
ESCATOLOGIA E HERMENÊUTICA

*J.B. Libânio S.J.
Belo Horizonte-MG*

Quanto mais avançam os estudos sobre Epistemologia, Lingüística, Sociologia do Conhecimento e outras ciências relacionadas com a produção de discursos temáticos, tanto mais conscientes nos fazemos de atender às questões hermenêuticas, antes de abordar problemas mais delicados. Ora, poucos temas envolvem o escritor como os relacionados com a Escatologia. Sem acuidade hermenêutica e epistemológica, facilmente somos arrastados por a-prioris desconhecidos e talvez em contradição com nossas afirmações explícitas. Na verdade, certas discussões sobre Escatologia deveriam, antes de abordar um dado concreto como tal, esclarecer-se sobre os pressupostos em jogo. Nesse sentido, este trabalho não abordará nenhum tema escatológico determinado, mas somente questões hermenêuticas implicadas no estudo da Escatologia.

Denotar a conotação

Todo esforço de objetividade — válida também no universo teológico — deve conduzir-nos a uma linguagem cada vez mais denotativa, isto é, em que os elementos de decisão, de escolha, de preferência, de "subjetividade" sejam enquanto possível explicitados. Os fundamentos de nossa operação intelectual não escapam de decisões prévias — ora conscientes ora inconscientes. Fato absolutamente inevitável. É nossa condição de ser histórico — localização na história da cultura, de ser geográfico — situado em situações de diferentes meridianos, de ser social — localizado em relação aos interesses de classe, de ser eclesial — ocupando uma função no interior da Igreja. Tanto mais objetivo será o discurso, quanto mais denotamos, explicitamos tais situações. Não se trata de escaparmo-nos delas. Pretensão irrealizável. Nem mesmo, de guardar distância asséptica e neutra, como árbitro imparciável. Quem está dentro do jogo não pode ser juiz. E todo, que fala de um tema, que diz respeito profundamente ao homem, está dentro do jogo — já que ele também é ser humano. Por isso, o ideal de objetividade na Teologia não pode advir

da abstração da condição sobre a qual a temática teológica se refere, mas denotando quanto possível essa condição. Numa palavra, denotar a conotação, conscientes de que nosso discurso é um dos discursos possíveis, é optar pela objetividade (1). É paradoxal: só se é objetivo, revelando-se subjetivo na sua própria subjetividade. É-se menos objetivo, quando se oculta a subjetividade por detrás de aparente objetividade. Esta "objetividade" tem muitos nomes, conforme a natureza do discurso. Uns apelarão pelo termo mágico de "científico", outros invocarão "a vontade popular". Em Teologia, o risco de esconder a subjetividade, os interesses não-declarados, a limitação da situação manifesta-se pela apelação ao sujeito — no caso a garantia da objetividade — "Tradição", "Igreja", "Teologia" com T maiúsculo e sem adjetivos. Quanto mais aparenta objetividade, tanto mais difícil é precisar esse sujeito. Pois escapa exatamente da crítica objetiva por causa de sua extrema subjetividade.

Ora, na temática da Escatologia tem-se observado — como aliás em muitas outras questões no momento atual de Igreja — fácil recurso à objetividade do critério da "fé da Igreja", "ensinamento da Igreja", como se fosse um sujeito claro, definido, delimitável, objetivável, a que qualquer um, que não tenha má vontade nem esteja realmente apaixonado, pode recorrer. Frequentemente por detrás desta "fé da Igreja" esconde-se a posição pessoal do teólogo ou do hierarca, que dessa maneira se defende do esforço teórico de "denotar sua conotação", antes mascara-a.

Relevância do lugar de percepção

Esse esforço denotativo, explicitativo, declarativo das próprias condições do sujeito produtor do discurso — conotação — faz aparecer, seja para o escritor como para o leitor, os limites, mas também as vantagens de tal situação. Aliás, o que caracteriza cada "lugar" de percepção de uma realidade é o fato de ele permitir e interditar ao mesmo tempo. Assim um lugar material me permite contemplar a paisagem que se me descortina diante dos olhos e ao mesmo tempo veda-me usufruir das belezas de outra paisagem, que se me oculta às costas. Esse dado óbvio da experiência diária serve de analogia para o

(1) E. VERÓN, *Ideologia, Estrutura e Comunicação*, trad. bras., Ed. Cultrix, São Paulo, 1970, p. 182.

ato de conhecer, de interpretar, de produzir discursos também teológicos. Como não existe uma universalidade de lugar, também não existe uma universalidade de discurso.

Essa constatação hermenêutica não nos conduz necessariamente ao cepticismo ou ao puro relativismo, como apressadamente alguém pode concluir. Pelo contrário, leva-nos a uma posição de humildade e de diálogo. Humildade, pela consciência de nossa limitação. De diálogo, pela certeza de que também temos algo que aportar de novo, original, próprio, de nossa parte e de receber, acolher da parte do outro. Na Teologia, esse diálogo pode estabelecer-se, seja a partir da diversidade do lugar social, geo-histórico — teólogos europeus do centro econômico-cultural do Ocidente e teólogos dos países do Sul, periferia cultural-econômica —, seja a partir do lugar eclesial da hierarquia e o da função carismática de teólogo. Nenhum desses lugares, geo-culturais ou eclesial, basta a si próprio, e, por isso, não pode eliminar o outro sem detrimento da "verdade".

O diálogo não surge como adaptação a uma moda nova, como condescendência com "os tempos modernos", como recurso a uma plástica embelezadora, mas no fundo supérfluo. É exigência interna da verdade. É dos ganhos do avanço da Epistemologia. A estrutura de nosso conhecimento é dialógica. Renunciar a ela, não se faz sem pagar tributo a um processo de desumanização. É a taxa de humano que baixa no mercado da nossa existência.

E quando tal renúncia se faz em nome da fé, da Revelação, da Igreja, abre-se espaço à verdade da crítica de alienação, atribuída às instâncias religiosas. Perde-se a conquista laboriosa do Concílio Vaticano II, expressa sobretudo no Decreto sobre a Liberdade Religiosa e na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, onde se salientam esses aspectos de dialeticidade da verdade, de enriquecimento mútuo nos diálogos.

