

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ANDERSON CLAYTON PIRES

**ESPERANÇA ESCATOLÓGICA EM PAULO:
Uma análise histórico-crítica e teológica de Rm 8, 18-25**

**GOIÂNIA
Setembro de 2002**

**ESPERANÇA ESCATOLÓGICA EM PAULO:
Uma análise histórico-crítica e teológica de Rm 8, 18-25**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ANDERSON CLAYTON PIRES

**ESPERANÇA ESCATOLÓGICA EM PAULO:
Uma análise histórico-crítica e teológica de Rm 8, 18-25**

**Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da
Religião como requisito para obtenção do Grau de Mestre**

PROF. DR. HAROLDO REIMER

Orientador:

**GOIÂNIA
Setembro de 2002**

Dedicatória:

À memória de minha Princesa, filha muito amada, Gabrielle Villar Pires, que por vontade de Deus não mais está entre nós, mas que esteve presente, na minha memória, a cada instante de minha leitura atenta do texto sagrado, e que me fez olhar na perspectiva da esperança cristã o tão sonhado dia do reencontro. Te amo de todo o meu coração, filhinha!

À minha esposa e filhos, que comigo partilham este sonho, desejo e esperança; que socializam também comigo o sofrimento e a dor que, em alguns momentos, tornam a vida quase insuportável por causa de sua ausência.

A Deus que me tem sustentado na vida com sua Graça.

Agradecimentos:

Quero expressar meus agradecimentos a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a realização de trabalho:

Primeiramente à minha esposa, Cristina, e aos meus dois filhos, Diogo e Renata, que foram muito sacrificados por conta do longo tempo que tive que me dedicar à pesquisa e à redação desta dissertação.

Ao meu amigo e irmão Prof. Cláudio Ivan de Oliveira, que em várias circunstâncias de profunda angústia foi um ouvido alentador.

Aos meus alunos e alunas que foram compreensivos e me incentivaram permanecendo sempre ao meu lado, mesmo sem terem consciência de tal benefício.

Ao Prof. Haroldo Reimer que pacientemente soube me orientar e incentivar nesta difícil tarefa de fazer um trabalho científico.

À minha generosa amiga Martha Felipe pela sua contribuição na tradução do resumo para o inglês.

E, sobretudo, ao Deus da esperança que me tem concedido a oportunidade de conhecê-lo de maneira mais humana no sofrimento, e podê-lo chamar de

“Paizinho amado”: *αββα πατερ*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	04
TRADUÇÃO DE RM 8, 18-25 – THE GREEK NEW TESTAMENT.....	12
I. A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA NA PERSPECTIVA DA ANÁLISE HISTÓRICO-CRÍTICA	
1.1 O sofrimento como realidade constitutiva do tempo presente	13
1.2 A queda original: a causa ontológica da presente inversão da realidade eco-antropológica marcada pelo sofrimento	21
1.3 A psicologia da esperança escatológica: o ardente desejo pela libertação da atual condição de escravidão da corrupção	29
1.4 A redenção do corpo corruptível como fundamento e meta da esperança escatológica	36
1.5 Perseverança na esperança: a moral da renúncia na pedagogia do sofrimento escatológico	45
II. A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA NA PERSPECTIVA DA ANÁLISE TEOLÓGICA	56
2.1 O significado da morte, a antecipação do futuro da promessa de ressurreição corporal e a providência divina: a esperança que busca reflexão	58
2.2 Corolário teológico da análise escatológica.....	71
CONCLUSÃO FINAL	77
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

RESUMO

PIRES, Anderson Clayton. Esperança escatológica em Paulo: uma análise histórico-crítica e teológica de Rm 8, 18-25. Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2002.

Este trabalho procura abordar a esperança escatológica do texto de Rm 8, 18-25 numa perspectiva histórico-crítica e teológica. A leitura oportuna do pano de fundo histórico-político-cultural possibilita maior esclarecimento da teologia da perícopre supracitada, sobretudo porque se trata de um escrito com forte tônica escatológica. Toda orientação exegético-crítica do autor desta dissertação pretende extrair a intencionalidade originária do autor do texto sagrado. Neste sentido, o trabalho dissertativo se divide em dois blocos: o primeiro explora o ambiente histórico-político, as possíveis matrizes teológico-hermenêuticas que possam ter influenciado o autor desta epístola e a análise sintático-semântica de conceitos importantes para compreensão crítica da esperança escatológica no texto de Rm 8, 18-25; o segundo procura analisar e explorar a teologia do texto epistolar a partir da análise histórico-crítica empreendida no primeiro bloco. Na análise teológica, portanto, o objetivo é compreender o significado da esperança escatológica para a fé da comunidade primitiva residente na capital do Império Romano para quem Paulo escreve esta epístola.

ABSTRACT

This work searches to approach the eschatological hope of the of Rm 8, 18-25 in a historical-critical and theological perspective. The opportune reading of the historical-political-cultural backdrop makes possible larger explanation of the theology of the foregoing fragment mentioned especially because it is one writing with eschatological tonic. All exegetical-critical orientation of this dissertation intends to extract the original intention of the author of the sacred text. In this sense this dissertative work is divided in two blocks: the first explores the historical-political-atmosphere, the theological-hermeneutical matrix that might have influenced the author of this Epistle and the syntactical-semantical analyses of eschatological hope of the text of Rm 8, 18-25; the second tries to analyze and to explore the theology of undertaken in the first block. In the meaning of the eschatological hope for the resident primitive community's faith in the capital of the Roman Empire to whom Paul writes this Epistle.

INTRODUÇÃO

A análise histórico-crítica e teológica do texto de Rm 8, 18-25 trata de um assunto que nos é pertinente ainda hoje e, certamente, o fora para o cristianismo das origens: trata-se da esperança escatológica, uma variável que dera à fé dos cristãos primitivos o caráter operacional a partir do qual não só a mística escatológica cristã, mas também a práxis querigmática tornaram-se notoriamente difundidas por toda a extensão geopolítica do Império Romano, a ponto de causar um profundo desconforto político-religioso no ambiente sociocultural em que reinava o imperador romano Cláudio (de 41 a 54 d.C.).

A natureza desta esperança desenvolvida no seio de comunidades adeptas da fé em Jesus Cristo como Messias divino está intimamente relacionada ao evento histórico-salvífico da ressurreição do Cristo de Deus. Portanto, este é muito provavelmente o suporte epistêmico que legitima a deflagração do *kerygma* da comunidade cristã primitiva, seguramente atualizado no relato da tradição oral pós-pascal e, que, posteriormente, fora fixado de forma escrita em textos que se

tornaram norma de fé para os cristãos primitivos dos primeiros séculos da era cristã.

