


Apocalipse da teologia ou teologia (da) apocalíptica?


Introdução

A apocalíptica sempre foi mal amada pela dita grande Igreja. Mas compreende-se. O carácter fluido das respectivas temáticas e dos respectivos representantes cria uma suspeita permanente, pois a apocalíptica necessariamente transgride, evoca um excesso e uma crítica¹. Por *apocalipse* não se entende aqui o último livro canónico² da Escritura cristã nem se adopta o sentido jornalístico-cinematográfico mais corrente sinónimo de tragédia ou de cataclismo iminente. A teologia não pode nunca esquecer a etimologia do termo que pertence à revelação mesma. O apocalipse, para além de um género literário tardio³, é em si mesmo e antes de mais uma revelação, uma ⁴ (cf. Ap 1,1; Lc 2,32). A apocalíptica por sua vez é um movimento

¹ Cf. Marco NOBILE, *Teologia dell'Antico Testamento* [= Logos Corso di Studi Biblici 8/1], Torino 1998, 139-140; John M. COURT, *The Book of Revelation and the Johannine Apocalyptic Tradition*, [= JSNTSS 190], Sheffield 2000, 7.

² Cf. A. SAND, „Zur Frage nach dem ‚Sitz im Leben‘ der Apokalyptischen Texte des Neuen Testaments“, *NTS* 18 : 2 (1972) 167-177; K. KERTELGE, „Apokalyptische Vorstellungs- und Begriffswelt im Neuen Testament“, *BK* 29 (1974) 116-121.

³ Cf. Leonhard GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments (1976) II Vielfalt und Einheit des apostolischen Christentums*, herausgegeben von Jürgen Roloff, [= UTB 850], Göttingen³1978, 111 (este autor enquadra a apocalíptica no contexto mais vasto da esperança judaica no “Reich Gottes” fazendo da primeira quase uma derivação deste : cf. *ibidem*, 122); H. CONZELMANN – A. LINDEMANN, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament (1975)*, [= UTB 52], Tübingen⁴1979, 36 (para estes autores trata-se na apocalíptica de um “Geschichtsverständnis” : “Der Apokalyptiker geht von dem Gedanken aus, die Weltgeschichte verlaufe nach einem von Gott einst plan”); P. D. HANSON, “Apocalypses and Apocalypticism”, *ABD* I (1992) 279; D. FRANKFURTER, “Apocalypse II Schriftum (in der Antike)”, *4RGG* I (1998) 588; M. WOLTER, ‘Revelation’ and ‘Story’ in Jewish and Christian Apocalyptic. In G. SAUTER – J. BARTON (eds.), *Revelation and Story. Narrative Theology and the centrality of story*, Aldershot-Singapore-Sidney 2000, 127.142; Thomas B. SLATER, *Christ and Community. A Socio-Historical Study of the Christology of Revelation*, [= JSNTSS 178], Sheffield 1999, 14-15; W. ZAGER, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung*, Frankfurt a. M. 1989; K. MÜLLER, “Apokalyptik”, *3LThK* I (1993) 814-817; Paolo SACCHI, *L'apocalittica: ovvero storia di alcune idee del mediogiudaismo*. In S. DIANICH (a cura di), *L'Apocalisse Sempre. Un testo biblico e le sue risonanze bibliche*, Casale Monferrato 1998, 85.88-90; Delbert BURKETT, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge 2002, 63.498-500; R. SCHÜTZ, “Apokalyptik I Altchristliche Apokalyptik”, *3RGG* I (1957) 467-469; John J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature (1984)*, Grand Rapids – Cambridge²1998, 2.13.25. Este autor distingue “gender” de “historical movement” ou “social movement” : cf. IDEM, “Early Jewish Apocalypticism”, *ABD* I (1992) 283. Na mesma linha Bart D. EHRMAN, *The New Testament A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York - Oxford 1997, 401. A apocalíptica é apresentada por Ferdinand Hahn como “vorausgesetzt im Urchristentum”. Mas, paradoxalmente, este conhecido exegeta luterano, na sua Teologia do Novo Testamento (uma das últimas clássicas e grandes Teologias do N.T.), praticamente passa por cima do papel tão importante da apocalíptica para a génese não só do cânone bíblico quanto sobretudo de toda a teologia do N.T., e para a formação do corpus paulinum (cf. 2 Tes 2). Na verdade, quase nunca é evocada, como permanece exíguo o confronto necessário com a vastíssima literatura peri-testamentária, que em muitos aspectos se torna “próxima” (cf. 1 Enoch 85-90) do nosso N.T. : cf. F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I Die Vielfalt des Neuen Testaments Theologie des Urchristentums*, Tübingen 2002, 448. Não basta “pressupôr” a apocalíptica como factor teológico para o N.T.: cf. IDEM, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik*, [= BThSt 36], Neukirchen 1998, 126-139.

⁴ É sintomático que este termo siríaco traduza na Peshitta o correspondente aramaico גְּלִינָא (“gelina’”, abertura, da raiz “galah” abrir, revelar ): cf. F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden⁶1995, 146; W. M. THACKSTON, *Introduction to Syriac. An Elementary Grammar with Readings in Syriac*, Harvard 1992, 166; M. BARKER, *The Revelation of Jesus Christ*, Edinburgh 2000, 68.

decorrente deste, uma ambiência sócio-cultural que marca também a própria teologia desde o início. Neste sentido é possível falar em apocalíptica enquanto processo redimensionador da reflexão cristã da fé, isto é, enquanto caracteriza e é berço de reflexão crítica da fé à fé. A apocalíptica é então teologia enquanto tal, pensamento crítico e revelação, *desvelamento* das fontes e desvelamento do pensamento ao pensamento, continuidade da primordial convicção de que “o que de Deus se pode conhecer está à vista deles, já que Deus lho manifestou. Com efeito, o que é invisível nele – o seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência desde a criação do mundo, nas suas obras” (Rom 1,19-20).

Uma das questões que orienta e provoca actualmente a reflexão crítica fundamental da fé reside em saber se a teologia chegou ao fim, à destruição, se tem ou não tem mais lugar nesta era dita pós-cristã, se perdeu ou não definitivamente o seu objecto, se está ou não perante o seu apocalipse (no sentido mais pobre do termo), ou se não será precisamente a fé provocada hoje, no seio de novas idolatrias emergentes, à revisitação dos fundamentos e ao diálogo com o diferente. Qual então o sentido do genitivo : apocalipse, desvelamento que pertence à própria teologia (genitivo subjectivo) que faz da reflexão da fé manifestação à cultura? Ou ao contrário, desvelamento barthiano puro e duro da fé à cultura (genitivo objectivo)?