Linguagem da fé e linguagem teológica

O dado escatológico fundamental da existência da Vida Eterna pertence ao cerne de nossa profissão de fé. Recitamos no credo do Batismo — entrada na comunidade eclesial —, recitamos no credo da Missa — celebração máxima de nossa fé. Esse dogma é patrimônio irrenunciável. A fé tem uma linguagem, que a Teologia deve respeitar. Pois a Teologia só tem sentido ao serviço da fé. Não é uma ciência que vale por si mesma nem tem autonomia total em relação

à linguagem da fé. Antes, existe em função da fé da comunidade, como exigência dessa.

A linguagem da fé tem uma sacralidade própria, uma fixidez maior. A materialidade de suas palavras é conservada ao longo dos séculos intacta. Com imenso respeito, ousa a Igreja introduzir pequenas mudanças de vocabulário. Assim, p. ex., a fórmula arcaica de "desceu aos infernos" que figurava na formulação do credo de nossas infâncias cedeu lugar para nova formulação linguística "desceu à mansão dos mortos", numa tentativa de permanecer o mais fiel à palavra, mesmo na sua materialidade, introduzindo, porém, mudança para que ela pudesse realmente ser compreendida mais facilmente. Pois o termo "infernos" assumira um significado quase exclusivo de "lugar dos tormentos eternos". O universo semita já estava demais distante para que um cidadão de hoje entendesse a expressão "descer aos infernos" como metáfora de "morte".

A linguagem da fé prolonga no tempo o máximo possível suas fórmulas, com a intenção dupla de ser o mais universal possível atingindo mais pessoas — a fé é comum — e o mais fiel à tradição. Há, portanto, uma intenção de universalidade geográfica e histórica. Ora, é mais fácil que novas gerações, provocadas pelo arcaísmo das expressões perguntem pela sua verdadeira significação, do que as gerações ainda não despertadas por essas questões consigam ver expressa sua fé em formulações novas.

A linguagem da fé tende mais à fidelidade, tocando as raias da fixidez literalista, a ponto de acusarem-na de "repetição estéril de formas em desuso" (2). Por isso, na dialética da fidelidade e da interpretação, a linguagem da fé atém-se quanto possível à fidelidade, relegando para quanto mais tarde possível o processo interpretativo. Acredita que a simples materialidade, que o suporte estrutural lingüístico sempre retém algo do sentido primigênio da fé. Por isso, quanto menos alterá-lo, melhor. Menor risco de perturbar o significado da Revelação.

Ao tratar da linguagem da fé, expressão da fé da comunidade, o aspecto psico-pedagógico assume relevância. A preocupação tem de ser com aqueles que menos possibilidade têm de defrontar-se com complicados problemas hermenêuticos. Vale aqui a admoestação de Jesus de não escandalizar as crianças, os menores na comunidade. Assim, interpretações teológicas, que se fazem substituir à linguagem

(2) Card. Joseph RATZINGER, Entre a morte e a ressurreição, in: *Communio* 1 (1982) n. 1 p. 68.

tradicional da fé, no sentido de facilitar a compreensão da mesma por camadas mais exigentes **intelectualmente**, não podem de modo nenhum descuidar a simplicidade intelectual dos menores da comunidade. Eles têm o direito de ver sua linguagem de fé poupada e não facilmente substituída, e, às vezes com rapidez, por sucessivas formulações. Não alcançam acompanhar essa ginástica intelectual, sobretudo quando a evolução semântica se faz vertiginosa, e sentem-se então ameaçados na própria fé.

Essa consideração não postula o imobilismo lingüístico. Simplesmente recupera inquietações justas de pastores bem inseridos no meio dos simples fiéis e sensíveis por conseguinte a tal tipo de problemática. Não é uma preocupação com uma ortodoxia rígida, com o valor mágico das palavras, com a defesa de uma doutrina por ela mesma, mas a percepção pastoral da perplexidade dos fiéis em relação a sucessivas interpretações, nem sempre integráveis, da linguagem da fé.

Há um momento, porém, quando o conjunto da comunidade de fiéis se homogeneiza num novo horizonte cultural. As ondas culturais demoram a atingir as últimas praias das inteligências de uma região. Mas isso chega um dia a acontecer. É um juízo não fácil de fazer. Mesmo assim, as diversas experiências pastorais têm alertado no mundo europeu para o fim do "cristianismo convencional" (3), para o término de uma cristandade (4), para a conquista definitiva da modernidade (5). Assim, uma linguagem de fé, formulada no universo cultural anterior, pré-moderno, pré-científico já se torna difícil suporte lingüístico de significados da Revelação. O processo hermenêutico necessita tocar a própria linguagem direta da fé. Vale da linguagem da fé a regra fundamental da linguagem humana: ela é uma relação mútua entre significante e significado, entre suporte lingüístico — palavra — e conteúdo significativo, entre forma material e idéia significada. Ora, reter um significante sem significado, uma forma vazia, um suporte sem conteúdo, é reduzir a fé a uma pura magia da palavra. Nesse caso, um papagaio, um gravador seria mais fiel que um ser humano. Também a fé não é pura intencionalidade,

(3) W. A. VAN DE POL, *O fim do Cristianismo Convencional*, Herder. trad. bras, São Paulo 1969.

(4) R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté, Chroniques, I*, du Cerf, Paris 1968.

(5) P. VALADIER, *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx.*, Ed. Desclée-Cerf, Paris 1974.

puro conteúdo, puro significado, que não se expressasse em nenhuma materialidade lingüística. Articular esses dois elementos é o papel da linguagem da fé.

No que tange à Escatologia, surgem vários problemas, como p. ex., se a linguagem da fé da "alma imortal", "alma separada" é hoje ainda suporte lingüístico necessário da fé ou pelo contrário tornou-se-lhe impedimento. E se assim, onde e como. Nessa consideração hermenêutica, restringimo-nos aos aspectos mais gerais.

