
A TEOLOGIA DA HISTÓRIA: ASPECTOS FUNDAMENTAIS

The Theology of History: fundamental aspects

*Pedro Miguel Sousa Santos **

RESUMO: Desde as relações primordiais dos homens com os deuses houve uma necessidade de se conceituar a temporalidade e firmá-la como consequência dessa relação. Salvas as devidas proporções, não foi diferente com a Teologia, é o que o presente artigo pretende tocar: os aspectos fundamentais da Teologia da História que nasce de um Deus, o Singular absoluto, o Cristo, e a sua participação na História empírica que encontra uma sintonia profunda na soteriologia vétero e neotestamentária. O problema é de se entender de que forma um único sujeito pode ser a divisa para a História em sua totalidade. O autor que se toma como referência nessa discussão é o teólogo Hans Urs von Balthasar em seu livro *Teologia da História*, destacando-se a originalidade como é tratada a História no viés teológico.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia, História, Temporalidade, Humanidade, Cristo.

ABSTRACT: Since the primordial relations of men with the gods there was a need to conceptualize temporality and secure it as a result of this relationship. With the proper proportions preserved, it was no different with theology, which is what this article intends to demonstrate: the fundamental theology of history born of a God, absolute Single, the Christ, and its participation in empirical History which encounters a profound harmony in the old and new testament soteriology. The problem is to understand how one subject can be the division for History in its entirety. The author who serves as a reference in this discussion is the theologian Hans Urs von Balthasar in his book *Theology of History*, highlighting the originality as it is applied to History in the theological perspective.

KEYWORDS: Theology, History, Temporality, Humanity, Christ.

* Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade da Universidade Federal de Sergipe (Aracaju, SE). Artigo submetido a avaliação no dia 02/03/2011 e aprovado para publicação no dia 29/03/2011.

O homem sempre buscou entender tudo quanto estivesse fora dos limites do individuado, do sensível. Essa investigação, desde o mundo grego, baseava-se nos mitos, instância responsável pelos grandes questionamentos sobre a origem e o sentido do *cosmos*. Sob tal ótica, pode-se entender que:

O cosmo não se experimentava como algo ordenado e cheio de sentido, dentro do qual o homem tem um lugar, e sim como uma confrontação com o negativo da vida que aparece na imagem do caos, da desordem e do sem sentido como algo que não se pode ocultar e está presente desde as origens¹.

Não há uma ordem preestabelecida e, por isso, no aspecto mitológico se constata uma estrutura narrativa aberta, permitindo uma interpretação subjetiva por não haver a necessidade de apoiar-se em um referencial e não se tem a preocupação com o cronológico. No enredo numinoso², tudo não passa de um eterno retorno, um tempo cíclico, uma história que constantemente se anula, concepção própria do mundo grego. A dimensão do sagrado presente nos relatos míticos compreende uma típica noção do *tremendum et fascinans*, ou seja, algo que amedronta, mas também seduz e encanta. Reúne-se neste sentimento a consciência de ser a criatura jogada à sorte nas mãos dos deuses ou de um Deus e, em qualquer das circunstâncias, vulnerável diante do inefável e, ao mesmo tempo, fascinada e cativada por seu poder.

Um salto interpretativo se empreende em contraposição a esta investigação mítico-histórica: existe mudança de paradigma e recepção por parte da fé cristã, herdeira do judaísmo, de uma análise do fator histórico imbuído de um sujeito que tenha sua manifestação ou atuação na história. Esse sujeito ou será um Deus ou um homem. Mas Deus “não necessita da história para colocar-se como mediador diante de si mesmo”³ ou, dito de outro modo, Deus não é afetado pelo transcurso histórico porque Ele é impassível e, portanto, não há mudanças Nele. E o homem, ao seu turno, “como sujeito livre e ativo, é sempre esse indivíduo isolado que não pode dominar a história em seu conjunto”⁴. É no Cristo que se reúnem as duas dimensões entitativas: homem e Deus. Tomadas separadamente, ambas estariam em

¹ J.A.D. ESTRADA, *Deus nas tradições filosóficas*, vol. I: Apórias e problemas da teologia natural, São Paulo: Paulus, 2003, p. 31.

² Conceito cunhado pelo filósofo alemão Rudolf Otto, utilizado para identificar o sagrado no seu aspecto não racional. O numinoso tem uma qualidade absolutamente especial, escapa ao racional, constituindo uma *arrêton*, algo inefável. É dele a frase “Se *lumen* pode servir para formar luminoso, *numen* pode formar o numinoso”. Ver: R. OTTO, *O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*, São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985, p. 12.