1. A apocalíptica no cânone bíblico

O texto bíblico felizmente que reteve vários apocalipses, quer no A.T. (começando com Ez 38-39;40-48⁵, cf. Is 24-27; 34-35; Zac; Dan) quer no N.T. (cf. Mt 24; Mc 13; Lc 21; 1 Tes 4,13-5,11; 2 Tes 2,1-12; 1 Cor 15,20-58) Mas estes são uma pequena minoria comparados com a profusão dos textos apocalípticos e de apocalipses da literatura peri-testamentária. Reteve-os porque são escritos apocalípticos com características específicas que os distinguem dos outros textos canónicos e extra-canónicos. Se o Apocalipse termina o N.T., constitui juntamente com todo o movimento apocalíptico a abóbada dos dois Testamentos, a totalidade do Livro⁶. Mas no caso particular do N.T. a apocalíptica não aparece apenas no fim. Ela está já no início da formação canónica do texto⁷. O N.T. começa a ser escrito por causa de uma revelação, de um *apocalipse*. A apocalíptica, o desvelamento da revelação de Deus é assim o

⁵ Benito Marconcini adia para os sécs. V e IV o início da apocalíptica. Explica-a sobretudo como uma sucedânea compensatória dos profetas, uma espécie de substituta, uma outra acentuação da linguagem profética contestatária da versão da história do Cronista do tempo de Esdras e de Neemias : cf. Benito MARCONCINI, *L'apocalittica biblica*. In IDEM et al., *Profeti e Apocalittici*, [= Logos Corso di Studi Biblici 3], Torino 1995, 201.204. No mesmo sentido ver A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, *Introduccion al Comentario del Apocalipsis de Beato de Liébana*. In IDEM – J. GONZÁLEZ ECHEGARAY – LESLIE G. FREEMAN (eds.), *Obras Completas de Beato de Liebana*, [= BAC maior 47], Madrid 1995, 6.

⁶ Cf. Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*, Paris 1976, 228; IDEM, *Teologia Bíblica*. In Bernard LAURET – François REFOULÉ (eds.), *Iniciación à la Practica de la Teologia (1982) I*, Madrid 1984, 223.226.

⁷ O N.T. assumiu vários conceitos da apocalíptica judaica. Esse exercício começa precisamente com Paulo, o primeiro escritor do N.T.: cf. K. H. SCHELKLE, „Gericht“, *BiLeb* 15 (1974) 162-168; Gonzalo ARANDA, “El libro sagrado en la literatura apocalíptica”, *Scripta Theologica* 35 : 2 (2003) 323.

berço canónico que gera o texto. Deus fala. Como refere Paul Beauchamp, nela “vai-se até ao falar com franqueza”⁸.

Esta conclusão foi dada à exegese contemporânea por um dos alunos de Bultmann – Ernst Käsemann – que efectivamente marcou indelevelmente a história de investigação do texto bíblico com a afirmação incisiva e decisiva de que a apocalíptica é “a mãe de toda a teologia cristã”⁹. Na verdade, se a apocalíptica é entendida etimologicamente precisamente como o que significa (*desvelamento*), então na origem da formação do cânone bíblico está uma *revelação* do acabamento Deus. A apocalíptica é inspiradora de texto(s) e, logo, de teologia(s), que como tais não podem não ser produtos redactoriais e da tradição teológica em que nascem.

Mas em que medida será a apocalíptica a matriz da teologia cristã? E apenas da teologia cristã? É verdade que a apocalíptica está orientada para o futuro, mas nas deutero-paulinas a escatologia gira em torno do céu. Não é temporal, mas espacial. Trata-se do desvelamento de um *lugar*. Esta mesma tendência aparece já patente no primeiro escrito cristão que se conhece – a *homologoumena* primeira carta aos Tessalonicenses – quando Paulo exorta ao retardamento da escatologia, ele que até foi objecto de uma revelação, que é apóstolo pela graça de um *apocalipse* (cf. 2 Tes 2,3; 1 Cor 14,30; Gal 1,16; 2 Cor 12,1)¹⁰. Aliás, todo o cânone neo-testamentário nasce num primeiro século todo ele apocalíptico para Israel e para a Igreja nascida do Pentecostes, bem como é fruto do *desvelamento* após esse evento fundador. Este nascimento fará por sua vez nascer o cânone hebraico e cristão do A.T.

Será que para Paulo o Crucificado e Exaltado desvela, é o Messias de Israel? É esta uma cristologia que Paulo pretenda desvelar por meio do A.T.?

As convicções soteriológicas de Paulo surgem no centro das suas referências à Escritura. Subsiste um desvelamento, uma apocalíptica recíproca do A.T. ao N.T. Vielhauer aponta o desvelamento tipológico que Cristo faz da figura de Moisés em 2 Cor 3,7-13, a relação tensa teleológica entre Cristo e a lei em Rom 10,5-13, bem como a caracterização da justiça de Abraão enquanto justificação dos não justificados em Rom 4,3-12, como os lugares cimeiros *apocalípticos* para Saulo na sua relação hermenêutica ao A.T. Se Damasco é revelador para Paulo, estes lugares também o são:

„Estes lugares tornam claro que a mudança na vida e no pensamento de Paulo assentam na pergunta sobre o significado soteriológico da Lei e não na pergunta

⁸ Cf. Paul BEAUCHAMP, *Teologia Bíblica*, 227.

⁹ „Die Mutter aller christlichen Theologie“: E. KÄSEMANN, *Anfänge christlicher Theologie*. In *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 100; cf. IDEM, “Die Anfänge christlicher Theologie”, *ZThK* 57 (1960) 162-185; IDEM, „Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik“, *ZThK* 59 (1962) 257-284.261. Para a discussão crítica sobre a relação do evangelho com a apocalíptica ver G. EBELING, “Der Grund christlicher Theologie”, *ZThK* 58 (1961) 227-244; H. D. BETZ, “Zum Problem der religionsgeschichtlichen Verständniss der Apokalyptik“, *ZThK* 63 (1966) 391-409; W. G. ROLLINS, „The New Testament and Apocalyptic“, *NTS* 17 (1970-1971) 454-476; Rudolf BULTMANN, *Ist die Apokalyptik die Mutter der urchristlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit E. Käsemann*. In W. ELTESTER – F. KETTLER (hrsg.), *Apophoreta Fs für E. Haenchen*, [= BZNW 30], Berlin 1964, 60-69.

¹⁰ Cf. Cf. R. F. COLLINS, *Tradition, Redaction, Exhortation in 1 Tess 4,13-5,11*. In J. LAMBRECHT (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le N.T.*, [= BETL 53], Gembloux-Leuven 1980, 325-326; J. GILLMAN, “Signals of Transformation in 1 Tess 4,13-18”, *CBQ* 47 (1985) 272; A. YARBRO COLLINS, „Early Christian Apocalypticism“, *ABD I* (1992) 290.

sobre a messianologia ou sobre o entendimento da história. Da resposta a esta pergunta há que deduzir a sua compreensão e o seu tratamento da Escritura, isto é, o início hermenêutico da sua interpretação do Antigo Testamento é a ‘justificação do ímpio’¹¹.

É a justificação do ímpio que faz Paulo não rejeitar o A.T. “sondern er muss es von seiner soteriologischen Erkenntnis Christi her neu interpretieren”¹². A experiência damascena¹³ é lugar hermenêutico apocalíptico para Saulo, e por conseguinte, o berço midráshico-targúmico da nascente exegese bíblica de toda a tradição vetero-testamentária. Os dois Testamentos desvelam-se um ao outro reciprocamente. No caso de Saulo, esta relação é pensada no seio da familiaridade de desvelamento entre Israel e a Igreja. Cristo é a revelação central para Paulo

„o que oferece os fundamentos para o novo entendimento global paulino da Escritura é o conjunto complexo formado pelo encontro-Cristo, pela chamada do apóstolo aos gentios e a chamada à conversão dos seguidores de Cristo da lei para o evangelho...bem como a ‘justificação apenas pela fé’¹⁴.

Para explicar a sua condição de apóstolo, de enviado a partir de Damasco (bem distinto do grupo dos Doze, ainda que com funções semelhantes) Paulo nunca usa os verbos επιστρέφειν ou μετανοεῖν. De Damasco, o início da teologia cristã, Paulo fala apenas em termos de αποκάλυψις (cf. Gal 1,16). Paulo nunca se apresenta como convertido, mas tão somente como *agraciado*, como alguém a quem foi desvelado por graça o mistério da ressurreição de Cristo¹⁵. Apresentado este evento por vezes com a categoria do *encontro*, marca assim a própria espiritualidade paulina e cristã. Paulo é *encontrado*, *rodeado* pela luz de Deus (φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ Act 22,6).