A linguagem da Teologia tem outras regras. De um lado, não pode prescindir da linguagem da fé. É serviço à fé. Mas pode escolher o auditório. Não visa à mesma universalidade da linguagem da fé. Por isso, goza de maior liberdade, já que os aspectos psico-pedagógicos não são tão limitantes, como os referentes à linguagem da fé.

Fidelidade e interpretação na linguagem teológica pode manter equilíbrio diferente do da linguagem da fé. A linguagem da fé resiste ao máximo à mudança. A linguagem teológica pode, pelo contrário, adiantar-se aos problemas. Percebendo já no horizonte da cultura questões novas busca repensar o dado revelado em vista de melhor compreensão daqueles que já se situam nesta problemática. Talvez essa defasagem de percepção de tempo — resistência e antecipação — esteja na origem de certa tensão entre hierarquia e teólogos. A hierarquia é mais sensível à linguagem da fé. Por isso resiste às mudanças nessa linguagem e com razão. E, por sua vez, os teólogos são perspicazes em perceber os novos ventos, as novas perguntas e apressam-se então em respondê-las poupando às mentes sacrifícios intelectuais inúteis. E quando essas duas preocupações esbarram no mesmo objeto material, surge a tensão. A denotação desse lugar e por conseguinte dessa preocupação e desses interesses fundamentais já seria meio caminho andado. O negar-se mutuamente essa posição diferente diante da linguagem da fé e teológica só serve para aguçar a tensão, provocando inclusive rupturas dolorosas, onde serenidade intelectual e vigilância epistemológica teriam evitado.

A linguagem teológica gozou de longo e amplo consenso, de sólida estabilidade, durante séculos, a tal ponto que sua relação com a linguagem da fé se desenrolava sem problemas. Pois, enquanto o horizonte cultural permanecia estável, praticamente idêntico a si mesmo durante longo tempo, a tarefa hermenêutica era relativamente simples. A presença do pensamento platônico e neoplatônico nos primeiros séculos provocou nova síntese com a tradição semita e a entrada da metafísica aristotélica na alta idade média coroou este enorme esforço hermenêutico iniciado pelos Santos Padres. Chegou-

se então à elaboração de uma linguagem da fé e teológica bastante coerente, sistematizada, que resistiu séculos. Precisamente porque a Igreja conseguiu criar em torno de si homogeneidade cultural nos seus fiéis de modo que a continuidade literal das palavras, das expressões permanecia significativa, encontrava eco compreensivo.

Só recentemente percebemos que, em muitos países impregnados da cultura moderna, marcada pelo historicismo, pela mentalidade científica, pela descoberta da subjetividade, a maioria dos fiéis já tinha dificuldade de entender a linguagem da fé e da Teologia de corte escolástico. Nesse momento, entregam-se os teólogos a esse gigantesco esforço hermenêutico de interpretar para esse novo horizonte cultural a linguagem da Tradição. Numa palavra, a repetição material, a fidelidade literal só tem sentido enquanto o espaço cultural permanece o mesmo. No momento em que ele se transforma, só se mantém a fidelidade através da interpretação. Ora, a ruptura do espaço hermenêutico homogêneo da civilização do livro, devido sobretudo à revolução científico-tecnológico, obriga o teólogo a rever sua linguagem. Rompe-se portanto o espaço de interpretação tradicional e surge um novo espaço, passa-se de um logos antigo de linguagem especular para o logos pós-galileano de uma linguagem produzida (6). De um horizonte em que a linguagem refletia isomorficamente a realidade passamos para outro em que a linguagem é produzida de modo fragmentado conforme os diferentes setores da realidade, conforme as diversas epistemes e saberes, com o toque precário de seu caráter interpretativo. Não tem a estabilidade e consenso espontâneo do espaço hermenêutico tradicional. Substitui-se a unanimidade pelo conflito de interpretações. E a Teologia não escapa a essa transformação do mundo da linguagem, expressão das transformações econômicas, políticas, culturais, científicas ocorridas tão rapidamente, depois do início da idade moderna (7).

Ponto de referência do tratamento da Escatologia

De modo mordente, pode-se formular outro pressuposto do estudo da Escatologia, dizendo que ela não é o estudo das últimas

(6) H. VAZ, *O problema atual da hermenêutica*, ad instar manuscripti, B. Horizonte 1973, p. 3s.

(7) H. VAZ *Fé e Linguagem*, in: VÁRIOS, *Credo para Amanhã*, vol. II, Ed. Vozes, Petrópolis 1971, pp. 15-50.

realidades mais do último de todas as realidades. Com essa formulação paradoxal, quer-se vir de encontro a uma repetida crítica que os teólogos recentes, desde a monumental obra de M. Schmaus (8), vêm formulando. A Escatologia não é uma reportagem antecipada, uma informação adiantada por Deus dos acontecimentos localizáveis nos últimos tempos (9). Não se trata, pois, de estudar eventos futuros mas o evento do Futuro absoluto. Não se estudam os "eschata" (plural grego: coisas últimas) mas o "eschaton" (singular grego: o Futuro Absoluto). É a proximidade deste Futuro absoluto na pessoa de Jesus Cristo que constitui o "evento escatológico por excelência" e que coloca sob juízo toda a nossa existência, todo o nosso ser, na sua última referência salvífica, no seu destino definitivo.

Esta distinção entre "eschata" e "eschaton", entre os futuros categoriais e o Futuro absoluto, entre as últimas realidades e o Último das realidades não é tão simples. Se de um lado, situa-nos no real problema da Escatologia, afastando-nos do risco do enlevo das representações fantásticas, do desborde da imaginação criadora, do abuso do emocional numa esfera absolutamente incontrolável, doutro, porém, deixa-nos sem nenhum apoio para compreender algo deste "Eschaton", "Futuro Absoluto", "Último".