³ H.U. von BALTHASAR, *Teologia da História*, Trad. Claudio J. A. Rodrigues, São Paulo: Fonte Editorial, 2005, p. 14.

⁴ *Ibid.*

falta com o aspecto histórico em sua totalidade, mas, tomando como base o aspecto relacional de um sujeito que tem personalidade humana, e ao mesmo tempo, é um Deus, descortina-se diante da humanidade uma história da salvação.

Somente será possível uma concepção racional de tal história mediante a criação. Um Deus que cria *ex nihilo* a humanidade, por sua eterna volição e por seu querer instantâneo⁵, o faz em uma relação plena entre criador e criatura, e a eleva à dignidade de “imagem e semelhança”. O homem, ao seu turno, interrompe essa relação através do pecado, desobedece ao seu criador e se apodera com soberba “do fruto da árvore da ciência” e, tragicamente, é expulso do paraíso surgindo, assim, o homem decaído – *vulneratus in naturalibus* – fará uma peregrinação rumo à morte e, “necessariamente, à infelicidade por ser mortal”⁶. Daí em diante, o mundo da história será pensado em razão do pecado das origens.

A partir desta enredada situação, a humanidade não poderá contar mais com o status privilegiado de que usufruía quando contemplava o criador face a face. Agora só se poderá caminhar com o auxílio da providência, pois os homens, por suas próprias forças, tenderão ao pecado. Portanto, o agir humano e sua vontade necessitarão, em todos os aspectos, da ajuda de Deus. O homem, mesmo mantenedor do livre-arbítrio, não o é da autonomia, pois,

Se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada vale a liberdade, a não ser para pecar [...], porém, para que venhamos a amá-lo, o amor de Deus se difunde em nosso coração não pelo livre-arbítrio que radica em nós, mas pelo Espírito Santo que nos foi dado⁷.

É na associação com o caminho, com o peregrinar no tempo, que se encontrará o homem, segundo a observação agostiniana⁸. Este tempo, a que o homem está sujeito, tem um caráter linear no qual ele toma parte como um exilado, caminhando para um juízo final. A graça, como dom gratuito, vai ajudando o homem na consolidação de sua liberdade neste peregrinar para, enfim, anistiado, tomar parte no “reino perpétuo” pela predestinação divina. Na expressão mais plena dessa dependência, o Messias dirá: “sem mim nada podeis fazer”⁹.

⁵ Sl 32,9: Dissistes uma só palavra, e as coisas foram feitas.

⁶ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Trad. João Dias Pereira, vol. II, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000, p. 855.

⁷ AGOSTINHO, *A graça* (I), Trad. Agostinho Belmonte, São Paulo: Paulus, 1998, pp. 20-21.

⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, Trad. Maria Luiza Jardim Amarante, São Paulo: Paulus, 1984, Livro XI.

⁹ Jo 15,5.

Uma teologia da história nasce do pressuposto de que um tempo sem a criatura não se associaria à história; seu empenho, portanto, será “repertoriar e sistematizar o que a revelação e a fé trazem ao crente sobre o problema do sentido da história”¹⁰. Essa história guiar-se-á através de um plano salvífico, o que, nas palavras de Santo Agostinho, significa:

Um intermediário que seja, além de homem, também Deus para, por mediação de sua bem-aventurada imortalidade, encaminhar os homens da sua miserável mortalidade à imortalidade bem-aventurada [...]. Tornou-se, de fato, mortal, não por enfraquecimento da divindade do Verbo, mas por assunção da fraqueza da carne¹¹.

Deus realiza uma união hipostática em Cristo e, em um único sujeito, reúne a pessoa divina encarnada no humano, mas sem ser violentada pela condição de pecado. Na visão paulina, o Unigênito faz um descenso de Deus: “aquele que nada tinha a ver com o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que por meio dele sejamos reabilitados por Deus”¹², ele se humilha através de uma *kenosis* (esvaziamento) para unir, em um só homem, à humanidade.

Em Cristo está a condição do irrepetível, segundo Balthasar, pois no tempo, Ele assume a humanidade para fazer a vontade de Deus¹³ e a conduzir rumo à cruz, porquanto:

Sem cruz sua palavra não seria verdadeira, não seria o testemunho sobre o Pai que contém em si o co-testemunho do Pai, que é a palavra cristológica dupla e una, a revelação da vida trinitária, e que traz em si a exigência soberana de ser crido e seguido¹⁴.