A análise deste texto epistolar, pois, não pode se eximir da responsabilidade de revelar o elemento místico-escatológico da esperança de fé presente na linguagem da comunidade pística para a qual o seu remetente se identifica como legítimo embaixador e apóstolo de Jesus, o Cristo de Deus. O fato é que o cristianismo das origens, de acordo com Fuchs, deve ser compreendido como um “fenômeno lingüístico” (Gibellini, 1998, 70), e que, portanto, a linguagem escatológica, presente nos escritos neotestamentários em regra geral, e nos escritos paulinos especificamente, acaba revelando elementos práticos da experiência de fé de uma comunidade situada num contexto histórico específico marcado pelo conflito e pela tensão decorrentes da projeção escatológica antecipada e vivenciada na e pela esperança da fé.

Do ponto de vista metodológico, a análise histórica é de suma importância para relacionarmos com melhor clareza os elementos teológicos presentes no texto de Rm 8, 18-25, e sua relevância dentro da macroanálise do contexto histórico em que ele se encontra situado. A análise histórica nos possibilitará termos uma sóbria compreensão sobretudo das conjunturas histórico-política e religioso-cultural presentes no ambiente social da capital do Império Romano, que faz com que o discurso do apóstolo Paulo seja pertinente para potencializar a esperança de fé daquela comunidade cristã marcada pelo sofrimento e pela pedagogia da dor revelados na situação de perseguição político-religiosa dentro da realidade histórica imediata configurada sob o regime da Pax Romana.

A análise histórica, no entanto, não seria suficiente sem uma compreensão mais bem articulada dos elementos presente na estrutura do texto em si (Rm 8), e sua relação com a macroestrutura literária a ele ligado. No entanto, para fins de praticidade, a análise linguístico-semântica será mais centrada no contexto literário delimitado pela perícopes. As análises sintática e semântica do texto deverão incidir sobre a tradução literal da perícopes. Entretanto, a análise teológica do texto processar-se-á sob a orientação mais flexível da tradução idiomática, a partir da qual o autor desta dissertação deverá proceder segundo o princípio da equivalência dinâmica, adaptando-a (tradução literal) às nossas particularidades lingüístico-histórico-culturais hodiernas. A análise estruturalista nos será útil na viabilização da relação intersubjetiva dos elementos presentes no texto, redundando, assim, numa melhor compreensão da teologia escatológica do mesmo.

Alguns conceitos merecem ser analisados de forma mais pormenorizada, dado a insistência do seu uso pelo autor da perícopes, que os tornam importantes na relação com os elementos complementares configurados no texto, para os quais há uma relação de comunicação que sedimenta a coerência formal dos enunciados escatológicos presentes na estrutura do texto analisado.

O gênero literário aqui encontrado sugere maior acuidade analítica. Por se tratar de uma epístola, o conteúdo do texto evidencia convicções pessoais do apóstolo Paulo relacionadas à fé cristã corrente da qual ele é militante convicto. Assim sendo, torna-se imprescindível uma “análise teológica correlacional” do texto (Wegner, 1998, 298), a fim de que a problemática abordada especificamente no texto de Rm 8 tenha um paralelo temático que torne possível clarificar os

enunciados bíblicos presenciados especificamente no próprio texto analisado. A temática esperança está presente em todo o escopo do Novo Testamento, bem como na literatura apocalíptica extracanônica produzida no ambiente histórico-cultural das províncias da Palestina que estavam sob o auspício da Pax Romana. A esperança, dentro do contexto judaico, talvez estivesse mais relacionada à opressão econômico-cultural sofrida pela política da Pax Romana e, portanto, tenha um significado muito mais político do que escatológico propriamente, mesmo considerando o fato de que por detrás das movimentações militantes das facções judaicas rebeldes havia uma densa dosagem de sentimento religioso-messiânico.

Entretanto, a esperança abordada nesta perícopes (Rm 8, 18-25), apesar de estar situada num contexto histórico marcado por tensões político-culturais e sociais, deve ser compreendida como um holofote da fé que caminha em meio a uma avalanche de perguntas que denotam a ambigüidade da história presente marcada pela angústia intensa do *não-ser* (Rm 8, 31-35). Esta realidade poderia ser facilmente notificada através de uma análise do conteúdo da macroestrutura do contexto literário de Rm 8. A análise correlativa, no entanto, nos arremeterá a outros textos do Novo Testamento (sobretudo nas epístolas do mesmo autor) a fim de nos possibilitar melhor compreensão do assunto pela via da comparação, onde encontraremos subsídios para melhor compreensão da teologia do texto analisado.

Na análise teológica, o texto deixa de ter o caráter de um mero enunciado verbal susceptível de uma análise lingüístico-semântica para uma exegese científica: nela procuraremos identificar, com maior precisão e acuidade possíveis,

qual é a preocupação teológica última do autor da perícopé. O caráter escatológico da história da salvação humana em Paulo considera o elemento participativo (ou seja, Deus e o homem presentes na construção da esperança escatológica no movimento da mesma em direção à sua plenificação) como variável fundamental para se modelar a estética moral de quem é sujeito da ação teleológica do amor de Deus revelado na morte e ressurreição de seu Filho unigênito, a saber, o homem que detém a esperança da fé. Neste sentido, o conteúdo desta esperança comunica a Paulo que a história não pode ser compreendida de maneira casuística; ao contrário, no aparente absurdo da contingência histórico-antropológica, a esperança da fé torna-se gramática da providência, onde Deus deixa de ser mero espectador passivo na história da salvação, tornando-se sujeito efetivo e proeminente na finalização da mesma pela via da Ressurreição do Crucificado. Tal evento histórico-salvífico torna-se referência fenomênica a partir do qual a promessa de redenção para o corpo submetido à situação de corrupção está fundamentada. Este postulado teológico se constitui marco epistêmico no qual e para o qual converge todos os elementos do texto epistolar.