A própria linguagem bíblica e, de modo ainda mais fantástico, uma literatura religiosa posterior de grande vigência entre pregadores, escritores sagrados, diretores espirituais, visionários religiosos, literatos inúmeros acentuaram sobremaneira os contornos evenenciais das realidades futuras. Quanto mais terrível se pintasse o destino final do homem, do mundo, da história, tanto mais claro se pensava estar falando dos novíssimos. Tanto a sobriedade bíblica como a exuberância exagerada da literatura religiosa posterior colocam um problema de fundo. Até onde estamos diante de um pensamento mítico, que necessita ser desmitologizado ou até onde a representação é uma condição humana do pensar? Resolve-se o problema dos novíssimos, reduzindo as últimas realidades ao Último, os futuros categoriais ao Futuro Absoluto, os eschata ao Eschaton? Ou mesmo este Último, Futuro Absoluto, Eschaton não pode ser pensado sem alguma representação?

R. Bultmann colocou com radicalidade o problema. Viu-o com perspicácia e exatidão. Talvez não tenha tido o mesmo sucesso na

(8) M. SCHMAUS, *Los Novísimos*, vol. VII, Ed. Rialp, Madrid 1961.

(9) K. RAHNER, *Eschatologie*, in: *Sacramentum Mundi*, Freiburg-Basel-Wien 1968, I, 1187.

proposta de solução. Aparece claro que o escritor sagrado ao descrever o "Eschaton", ao referir-se a este Absoluto e Futuro de todas as coisas tinha diante de si uma visão pré-científica do mundo. Assim as figuras do apocalipse sinótico correspondem a um esquema tripartido do cosmo. Na parte superior está o céu com o trono de Javé no mais alto ponto, tendo abaixo de si os diferentes coros angélicos em sete ordens de dignidade. Os mais dignos — querubins e serafins — estão mais perto do trono de Deus. Esse céu sustenta-se, apoiado sobre as colunas da terra, como um "firmamento" fixo, firme. As nuvens são os carros de Javé. Desse firmamento pendem os astros. O andar intermediário é a terra. Plana, limitada, palco da vida do homem. Em baixo, está o sheol, a mansão dos mortos. Lugar escuro, tenebroso, onde não se louva a Deus, leva-se uma semivida. Imaginemos Javé deixando seu trono, agitando o firmamento com sua corte angélica. Facilmente entenderemos que os astros dependurados do firmamento desabem sobre a terra, destruindo-a, incendiando-a com seu fogo. Os céus se escurecem, porque os luminares celestes caíram. E também porque diante da luminosidade de Javé, qualquer outra luz se esvanece (10).

As afirmações escatológicas da Escritura enquanto formuladas dentro desse quadro do mundo necessitam ser desmitologizadas. Pois de fato os homens do mundo atual, que tiveram algum contato com o pensamento científico, mesmo nas formas vulgarizadas pelos grandes meios de comunicação de massa, já não pensam o cosmos dessa maneira. As expressões, que na linguagem mítica — pré-científica — da Escritura queriam exprimir realmente movimento ascendente — subir aos céus — ou descendente — descer aos infernos —, hoje não passam de metáforas para traduzir uma realidade escatológica. Nesse sentido, podemos falar com exatidão de necessária desmitologização da linguagem escatológica.

Outro problema é se tal tarefa se faz por uma redução do escatológico a uma interpretação da Palavra de Deus transcendente, absolutamente gratuita, no querigma desmitologizado, interpretado hoje, atualizado em nível de decisão existencial através de uma mudança de uma existência não-autêntica (sem fé) para uma existência autêntica (de fé). Suprime-se assim dialeticamente a descontinuidade entre o momento da notificação salvífica em Jesus Cristo e o nosso, arrancando finalmente o homem do "eon" antigo (seu passado

(10) F. MUSSNER, *Christus und das Ende der Welt*, in: *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, Theol. Brennpunkte 8/9, Frankfurt 1966, pp. 10/11.

de pecado) para fazê-lo pertencer ao "eon" futuro (livre de pecado) (11). Essa existencialização do futuro absoluto numa linha bultmaniana reduz-lhe e restringe-lhe demasiado o significado e realidade. Sobrevaloriza o "Dass" — o que do existir — com nítido ceticismo em relação ao "Was" e "Wie" — o conteúdo e o modo. Torna a Escatologia extremamente pessoal, a-histórica, puntual, tirando-lhe a dimensão histórico-dialética de um lado e transcendente-temática de outro.

Não se trata aqui de discutir a posição de R. Bultmann, mas simplesmente de mencionar sua proposta de desmitologização, como necessária, e restrições à maneira como a realizou. Se de um lado, retirou o "Eschaton" de um horizonte pré-moderno para colocá-lo como pergunta radical à nossa existência, com exigência de uma resposta pessoal, doutro lado não escapou do risco de reduzir a mensagem escatológica ao sabor do sujeito, ao momento puntual do presente.

Este problema da desmitologização levanta a questão metafísica referente à própria estrutura do conhecimento, se nossas idéias não necessitam de elemento visual, representativo. Noutras palavras, se todo conhecimento humano não é bipolar, conceitual e visivo (12). Assim o Futuro Absoluto, o Último não pode ser pensado sem um mínimo de representação. As imagens, as representações não significam necessariamente uma maneira pré-moderna, pré-científica de conhecer — mitos — que devem ser superadas, mas elemento necessário do nosso conhecimento. A realidade pensada recorre a elas como ajuda. Podemos e devemos ir corrigindo as imagens, mas nunca prescindiremos totalmente delas. As imagens, porém, permanecem imagens e não valem, nem substituem a realidade pensada.

A reflexão teológica sobre a Escatologia tem como tarefa hemenéutica precisamente criticar os esquemas representativos, sem perder o conteúdo da fé. Tenta encontrar novos esquemas representativos que correspondam melhor à experiência moderna. Para exemplificar tal consideração podemos tomar o conceito de Transcendência (13). O esquema representativo mais comum usado para entender

(11) H. ZAHRT, *Aux prises avec Dieu. La Théologie protestante au XXe. siècle*, trad. fr., Paris 1969 pp. 2700ss.