O exegeta luterano Joachim Jeremias sustenta, juntamente com outros autores, que a chave de compreensão da teologia paulina assenta na experiência de Damasco¹⁶, à luz da qual Deus dá-Se a descobrir ao próprio Saulo de uma forma completamente nova¹⁷. Algo de

¹¹ „Diese Stellen machen deutlich, dass nicht an der Frage der Messianologie oder des Geschichtsverständnisses, sondern an der Frage nach der soteriologischen Bedeutung des Gesetzes die Wende im Leben und Denken des Paulus eingetreten ist, und dass von der neuen Beantwortung *dieser* Frage auch sein neues Verständnis und seine Behandlung der ‚Schrift‘ herzuleiten sind. D.h., der hermeneutische Ansatz für seine Auslegung des Alten Testaments ist der Erkenntnis der *iustificatio impii*“ : P. VIELHAUER, *Paulus und das Alte Testament*. In L. ABRAMOWSKI – J. F. G. GOETERS (eds.), *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. FS E. Bizer*, Neukirchen 1969, 54.

¹² P. VIELHAUER, *Paulus und das Alte Testament*, 54.

¹³ Cf. Joachim JEREMIAS, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus*, Stuttgart 1971; Leonhard GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, 374.

¹⁴ „Es ist dieser Gesamtkomplex der Christus-Begegnung (Christologie), der Berufung zum Völkerapostel sowie die Bekehrung des Christenverfolgers vom Gesetz zum Evangelium...und damit auch die ‚Rechtfertigung allein aus Glauben‘, was zusammengenommen die Grundlage für das neue paulinische Gesamtverständnis der Schrift abgibt“ : J. BLANK, *Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus*. In J. FRIEDRICH – W. PÖHLMANN – P. STUHLMACHER (hrsg.), *Rechtfertigung. FS E. Käsemann*, Tübingen-Göttingen 1976, 52; A. STROBEL, “Apokalyptik IV Neues Testament”, *TRE* III (1978) 252.

¹⁵ Cf. Stanley B. MARROW, *Paul: His Letters and His Theology. An Introduction to Paul's Epistles*, New York / Mahwah 1986, 50-52; contra D. FLUSSER, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, XV.86, para quem o pano de fundo de Paulo é a comunidade e tradição dos essénios.

¹⁶ Cf. Joachim JEREMIAS, “The Key to Pauline Theology”, *Expository Times* 76 (1964-1965) 27-30; IDEM, *Neutestamentliche Theologie. I Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971; Joseph PLEVNIK, “The Center of Pauline Theology”, *CBQ* 51 (1989) 461-478; Romano PENNA, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile* (1992), Milano 2000, 33; L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, 372.

¹⁷ Romano PENNA, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, 25.

extraordinário sucede aí. Saulo sofre uma violenta ruptura com o seu passado, pelo menos em parte. Todavia, Paulo nunca falará em conversão. Saulo não pode precipitar-se por uma esquizofrenia teológica de aversão ao respectivo passado judaico. Paulo não é uma perversão de Saulo. De uma maneira geral pode concluir-se que Joachim Jeremias explica Paulo e a sua teologia a partir da experiência de desvelamento a caminho de Damasco. Nem Antioquia (que representa a tradição cristã antes de Paulo), nem Jerusalém (a tradição judaica), nem Tarso (a tradição de cultura grega e romana de Saulo) lhe deram as chaves hermenêuticas da teologia paulina nem de Paulo, mas apenas a graça apocalíptica de Damasco (cf. Flp 3,12)¹⁸.

Neste contexto, a apocalíptica pode ser compreendida como afirma Käsemann como a matriz de toda a teologia cristã. A reflexão da fé é provocada por uma revelação prévia, por um desvelamento de sentido. A graça da revelação é uma apocalíptica para a teologia, que continua depois no desvelamento contínuo e progressivo. A teologia também é apocalíptica para si mesma pois revela-se a si própria. Aqui está o sentido original da etimologia apocalíptica - *Enthüllung*.¹⁹ Atenas tem então que ver com Jerusalém de acordo com o adágio clássico de Tertuliano *quid ergo Athenis et Hierosolimis? Quid Accademia et Ecclesiae?*²⁰. Estamos portanto em contexto sapiencial (*Fides et Ratio* 13.67)²¹.

2. A relação *sofia* – *mistério*

Esta relação de sabedoria estabelece uma circularidade entre o dado e a reflexão do dado, entre o mistério e a sabedoria. Os *homologoumena* tratam de evitar os termos σοφία, σοφός, porque para os habitantes helenistas o evangelho é apenas uma *sofia*. Falar de *sofia* revelada era aparentemente um oxímoro. A *sofia* grega é fruto de uma busca, de uma investigação humana. Mas a sabedoria bíblica não é revelada. Na Escritura é Deus quem dá a sabedoria, não revela a sabedoria. Deus revela *mistérios*. A linguagem sapiencial é essencialmente paradoxal. Assim, a sabedoria *não pode ser conceptualizada*, a tal ponto que o conceito tome conta da realidade sapiencial. Nomear algo implica certo domínio. Ora, o paradoxo implica não poder dominar tudo.

O A.T. apresenta dois pólos sapienciais : um positivo e outro negativo. Em Prov 30,3 o sábio confessa que Deus *ensinou* a sabedoria, porque ele não a consegue obter. Ora, isto é um paradoxo. A sabedoria não pode ser ensinada. Se assim fosse, todos poderiam aprendê-la. Mas Deus, todavia, de algum modo a ensina (σοφία δὴ τοίνυν ἐστὶν γνῶσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων

¹⁸ Cf. Sang-Won (Aaron) SON, *Corporate Elements in Pauline Anthropology. A Study of selected terms, idioms, and concepts in the light of Paul's usage and background*, [= AnalBib 148], Roma 2001, 80.185.

¹⁹ Cf. GLONNER, G., "Die Apokalypse – Bedrohung oder Hoffnung?", *Geist und Leben* 72 : 6 (1999) 412-413; IDEM, *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode*, [= NTA 32], Münster 1999, 4; D. HELLMOLM, „Apokalypse I Form und Gattung“, *4RGG I* (1998) 587.

²⁰ TERTULIANO, *De Praescriptionibus Adversus Haereticos* 7,20 : PL 2,23; cf. IDEM, *De Testimonio Anima* 1.1 : PL 1, 607-609; Tertuliani Opera, Pars I, [= CCSL I], Turnhout 1954, 175-183; S. IRENEU, *Adversus Haereses* II, 13.9 : SC 294 (Paris 1984), 127; II,12.2-3: SC 294, 101; II 9,1-2 : SC 294, 83-85.

²¹ Cf. Papa JOÃO PAULO II, *Encíclica Fé e Razão*, Lisboa 1998, 13.90.

πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν “a sabedoria, então, é o conhecimento das coisas divinas, das acções humanas e a causa destas” : 4 Mac 1,16 LXX).

Paulo compara o evangelho a uma sabedoria para evitar que seja compreendido em termos humanos. Em Col 1,26 o evangelho interroga-me sobre os motivos e o modo pelos quais Deus operou até ao presente (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν - νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ). Porque deixou Deus a humanidade na idolatria? O que antecedeu no tempo a revelação é passível de ser considerado como um tempo sem Deus, em que Deus não actuava? Ou foi o tempo da pedagogia e da revelação gradatória de Deus, do desvelamento progressivo?