Há ainda um último elemento que pode ser incluído na análise teológica do texto epistolar: trata-se da tensão entre o tempo presente – marcado pela pedagogia do sofrimento – e o tempo futuro, antecipado pela esperança de redenção (prolepse), e celebrado na mística do sacramento do batismo, onde a realidade da ressurreição já é um fato consumado na experiência subjetiva da fé (Rm 6). No entanto, a realidade temporal que abarca esta tensão kairológica do agora (presente) e do depois (futuro) é notoriamente marcada pela ansiedade e

pela angústia que gera o sofrimento de toda a criação, incluindo aqui o próprio homem de fé que suporta ostensivamente em situação dramática a consumação da promessa de redenção que alimenta a mística da esperança escatológica. Neste sentido, o tempo presente passa a ser compreendido como universidade da fé, que pretende educar (o cristão) na esperança a gramática da providência que está efetivamente atuando no processo da vida através de acontecimentos históricos dramáticos cheios de significados para aquele que olha para frente sem se deixar titubear ante as traumáticas reclamações que são objetivamente experienciadas no tempo chamado presente.

A análise teológica, neste sentido, acaba funcionando como orientação pedagógica que se instrumentaliza da análise sintático-semântica do texto para articular a idéia teológica inferida da exegese científica. Este será o esforço constante do autor desta dissertação. Assim, a análise não será simplesmente histórico-crítica, mas teológico-analítica, objetivando alcançar muito mais do que a compreensão precisa e formal do texto, atingindo, quiçá, a própria intenção do autor do texto como sugere Schleiermacher com sua “teoria da congenialidade” (Gibellini, 1998, 58).

Existe uma lógica argumentativa presente na estrutura literária de Rm 8 que amarra uma outra idéia importantíssima acerca do tema proposto pelo autor da dissertação: o sofrimento é uma variável pedagógica a partir do qual a esperança da fé é exortada a perseverar na direção da plenificação da Promessa (redenção do corpo) apesar das perdas prováveis que se tornam inevitáveis no contexto da negatividade configurada na situação concreta da perseguição político-religiosa contra os cristãos que residem na capital do Império Romano. Portanto, há uma

variável considerada de capital importância no argumento de Paulo que se constitui núcleo fundamental da articulação de toda sua teologia: a negatividade ontológica. Esta pode ser identificada na linguagem cotidiana do sofrimento dos adeptos da fé em Jesus Cristo como Messias divino que aprendem a moral da renúncia à medida em que os binômios morte e vida, presente e futuro, se tornam realidades prováveis (e porque não dizer sintomáticas) que não alteram a meta da providência divina na história salvífica (Rm 8, 31-39), assumida pela confiante esperança de libertação da condição de corrupção (Rm 8, 21).

Neste sentido, a presencialidade do reinado de Deus, identificado no evento histórico-salvífico da morte e ressurreição de Cristo, não implica a anulação das antíteses presentes no processo vital. A morte, por exemplo, apesar de ser uma possibilidade real para a qual quaisquer cristãos poderão ser submetidos indiscriminadamente (Rm 8, 35-37), não pode e nem deve se configurar em situação de desespero. O não-ser enquanto possibilidade ontológica não significa sobreposição de realidades que se conflitam entre si: a morte que vence a vida. Ao contrário, a esperança escatológica é sustentada pelo enunciado da fé que denuncia a vitória de Deus contra a morte na Ressurreição do Crucificado dentre os mortos, tese defendida por R. Bultmann. Esta variável teológica, de fundamental relevância para se compreender a lógica do argumento apresentado por Paulo em seu epistolário, não pode significar outra coisa senão a certeza da vitória da esperança enquanto superação do *ente* regenerado na graça, que não se aliena do processo histórico perpassado pelo não-ser, mas o transcende à medida em que a linguagem da própria esperança encontra reforço na moral da perseverança (Rm 8, 25).

Esta síntese inferida da estrutura literária de Rm 8, 18-25 deverá ser melhor explorada na articulação de seus elementos preponderantes realizada à luz da análise histórico-crítica. Assim, uma análise do contexto histórico-político na qual a perícopé anteriormente citada deverá aclarar com melhor objetividade a realidade para a qual Paulo pretende ser lido e compreendido. Dela (análise histórico-crítica) seguirá a análise teológica.

TRADUÇÃO DE RM 8, 18-25 – THE GREEK NEW TESTAMENT

- 18 Tenho por certo, pois, que o sofrimento do tempo presente não é digno de ser comparado com a glória a ser revelada em nós,
- 19 pois a expectativa ardente da criação espera a revelação dos filhos de Deus.
- 20 Porque a criação foi submetida à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou,
- 21 na esperança que esta criação será libertada da escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus.
- 22 Sabemos, pois, que toda a criação geme e suporta dores de parto até o presente momento;
- 23 E não somente ela, mas também nós que temos as primícias do Espírito semelhantemente gememos em nosso íntimo aguardando para nós mesmos a adoção, a redenção de nosso corpo.
- 24 Pois na esperança fomos salvos, mas esperança que se vê não é esperança; pois o que alguém vê, como espera?
- 25 Mas se não vemos o que esperamos, com perseverança o aguardamos.

I. A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA NA PERSPECTIVA DA ANÁLISE HISTÓRICO-CRÍTICA

1.1 O sofrimento como realidade constitutiva do tempo presente

Há divergências na precisão da data da epístola de Paulo aos romanos. Esta data pode se flexibilizar para menos ou para mais e, portanto, trabalha-se com fixações cronológicas probabilísticas. Alguns estudiosos colocam-na próximo à primavera de 55 ou 56 AD (Cullmann, 1990, 62-66; Kümmel, 1982, 403), durante a última estada de Paulo em Corinto, na casa de Gaio. Outros a datam durante os três meses de inverno de 57 ou 58 AD (Schelkle, 1977, 159; Ruiz, 1999, 99), quando Paulo estava na iminência de embarcar em direção à Síria, para ali subir a Jerusalém com a preciosa oferta colhida nas comunidades de Acaia e Macedônia. A carta foi escrita por Paulo ou ditada por ele a Tércio, seu secretário, à comunidade cristã não fundada por ele que residia na capital do Império Romano (Cranfield, 1992, 7-11). Esta comunidade era composta de uma minoria de judeu-

cristãos (muito embora Cullmann faça menção ao fato de haver uma colônia judaica muito numerosa em Roma, trazida e libertada por Pompeu na época em que o Império Romano assume a hegemonia político-militar no cenário mundial em 63 a.C., na qual muito provavelmente a fé cristã tenha nascido e se desenvolvido) e de uma maioria significativa de cristãos gentílicos. O interesse de Paulo por esta comunidade era estratégico-querigmático. O fato de expor suas convicções doutrinárias em forma de tratado dogmático nesta epístola tinha o objetivo de dar a conhecer sua posição teológica a esta comunidade desconhecida para ele a fim facilitar sua aceitação nela. Pois era através de Roma que ele pretendia pregar o Evangelho no Ocidente, já tendo em vista também a evangelização da Espanha.

