12) equivale a uma negação do credo cristológico, mas, pelo que parece, não vale algo análogo no que diz respeito à "parusia". Também a passagem I Cor 15,51 não pode ser entendida no sentido de que Paulo quisesse converter os Coríntios a uma esperança imediata, pois o mistério, do qual êle fala, não consiste no fato de que alguns sobrevirão até o fim, mas em que todos, quer vivam, quer estejam mortos, deverão ser transformados, se é que desejam o acesso ao reino de Deus. Naturalmente, Paulo continua também frente aos Coríntios aguardando o dia de Cristo, no entanto, êle não faz tentativa séria de reconduzir aquêles entusiastas à fé no segundo advento do salvador. Êle pode até expressar-se de forma, como se a esperança da ressurreição fôsse a esperança normal (I Cor 6, 14): "Deus ressuscitou ao Senhor e também nos ressuscitará a nós pelo seu poder." O mesmo fenômeno encontramos em II Cor 5, 1-10, onde Paulo não fala da "parusia", apesar de êle insistir em que o homem atual ainda não é o perfeito, mas que deverá revestir-se do corpo celestial. O apóstolo insiste na esperança pela ressurreição. Como é possível que Paulo na questão da "parusia" se mostra menos intransigente? Aparentemente porque ela não é de igual importância como a da ressurreição.

3) Com isso condiz que o apóstolo, quando fala de esperança cristã, pode-se valer de uma larga escala de termos e expressões, cuja origem não reside unicamente na tradição apocalíptica. Novamente as cartas aos Coríntios são instrutivas, pois o mundo religioso dêsses cristãos era pré-formado não pelo judaísmo, mas sim pelo culto dos mistérios que também a Paulo era estranho. A discussão com os Coríntios mostra a capacidade do apóstolo de se adaptar em muitos conceitos aos gregos. Da esperança na res-

surreição, aliás, com bons motivos não pode desistir. Mas no mais há variedade de expressões. Se Paulo vê a esperança escatológica se cumprir, quando os cristãos trarão a "imagem" de Cristo (I Cor 15,49), então êle usa evidentemente vocabulário helenístico. Algo semelhante ocorre em I Cor 15, 53, onde lemos: "Porque é necessário que êste corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade." Outros exemplos poderiam ser acrescentados. As passagens citadas bastam para evidenciar: Se bem que Paulo não pode desistir de falar em ressurreição (porque o homem não possui imortalidade por natureza), êle é capaz de descrever esperança cristã com outra terminologia do que a tradicional.

Com isto chegamos a um resultado importante: O apóstolo não insiste e não quer insistir em conceitos humanos, que são relativos, êle não declara "credendum" algo que fôsse parte de um "Weltbild" apenas, êle insiste unicamente na compreensão do evento de Cristo que coloca o homem sob a graça de Deus. É dêle que resulta esperança cristã. Se os Coríntios afirmam haver uma parte imortal no homem, Paulo deve ver nisto heresia, pois tal tese elimina a necessidade da graça, ela não promove uma vida em humildade e gratidão a Deus, assim como convém à criatura em relação ao seu criador. O pecador não apresenta nenhuma pré-disposição para a justificação gratuita. Da mesma forma não há pré-disposição humana para a imortalidade. Nova vida é totalmente fruto da graça imerecida. Isso significa ao mesmo tempo que a morte, por Paulo, não é ignorada, nem a sua brutalidade abrandada. A morte constitui o fim total do homem e se apesar disso houver esperança, então unicamente em forma de confiança em Deus que vivifica os mortos (Rom 4, 17; II Cor II Cor 1, 9) e o qual, dessa forma, se mostra como criador. Se o homem por natureza fôsse imortal, cruz e ressurreição de Cristo teriam sido inúteis.

Concluindo êste parágrafo, vou resumir o que constatei. A compreensão do evento de Cristo como promessa da graça divina ao homem morto e pecador, segundo Paulo, é o fator constante, os conceitos relativos à concretização da esperança o variável. A escatologia recebe do credo cristológico a sua norma e os seus critérios. Isso justifica, em princípio, o programa da demitologização, ou melhor, a análise dos conceitos bíblicos com a finalidade de lhes extrair o sentido, oriundo do evangelho. Demitologização não é necessária, porque o nosso "Weltbild" não permitisse acompanhar certos conceitos bíblicos, mas porque, por Paulo mesmo, somos levados neste sentido, — se fizermos questão de compreendê-lo. Por isso não podemos declarar normativo para a nossa fé o que êle próprio tratou como sendo o variável. Porque cremos na graça de Deus, esperamos uma nova criação. E Paulo defende contra os Coríntios ressurreição dos mortos unicamente, porque êle se sabe proclamador da graça de Deus, manifestada em Cristo.

VIII.