(12) K. RAHNER, *Auferstehung des Fleisches*, in: *Schriften zur Theologie*, Benziger, Einsiedeln, B. II, 1961, 211-225.

(13) R. MEHL, *La crise actuelle de la Théologie*, in: *Etudes Théologiques* 45 (1970,4) pp. 357ss.

o conceito de Transcendência era o espacial. E, por sua vez, esse esquema espacial conheceu duas formas: a Transcendência está "lá em cima", "nos céus" ou está "fora". A teologia moderna da secularização criticou tal esquema e propôs o da "profundidade" (14). Nessa mesma linha, apresenta-se a Transcendência como aquela realidade a que nós, em última instância, estamos referidos — "that which concerns us ultimately" (15). E a teologia da libertação prefere o esquema representativo do processo, da caminhada para compreender a Transcendência. Ela não está nem acima, nem fora, nem dentro, mas *diante de nós* como apelo ao compromisso, à caminhada, a entrar no processo de libertação (16). Em todas as reinterpretações do conceito de Transcendência aparece um esquema representativo. Eles vão sendo abandonados na medida em que já não correspondem mais à compreensão dos fiéis. E então criam-se novos esquemas também representativos, imaginativos. Numa palavra, em todo conhecimento há uma "conversio ad phantasma" (17).

Relação da Antropologia e Escatologia

A Hermenêutica fez-nos ver como toda afirmação é uma resposta. E que, por sua vez, supõe uma pergunta, nem sempre explicitada e, às vezes, até mesmo não percebida. Travam-se entreveros teóricos em torno de afirmações-repostas, sem antes acertarem-se os ponteiros a respeito de que pergunta se trata. Assim dois discutem irreconciliavelmente, afirmando um que a mesa é quadrada e o outro que é castanha. Não chegam a nenhum consenso, porque não se perguntaram antes sobre que questão discutiam: forma ou cor? Sobre uma questão material é fácil perceber a diferença de perguntas e bastaria um minuto de reflexão para darem-se conta os dois contendores de que a discussão era insolúvel, porque versava sobre perguntas diferentes. As questões filosóficas, teológicas, não gozam de clareza semelhante no referente às perguntas implícitas. E muitas vezes o prolon-

(14) J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, SCM Press, London 1963, pp. 45ss.

(15) P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, p. 15, cit. por J. A. T. ROBINSON, o.c. p. 49.

(16) J. SOBRINO, La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, in: J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae Santander, 1981, pp. 143ss.

(17) S. TOMÁS, *S. Th.* I q. 85 a. 1 ad 4; a.5 ad 2; III q. 86 a. 1c.

gar-se de discussões se deve à impossibilidade ou incapacidade de os debatedores precisarem a pergunta básica que está em jogo. Por isso, discutem sobre respostas sem precisar de que perguntas são elas respostas.

Aplicando essa reflexão hermenêutica à Escatologia, diria que a Escatologia é a resposta e a Antropologia é a pergunta. A Escatologia oferece uma série de afirmações. São respostas. Mas subjaz a elas uma pergunta fundamental: a que compreensão de homens tais afirmações se referem? E a compreensão de homem, por sua vez, implica uma relação do homem não só consigo mesmo — sua auto-consciência — mas os outros seres humanos — sociedade, história, comunidade —, com o cosmos — técnica, ciências naturais —, e com o Trancendente — religião. Uma constelação compreensiva se forma em torno à autocompreensão do homem. Portanto, o fato de que a Antropologia é a pergunta à resposta da Escatologia, permite-nos levantar a suspeita de que muitas discussões no campo da Escatologia derivam mais de pressupostos filosóficos que estritamente teológicos.

Evidentemente, o fazer recuar parte da problemática da Escatologia aos umbrais filosóficos não significa des-teologizá-la. Pois, a concepção antropológica não se constitui totalmente autônoma da Revelação.

A Revelação, sobretudo em força do mistério da Encarnação do Verbo de Deus, exerce dupla função em relação à Antropologia. Uma negativa, excluindo aquela visão de homem que o torna absolutamente incapaz e impermeável à interpretação salvífica de Deus revelador. A relação positiva avança elementos, que o mistério revelado de Deus nos proporciona para compreender o homem. A maneira, como Deus se revela a si e seus desígnios salvíficos, necessariamente manifesta também elementos fundamentais sobre o homem. Desconhecê-los ou negá-los termina por decapitar o próprio homem em elementos constitutivos.

Mas não é a Revelação a única fonte sobre o conhecimento do homem. Ao longo da história, o ser humano foi desenvolvendo reflexões sobre seu ser, sua constituição, seu agir, seu relacionar-se. E assim elaboram-se antropologias, que interferem na compreensão da própria Revelação. Em outras palavras, há mútua relação entre Revelação e Antropologia. Ambas se condicionam mutuamente, sobretudo no Ocidente. A Revelação cristã foi decisiva na constituição das antropologias filosóficas e estas, por sua vez, permitem ou dificultam a intelecção da Revelação.

No referente à temática da Escatologia, o papel da Antropologia é fundamental. Esquemas antropológicos diferentes permitirão interpretações diversas. O trabalho teológico deve consistir em explicitar tais esquemas e mostrar sua viabilidade interpretativa em relação aos dados incontornáveis e irrejeitáveis da Revelação.

Três posições parecem-nos possíveis diante dos esquemas antropológicos. Primeiramente podemos considerar que alguns esquemas antropológicos sejam absolutamente inaceitáveis. Isso significa que eles — a pergunta — são construídos de tal maneira que rejeitam “a limine” a possibilidade de uma resposta. Em outras palavras, uma antropologia totalmente fechada à Transcendência já prejulga a resposta, negando-lhe à Revelação qualquer existência. Por isso, são esquemas inaceitáveis. Não respeitam os dados da Revelação. Assim como uma resposta que não dá conta de uma pergunta real é inaceitável, também uma pergunta, que exclua de antemão a possibilidade e a realidade de uma resposta já dada, foi mal formulada.