A situação histórica na capital do Império era marcada por uma forte tensão político-religiosa. O imperador Cláudio havia proibido associações de judeus em Roma anteriormente permitidas por Calígula (Reicke, 1996, 266). O motivo parece ser de ordem interna, visando manter a estabilidade político-econômica e religiosa na capital do Império. Havia tensões político-ideológicas na província palestinese (sobretudo nas regiões da Judéia e Samaria que eram tributadoras a César) preconizadas pelos Sicários e Zelotas, ressentidos provavelmente com a política econômica internacional estabelecida pelo Império no regime da Pax Romana. As agitações provenientes das discussões acerca do “Messias” ou do “Cristo” segundo é notificado por Suetônio (Murphy-O’Connor, 2000, 336-337; Barbaglio, 1991, 118), acabou motivando o imperador a expulsar provisoriamente os judeus e suspender qualquer atividade religioso-cultural realizada nas sinagogas existentes nela (Reicke, 1996, 266).

Os zelotas começaram a exercer uma forte pressão em seus compatriotas em todo o mundo pagão, bem como na própria capital do Império Romano (Reicke, 1996, 272). Depois da morte de Cláudio, com a ascensão de Nero ao poder, a igreja cristã era considerada uma forma distinta do Judaísmo. E toda a preocupação de Paulo objetivava preservar o *status político* das novas comunidades (Elliott, 1998, 290), evitando, assim, que se pensasse que a mesma fosse confundida e disposta a insurgir contra a política ditatorial de Roma.

Por volta do ano 57 ou 58, provável contexto cronológico em que se situa o texto epistolar, havia uma forte agitação pública em Roma. O ressentimento dos judeus oriundo das relações políticas de extorsão estabelecida por Roma provoca “tumultos” na capital. Por esta razão, Paulo temia que os cristãos sofressem algum tipo de moléstia esperada para os judeus (Elliott, 1998, 288-290). Muitos judeus perseguidos pelo imperador foram acolhidos provavelmente pelos judeu-cristãos que residiam em Roma. A iminência de uma retaliação generalizada e indiscriminada do poder romano contra os cristãos e judeus causou no Apóstolo um senso de prevenção acerca de uma realidade que poderia se configurar no quadro histórico a qualquer instante.

É provável que houvesse maior disposição dos judeu-cristãos de acolherem o ideal político libertário de movimentos insurretos como dos sicários e dos zelotas que já promoviam celeuma por toda província palestinese. Caso houvesse assentimento, toda comunidade cristã, composta na maioria por helênico-cristãos, sofreria as duras conseqüências de uma perseguição acirrada que poderia comprometer até mesmo as pretensões querigmáticas de Paulo. Esta possibilidade não poderia ser de todo descartada, haja vista que alguns membros

da comunidade cristã em Roma já se sentiam tentados a se rebelarem contra o Império Romano por conta dos exorbitantes abusos praticados pelos coletores de impostos (Elliott, 1998, 287). Ademais, havia outrossim conflitos de ordem intraeclesial entre judeu-cristãos (os fracos) que ainda observavam prescrições alimentares de caráter ritualístico e helênico-cristãos (os fortes) que as desprezavam na comunidade cristã das origens em Roma (Bornkamm, 1992, 116).

A iminência escatológica presente na estrutura do pensamento paulino reproduz parcialmente a crença da tradição judaico-rabínica da qual Paulo é oriundo. O termo hebraico *teshubah* serve de pressuposto para caracterizar uma realidade escatológica típica do Judaísmo contemporâneo do Novo Testamento, que retrata a espera do Messias. A conversão seria a condição para a irrupção da Promessa escatológica messiânica nos escritos rabínicos, razão pela qual a comunidade de Qûmran era composta de homens que se voltaram para a verdade e se afastaram de todo pecado (compreensão esta que encontra abordagem similar em Rm 8, 3-6, onde Paulo antagoniza as naturezas carne e espírito): “os justos querem edificar a aliança de Deus ... e retornar à sua aliança” (Schelkle, 1978, 81). O caráter segregacionista da comunidade de Qûmran, que assume a conversão como volta à lei de Moisés ou a Torá (Schrage, 1994, 47), exigência necessária para a irrupção da era messiânica, caracteriza muito bem o ambiente escatológico que povoa o imaginário religioso descrito na literatura dos círculos apocalípticos do Judaísmo intertestamentário (entre 200 a.C e 100 d.C).

Albert Schweitzer reconhece a mística escatológica do “ser-em-Cristo” no pensamento paulino. No entanto, a mística de Paulo não é teocêntrica, mas

crisocêntrica: espera-se a Vinda de Cristo e do Reino de Deus (Barbaglio, 1993, 282-283). Assim, a tensão escatológica em Paulo é muito forte, em razão da adesão já atual ao Ressuscitado (Penna, 1993, 274-276). W. Wrede faz menção à provável similaridade entre a apocalíptica judaica de 4 Esdras e Apocalipse de Baruc com as convicções escatológicas de Paulo. Schweitzer, com o intento de deselenizar Paulo, chega a afirmar que este é devedor à escatologia e à apocalíptica judaicas, voltadas para a instauração do reino messiânico que se ergueria a partir das cinzas deste mundo mau, destinado à destruição total e para a definitiva ressurreição dos mortos e a realização do reinado de Deus (Barbaglio, 1993, 280-281). O tempo messiânico só apareceria quando a constituição moral e religiosa do povo judeu o permitisse, razão pela qual as atitudes deveriam se adequar às expectativas do Reino que se aproximava. Billerbeck chega a fazer menção às crenças rabínicas de que se os israelitas fizessem penitências, mesmo que por um único dia, seriam redimidos e o filho de Davi viria imediatamente (apud. Schrage, 1994, 33).