A vida histórica de Cristo, em seus principais fatos – morte, ressurreição e ascensão – dá legitimidade a toda a História, não de uma condição *ex-tempore*, mas, ao contrário, a partir da visão do Cristo como *imahnú-él*, um Deus presente que caminha com o “seu povo” e, mais ainda, “arma sua tenda entre os seus”¹⁵. Os Padres apologetas dos primeiros séculos do Cristianismo (I e II d. C.) levaram muito a sério a condição de um Deus ao mesmo tempo divino e humano. Diante das constantes incursões do docetismo que afirmava o corpo e a crucificação do Cristo como algo puramente aparente, eles tratavam de dirimir qualquer questionamento apresentando todas as etapas da vida do Messias como prova histórica de

¹⁰ E. MENEZES, *Acerca da Teologia da História*, São Cristóvão: UFS, 2009 [texto inédito].

¹¹ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, p. 855.

¹² 2Cor 5,21.

¹³ Jo 5,30: De mim mesmo não posso fazer coisa alguma. Julgo como ouço; e o meu julgamento é justo, porque não busco a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou.

¹⁴ BALTHASAR, *Teologia da História*, p. 20.

¹⁵ Jo 1,14.

sua presença em meio à humanidade. Podemos observar nas palavras de Inácio de Antioquia a busca por essas provas, na seguinte passagem de *Efesinos 7,2*, onde se lê:

Não há senão um único médico: carnal e espiritual; gerado e não gerado; feito na carne e Deus; na morte e vida verdadeira; nascido de Maria e de Deus; antes passível e agora impassível Jesus Cristo Nosso Senhor¹⁶.

Tais fatos para a Teologia dão testemunho da presença histórica de um núcleo e norma de toda a historicidade. Esta humanidade que o Cristo assume para si, segundo a tradição cristã, não é mito que exprime apenas um agir atemporal de Deus em uma esfera abstrata ou interior à consciência, mas é um assumir inteira e plenamente o modo de “ser-homem” sem deixar de “ser-logos”¹⁷.

A relação de Jesus Cristo com a história do mundo e da própria humanidade não é uma problemática que encontrará fácil resolução. Em relação ao pressuposto da história, em geral, a existência de Jesus é incontornável e, na história da salvação, a presença de um Jesus que é Cristo põe em relevo o aspecto da plenificação da história, por meio da promessa e do cumprimento, ou o que a Cristologia irá denominar de “história da salvação” que se desenrola desde o Antigo Testamento até o retorno escatológico.

O aspecto soteriológico tem como primeiro passo a promessa, que nos remete a uma escatologia veterotestamentária, Deus que faz uma aliança com Israel:

Porque tu és um povo santo ao Senhor teu Deus; o Senhor, teu Deus, te escolheu para que lhe fosses o seu povo próprio, de todos os povos que há sobre a terra. Não vos teve o Senhor afeição, nem vos escolheu porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo, pois éreis o menor de todos os povos, mas porque o Senhor vos amava e, para guardar o juramento que fizera a vossos pais, o Senhor vos tirou com mão poderosa e vos resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito¹⁸.

Javé enviará, de tempos em tempos, profetas que anunciarão os desígnios divinos, admoestando a nação pecadora e apontando para o futuro reino messiânico. Uma história particular de Israel, povo da eleição, e a mediação entre Deus e seu povo se dará, portanto, pelos profetas que trarão em coro um único evangelho: a vinda do Messias, o redentor, aquele que conduziria o seu povo à reconciliação com Deus.

¹⁶ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *apud* L. PADOVESE, *Introdução à Teologia Patristica*, São Paulo: Loyola, 1999, p. 47.

¹⁷ “Incarneazione”, in G. BARBAGLIO / S. DIANICH (org.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma: Paoline, 1979, pp. 621-643, aqui p. 621.

¹⁸ Dt 7,6-8.

Cristo dará pleno cumprimento à promessa do Antigo Testamento¹⁹. Lei e profecia encontram na pessoa do Cristo a sua plena concretização. A encarnação do Verbo é uma atitude de recepção à vontade do Pai, pois Cristo deixará às claras que sua missão é fazer “a vontade daquele que o enviou”, por isso, entender a vinda kenótica do Messias é, antes de tudo, compreender “a receptibilidade para tudo o que vem do Pai, o que para o Filho se chama tempo em sua forma de existir como criatura, e estabelece a temporalidade”²⁰.