Retornamos à pergunta pela importância da "parusia" de Cristo para a teologia de Paulo. Apesar de o apóstolo demonstrar despreocupação no tocante ao modo da realização das promessas de Deus, é de supor, desde já, que também a esperança na vinda de Cristo exerce uma função positiva no todo da teologia paulina. Essa função positiva, embora os conceitos permaneçam variáveis, parece-me consistir no fato de que a dimensão da futuridade da fé acha nessa esperança a sua expressão enfática. Cristo é a causa e o cumprimento da fé, o seu início e o seu fim. Pelo mesmo motivo ressurreição e juízo final são acontecimentos futuros, pois a fé espera por um novo agir de Deus e um novo encontro, a confrontação escatológica com Cristo. Como e de que forma este encontro se realizará, é uma questão de segunda ordem e o próprio apóstolo Paulo não quis dar informações detalhadas.

Sendo assim, não se pode com R. Bultmann⁹⁾ reduzir a esperança pela vinda de Cristo exclusivamente ao existencial da fé que é aberta para o futuro de Deus. Para R. Bultmann a esperança escatológica tem mais função crítica do que positiva: Esperança significa que a salvação recebida nunca passa a ser posse do homem. Ele vive do futuro de Deus, não sendo por isso jamais de si e por si, mas por Deus. Apesar de eu consentir com essas teses, vejo nelas o perigo de que a dimensão do futuro que pertence inseparavelmente à fé, é praticamente eliminada, vivendo o homem sob tais condições de uma futuridade que é tão vazia e abstrata que esperança verdadeira dificilmente pode nascer. Esperança na "parusia" quer assegurar justamente o que para R. Bultmann¹⁰⁾ parece problemático, a saber que a fé se dirige a coisas futuras. Conforme G. Bornkamm¹¹⁾ a fé não produz somente um novo conceito de si mesmo (Selbstverständnis), mas coloca o homem ao mesmo tempo numa nova história, iniciando com o Cristo crucificado e terminando com a perfeição por Deus. Dessa história a fé participa e, unicamente porque existe essa história, esperança cristã é possível e justificada.

Esperança pela "parusia" é expressão dessa orientação da fé no futuro prometido por Deus. Ela é um meio, se bem que não o único, pelo qual a bipolaridade da fé é manifestada. O primeiro polo, limitando existência cristã, é formado pela crucificação e ressurreição de Cristo, o segundo polo pela perfeição escatológica, a cujo caminho o crente se encontra. Nessa história Paulo tinha forte interesse. Sem dúvida, esse interesse histórico e o pensamento teológico correlativo são herança apocalíptica. Todavia, as raízes da teologia do apóstolo não devem ser procuradas em tradições apocalípticas, apesar de essa ter fornecido uma parte do material, com o qual Paulo trabalha. As raízes da sua teologia se encontram no domínio da graça que iniciou com a Sexta-feira santa e a Páscoa. Onde se vive da graça, ali, forçosamente, existe esperança, aliás, não como certa atitude, aguardando o que o futuro trará, mas co-

mo esperança concreta numa nova criação divina. Pensamento histórico resulta da interpretação do evento de Cristo como sendo dádiva da graça ao homem pecador.

Paulo resumiu a sua esperança numa fórmula concisa e clara: "Porque eu estou bem certo de que nem morte, nem vida, nem anjos, nem principados, nem cousas do presente, nem do porvir, nem poderes, nem altura, nem profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor" (Rom 8, 38.39).

Anotações:

- 1) Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, p 119 ss.
- 2) Op. cit., p 129
- 3) Paulus und der Frühkatholizismus, Ex. Vers. II, p 244
- 4) Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre-Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, Freiburg/Leipzig 1896, p 57 ss
- 5) Der zweite Korintherbrief. Krit. ex. Kom. H.A. W: Meyer, V: Abt: 9: Aufl., Göttingen 1924, p 172
- 6) St. Paul and the Church of the Gentiles, Cambridge 1939, p 128
- 7) Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. FRLANT 66, Göttingen 1965, 2. Aufl., p 246 ss
- 8) Conf. E. Fuchs: Die Auferstehungsgewissheit nach 1. Kir. 15, in: Gesammelte Aufsätze I, 2. Aufl., Tübingen 1965, p 200 ss
- 9) Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung, in: Glauben und Verstehen (G.u.V.) III, Tübingen 1960, p 88 ss; Geschichte und Eschatologie, 2. Aufl., Tübingen 1964, p 46 ss
- 10) Conf. R. Bultmann: Karl Barth "Die Auferstehung der Toten, G.u.V. I, Tübingen 1958, p 63.64
- 11) G. Bornkamm: Mythos und Evangelium. Die Diskussion des Problems der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Theologische Existenz heute NF 26, 3. Aufl. 1953 p 25.27