Pode acontecer, porém, que a pergunta não feche o horizonte à resposta, mas se situe aquém da resposta em curso. São esquemas que se articulam somente em parte. São perguntas insuficientes para a quantidade de dados de que dispomos. Assim, em todo momento, pode ter havido real entrosamento entre pergunta e resposta. Alguém pode ficar parado na pergunta, enquanto que novas perguntas e respostas foram dadas. Como essa pergunta não evoluiu com o espaço cultural, carregado de perguntas novas, ela já não corresponde aos elementos acumulados. Como se alguém preso à física clássica newtoniana teimasse em continuar perguntando a respeito de dados elaborados no horizonte einsteiniano. Esquemas antropológicos, elaborados no horizonte cultural semita ou grego pré-moderno, já não dão conta de uma série de elementos-resposta que a antropologia moderna levantou.

Finalmente pode haver esquemas antropológicos que correspondam e dêem conta dos dados-respostas escatológicos à disposição na consciência da tradição da Igreja. Fazer uma boa Teologia consiste precisamente em conseguir articular com exatidão perguntas e respostas, respostas e perguntas. Em outras palavras, a antropologia-pergunta e a escatologia-resposta não só se dão conta mutuamente, como correspondem ao momento cultural dos que perguntam e esperam a resposta. Um esquema antropológico válido deve permitir entender coerentemente os dados revelados em questão. Ou, pelo menos, negativamente, deve não tornar-se claramente incompatível ou insuficiente em relação à Escatologia.

Corte cultural e social

No início dessa reflexão hermenêutica notávamos a relevância do "lugar de percepção". Para concluí-la, voltaremos mais amplamente sobre tal questão, devido a incidência dela para a compreensão da diversidade da problemática escatológica no mundo teológico europeu e no nosso Continente.

Antropologia é pergunta, víamos no parágrafo anterior. Essa pergunta antropológica está profundamente marcada pelo lugar cultural e/ou social do sujeito que pergunta (18). Multiplicam-se os lugares culturais e sociais, quanto mais fina for a análise. Se usamos uma rede grossa, para pescar peixes de vulto, tecemo-la com menos fios. Se, pelo contrário, quisermos captar até aqueles peixinhos mínimos, devemos multiplicar os fios de nossa rede. Assim no campo da interpretação. Podemos satisfazer-nos com grandes cortes, dividindo os intérpretes em categorias mais gerais, amplas, ou podemos aprofundar a análise, encontrando diversidades dentro dos grupos até então considerados homogêneos.

Para o estudo da Escatologia, parece-me suficiente, pelo menos provisoriamente, estabelecer somente dois grandes cortes. Para dividir, necessitamos de critérios justificativos. Vejo dois grandes divisores: um cultural, outro social. O divisor cultural é a modernidade. O divisor social é a situação de satisfação razoável das próprias necessidades básicas ou de insatisfação.

O divisor cultural — modernidade — faz-nos distinguir dois lugares culturais: o lugar dos letrados e o lugar popular, pré-moderno. Descrevendo esses lugares, perceberemos sua incidência sobre a problemática da Escatologia.

O lugar cultural dos letrados caracteriza-se fundamentalmente pelo fato de estes terem já assimilado os dados fundamentais da modernidade: descoberta da subjetividade, valorização da história, percepção dialética da realidade, concepção evolucionista do mundo, confiança na força conquistadora da razão. Uma razão autônoma que quer encontrar por si mesma a inteligência da realidade, a partir de sua capacidade analítica e não acolhê-la da tradição pela via da autoridade. Razão que exhibe autonomia, em oposição à heteronomia do

(18) J. B. LIBÂNIO, *O Problema da Salvação no Catolicismo do Povo*, col. Cadernos de Teologia e Pastoral, n. 5, Vozes, Petrópolis 1977, pp. 13ss.

homem pré-moderno. A influência das ciências, sejam as ditas naturais como humanas, é decisiva na pergunta desse sujeito letrado (19).

É típico desse lugar cultural, por ex., a discussão entre os esquemas interpretativos da "imortalidade da alma" e da "ressurreição na morte" para o fato da pervivência do ser humano além da morte. O lugar cultural letrado parte de uma Antropologia que incorpora os dados científicos, os mais diversos, da Psicologia, Sociologia, Etnologia, Paleontologia, etc... É a partir precisamente dessas novas questões que se situa diante dos dados revelados sobre a Escatologia numa busca de interpretá-los coerente e inteligentemente. É levar à frente a tarefa que Santo Anselmo atribuía à fé: *fides quaerens intellectum* (a fé em busca de uma compreensão). Só que este "intellectus" não dispõe somente dos dados das ciências e metafísica aristotélicas, mas de acervo agigantado de conhecimentos acumulados por gama diversificada de ciências.

O lugar popular, por sua vez, é outro. Vivem seus habitantes muito perto de uma mentalidade animista, mítica. O visível e o invisível, o espiritual e o material não se contradistinguem tão claramente. Pelo contrário, todos os seres — mesmo os mais materiais — são dotados de forças espirituais, que atuam sobre nós.

Os seres terrestres e os seres celestes estão em contínuo intercâmbio. Influenciam-se mutuamente. Esse lugar cultural popular atribui enorme relevância a duas realidades estreitamente ligadas com a problemática escatológica: as almas e os espíritos (celestes ou infernais = demônios). J. Delumeau afirma que esta mentalidade animista foi também de espíritos eminentes até à revolução científica do séc. XVII (20). A fortiori, o homem europeu médio prolongou tal mentalidade longo tempo ainda para dentro dos tempos modernos. E onde essa revolução moderna ainda não lançou raízes profundas, tal mentalidade vige.

O outro corte afeta mais o nível material da substância, com suas repercussões, evidentemente no campo cultural. O primeiro corte privilegiou a super-estrutura, atribuindo-lhe relevância, quase completa autonomia. Tentando equilibrar dialeticamente a análise, justo é marcar a presença de corte importante na criação de esquemas interpretativos, produzido pelas condições materiais do sujeito inter-

(19) H. VAZ, *Cristianismo e Consciência Histórica*, São Paulo 1963, p. 5ss.