Segundo a apocalíptica hebraica Deus não pode revelar a salvação porque a humanidade pecadora não podia receber esse *mistério*. Apenas podia receber a lei. Mas desde a perspectiva bíblica, a história humana é uma preparação dos tempos actuais. A parte escondida do mistério não significa que Deus tenha ficado calado ou indiferente (visão positiva de Paulo e de Sto Ireneu). Daniel usa o termo no plural (Dan 2,28.29 LXX). Col 1,26 usa-o no singular, pois refere-o explicitamente a Cristo. Implicitamente *mistério* equivale a *evangelho*, mas a dimensão histórica vai mais além da história de Cristo. Qual o seu alcance?

ἔθνεσιν é um apax-legómenon aos *Colossenses* (Col 1,27). Paulo não emprega os termos habituais (ἀδελφός...αγίος), mas antes *nações* (que traduz os *goyim*). O evangelho alcança *todos os povos*. Não tem de se converter ao judaísmo. Paulo não se refere apenas aos *pagãos*. Também não considera os gentios como ídólatras. O facto de as nações receberem o evangelho, isso é precisamente *mistério*.

Mas em Col 2,4 Paulo não fala em termos de ἀποκάλυψις, isto é, com um vocabulário de revelação *apocalíptica*, já que em Col e Ef tem de enfrentar o problema daqueles que exigiam aos cristãos ritos para subir ao céu, ou seja, práticas ascéticas para ter revelações do futuro. Sou ou não salvo? Ora, Paulo adverte que os cristãos não necessitam disso. Cristo como que já fez essa viagem por nós. Esse mistério já está *desvelado, dado* (Τοῦτο λέγω, ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ). A apocalíptica é deste modo precisamente a abertura ao que queria continuar a ser diferente. Instaura um tempo de fim, de definitividade, pelo que instaura simultaneamente um tempo de expectativa, de surpresa, o tempo do outro. Mais tarde Tertuliano, apesar desta reconciliação e abertura universal, é conduzido à apocalíptica rigorista do montanismo, o que mostra que subsiste sempre uma tendência sectária ou gnóstica da filosofia do mesmo, da identidade do único, do uno com a qual a fé e a teologia têm permanentemente de se haver. O autor latino centraliza, subjectiviza a reflexão (“*nós somos a circunsição de todos, espiritual e carnal*”)

“*Nos sumus, in quos decucurrerunt fines saeculorum, nos destinati a deo ante mundum in extimationem temporum, tamquam castigando et castrando, ut ita dixerim, saeculo erudimur a deo. Nos sumus circumcisio omnium, et spiritalis et carnalis; nam et spiritu et carne saecularia circumcidimus*”²².

²² TERTULIANO, *De Culto Feminarum* II, 9: PL 1,1327. Se a apocalíptica é abertura, ela subsiste então desde sempre na criação, e não só num certo tempo ou grupo : cf. G. GLONNER, *Zur Bildersprache*, 5.

Nesta rigidez do mesmo, do rigorismo não há lugar para o diferente entendido como outro. Ou seja, é a anulação mesma da própria apocalíptica.

Para os separatistas do deserto da Judeia, a presença de Deus e do seu Espírito não estava mais ligada ao templo de Jerusalém. Eles mesmos consideravam-se o novo templo (1 QS 5,5; 8,4; 9,3; 4Qpls a; 1 QpHab 12,1). Reinterpretavam assim a profecia de Ez 37,26; 40,1 e de Ag 2,9 LXX (“a glória desta última casa será maior do que a da primeira e darei a paz neste lugar”). O templo é concebido de forma semelhante ao templo da escatologia judaica²³. É um templo novo, glorioso e perfeito. Na comunidade paulina, o templo passam a ser os fiéis²⁴. O templo desta apocalíptica será o lugar privilegiado do encontro decisivo com Deus, o Deus que é juiz já no A.T. quando dirige Israel com os seus justos juízos²⁵. A temática do juízo eminente de Deus reaparece no nascente N.T. no epistolário paulino sob influência dos apocalipses judaicos, que desenvolvem os temas dos profetas. O grande juízo do mundo vem descrito no apócrifo etíope de Enoch 1-5; 45-47, 55.90. Deus é o juiz entronizado sobre os exércitos celestes, mas também o Filho julgará no trono da sua glória (69,27). Está também no trono sobre os exércitos celestes. É também o messias juiz (SaSal 2,19; 17,21; ApBar 13,8; 72; 4 Esd 12,32; OrSib 3,286) a quem até foi destinado um Βῆμα θεοῦ (cf. OrSib 2,218; 8,242; 8,222; *Temura* 3a-b; Makkot 13). Deus julgará os povos, decidirá entre as nações, condenará o povo infiel²⁶.

Nos profetas pré-exílicos a ira de Deus é provocada pela ruptura da aliança. Os profetas anunciam constantemente segundo o rígido princípio da retribuição deuteronomista que caso o povo esqueça a aliança então terá Deus de lhe aplicar a pena, o castigo correspondente. Nos livros sapienciais acentua-se a responsabilidade individual, bem como o juízo para além da morte. A literatura apocalíptica envereda assim pela descrição de um juízo apocalíptico, no mais estrito sentido do termo²⁷. Afinal, esta é uma das temáticas fundamentais – a recolocação da questão da justiça. Ora, a temática da justiça, da retribuição por parte da apocalíptica contribui para habitar a teologia da questão de Deus, pensando-o sob o signo da iminência. Essa afigura-se como a cifra mais pertinente da apocalíptica para a teologia contemporânea – pensar Deus como o Deus iminente, cuja eminência expectante e próxima advém ao mundo em figura de surpresa, de excesso, na abordagem do diferente, mas sem perder a identidade. Precisamente aqui a apocalíptica encontra necessariamente a idolatria.

²³ Cf. M. I. ALVES, *Il Cristiano in Cristo. La presenza del cristiano davanti a Dio secondo S. Paolo*, Braga 1980, 180.

²⁴ Cf. 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,14-7,1; Ef 2,18-22; 1 Tim 3,15.

²⁵ Cf. K. H. SCHELKLE, “Gericht”, *BiLeb* 15 (1974) 159.160. Como sintetiza Peder Borgen, a literatura apocalíptica não foca apenas temáticas escatológicas, mas também elabora uma leitura do presente : cf. Peder BORGEN, *Early Christianity and Hellenistic Judaism* (1996), Edinburgh 1998, 309.

²⁶ A origem farisaica de Paulo liga-o à apocalíptica judaica: cf. G. GLONNER, *Zur Bildersprache*, 32-33.

²⁷ Cf. Paul LÉGASSE, *Paul et le Judaïsme de son temps*. In O. FLICHY – G. COMEAU – P. VALLIN (dir.), *Le milieu du Nouveau Testament. Diversité du Judaïsme et des communautés chrétiennes au premier siècle*, Paris 1998, 137.

3. A apocalíptica do tempo e da idolatria

Paulo demarca a comunidade de Corinto do ofuscamento inebriante. Neste sentido é apocalíptico, desvelador, revelador para a sua Igreja (cf. 2 Cor 5,7 διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους). Esta é a idolatria, caminhar pela “imagem”, pela visão segundo a própria identidade, onde o rosto do outro desaparece, esquecendo que a existência presente é segundo a fé, logo imperfeita, não é perfeita. Daí a oposição fé-visão, imperfeição-perfeição nos primeiros textos do N.T. A perfeição é a atender, a advir, não se obtém agora, não depende do sujeito, espera um apocalipse, uma reserva. Paulo tenta evitar um certo apocalipse da fé, ou seja, a destruição da teologia. É necessária uma leitura, uma hermenêutica dos tempos novos que chegaram ao fim. É o trabalho contínuo também em Ef 4,18 “ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πῶρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν” (vivem obscurecidos no pensamento, alienados da vida de Deus devido à ignorância que neles existe e ao endurecimento do seu coração). Os pagãos vivem na idolatria pois têm a mente ofuscada nos ídolos do tempo novo (cf. Rom 1,21; Sl 115, 4 TM = 113,12 LXX).