Diante de um plano salvífico, percebem-se os elementos revelados da forte relação no Cristo entre palavras e obras, uma verdadeira “economia” que se destina a promover a salvação. Esta economia da salvação, na acepção da palavra, é vinculada fortemente ao aspecto comercial, como também à consequência desta economia, o ato de redimir, porque Deus mesmo faz um comércio entre os homens oferecendo o seu Filho para “comprar” através de sua cruz todo “débito atrasado”: pecados, falhas, infidelidade. Ora,

[a] morte de Jesus é compreendida como Redenção e aqui importa perceber a profundidade semântica de que o termo se reveste. O verbo latino **emere** significa **comprar, tomar de volta**. A raiz deste verbo pela forma do infinitivo (**em**) e pela forma do seu supino (**emptum**) encontra-se na origem de todos os termos que se referem à ação de resgate de uma dívida: **redenção, redentor, redimir, remir**.

Se Jesus é nosso redentor, isso quer dizer que ele é o nosso comprador, aquele que negociou e pagou a nossa dívida, a qual não tínhamos qualquer condição de dissolver, de quitar. A raiz latina aqui em relevo, associada a outra raiz (**red, retro** = direção para trás) imprime forte carga semântica ao termo: sendo nosso **red em(p)tor**, Jesus negociou com sua própria vida todos os nossos débitos atrasados, numa verdadeira relação de comércio²¹.

Portanto, o Messias suprime todo o sacrifício do Antigo Testamento e, por consequência, se dá como único sacrifício para colocar de novo os homens no caminho da História, como sinalização do destino espiritual da humanidade. O tempo será entendido como forma escolhida para Deus realizar o seu desígnio eterno.

A vinda do Filho de Deus faz levantar uma questão: como se pode universalizar a existência histórica individual de Cristo como norma da existência histórica?

¹⁹ Mt 5,17-18: Não pensem que eu vim abolir a Lei e os Profetas. Não vim abolir, mas dar-lhes pleno cumprimento. Eu garanto a vocês: antes que o céu e a terra deixem de existir, nem sequer uma letra ou vírgula serão tiradas da Lei, sem que tudo aconteça.

²⁰ BALTHASAR, *Teologia da História*, p. 29.

²¹ J.R. GALVÃO, “Resgatando o sentido das mercês”, *Boletim Informativo Mensagem* 39 (2008/nn.202-203) 6-9.

Uma diferenciação já poderá ser demonstrada a partir de uma visão da parte do Cristo e outra da humanidade. O enviado o é da parte de Deus: imagem, palavra e resposta; e a humanidade, por conseguinte, está em comunhão na perspectiva de criatura e criador, ou seja, ela é criada, enquanto a Cristo cabe uma vida como vontade, como aceitação da vontade do Pai. Jesus se torna para a humanidade “um supremo protótipo do homem em geral, o qual se faz arquétipo precisamente para todos os demais”²². Esse acolhimento à vontade do Pai em Cristo será a noção primaz de uma teologia da história, que é na ação messiânica a temporalidade, pois há uma compatibilidade entre a forma da existência no tempo e a existência eterna.

Quando em Adão a humanidade pecou, através de um exemplar da raça, nada mais foi do que uma antecipação autopremiativa, pois não tinha “chegado a hora” na qual o homem pudesse obter a posse do “conhecimento”. Em Jesus, o “novo Adão”, porém, ao fim da revelação, concederá ao vencedor o prêmio do fruto do paraíso²³, que o pecador teria roubado ainda imaturo.

Há uma forte relação do Messias com um aspecto temporal: as diversas “horas” de sua própria vida, em todo o contexto do evangelho de João, podem ser muito bem observadas. O Cristo joânico está imbuído de um forte relacionamento com o momento certo de realizar milagres, voltar para o Pai, admoestar os seus seguidores em anúncio escatológico etc. Diante de um casamento em Caná, Ele diz à sua mãe aflita pela falta do vinho: “**minha hora** ainda não chegou”²⁴; no episódio do diálogo com a Samaritana, desfazendo prescrições religiosas em que se determinava o local para a adoração a Deus: “mas **vem a hora**, e já chegou, em que os verdadeiros adoradores hão de adorar o Pai em espírito e verdade, e são esses adoradores que o Pai deseja”²⁵; em suas catequeses escatológicas: “em verdade, em verdade vos digo: **vem a hora**, e já está aí, em que os mortos ouvirão a voz do filho de Deus; e os que a ouvirem viverão”²⁶.