A realidade do sofrimento é, num primeiro momento, assumida por Paulo como sendo uma certeza inamovível, pois ele inicia seu raciocínio fazendo uso do verbo grego “logizomai”, traduzido para o português (na versão de Almeida, corrigida e atualizada) na seguinte sentença textual: “tenho por certo” (Rm 8, 18). Este verbo designa “a firme convicção alcançada pelo pensamento racional com base no evangelho” (Cranfield, 1992, 188). Esta é uma certeza entendida como patrimônio da esperança escatológica, seguramente assumida por Paulo como sendo a verdade que serve de fundamento para sua compreensão de mundo e que o habilita a viver sem se esmorecer face aos imponderáveis da vida real (Rm

8, 35-39). As conjunções explicativas *hoti* e *gar* que aparecem no início da oração são recursos da língua grega usados para reforçar o argumento de Paulo construído a favor da esperança, mesmo quando esta se encontra premida pelos possíveis temores surgidos no contexto de adversidade que acometia os cristãos de Roma. O quadro histórico-político cheio de tensões e conflitos faz parte de *um tempo* que se situa entre a Ressurreição do Crucificado, realidade histórica já manifestada, e a *parusia*, fenômeno este existencializado na substância da esperança da fé. Trata-se de um “tempo escatológico”. Os sofrimentos a que Paulo se refere no início da perícopa são uma variável fenomênica constitutiva da realidade histórico-salvífica comunicada na “linguagem dos fatos” vivida pelos cristãos de Roma. A palavra grega *pathêmata* aparece 16 vezes no Novo Testamento, sendo que em somente dois casos ela é traduzida pela versão João Ferreira de Almeida (versão corrigida e atualizada) por “paixões” (carnais). Este substantivo neutro plural assume a função de sujeito em Rm 8, 18, reforçando, portanto, a idéia de que o sofrimento é uma realidade necessária presente misteriosamente na estrutura ontológica da história salvífica. A presença do advérbio demonstrativo *nun*, mediado pelo artigo *toû* e pelo substantivo masculino singular no genitivo *kairoû*, sugere que Paulo os compreende como situação arquetípica do tempo presente, que também é um tempo escatológico (*patêmata toû nun kairoû*), inaugurado no evento histórico da Ressurreição de Cristo. A espontaneidade com que Paulo apresenta o problema do sofrimento como realidade ontológica constitutiva da história salvífica revela o caráter não-acidental do mesmo em sua relação com os cristãos no processo da redenção inaugurado com a irrupção da graça salvadora de Deus em Jesus, o Cristo.

O existir escatológico, portanto, é sempre uma reprodução fiel da história da paixão de Jesus de Nazaré como o Cristo de Deus. A “cruz” (*staurus*) têm um proeminente significado na configuração negativa da história escatológica, marcada pelo sofrer contínuo dos cristãos inseridos no processo histórico-salvífico. A espera escatológica constitui tema central no epistolário de Paulo (Barbaglio, 1991, 252), e reflete a tensão decorrida do sofrimento intenso existencializado na mística do “ser-em-Cristo”. Neste sentido, o viver em Cristo também significa encarnar sua “angústia escatológica” configurada no sofrimento de um “existir escatológico” no mundo. A experiência de reprodução da história da paixão de Jesus de Nazaré denuncia o sofrimento como elemento constitutivo da existência da fé cristológica.

Entretanto, esta realidade histórica marcada pelo intenso sofrer eco-antropológico estruturada no tempo kairológico, que também é tempo escatológico, deve ser comparada a uma outra realidade não submetida à “corrupção biológica” (Ruiz, 1999, 118) arquetípica da história presente: o tempo da plena realização da Promessa de redenção eco-antropológica. O uso que Paulo faz em Rm 8, 18 do adjetivo feminino grego *axia*, precedido pela partícula negativa *ouk*, indica uma diferença qualitativa entre a realidade vivida no tempo kairológico, perpassado pelo sofrer agonizado eco-antropológico, e a realidade ulterior a ser usufruída num tempo *pós-parusíaco*, antecipado na substância da esperança escatológica (Rm 8, 18-19). Comparado à glória a ser revelada no futuro da fé (*mellousan doxan apokalyfthênai*), o tempo deve ser “suportado” (*synodinei*), e não suprimido (Rm 8, 22). A situação de dor não é fictícia, mas real, podendo ser resistida na esperança à medida que esta adota a política da

perseverança (*hypomonês*). A dimensão psicológica desta doutrina (de suportar o sofrimento do tempo presente) já está presente na versão literária da apocalíptica de 4 Esdras.

O uso do verbo grego *mellousan* no particípio do presente ativo denota um existir contínuo para um fim a ser alcançado: a redenção como Promessa a ser plenamente realizada em nós (Rm 8, 18). Portanto, a caminhada em direção ao *telos* da história salvífica é progressiva, lenta, morosa, capaz de gerar, mesmo no homem de esperança, uma ansiedade neurótica e ofegante, muito bem expressa no termo grego *apokaradokía* (Rm 8, 19). A tensão criada pela espera ansiosa gera uma nova disposição de caminhar com firme convicção de que a existência intramundana, que incorpora em seu substrato ontológico a angústia oriunda das adversidades assumidas no existir escatológico, é transitória. Um ou dois anos antes de ser escrito este texto epistolar ao romanos, Paulo escrevera o seguinte aos cristãos de Corinto: “porque a nossa leve e momentânea tribulação produzirá para nós eterno peso de glória sem qualquer comparação” (2Cor 4, 17). A facticidade dos sofrimentos do tempo presente não pode suprimir a esperança de plena redenção a ser revelada nos filhos de Deus (*doxan apokalfthênai eis hemas*). Ao contrário, a consciência da inversão da presente ordem, para Paulo, serve como uma espécie de modelo comparativo para reanimar o caminhar da esperança ruma à realidade não mais marcada pela dor e pelo sofrimento, mas pela liberdade da glória dos filhos de Deus: *eleytherían tês doxês tôn teknôn tou theou* (Rm 8,21). Enfim, o texto nos revela que o sujeito tanto do infortúnio configurado na história de sofrimento do tempo escatológico quanto da glória a ser revelada na situação de irrupção plena do reinado de Deus são a criação e os

filhos de Deus inseridos solidariamente nela (Rm 8, 22-23). Entretanto, em razão do contexto histórico no qual estava inserida a comunidade da fé cristológica, a preocupação antropológica de Paulo sobrepõe sua consciência ecológica neste texto epistolar. A redenção é uma Promessa para todos. No entanto, quem está imediatamente inserido no contexto de morte, e que precisa de uma orientação teológica para a sobrevivência da própria esperança da fé, é a comunidade cristã, cuja esperança está sendo duramente provada (Rm 8, 35-36). Esta certeza da fé, traduzida na linguagem da esperança escatológica, é um patrimônio teológico conquistado racionalmente por Paulo com base na sua compreensão do Evangelho oferecido gratuitamente à comunidade dos cristãos que reside na capital do Império Romano.