As concepções de tempo e de idolatria marcam indelevelmente a religiosidade e a fé cristã. O tempo cristão é um tempo finalizado. A finalização do tempo é fortemente cultivada na apocalíptica. Os cristãos gentios, provindos da gentilidade, tiveram e têm de trocar o tempo cíclico grego pelo tempo linear fortemente finalizado. Nesta passagem, nesta troca joga-se a idolatria.

“é de primordial importância ter presente um conteúdo lateral da fé cristã, hoje vivido de maneira quase residual : é que o cristianismo antigo, ao contrário do escol racionalista seu contemporâneo, levava muito a sério os ídolos e o seu culto. A idolatria não era simplesmente, como hoje somos levados a pensá-la, um culto vão de divindades vãs. Era sim um culto devido a Deus e desviado em favor dos demónios”²⁸.

Dar-se-á o caso de o mundo atravessar actualmente um novo período místico? No pós-guerra e mais ainda na viragem dos anos 70, ninguém atribuiria importância à intuição de Malraux sobre o regresso do religioso já para o nosso século. Deus estava morto e enterrado.

²⁸ José Carlos de MIRANDA, “Q.S.F. Tertuliano” *Apologético*, [= Philokalia 3], Lisboa 2002, 14. Este jogo de identidades e de lutas entre o cristianismo e o paganismo vai adquirir contornos dramáticos a partir do século II. As primeiras apologias cristãs são precisamente a primeira tentativa ora de diálogo (com S. Justino) com a filosofia e as filosofias pagãs, ora de rejeição pura e simples (como é o caso de Tertuliano). O cristianismo é acusado de idolatria. Celso será provavelmente o mais feroz crítico e o maior causticador do cristianismo por parte do mundo do paganismo, num mundo marcado pelo gnosticismo, pela difusão de práticas mágicas e da astrologia, sendo que desta última as grandes adeptas são sobretudo as mulheres : cf. José Manuel ROLDÁN – José María BLÁZQUEZ – Arcadio Del CASTILLO, *Historia de Roma II El Imperio Romano (Siglos I-III)*, Madrid 1989, 499-502. Este encontro do cristianismo com uma nova cultura não foi, portanto, sempre uma relação pacífica. Como intui de forma sugestiva Paul Beauchamp em « Récit biblique et rencontre interculturelle », *Lumière et Vie* 168 (1984) 17 : “l’évangélisation se produit toujours dans une accolade entre deux cultures. Accolade d’amour dans laquelle, cependant, entre ordinairement quelque violence”. Sobre este tema ver ainda M. SALES, “Le christianisme, la culture et les cultures”, *Axes* 13 (1980-1981) 3-32 ; Jean-Claude FREDOUILLE, *Tertulian et la culture antique*. In I. BOCHET – M. FÉDOU (dir.), *L’Évangile au risque des cultures. Les Pères de l’Église*, Paris 1993, 23-36 (29); Sobre a problemática da inculturação ver Isabelle BOCHET, *L’Évangile au risque des cultures. Les Pères de l’Église*. In *Ibidem*, 5-21 (8.11.19).

Filósofos, sociólogos e outros mestres do pensamento apostaram forte na cada vez maior "secularização" do mundo. Mas se é verdade que esta tendência de fundo permanece, ela não é a única. O desencantamento perante a modernidade traduz-se em novas formas de efervescência religiosa, muitas vezes identificadas com a "New Age", ou como alguns já dizem, com a "Next Age"²⁹.

Neste contexto, o tempo pode adquirir feições de regresso de idolatrias. Em tempos como os actuais de dissolução da razão³⁰, de profusão de demiurgos, de cultura pós-moderna do fragmento e de nivelamento do divino, em que a razão está fragilizada pela nostalgia³¹ de sentimentalismos emergentes e de frivolidades autistas, quando o pensamento é débil³², reemergem as velhas e indestrutíveis propensões para o gnosticismo. Está à vista de todos o regresso do paganismo, mesmo nas justificações de muito discurso político internacional. Este pode ser, como já o foi, o *cenário* da morte da teologia, ou seja, do seu apocalipse (no sentido mais pobre do termo). Mas o fim das idolatrias do pensamento do uno da modernidade anunciam tempos novos, e podem por si constituir então uma apocalíptica da teologia, para a própria teologia, para o mundo e sobretudo para a cultura. A fé para tal precisa de uma razão forte (não de fortaleza defensiva e omnicompreensiva) que recupere a diferença e a alteridade.

4. A iminência do Deus trino

Importa, por conseguinte, reler sob o signo da apocalíptica quer a questão de Deus quer a relação da fé cristã com o tempo e a história política deste tempo, ou seja, averiguar do lugar da apocalíptica na teologia contemporânea. Já vimos como o mundo protestante reabilitou a apocalíptica na teologia contemporânea pela mão da dita exegese liberal. Todavia, continua a oscilar entre uma desconfiança e uma revalorização súbita por força de um interesse renovado pelos grupos de dissidência ou pela teologia crítica da história ou crítica da sociedade em nome de um pensamento utópico. A desconfiança latente do mundo protestante face à apocalíptica tem a sua origem numa leitura meramente cronológica da apocalíptica que entende esta apenas como uma deterioração e expressão judaica tardia no seio do N.T.³³

²⁹ Cf. Pontifício Consiglio della Cultura – Pontifício Consiglio per Il Dialogo Inter-Religioso, *Gesù Cristo Portatore dell'Acqua Viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, Vaticano 3 Fevereiro 2003, nº 1.5.; cf. J. VERNETTE, "Le "Nouvel-Âge"", *NRT* 111 (1980) 890.

³⁰ Congregação para a Doutrina da Fé, *Nota Dotrinal sobre algumas questões relativas à participação e comportamento dos católicos na vida política*, Vaticano, 16 de Janeiro 2003, nº2.

³¹ Cf. L. R. KASS, "The humanist dream: Babel then and now", *Greg* 81:4 (2000) 633-657 (638.649).

³² Cf. G. VATTIMO, *O Fim da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na cultura Pós-Moderna* (1985), Lisboa 1987, 15.133; IDEM, *A Sociedade Transparente* (1989) Lisboa 1992, 67-78; IDEM, *O rasto do rasto*. In IDEM – Jacques DERRIDA (dir.), *A Religião*, Lisboa 1997, 96-97; Hansjürgen VERWEYEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000, 47.62; Miguel Dias COSTA, "As ilusões da Modernidade: Girard e os paradoxos do individualismo", *Rev.Port.Fil.* 56 : (2000) 118.127.

³³ Cf. Walter VOGELS, "L'autorité de la Bible ou l'autorité que le lecteur donne à la Bible", *Église et Théologie* 29 (1998) 179-217. 183; Francesco LAMBIASI, *Dimensioni caratteristiche dell' Interpretazione Cattolica*. In Giuseppe GHIBERTI – Francesco MOSETTO (a cura di), *Pontificia Commissione Biblica. L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), Torino 1998, 328. *Sobre a temática do Jesus histórico* ver P. GRECH, *Ermeneutica e Teologia biblica*, Roma 1986, 51.142.156.