A *Formgeschichte*²⁷ adotada pelos exegetas pretende analisar as mais diversas formas que os evangelistas têm de elucidar a pessoa do Cristo. Bem se pode observar nos quatro evangelhos canônicos que, para além de buscar a credibilidade do testemunho que eles poderiam prestar sobre os aconte-

²² BALTHASAR, *Teologia da História*, p. 28.

²³ Ap 2,7: Ao vencedor darei comer da árvore da vida que está no Paraíso de meu Deus.

²⁴ Jo 2,4.

²⁵ Jo 4,23.

²⁶ Jo 5,25.

²⁷ Chamada na acepção da palavra “História das formas”, é uma disciplina da exegese e da hermenêutica teológica que estuda os mais diversos gêneros literários da Bíblia, e aqui utilizado, especificamente, no tocante aos quatro evangelhos canônicos: Mateus, Marcos, Lucas e João.

tecimentos da vida de Jesus, eles ratificam o aspecto histórico do Filho de Deus, considerando que a sua vinda tem propósitos da parte de Deus, e o seu tempo é a mais plena correlação entre o *cronos* e o *kairós*, um mensurável, vida da realidade; outro, in-comensurável, tempo de Deus. Portanto, as etapas da vida do Cristo estão em plena correlação. Diz Balthasar:

A encarnação não é a enésima representação de uma tragédia que já estava há muito tempo preparada no arquivo da eternidade. É processo originalíssimo, tão irrepetível e tão sem manuseio como o nascimento do Filho desde o Pai, cumprindo-se eternamente agora²⁸.

O tempo na relação do Filho com o Pai é um tempo de cumprir a sua vontade, um receber tempo que se reproduz na humanidade como o tempo que Deus lhe dispensa através de Jesus.

O processo da Encarnação do Verbo é a pura aceitação do projeto de Deus encarnado em Cristo e, por isso, não dissociado de sua vontade que deve ser posta em prática. O Verbo se encarna para cumprir uma missão – “eu vim para que todos tenham vida, e vida em abundância”²⁹ –; portanto, o restituir a vida à humanidade só se dá a partir de um processo de redenção, que só é entendido caminhando *pari passu* com a realização de uma vontade, mas também de uma promessa, a profetização paterna. O agir do Pai na lei e na profecia será para Jesus como itinerário contínuo por onde Ele pautará a sua vida e sua atividade messiânica, pois “o Filho, ainda quando se adapta à forma histórica da vontade do Pai, não obedece aos homens, senão a Deus; mas a um Deus que se envolveu tanto com a sua criação que deve obedecer à consequência da Paixão de sua própria livre decisão”³⁰. A morte na cruz do Cristo é, de uma vez por todas, o último e único sacrifício, que leva a termo todas as prescrições do Antigo Testamento. Cristo é o “cordeiro sem manchas” que vai para o sacrifício para salvar da morte, agora não só a primogenia judaica, mas, diversamente, a humanidade inteira. E promete que a morte abrirá caminhos para outro plano, o da eternidade. Portanto, a história cristã apresenta a perspectiva no Cristo da Ressurreição: “Deus, porém, o ressuscitou no terceiro dia”³¹.

Como ator que cumpre seu papel, o Messias realiza o projeto salvífico: morte, ressurreição e, por fim, ascende ao Pai, volta ao convívio de Deus e põe o ser humano sob os cuidados da Graça, do Espírito Santo. Ciente de que a condição humana é *descensus* de Deus, Ele envia o Paráclito que advogará a favor de todos, dando-lhes até a linguagem própria para o

²⁸ BALTHASAR, *Teologia da História*, p. 33.

²⁹ Jo 10,10.

³⁰ BALTHASAR, *Teologia da História*, p. 45.

³¹ At 10,40.

ascensus com o divino: “porque somos filhos, enviou Deus a nossos corações o Espírito de seu Filho que clama: Abbá, Pai!”³².