1.2 A queda original: a causa ontológica da presente inversão da realidade eco-antropológica marcada pelo sofrimento.

Provavelmente havia muita especulação acerca da causa ontológica do sofrimento na história de vida da comunidade cristã eleita por Deus. Questionamento desta natureza, no entanto, já havia sido feito por Israel enquanto nação eleita no contexto veterotestamentário, sobretudo no ambiente histórico em que surgem os escritos de estilo apocalíptico como Daniel em sua versão bilíngue (hebraico e aramaico), Jeremias, Deutero-Isaías e Ezequiel. Com o eclipse do Profetismo, porém, a esperança do povo judeu busca novas interpretações para o curso do mundo (Tornos, 1995, 81). Posteriormente, o caráter histórico do senhorio de Javé no judaísmo rabínico admite a “vingança” de

Deus como meio de compensação incidindo não mais no processo “intra-histórico”, mas numa situação futurista de uma realidade pós-histórica, onde conceitos como “vida eterna”, “reinado de Deus” e “ressurreição dos mortos” passam a incorporar a estrutura lingüístico-semântica da esperança judaica presente na apocalíptica intertestamentária. Neste sentido, a esperança judaica se torna “esperança escatológica”, mesmo com todas as dificuldades semânticas que o termo escatologia traz consigo (G. von Rad, 1986, vol. 2, 111). Voltaremos a esta questão posteriormente quando formos abordar a esperança escatológica propriamente no presente trabalho.

Há uma outra variável que também deve ser considerada no ambiente religioso-cultural neotestamentário. Trata-se da presença do “judeu-cristianismo gnosticizante” (Bianchi, 1993, 93), que parece estar pressuposto em significativo contingente de escritos do Novo Testamento (ex. Rm 7, 14-25; 8, 3-13) . Este sistema religioso-filosófico possuía uma cristologia, uma antropologia e uma escatologia específicas. Alguns estudiosos, tais como Wilson e Schimthals, chegam a admitir “traços gnosticizantes” em Paulo. A utilização da terminologia “pleroma”, por exemplo, já presente no gnosticismo valentiniano, induz alguns estudiosos a pensarem que Paulo o teria tirado da *gnose* e depois dado a ele um outro significado (Bianchi, 1993, 105). Questões como “queda da alma”, “dualismo ontológico”, “culpa antecedente”, já presente na tradição platônica, é assimilado no sistema de pensamento do gnosticismo do século I e II d.C. De acordo com este sistema, a origem do mal estaria na matéria (corporeidade), razão pela qual se depreende que os salvos são aqueles chamados de “pneumáticos” em função de sua origem ontológica situada num mundo superior que foi plasmado por um

demiurgo (deus inferior), criador do mundo material. Esta crença também se encontra presente no sistema de Marcião, considerado legítimo representante do gnosticismo do século II. O pecado original não seria definido a partir de categorias bíblicas do Novo Testamento em seu conjunto, mas compreendido dentro de uma estrutura epistemológica oriunda do platonismo helênico segundo o qual o conceito seria melhor expresso em termos de “queda transcendental” (Plotino). Neste sentido, a queda é anterior à própria queda antropológica da tradição veterotestamentária, situando-se num tempo kairológico marcado pela transição da essência para a existência.

Esta controvérsia pode fazer parte do quadro histórico-religioso-cultural em que se situam os documentos neotestamentários (hipótese que pode ser considerada válida), sobretudo no ambiente para o qual o apóstolo Paulo destina seus escritos, haja vista que o público deste estava relativamente bem sintonizado com a cultura helênica de seus dias.

No entanto, seria complicado admitir a influência deste sistema no pensamento do apóstolo Paulo. Isto porque ele é um fiel reproduzidor da crença da literatura judaica muito bem documentada e, para qual, o pecado de Adão deixou marcas nas gerações futuras, sejam estas isentas ou não de pecado, trazendo, assim, a morte para todo mundo (Unterman, 1992, 202). De acordo com o apóstolo Paulo, há uma solidariedade orgânica da humanidade no pecado de Adão (Rm 5, 14-19). A transgressão do primeiro homem (*ei gar tô touhenos paraptōma*) trouxe implicações nefastas para a espécie humana em sua totalidade, imputando sobre esta o preço da morte como forma de pagamento (Rm 6, 23). O sofrimento e a morte são decorrentes de um problema moral gerado a

partir da transgressão do primeiro Adão. Portanto, o mal não tem sua genealogia ontológica numa realidade física, e nem se confunde com ela (sistema gnóstico), mas sim na vontade mal utilizada pelo primeiro Adão para satisfazer sua própria cupidez, de onde originou-se a condenação de morte (Rm 5, 16-17).

É bem provável que o apóstolo Paulo estivesse pensando na queda original oriunda da transgressão do primeiro Adão como variável moral a partir da qual se justifica o sofrimento histórico como variável ontológica decorrente. O substantivo grego *mataiotês* aparece três vezes no Novo Testamento, todas elas em textos epistolares. Por estar no início da frase, o termo ganha uma importante relevância, podendo significar mutabilidade e mortalidade que caracteriza a condição das criaturas depois do evento da queda (Cranfield, 1992, 189). O paralelismo “ vaidade ” (*mataiotês*) e “ cativeiro de corrupção ” (*douleías tês fthoras*) sugere uma situação em que a criação, por causa da primeira transgressão de Adão, foi involuntariamente escravizada a poderes malignos como é mencionado num texto paralelo de Paulo em 1 Co 12, 2 (Bruce, 1988, 140). É provável que o apóstolo Paulo neste contexto estivesse pensando no texto veterotestamentário de Gn 3, 17-19 em que se faz menção da criação que foi submetida por Deus à maldição por causa da primeira transgressão do homem Adão (Cranfield, 1992, 189). O termo grego que aqui aparece para corrupção (*fthoras*) é o mesmo utilizado por Paulo em 1 Co 15, 42 e 50. É bem provável que o que estava na mente de Paulo (como típico herdeiro da tradição judaico-rabínica) não era uma corrupção compreendida numa perspectiva meramente moral como se afigura em Rm 7, 15-21, mas sim no sentido estritamente histórico-ontológica. Trata-se da “ auto-negação ôntica ” (Tillich) como finalidade última da condição humana pós-

paradisíaca. A corrupção aqui tratada é onto-biológica e, portanto, a “ansiedade do destino” (Tillich) causa angústia de morte pelo fato da própria morte ser uma realidade para qual toda a criação está involuntariamente sendo conduzida progressivamente por causa da transgressão do primeiro Adão. O sentido aqui se aproxima muito daquele dado por Freud (o *tanatos*) e Heidegger (o *ser-aí-para-a-morte*), muito embora para estes não havia o problema teológico (a queda original) como variável explicativa fundante causadora da morte enquanto realidade onto-biológica.