Até que ponto é então possível e pertinente averiguar do lugar da apocalíptica na teologia contemporânea para pensar Deus sob o signo da iminência? E que Deus? Ficaremos, claro, longe de milenarismos e quilianismos.

A partir dos anos do Concílio, a apocalíptica foi reabilitada para habitar a nova tentativa da teologia de reencontrar o seu objecto, isto é, para melhor compreender a identidade cristã. Se por um lado o séc. XIX ligou a apocalíptica à exegese liberal ou ao liberalismo a que era conivente a teologia liberal, se por outro foi posteriormente ocasião para que uma certa teologia crítica da teologia liberal e do liberalismo se tornasse numa teologia política crítica dos sistemas de ideologia social, hoje poderá ser o veículo de diálogo da teologia neste mundo de teologias plurais num mundo plural, muitas vezes fragmentado porque dilacerado por uma globalização de cariz único e sem rosto que não deixa espaço ao diferente nem abertura para além de si. A apocalíptica poderá ser o lugar novamente da liberdade da verdadeira fé e da teologia, como aposta e crítica. Neste sentido, poderemos como Käsemann fazer da apocalíptica a matriz da teologia cristã. Aí outorgamos-lhe um valor permanente, e constrói-se assim à maneira joanina uma teologia crítica da sociedade (neste caso neo-liberal) e recoloca-se a questão de Deus. A apocalíptica pretende assim operar na teologia uma abertura na teoria social para lá do poder e da dita “razão secular”³⁴, para lá dos totalitarismos³⁵.

Para Christoph Theobald a teologia está hoje já num contexto intermédio entre um “liberalismo sem apocalipse e um marxismo apocalíptico”³⁶, entre um certo tipo de globalização sem escatologia e uma ideologia destruidora do humano porque também ela não respeitadora da(s) diferença(s), da verdadeira liberdade. Neste mundo apocalíptico à teologia compete discernir o que é que é verdadeiramente canónico e constitutivo da fé cristã, o que pode dar e o que pode receber. Esta é a exigência do diálogo da fé com a cultura. Esta situação de diálogo terá tido, segundo este autor, uma primeira pública expressão de relevo com a *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII, nos alvares da modernidade. A *Doutrina Social da Igreja* começa aí a sistematizar um conjunto de ensinamentos para que a fé dialogue com as direcções que vai tomando a modernidade. Uma das direcções fundamentais é detectada por Paul Ricoeur. A própria apocalíptica da modernidade deixou de ser temporal e fez-se espacial, tornou-se imanente

« notemos o poder notável, há muito tempo atestado, da apocalíptica, de sobreviver pelo acontecimento a todo o desmentido. A esse propósito, o Apocalipse oferece o modelo de uma predição incessantemente enferma, mas todavia nunca desacreditada, e por isso de um fim permanentemente actualizado. Além disso, e por implicação, a fraqueza da predição acerca do

³⁴ Cf. John MILBANK, *Theology & Social Theory. Beyond secular reason* (1990), Oxford – Cambridge 2000, 275.432.

³⁵ Cf. Alain TOURAINE, *Critique de la Modernité*, Paris 1992, 358-359.

³⁶ Cf. Christoph THEOBALD, *L'Apocalyptique dans la théologie contemporaine*. In *Apocalyptique*, Paris 1994, 12.

fim do mundo suscitou uma transformação propriamente qualitativa do modelo apocalíptico : de iminência do fim tornou-se imanente³⁷.

Ora, é precisamente contra este horizonte apocalíptico imanentista que se ergue o terceiro volume da *Theodramatik* de Hans Urs von Balthasar, o qual critica a partir da Trindade os mono-teísmos antropolátricos da modernidade. As três criaturas adversárias de Deus no livro do Apocalipse são para Balthasar a “trindade infernal”³⁸ e acabam por constituir o ícone triplo inimigo do Deus cristão trinitário. Crítica da metafísica, crítica da ordem política, e crítica de uma certa ordem intelectual (pois a razão da modernidade esboroou-se nos seus intentos monistas), esta apocalíptica infernal desemboca num pensamento totalitário de cariz único impermeável ao pluralismo. Aqui coincide com a advertência de Ricoeur – a apocalíptica tornou-se imanente. É desta apocalíptica que Balthasar quer retirar a teologia. Então acusa a escatologia transcendental de Rahner de ceder demasiado a uma revelação antropocêntrica³⁹. No seio de um pensamento trinitário, e não meramente monoteísta, único, Balthasar pensa a resistência aos totalitarismos monolátricos da modernidade à luz do Deus trinitário em si mesmo plural. Ora, curiosa e paradoxalmente, aqui encontram-se os dois grandes teólogos desde então para sempre separados. Karl Rahner, de facto, acusa por sua vez a teologia contemporânea na conclusão do Concílio de alhear a doutrina central da Trindade da piedade popular e da teologia escolar levando os cristãos à crença num Deus único que não bem o mesmo do Deus de Calcedónia⁴⁰. Apesar das publicações mais recentes, o diálogo ecuménico tem efectivamente reconduzido a imagem de Deus ao monoteísmo mais rígido.

A teologia da história de Pannenberg⁴¹, a teologia do mundo de Metz⁴², e a da cruz de J. Moltmann⁴³ deram origem à chamada *teologia política* nos anos sessenta. São uma leitura em chave apocalíptica no fim da modernidade. O debate crítico entre estes autores retoma a tradição apocalíptica. O universalismo da comunidade cristã vive numa história marcada pelo termo do *cumprimento*, na expectativa de uma redenção, como dirá a teologia da libertação. Para Pannenberg a ressurreição histórica de Cristo desvela prolepticamente, antecipa a ressurreição final, o que faz da história uma apocalíptica. A apocalíptica é interpretada em função da história. Se para Barth a história é um predicado da revelação (que a ela advém), Pannenberg inverte esta perspectiva fazendo da revelação um predicado da história (uma

³⁷ “Notons le remarquable pouvoir, longtemps attesté par l’apocalyptique, de survivre à tout démenti par l’événement : l’Apocalypse offre le modèle d’une prédiction.....et donc d’une fin elle-même sans cesse ajournée. En outre, et par implication, l’infirmité de la prédiction concernant la fin du monde a suscité une transformation proprement qualitative du modèle apocalyptique : d’imminente la fin est devenue immanente”: Paul RICOEUR, *Temps et Récit II La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1984, 47.

³⁸ Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik III Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 422.

³⁹ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik III Die Handlung*, 253-262.

⁴⁰ Cf. Karl RAHNER, “El Dios Trino como Principio y Fundamento Trascendente de la Historia de la Salvación”, *Mysterium Salutis (1965) II/I* (Madrid 1969) 362-363.

⁴¹ Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Offenbarung und „Offenbarungen“ im Zeugnis der Geschichte (1985)*. In IDEM, *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Band 1, *Philosophie, Religion, Offenbarung*, Göttingen 1999, 231-235; IDEM, *Systematische Theologie*, Band 1, Göttingen 1988, 251-281.

⁴² Cf. Johann Baptist METZ – W. OELMÜLLER (hrsg.), *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen Theologie“*, München-Mainz 1970, 11-51.

⁴³ Cf. J. MOLTSMANN, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München-Mainz 1968, 36-56.

dimensão da história). Metz interpreta a apocalíptica em função do mundo e da sociedade, Moltmann em função da injustiça na teodiceia clássica⁴⁴.