O Espírito Santo, segundo Balthasar, servirá para universalizar a existência histórica individual de Cristo. É ele que cunha a história e a fisionomia tanto da Igreja quanto do crente individual, aplicando-lhes a vida de Jesus. Destarte, o *spiritus paraclitus* será, por assim dizer, a condução da Igreja de Cristo, a qual, segundo a metáfora paulina é o *corpus mysticum*, onde cada membro do corpo tem sua função e sua complementaridade para a harmonia do todo, onde Cristo é a cabeça.

Essa divisa paulina de estreitar a comparação entre o Cristo e a humanidade como membros de um corpo é usada como correlação da unidade que acontece dentro da diversidade: muitos são os membros, no entanto, um apenas é a cabeça, o guia. Há uma igualdade entre os membros, porque, necessitados da unidade do corpo que é Cristo, portanto, como na fisiologia humana a cabeça é o centro da racionalidade, que dá o comando para a atuação dos outros membros, cotejada ao Cristo, Ele é quem submete a humanidade aos seus desígnios e não raras vezes determina:

Se a tua mão é ocasião de escândalo para ti, corta-a. É melhor entrares para a vida sem uma das mãos, do que, tendo as duas mãos, ires para o inferno, onde o fogo nunca se apaga. Se o teu pé é ocasião de escândalo para ti, corta-o. É melhor entrares para a vida sem um dos pés, do que, tendo os dois pés, seres jogado no inferno. Se o teu olho é ocasião de escândalo para ti, arranca-o. É melhor entrares no Reino de Deus com um olho só, do que, tendo os dois olhos, seres jogado no inferno³³.

A graça, que é o Espírito Santo, é posta pela Teologia na conexão com a História, qual seja uma História providencial, na qual Deus não é atingido pelo mundo ou pela história, dita empírica; mas, mesmo essa tem como marco divisório a pessoa do Cristo, como é posto antes e depois Dele. O tempo assumido pelo Cristianismo é um tempo linear, no qual toda a história da raça humana se encerra em seu Criador, tendo como marco divisório o pecado e, por consequência, a culpa de Adão como um passado; a vinda do Messias para salvar o gênero humano, como um presente que põe a humanidade de novo em marcha “expectante” em relação ao seu Criador. Um futuro de juízo final, no qual o “eterno Ceifador” na visão das Escrituras³⁴ montará o seu tribunal e a alguns dará o prêmio da eternidade.

Sendo o primeiro inquiridor sobre o sentido da história, a Santo Agostinho se liga normalmente a origem da teologia cristã da história, em bases fi-

³² Gl 4,6.

³³ Mc 9,42-47.

³⁴ O evangelista Mateus (Mt 25,32) já deixa antever que o símbolo do juízo final, num futuro de Deus, será a “reunião de todos os povos diante Dele, e ele separará uns dos outros, assim como o pastor separa as ovelhas dos cabritos”.

losóficas. O mote desta inquietação é a pergunta: “o que é o tempo?” Ao que ele responde: “se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei”³⁵. Para o prelado, como para tantos outros na esteira das ideias medievais, o tempo de Deus é insondável e a sua medida só se pode dar através da *distentio animae*, a mensura só existe na alma humana e não na realidade objetiva, pois este tempo divino está em constante devir e, segundo Agostinho, só se pode mensurá-lo enquanto este passa, mas, se este está passando, não se pode mais medir, porque já não existe.

O bispo de Hipona, portanto, afasta todo conceito do tempo divino relacionado com ideias objetivas, mas, pelo contrário, o considera totalmente díspar em relação à eternidade divina. A metáfora agostiniana da arquitetura da “Cidade de Deus” e da “Cidade dos Homens” demonstra que, em relação à primeira, é o lugar da eternidade “aquela de que dá testemunho a Escritura”, da eterna felicidade, onde se caminha para a descoberta da verdade; a *civitas hominis* está em constante queda e nela se proliferam as desgraças. Uma possível aproximação desta cidade terrestre com aquela de Deus só se dá, segundo o prelado, com o auxílio incessante da Graça que, pelo eterno querer de Deus, a uns foi dado conhecer este auxílio, a outros não. O conhecimento pleno de Deus em Agostinho, portanto, está numa predestinação³⁶.

O próprio apóstolo dos gentios, Paulo de Tarso, é o fundador da doutrina da predestinação, pois segundo ele:

Os que ele distinguiu de antemão, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que este seja o primogênito entre uma multidão de irmãos. E aos que predestinou, também os chamou; e aos que chamou, também os justificou; e aos que justificou, também os glorificou³⁷.