A esperança da libertação desta servil condição de corruptibilidade imposta à criação e ao homem com o advento da queda antropológica original justifica o alto grau de ansiedade (*apokaradokía*) gerado mesmo naqueles que tem as primícias do Espírito (*aparkhên tou pneumatos*). O sujeito causador do sofrimento histórico existencializado na mística do ser-em-Cristo (Rm 8, 17) é a vaidade teologicamente identificada no incidente da queda antropológica primeira, que gerou dividendos históricos negativos representados na linguagem do sofrimento cósmico-antropológico involuntário (*systemazei*), do cativeiro de corrupção (*douleías tês fthoras*) e da angústia de morte (*synôdinei*), de acordo com Rm 8, 21-22. Estas três variáveis são consideradas como efeitos deletérios causados pelo problema moral do primeiro Adão.

O substantivo grego *elpidí* ou *elpís*, muito usual no contexto da perícope, é de significativa relevância para uma comunidade heterogênea composta de heleno-cristãos, judeu-cristãos, livres e escravos (Barbaglio, 1991, 119). A relação estabelecida pelo Império Romano com os povos subjugados era de invariável opressão e exploração, sobretudo com aqueles que não eram reconhecidos como

cidadãos romanos. Numa sociedade estereotipada pelo modo de produção escravagista, cujas relações sociais eram fortemente marcadas pela privação dos direitos dos sociologicamente mais fracos e injustiçados intra-historicamente, a liberdade era considerada um *slogan* da esperança social dos politicamente dominados (Wengst, 1991, 40). O messianismo político dos zelotas, por exemplo, expressa esta paixão inabalável pela liberdade político-econômica justamente por se sentirem injustiçados por conta da ocupação romana em território palestino (Grelot, 1996, 119). Para o não-cidadão romano, habituado com marginalização político-econômico-social oriunda da situação de escravidão imposta pelo poder romano que se traduz em “direito dos vencedores” (Wengst, 1991, 34-42), em que as relações sociais se mostravam fragilizadas pela ausência de uma estrutura jurídica que salvaguardasse o direito de todos indiscriminadamente, a liberdade enquanto ideal que tipifica o *ethos* dos injustiçados pode, sim, ser considerada como *suspiro do oprimido*.

No entanto, se a escravidão que gera sofrimento de intensa angústia se constitui corolário histórico que marca a irrupção de um problema moral situado antes mesmo de César existir e o Império Romano dominar sobre os povos, a liberdade deve ser compreendida como corolário escatológico resultante da consumação da promessa de redenção para a humanidade no evento crístico da ressurreição. Sobre este assunto, abordaremos com maior acuidade nos próximos tópicos desta dissertação. No entanto, é preciso definir melhor a natureza desta liberdade apresentada pelo apóstolo como quinhão da “promessa de redenção”. Neste sentido, a liberdade enquanto variável semântica deve ser compreendida como conquista histórica de um direito adquirido na condição de herdeiros de

Deus e co-herdeiros com Cristo (Rm 8, 17). Paradoxalmente, porém, esta mesma liberdade (escatológica), aquinhoadada em função da já realizada obra meritória redentiva do Crucificado-Ressuscitado, deve ser projetada para o futuro kairológico, não podendo, assim, ser plenamente usufruída numa perspectiva antropológica intra-histórica. A vaidade imposta ao homem (*anthrôpos* e não *anêr*) e à criação compreendidos como reféns da queda original pela transgressão do primeiro homem como é interpretado na literatura judaico-rabínica (Unterman, 1992, 202), transmitido à sua posteridade (e o Talmud, de acordo com Unterman, menciona que a hereditariedade do pecado se deu pela inserção da peçonha da Serpente em Eva através de sua relação sexual com ela), limita o horizonte da liberdade antropológica apresentada pelo apóstolo Paulo na presente configuração do tempo escatológico.

Se do ponto de vista político-social, a liberdade era um quinhão concedido por Roma somente àqueles que lhe prestavam lealdade em todos sentidos possíveis, inclusive na perspectiva religiosa, os cristãos em regra geral deveriam assumir em nome de sua fidelidade a Deus, com senso realista e serenidade sustentados pela esperança da fé, a condição de servis, injustiçados, oprimidos e condenados pelo presente sistema (*aéon*) estruturado na política da Pax Romana. A não-participação de cristãos, por exemplo, nos atos rituais se constituía uma deslealdade política ao imperador, razão pela qual, no contexto da Pax Romana, ser cristão significava cometer “delito político” (Wengst, 1991, 75). Tal realidade de privação da verdadeira liberdade jungida a uma configuração histórica de sofrimento (perseguição religiosa) na qual se submete os próprios filhos de Deus, mesmo quando se indica que estes são legítimos herdeiros da promessa de

redenção (Rm 8, 16-17) face à “prova clamorosa” figurada na realidade histórica que se mostra incompatível com a verdade da filiação velada na fé (Cranfield, 1992, 189), não deve ser responsabilizada unicamente ao Império Romano (Meeks, 1992, 273). Este é o cuidado com que o apóstolo Paulo trata da questão. O uso dos verbos gregos *hypetágê* e *hypotáxanta* no aoristo passivo aponta incisivamente para o “evento particular da transgressão” do primeiro homem (episódio da queda) a razão de ser da presente inversão da ordem eco-antropológica (Rm 8, 20). Inversão porque a morte, na tradição judaico-rabínica da qual Paulo é oriundo, não era considerada uma variável histórica natural, mas uma maldição decorrente da “transgressão” do primeiro Adão. Neste sentido, a “polaridade ontológica” vida e morte, liberdade e escravidão, redenção e condenação, caracteriza uma “situação de inversão”, onde as antíteses denotam mudança no estado natural originário das realidades existentes tanto do ponto de vista cosmológico quanto do antropológico. Por causa da queda original, toda criação geme e suporta dores, e com ela os filhos de Deus (Rm 8, 22-23). É bem provável que o apóstolo Paulo, oriundo como é da tradição rabínico-judaica, concebia a realidade anterior à situação da queda original como “realidade paradisíaca”, destituída da presença da morte e do sofrimento, variáveis estas presentes na atual configuração do tempo escatológico, retrato de um desequilíbrio estrutural que marca com a “negatividade” a realidade eco-antropológica na “cosmovisão escatológica paulina” (Meeks, 1992, 275).