(20) J. DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, (Col. Nouvelle CLIO: L'histoire et ses problèmes), PUF, Paris 1971, pp. 239ss.

pretante. Tanto mais válida é a reflexão, quanto mais diuturna é a relação entre Escatologia e condições materiais de existência.

A Sociologia, na sua crítica à Religião, tem procurado mostrar precisamente essa relação. Os modelos escatológicos são relacionados com a condição material de seus portadores. Ainda que nem todas as conclusões e críticas à Religião sejam corretas, sem dúvida continua válida a percepção da relevância das condições materiais na elaboração do discurso escatológico.

O corte divide os portadores dos esquemas em dois grandes grupos: aqueles que vivem com suas necessidades básicas plenamente satisfeitas e aqueles que vivem no limiar de sua satisfação. Os primeiros dispõem de energias para atividades além de sua mera sobrevivência. Os segundos concentram o melhor de suas forças para continuar vivendo. As relações, que essas duas situações diferentes mantêm com as realidades escatológicas, são bem diferentes. Os interesses, as preocupações, as expectativas variam. A captação dessa diferença permitirá compreender a variedade dos esquemas representativos escatológicos.

Concluindo essa consideração sobre os lugares culturais e sociais de interpretação da realidade escatológica, perguntamo-nos se não é possível a interrelação dos lugares. De fato é possível do lugar letrado escrever para os letrados e não letrados, do lugar social da abundância escrever para os carentes. E do lugar popular e carente defrontar-se com o lugar letrado e da abundância. Tal cruzamento de lugares introduz fator complicador. A análise deve, porém, orientar-se na linha de detectar de que maneira acontece tal encontro de lugares.

O esforço da teologia da América Latina tem sido múltiplo. Diante da reflexão teológica nitidamente marcada pelo corte letrado, iluminista, procura restringi-la ao ambiente latino-americano que comunga o mesmo horizonte cultural. Pois há semelhança cultural entre os letrados de ambos hemisférios. Pois, dos dois lados do oceano aconteceu a mesma revolução cultural cartesiano-kantiana, no seio de larga camada de pessoas. Outra coisa, porém, é abordar essa problemática de modo iluminístico para as camadas populares, que vivem em outro horizonte cultural. Nesse caso, o teólogo latino-americano parte do compromisso com as classes populares. Significa respeito, estima e amor por seu universo cultural. E de dentro dessa sintonia afetiva, por opção, tenta criticar elementos alienantes do esquema representativo popular. O critério de crítica não é a razão iluminista, mas a prática libertadora. Não desfaz os esquemas religiosos populares em nome de uma racionalidade científica.

moderna, mas questiona-os a partir da própria experiência popular de libertação. Esse confronto entre um esquema mental e uma prática em curso nem sempre pode ser feito pelas próprias classes populares. Falta-lhes freqüentemente calma, tranquilidade para entregar-se a tal tarefa, além de dispor em geral de poucos instrumentos teóricos.

Há, portanto, um lugar, popular e dos carentes, não por condição — caso das classes populares e carentes — mas por opção — o caso do teólogo da libertação. Esse lugar singular — iluminista e de abundância por situação e popular e carente por opção — abre possibilidades ricas para teologar. A partir desse lugar, pode-se pensar a Escatologia com certa originalidade. Não repete o lugar popular tradicional, animista — porque superado e freqüentemente alienante —, nem se moderniza simplesmente com o contacto com a problemática letrada iluminista. Tenta uma síntese nova, em que o cruzamento dos dois lugares de maneira fecundante permite o nascimento de fruto original. Esforço ainda incipiente, mas promissor.

Deslocamento da perspectiva teológica para a eclesiológica

Teria terminado essas considerações hermenêuticas sobre o Tratado da Escatologia com essa última reflexão sobre os cortes divisores da modernidade e das situações econômicas, se ultimamente não tivesse crescido nova tendência. As verdades, as asserções teológicas estão profundamente interrelacionadas. Por maior que seja nossa atual dificuldade de construir um sistema orgânico de toda a Teologia, as partes — os tratados — da Teologia conservam entretanto laços profundos entre si. Isso faz com que ao tocar um problema teológico qualquer podemos facilmente mostrar como determinada afirmação tem ressonâncias noutra campo. Assim uma concepção de Igreja por demais espiritualista reflete uma tendência monofisista cristológica, e assim por diante.

Ora, ao discutir um problema teológico de um tratado podemos ter dois procedimentos diferentes. Ou restringirmo-nos à especificidade desse tratado, limitando-nos a debater o tema no interior do mesmo. Assim uma questão escatológica seria discutida no seio da Escatologia mesma, procurando solução com os dados dessa disciplina. Ou, poderíamos fazer deslocar a questão para outro tratado teológico, onde encontraríamos a razão mais profunda da questão.

Pois bem, há hoje certa tendência teológica de deslocar as questões para a Eclesiologia. Assim um problema tipicamente da Escatologia — como a discussão entre os esquemas interpretativos

“imortalidade da alma” e “ressurreição na morte” —, em vez de ser debatido com argumentos teológicos escatológicos, é discretamente transferido para a área da Eclesiologia. Em vez de debater a pertinência dos esquemas representativos, pergunta-se se não está em questão uma posição de fundo de desconfiança em relação à Tradição, ao sujeito da fé — isto é, à Igreja (21).

Evidentemente tal processo teológico é lícito e, às vezes, extremamente provocante. Pois consegue detectar onde está o real nó da questão. Entretanto, outras vezes, pode ser o contrário. Elude-se o problema. Trazemos o adversário para um terreno, onde somos fortes para derrotá-lo. Trata-se antes de uma questão de interesse, ideológica no sentido negativo do termo. Predomina a instância do poder sobre a do saber. Caberá ao teólogo ter lucidez crítica para distinguir, discernir qual é a verdadeira razão desse deslocamento de campo epistemológico.