Isso significa, de antemão, que a humanidade ou a cidade dos homens está marcada desde toda a eternidade por aqueles que terão plena cidadania na “Jerusalém Celeste” e aqueles que já estão condenados à danação. Qual é o papel que cabe ao homem diante desta falta de certeza? O peregrinar esperançoso, expectante, pondo sua confiança no auxílio da graça. Segundo um aspecto da interpretação teológica, foi minado pelo cristianismo todo otimismo da história, e esta peregrinação se dará em trevas, sem ter a precisa noção em que resultará a ação humana, tudo por consequência do pecado, “não um pecado que, deliberadamente, decidimos praticar, mas um pecado inerente e original, próprio da nossa natureza”³⁸. Para muitos críticos do cristianismo, momento propício em que o homem arquitetou

³⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 338.

³⁶ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Livro XI.

³⁷ Rm 8,28-30.

³⁸ R.G. COLLINGWOOD, *A ideia de história*, Trad. Alberto Freire, Lisboa: Presença, 1972, p. 65.

seu próprio destino e rumou na construção de sua própria história, ao que a teologia rebaterá: a sabedoria utilizada nas ações humanas não é própria do homem, é a sabedoria de Deus, por cuja graça os desejos do homem são dirigidos para fins dignos³⁹. Assim, na teologia da história, os planos que são concretizados pela ação humana no seu transcurso histórico não surgem porque os homens os tenham decidido dentro de sua capacidade, mas sim porque os homens nos seus engenhos executaram os desejos de Deus.

A dimensão eclesial auxilia nesta peregrinação da humanidade, de modo que o *depositum fidei* também é mantenedor da história da salvação na forma de sua sacramentalidade dispensada pelo Espírito Santo, no tempo da Igreja. Isso significa que o passo a ser dado pelo homem é a fé, em sua conceituação mais primaz: a crença naquilo que não se vê. Segundo Tomás de Aquino, em seu *Adoro te devote*⁴⁰, “*visus, tactus, gustus in te fallitur*”, ou seja, os sentidos falham, esta percepção não comportará provas empíricas, mas o silêncio de uma fé resignada. Imprime-se uma dimensão na qual o divino se revelará à humanidade através de uma crença individual. Ou, como expressa Balthasar: numa teologia dos mistérios, “em que a presença de Cristo e sua aplicação graciosa ao ato sacramental estejam determinadas pessoalmente em suas qualidades por Ele mesmo e, certamente, por parte de sua existência terrena”⁴¹.

A Teologia não se resume a um único fato que explica e dá conta de uma vez por todas de sua abrangência. Mas, ao contrário, está marcada por um processo de encadeamentos: criação, juízo final, Deus trinitário, história providencial, etc. Quando se trata de uma Teologia da história, de um fato se parte como questão fundamental: “uma dependência a qual a teologia tem um objeto para informar: Jesus [...], sua palavra, à qual várias tradições do cristianismo primitivo recorrem como completa demonstração de sua existência”⁴².

A recepção das ideias cristãs afetou efetivamente o modo como a história era concebida: relativiza-se todo e qualquer otimismo em relação à história, porque o processo histórico aqui não é execução das intenções humanas, mas dos desígnios divinos; e Deus assume o papel de predeterminar o fim e o que deve ser o desejo dos homens, pois “todo agente humano sabe o que quer e procura atingir o seu objetivo, mas não sabe por que razão o quer: a razão por que o quer está no fato de Deus o ter levado a querê-lo, a fim de fazer avançar o processo de concretização dos Seus desígnios”⁴³. Em certo sentido, o homem é o único agente histórico com atuação imediata na História, porque

³⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Cantus selecti*, Org. Abbaye Saint-Pierre, Solesme, Tournai: Desclée & Co., 1949, pp. 11-12.

⁴¹ BALTHASAR, *Teologia da História*, pp. 70ss.

⁴² R. MARLÉ, *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris: Mouton, 1967, p. 90.

⁴³ COLLINGWOOD, *A ideia de história*, p. 67.

tudo o que acontece depende de sua vontade; no entanto, noutra sentido, Deus é o único agente, pois é apenas através da providência que o homem-agente pode chegar à consecução de seus planos.