É característica destas teologias a narração da respectiva apocalíptica. Esta apocalíptica narra um cumprimento, conta um desvelamento, um acabamento. Desta narrativa faz parte também a memória. A apocalíptica designa igualmente o cumprimento de uma memória, sobretudo da memória das vítimas inocentes. A memória do outro exige o seu acabamento.

Narrando, as teologias políticas tentam resistir “aos ataques de uma racionalidade histórico-crítica que reivindica para si, à boa maneira da tradição liberal, o direito de *designar* o momento presente”⁴⁵. A memória das vítimas do sofrimento inocente e a memória da ressurreição antecipada habita o presente do passado e do futuro, faz o presente habitado pela apocalíptica, não mais finito.

Em clave universal e apocalíptica situa-se igualmente Bruno Forte, que espera da apocalíptica a chave para o diálogo fecundo e profícuo da teologia trinitária com a pluralidade da pós-modernidade avessa à presunção totalitária da razão emancipada do pensamento solar, e por isso negadora de toda e qualquer apocalíptica do imprevisível e da festa da multiplicidade : “teologia é pensamento das coisas vindouras e novas fundado na memória obediente do advento e, por isso, aberto à perene excedência da promessa de Deus sobre o tempo penúltimo”⁴⁶. A apocalíptica, enquanto cifra da expectativa do diferente, da brevidade e do advento do outro, da alteridade, permite tirar a reflexão sobre a questão de Deus da larvar propensão para o pensar no seio da discussão filosófica da relação entre o múltiplo e o uno que o faz pender por sua vez para a unidade plotiniana⁴⁷. Afinal, esta foi a escola (ou a tendência) nos primeiros séculos e também na modernidade por via da razão. Na verdade, o Deus cristão é um Deus trinitário, um Deus plural, não monolítico⁴⁸. Esta é uma imagem que a idolatria constrói. O nosso Deus é indisponível e surpreendente. Nestes sentidos se poderá falar de uma teologia da apocalíptica, de um desvelamento de Deus ao mundo e de um

⁴⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (1972), [= Cogitatio Fidei 80], Paris 1974, 202.

⁴⁵ Christoph THEOBALD, *L'Apocalyptique dans la théologie contemporaine*, 24.

⁴⁶ Cf. Bruno FORTE, *Joaquim de Fiore entre memória e antecipação – reflexões teológicas*. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. I, [= Temas Portugueses], Lisboa, INCM 2002, 113.

⁴⁷ Para a história da questão da divindade de Jesus no quadro da teologia trinitária ver entre a infindável bibliografia R. CANTALAMESSA, “La divinità di Gesù Cristo dal N.T. al concilio di Niceia”, *Greg* 62 (1981) 631; B. SESBOUË - B. MOUNIER, *Dieu peut-Il avoir un Fils?*, Paris 1993, 231; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, In G. DUMEIGE (dir.), *Histoire des Conciles Oecuméniques I*, Paris 1963, 76; J. N. D. KELLY, *Primitivos Credos cristianos*, Salamanca 1980, 277; M. BORDONI, *Gesú di Nazaret III*, Roma 1986, 666; M. SIMONETTI, “Ario, arianismo”, in A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana I*, Salamanca 1991, 230-236; X. DE BACHELET, *Arianisme*, in A. VACANT - E. MANGUENOT (dir.), *DThC I* (1931) 1789-1795; L. BOUYER, *Le Père Invisible. Approches du Mystère de la divinité*, Paris 1976, 367-369.

⁴⁸ Cf. Gisbert GRESHAKE, *El Dios Uno e Trino. Una Teología de la Trinidad*, Barcelona 2001, 84.

desvelamento a partir de dentro do mundo desse Deus que, como escreveu Eberhard Jüngel, é o seu mistério escondido⁴⁹, a “pátria do mundo” no dizer do professor de Nápoles⁵⁰.

Tal desvelamento não deixará de instaurar a referida imanência num horizonte mais vasto de apocalíptica, a qual continua a manter uma “estrutura de diferença forte” entre Deus e o mundo, o que permite conceber o humano como estruturalmente vocacionado a uma promessa de escatologia global⁵¹. Este será muito provavelmente o grande contributo da teologia da apocalíptica à persistente laicização da cultura, como demonstra a recente discussão sobre a Convenção Europeia. A apocalíptica é para a cultura “um gesto de reenvio a mais de ela mesma, reenvio a uma transcendência”⁵² pela via da crítica do *consenso* neoliberal que conduz à experimentação pragmática no campo tão sensível da justiça e à funcionalização da verdade de acordo com esse consenso (normalmente minimalista). Mas a revelação da justiça sob a forma de ausência pode pôr em causa o próprio Deus que aí joga a sua credibilidade, a credibilidade da revelação mesma, como desabafa o autor do Apocalipse na abertura do quinto selo (“até quando, Senhor santo e verdadeiro vais deixar de julgar e vingar o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?” Ap 6,10 καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἄληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς;).

Conclusão

הַמְשָׁכִיל בַּעַת הַהַיָּא יְדָם כִּי עַת רַעָה הִיא

Vivemos em tempos de Am 5,13 : “o homem prudente naquele tempo há-de calar-se, pois é um tempo mau” (cf. Ef 5,15-16, Col 4,5).

Assiste-se hoje a uma progressiva interiorização do fenómeno da apocalíptica. Ela passa da iminência temporal à imanência espacial. A sociedade moderna laiciza a apocalíptica. A ideologia do progresso constitui ainda uma delas, o marxismo foi uma ideologia milenarista totalmente secularizada (como a nazi), e a globalização apresenta-se como um segundo iluminismo, como uma apocalíptica sem tempo. Subsiste um “ateísmo estrutural”, como refere Eugen Biser⁵³. Na ordem teórico-especulativa, o pensamento débil nihilista anti-metafísico tem substituído o pensamento moderno do fundamento. Mas esta tendência corre ela por sua vez o risco de ser demasiadamente preponderante ou intolerante e de se tornar “uma ideologia revirada, continuação de sinal contrário daquela sede de totalidade que precisamente se

⁴⁹ Cf. Eberhard JÜNGEL, *Dios como Misterio del mundo* (1977), [= Teologia y Verdad 83], Salamanca, 1984, 477.483.

⁵⁰ Cf. Bruno FORTE, *Joaquim de Fiore entre memória e antecipação*, 114.

⁵¹ Cf. Pierre GISEL, *La fin de l'histoire vue au travers de la matrice apocalyptique. Répercussions théologiques en christologie, en pneumatologie et en anthropologie*. In *L'Apocalyptique*, Paris 1994, 152.

⁵² Pierre GISEL, *La fin de l'histoire vue au travers de la matrice apocalyptique*, 164 ; cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, [= Presencia Social 2], Santander 1991, 186-187.

⁵³ Eugen BISER, *Pronóstico de la Fe. Orientación para la época postsecularizada* (1991), Barcelona 1994, 485.

intentava abandonar⁵⁴. Neste sentido, a globalização *apocalíptica* ao nível da organização e de um certo tipo de pensamento frágil pode constituir, como refere com argúcia o cardeal Joseph Ratzinger, a nova ideologia de um segundo iluminismo que insiste em não conseguir ver para lá dos horizontes da imanência o *novum* a que se abriu sempre a reflexão cristã⁵⁵.

A tese do fim da história de Francis Fukuyama pode ser lida como a tradução contemporânea da herança da posteridade espiritual de Joaquim de Fiore. Aliás, já Henri De Lubac denunciava há não muitos anos atrás as consequências secularistas e secularizantes do pensamento finalista joaquimita

“dans la variété des formes qu’elles a revêtues, savantes ou populaires, elle a constitué l’un des principaux relais sur la voie conduisant à la sécularisation, c’est à dire à la dénaturalisation de la foi, de la pensée et de l’action chrétienne. Elle a servi aussi de supplément ou de substitutif ‘mistique’ à des processus de rationalisation qui ne pouvaient par eux-mêmes soulever l’enthousiasme nécessaire à leur accomplissement. Elle connaît aujourd’hui un étonnant regain de vie”⁵⁶.