No caso da Escatologia, o deslissamento da discussão para a Eclesiologia quer situar a rejeição do esquema representativo da “alma separada” pela preferência do da “ressurreição na morte”, como uma atitude de desconfiança da razão em relação à tradição eclesial, ao sujeito da fé — Igreja —, pagando tributo elevado ao historicismo. Acusa-se de pretensão historicista o fato de rejeitar o esquema hele-nista da imortalidade da alma, como se fosse possível destilar o dado originário da Revelação, anterior à influência grega. Mais. Revela tal posição solene desconfiança diante do pensamento ontológico grego.

No final das contas, coloca-se em questão essa portadora-intérprete da Revelação — a Igreja. Ela, em vez de critério de fidelidade, é criticada como instrumento de penetração de elementos perturbadores da Revelação.

Naturalmente tal recurso de trazer para dentro do campo da Eclesiologia a discussão escatológica, não pode nem ser aceito tranquilamente, nem também rejeitado a-prioristicamente. Cabe realmente sopesar os argumentos da suspeita e conferi-los com o cerne da discussão. Como consideração hermenêutica introdutória a um estudo mais detalhado do Tratado da Escatologia basta acenar para essa viragem da problemática.

(21) Card. Joseph RATZINGER, Entre a morte e a ressurreição, in: *Communio* 1(1982) n. 1 p. 73.

A concentração cristológica

Diferente é o fenômeno da "concentração cristológica" no interior da Escatologia. Não se trata de deslocar a temática teológica de um tratado para outro, mas de colocar no centro da Escatologia o fato escatológico mais importante, o Eschaton por excelência: Jesus morto e ressuscitado. A concentração cristológica reencontra a verdadeira chave de inteligência da Escatologia. D. Wiederkehr abre seu tratado sobre a Escatologia com o capítulo: o acontecimento-Cristo como evento escatológico (22).

A morte e a ressurreição de Jesus é o grande Eschaton, a realidade fontal do evento escatológico e o ponto de convergência de pensar e agir escatológico. Jesus Cristo glorificado vive no horizonte do Pneuma indestrutível e imortal. Ele é a topia da utopia, o lugar já acontecido do ainda-não-acontecido para a nossa humanidade histórica. "Ressurreição se define", observa L. Boff, então como a escatologização da realidade humana. A introdução do homem como totalidade corpo-alma no reino de Deus. A presença da Zoé eterna dentro do Bíos finito e humano. A realização total das potencialidades que Deus colocou dentro da existência humana. Com isso se realizou uma utopia que dilacerava o coração humano" (23).

Todo o feixe de esperanças escatológicas de Israel, de toda humanidade se concretiza em Jesus morto e ressuscitado. Nele abre-se-nos a realidade definitiva, torna-se presente a nós o Futuro absoluto, o Último e o Definitivo de todas as nossas esperanças. Autores, como L. Boros, que defendem uma opção final, única, nova, lúcida no momento metafísico da morte, concebem-na como um defrontar-se com Cristo: aceitá-lo ou rejeitá-lo traça o destino eterno da pessoa (24).

Esta chave cristológica aparece clara em São Paulo que argumenta contra os negadores da ressurreição dos mortos. Se não há ressurreição dos mortos, então também Cristo não ressuscitou. E se Cristo

(22) D. WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*, Benziger, Zürich, Einsiedeln, Köln 1974, pp. 35ss.

(23) L. BOFF, *A ressurreição de Cristo - A nossa ressurreição na morte*, ed. Vozes, Petrópolis 1972, pp. 60s.

(24) L. BOROS, *Erlöstes Dasein, Theologische Betrachtungen*, Mainz 21965, trad. bras., Ed. Loyola, São Paulo; L. BOROS, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg, 1962.

não ressuscitou, vã é nossa fé. Ora se nossa fé não é vazia, Cristo ressuscitou. E se Cristo ressuscitou, nós também ressuscitaremos (1 Co 15). Em outras palavras, se o futuro da salvação não se realizou na ressurreição de Cristo, não há salvação para ninguém. Paulo explora longamente as conseqüências para o cristão do fato da ressurreição de Cristo. Numa palavra, faz da ressurreição de Cristo a grande chave de compreensão da Escatologia (25).

Conclusão

Em rigor toda afirmação teológica é auto-implicativa. O homem não pode referir-se à Revolução de Deus, sem colocar-se pessoalmente, sem envolver-se na afirmação. Não existe em Teologia o grau de objetividade das ciências exatas. Toda tarefa hermenêutica teológica é auto-interpretação. Se isso vale de qualquer setor da Teologia, muito mais ainda da Escatologia, quando tocamos o definitivo e último de todas as coisas. Aí está em jogo o que "nos concerne em última instância".

Por isso, ao tratar seja da Escatologia como um todo, seja de um tema escatológico mais pormenorizado, julgamos necessário que se deva colocar diante dos olhos uma série de considerações hermenêuticas. Essas alertam-nos precisamente para esse caráter auto-implicativo da Teologia e de modo especial da Escatologia.

Por isso, essas observações metodológicas procuram cumprir a função de desvelar o máximo possível a implicação do sujeito na tarefa interpretativa da Escatologia. Naturalmente o sujeito aqui não é considerado na sua singularidade individual, mas no aspecto coletivo, cultural, social e eclesial.

Manobrar bem a hermenêutica já nos garante bom caminho pelas brenhas espessas do discurso teológico escatológico. Não é mais recolhendo de Hermes, o mensageiro dos deuses, as revelações sobre o escuro destino da humanidade que temos acesso às realidades escatológicas, mas através da difícil tarefa hermenêutica de captar em sempre novos esquemas representativos o Eschaton, o Último,

(25) J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, actualidade teológica española Sal Terrae 1975, pp. 196ss.

o Definitivo, sempre presente e ausente, já entre nós e ainda distante (26).

ENDEREÇO DO AUTOR:

*Caixa postal 5047 (Venda Nova)
30000 Belo Horizonte-MG*

(26) A. G. GADAMER, *Verita e metodo*, ed. Fratelli Fabbri, Milano 1972, p. 203.