A Teologia estabelece a divisão da história em profana e sagrada. A primeira representa apenas os acidentes de um processo de transformação histórica, no qual, por exemplo, uma grande potência pode viver por alguns anos de seu poderio bélico e econômico, mas não é uma entidade eterna, senão uma coisa que nasceu num determinado tempo, na história, para executar funções e desaparecer. A concepção sacra da história traz como mote de sua interpretação um Deus que, em primeiro lugar, faz nascer o mundo a partir do nada e, daí em diante, tem sob sua custódia cada passo deste contínuo em sua eterna vontade.

A fé será o alicerce da humanidade diante da caducidade da história profana, uma vocação sobrenatural que será o método para o trato com uma teologia cristã da história. Henri Marrou irá acentuar essa necessidade diante do que ele chama de *la foi philosophique*⁴⁴, ou seja, o papel legítimo que deve desempenhar a fé na sua relação com a história; assim ele explica:

Não temos aí um tipo de conhecimento excepcional, que estaria adstrito ao caso particular da fé teológica. Os cristãos serão, por sua própria natureza, particularmente sensíveis a esse caso supremo, para eles especialmente importante: ao contrário de outras religiões que só invocam verdades eternas ou símbolos místicos, o cristianismo está assentado em verdades de caráter histórico: a Encarnação, a Paixão, a Ressurreição⁴⁵.

A fé é utilizada para propósitos da história e o cristianismo, religião histórica, foi levado a refletir sobre a noção de fé. Em primeiro lugar, não é um ato irracional ter conhecimento pela fé, mas, antes de tudo, procede de um método racional que passa por hesitações na hora de maior certeza, em outros momentos, de incerteza, contudo, não deixa de ser um ato de fé na medida em que o historiador consegue fundá-lo racionalmente.

Portanto, este foi o caminho que uma teologia da história fundou. Escrita sob o signo de um Messias torna-se universal à medida que não mais tem por perspectiva uma raça eleita, mas a humanidade inteira; providencial por ser totalmente dependente de um Deus que rege a sua criação no tempo e fora dele; escatológica porque aponta em duas direções: a primeira, em caráter prospectivo, preparação para um acontecimento ainda não revelado; a segunda, de caráter retrospectivo, dependente da revelação se realizar agora e, ambas, balizadas pelo nascimento de Cristo.

⁴⁴ Terminologia emprestada de uma conferência de Karl Jaspers, na qual este explicava o papel que a fé exerce na História.

⁴⁵ H.-I. MARROU, *Sobre o conhecimento histórico*, Trad. Roberto Cortes de Lacerda, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 108-109.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, Trad. João Dias Pereira, vol. II, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

_____, *Confissões*, Trad. Maria Luiza Jardim Amarante, São Paulo: Paulus, 1984.

_____, *A graça* (I), Trad. Agostinho Belmonte, São Paulo: Paulus, 1998.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Teologia da História*, Trad. Claudio J. A. Rodrigues, São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

BARBAGLIO, Giuseppe / DIANICH, Severino, *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma: Edizione Paoline, 1979.

COLLINGWOOD, R.G., *A ideia de história*, Trad. Alberto Freire, Lisboa: Presença, 1972.

ESTRADA, Juan Antonio Diaz, *Deus nas tradições filosóficas*, vol. I: Aporias e problemas da teologia natural, São Paulo: Paulus, 2003.

GALVÃO, José Raimundo, "Resgatando o sentido das mercês", *Boletim Informativo Mensagem* 39 (2008/nn.202-203) 6-9.

MARLÉ, René, *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris: Mouton, 1967.

MARROU, Henri-Irénée, *Sobre o conhecimento histórico*, Trad. Roberto Cortes de Lacerda, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

OTTO, Rudolf, *O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*, São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PADOVESE, Luigi, *Introdução à Teologia Patrística*, São Paulo: Loyola, 1999.

TOMÁS DE AQUINO, *Cantus selecti*, Org. Abbaye Saint-Pierre, Solesme, Tournai: Desclée & Co., 1949.

Pedro Miguel Sousa Santos é mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Graduou-se em Filosofia em 2010 pela Universidade Federal de Sergipe. Foi professor de Filosofia do Colégio Arquidiocesano de Aracaju, onde lecionou as disciplinas de Filosofia e Ensino Religioso. Trabalhou também no Instituto Dom Luciano Duarte selecionando e analisando as obras do arcebispo emérito de Aracaju na área de Filosofia. É membro do NEPHEM/UFS – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade.

Endereço: Rua São Roque, 34
(Ed. Greice, Campinas de Brotas)
40275-160 Salvador – BA
e-mail: montironi_1@hotmail.com