O famoso abade calabrés do séc XII (ca. 1130-1202) deixa-nos efectivamente no fim da história, ainda que na sua origem tenha pretendido ser um pensamento de renovação. Depois da era da lei (a do Pai), da era da graça (a do Filho), viveríamos agora na era do Espírito⁵⁷. Christoph Theobald reduz a três esses fins da história presente, que representam por si mesmos três encerramentos de um ciclo : o fim da religião pela secularização ou desencantamento do mundo, o fim do absoluto na história, e o fim dos mecanismos de regulação no processo de mundialização por força de uma globalização avassaladora e anestesiante⁵⁸.

Pensar Deus sob o signo da iminência, sob o signo do fim, é esperar que Deus se joga a si mesmo no seu próprio acabamento, espera o seu próprio cumprimento no desvelamento definitivo em nós. Na ordem da proposta da fé a apocalíptica poderá ser a figura da apologética cristã, a figura da teologia fundamental da fé e da revelação cristãs porque mais consonante com o nosso mundo pós-moderno.

Recuperando a intuição e desafios de Rahner, a apocalíptica poderá ajudar o mesmo Rahner a suplantar o exílio da Trindade. Nesta tarefa, como refere Bruno Forte, o pensamento

⁵⁴ Cf. Bruno FORTE, *Joaquim de Fiore entre memória e antecipação*, 127.

⁵⁵ Cf. Joseph Card. RATZINGER, “Europa : os seus fundamentos espirituais, ontem, hoje e amanhã”, *Humanística e Teologia* 22 : 2 (2001) 170-174.

⁵⁶ Henri De LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore I De Joachim à Schelling* (1978), Paris 1987, 14-15.

⁵⁷ Cf. Philippe LÉCRIVAIN, *Penser l’histoire selon l’esprit de Joachim de Flore et ses héritiers des XIII^e-XIV^e siècles*. In Yves SIMOENS – Christoph THEOBALD (dir.), *Sous le signe de l’imminence. L’Apocalypse de Jean pour penser l’histoire*, Paris 2001, 137; Henri De LUBAC, *La postérité*, 18; IDEM, “L’énigmatique actualité de Joachim de Fiore”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 3 (1979) 35-46; F. CARDINI, *Politica e Apocalisse nell’Italia Medievale*. In S. DIANICH (a cura di), *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Casale Monferrato 1998, 143-144. Nas próprias palavras do abade calabrés o nosso é o tempo espiritual, pois “in tribus denique statibus distinguitur tempus legis et gratiae: sub lege, sub gratia, sub ampliori gratia; quia gratiam, inquit, pro gratia dedit nobis. Et primus quidem status ascribitur Patri, secundus Filio, tertius Spiritu sancto”: JOACHIM DE FIORE, *Enchiridion super Apocalypsim*, [= Studies and Texts 78], Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1986, p.23.

⁵⁸ Cf. Christoph THEOBALD, *Penser Dieu sous le signe de l’imminence*. In Yves SIMOENS – IDEM (dir.), *Sous le signe de l’imminence*, 185-186.

joaquimita apocalíptico poderá dar o seu contributo ao nível do objecto da teologia e ao nível da razão teológica⁵⁹. Redá à teologia o Deus Outro em si mesmo Outro e iminente face à história e face ao mundo. Do lado da razão teológica permite uma nova forma de pensar o Deus trinitário como Deus aberto, *totaliter aliter*.⁶⁰ A teologia é então a razão que teologicamente pensa o encontro, o advento, a experiência exodal. Sem reduzir Deus à história nem a história a Deus, esta teologia do diferente e da expectativa recebe de forma humilde e crítica o Deus Outro e acolhe o(s) outro(s) no(s) seu(s) rosto(s) como lugares de infinito : “há no aparecer do rosto um mandamento como se algum senhor me falasse”⁶¹. O rosto do outro como apelo originário⁶² é objecto que dá à teologia uma razão teológica heterónoma. Testemunha a alteridade, a transcendência, a indisponibilidade que advém, tenta *re-velar (des)velando* o rosto do Outro, e tenta contrariar a razão emancipadora da modernidade⁶³. A partir da história da apocalíptica hebraico-cristã do primeiro século, é possível desenvolver autonomamente alguns conceitos cristãos tais como a mediação entre Deus e o homem, a ressurreição, a inspiração e a interpretação das Escrituras, a salvação, a *re-revelação* de Deus⁶⁴. A apocalíptica cristã, que continua sob certos aspectos a apocalíptica judaica, determina que os eventos do fim não são mais eventos meramente do futuro, mas esse fim inaugurou-se na pessoa do Cristo de Nazaré. Neste sentido, a apocalíptica cristã distancia-se de qualquer antecipação visionária, mas proclama uma salvação definitiva. Esta poderá ser a teologia apocalíptica na pós-modernidade⁶⁵.

25-02-2003 jcarvalho@porto.ucp.pt

UCP, Rua Diogo Botelho, 1327

P - 4169-005 Porto

Humanística e Teologia 24: 3 (2003) 435-454.

⁵⁹ Cf. Bruno FORTE, *Joaquim de Fiore entre memória e antecipação*, 130.

⁶⁰ Cf. Bruno CORSANI, *L'Apocalisse e l'apocalittica del Nuovo Testamento*, [= La Bibbia nella Storia 14], Bologna 1997, 163.

⁶¹ Emmanuel LEVINAS, *Ética e Infinito* (1982), Lisboa 1988, 80.

⁶² Cf. Emmanuel LEVINAS, *Ética e Infinito* (1982), Lisboa 1988, 87.

⁶³ Cf. Guido VERGAUWEN, *Faire la théologie aujourd'hui. Le catholicisme en condition postmoderne*. In Pierre GISEL – Patrick EVRARD (ed.), *La Théologie en Postmodernité*, Genève 1996, 244.

⁶⁴ Cf. E. NORELLI, “Apocalittica : come pensarne lo sviluppo?”, *Rich.Stor.Bibl* 7 : 2 (1995) 175. Há que atentar igualmente ao reequacionamento da questão do tempo, visto na fé apocalíptica como tempo sigiloso, como tempo *primeiro* (reshît), *oriental* (qaedam) e *futuro* (aharit), como tempo de ruptura, inacabado para seu acabamento, e por isso mesmo tempo de sabedoria e de apocalíptica. Para uma leitura do tempo judeo-cristão como tempo marcado por um *Geheimnis* que o qualifica como um *Zeitenwende* (tempo de mudança) ver : K. KOCH, *Das Geheimnis der Zeit in Weisheit und Apokalyptik um die Zeitenwende*. In Florentino GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, [= BETL 168], Leuven 2003, 37.66. Este é o tempo τὰ ἐσόμμενα ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν μετὰ ταῦτα e do μυστήριον (cf. Dan 2,29.45 LXX; 2,29 Theodocião; Ap 1,19) apocalíptico : cf. G. K. BEALE, “The Interpretative Problem of Rev. 1:19”, *NovT* 34 (1992) 365; IDEM, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, [= JSNTSS 166], Sheffield 1998, 170.

⁶⁵ Cf. A. PAUL, “De l'apocalyptique à la théologie”, *RSR* 80 (1992) 186.