1.3 A psicologia da esperança escatológica: o ardente desejo pela libertação da atual condição de escravidão da corrupção

A compreensão da religião como “suspiro do oprimido” de Marx é válida também para uma realidade histórico-religiosa como a que se configura na teologia do texto de Romanos 8. Esta fala do mistério do sofrimento na dor como variável histórica na qual a revelação da glória de Deus se torna realidade na vida dos cristãos. Paradoxal é, portanto, a retórica de Paulo, de acordo com Barth, que afirma ser no “desespero humano”, enquanto variável histórica, a habitação legítima da “esperança escatológica” (Barth, 1999, 474). Toda criatura, nem por um instante sequer, pode duvidar que está inserida num mundo onde todos sofrem (Barth, 1999, 475). Entretanto, o caráter de cada sofrimento deve ser analisado dentro do seu respectivo contexto histórico-literário.

No caso da nação de Israel e, conseqüentemente, na configuração histórico-religiosa do judaísmo contemporâneo do Novo Testamento, há um problema hermenêutico revelado no movimento da apocalíptica que produz um perturbador questionamento no que tange ao poder de Deus sobre as injustiças históricas: *será que haverá justiça ou o carrasco triunfará sobre a vítima na história da salvação? A história está de fato “nas mãos de Deus”?* A tensão psicológica oriunda de uma expectativa escatológica do agir de Deus em favor das vítimas históricas parece ser comum no ambiente cristão das origens no qual Paulo está habitualmente acostumado a se pronunciar. A dramática situação histórica de perseguição configurada na atitude de retaliação indiscriminada empreendida pelo Império Romano contra os seguidores do “Chretus” acabou

produzindo um “pessimismo escatológico”, alimentado pelos dados objetivos revelados na “linguagem dos fatos”, na qual a esperança da fé na promessa de redenção acabou sendo fragilizada diante do quadro histórico de mortandade em que situa o cristianismo contemporâneo de Paulo em Roma.

Do ponto de vista político, havia fortes sanções do imperador Cláudio a quaisquer reuniões religiosas formais na capital do Império, sobretudo para os judeus que eram expressivos na capital de Roma. A proibição era dirigida de forma restritiva às reuniões de rotina dos judeus (aos sábados) que eram realizadas em mais de dez sinagogas existentes em Roma no contexto deste “escrito doutrinal” de Paulo (Barbaglio, 1991, 117-118). O anti-semitismo enraizado em Roma justifica as perseguições que desembocam em freqüentes humilhações e fortes medidas restritivas contra os judeus, dentre os quais também se encontram incluídos os “primeiros cristãos” que, aliás, segundo Barbaglio, nasce do interior da diáspora judaica (Barbaglio, 1991, 118). Estas sanções políticas efetuadas pelo Império objetivava amortizar os conflitos oriundos de movimentos de resistência judaica que ocorriam dentro do limite urbano de Roma, que acabava atingindo os cristãos incircuncisos que lá moravam, sobretudo porque na comunidade da cristandade primitiva em Roma estes últimos eram prevalentemente a maioria. Na verdade, o que dera ocasião para se potencializar a discórdia e as desordens externas nos guetos judaicos e no ambiente sinagoga em Roma é a discussão cristológica em torno do tal “Chrestus”, como é notificado pelo historiador romano Suetônio em seu escrito “Vida de Cláudio” (Barbaglio, 1991, 118-119). A insinuação de que tanto judeus quanto a cristandade primitiva pluralista (confundida socialmente naqueles outros) fazia parte de uma religião

considerada “bárbara superstição” acabou incitando o imperador Cláudio contra todos estes indiscriminadamente, emplacando uma política de perseguição violenta, produzindo, no ambiente da capital de Roma, um clima de medo e terror. *Que esperança há para aqueles que por causa de sua lealdade fideística ao Cristo estão sendo levados a uma situação limite produzida pelo implacável imperador Cláudio?* Esta pergunta pretende caracterizar a “história de sofrimento” da cristandade primitiva em Roma que, procurando se adaptar a esta nova configuração histórico-social de perseguição religiosa, criou para si as primeiras “comunidades domésticas”.

Um outro aspecto figurado no contexto histórico do epistolário de Paulo aos Romanos, e de muita importância para elucidar semanticamente a psicologia da esperança escatológica, é a estrutura social marcada pelo modo de produção escravagista. Este sistema era típico do mundo romano que dele se instrumentaliza para cristalizar a cultura de exploração dos povos dominados, gerando assim a “mais-valia” enquanto variável econômica no processo da acumulação de riqueza. O poderio bélico de Roma representava também uma espécie de imposição de sanções político-econômicas àqueles que, no contexto de guerra, eram subjugados e, que, portanto, se encontravam numa situação de domínio ou escravidão em relação ao Estado conquistador. A garantia de vida é, por exemplo, um direito concedido somente àqueles que prestam um serviço de imparcial lealdade à Roma, mesmo que estes sejam socialmente identificados como escravos. Como os cristãos já eram considerados inimigos de César em função da fidelidade reverentemente prestada ao “Chrestus”, a “sentença de morte” contra os mesmos acaba sendo considerada como uma variável social

sintomática e natural. Assim como é natural o destino inelutável de uma ovelha de corte (mesmo sendo símbolo cultural de “inocência sonhadora”) sendo condenada à morte ao ser levada involuntariamente ao matadouro, os cristãos devem estar também conscientes da morte como implicação jurídica sintomática oriunda da infidelidade política praticada contra Roma no legítimo exercício de lealdade voluntariosa ao Cristo de Deus, o Crucificado-Ressuscitado (Rm 8, 34-36). A liberdade, então, sob o aspecto da análise sociopolítica, acaba sendo submetida a uma série de contratempos. Num primeiro momento, deve-se ressaltar que há uma diferença semântica significativa no uso dos conceitos gregos *eleutheros* e *apeleutheros* no ambiente sociocultural greco-romano no qual está inserida a cristandade primitiva, cujas implicações sociais podem ser evidentemente notificadas. O primeiro significa “pessoa livre”, esteriótipo que serve de *status* social garantido àquele que é considerado constitutivamente “cidadão romano”. Já o segundo significa “pessoa liberta”, que é redimida da condição de escravidão quando alguém resolve pagar com dinheiro o “preço da alforria”. Parece que houve casos em que algumas comunidades se dispuseram de fundos para comprar a liberdade social de escravos convertidos ao cristianismo, justificando, assim, o uso não-metafórico de Paulo deste último termo quando aplicado aos cristãos (Elliott, 1997, 71-72). Num certo sentido, parece que se desenvolveu uma expectativa em alguns escravos de serem colocados na condição de “livres” ao se iniciarem na comunidade cristã (Elliott, 1997, 70 e 72).

Este quadro histórico-social é de extrema importância para se compreender o grau de “realismo” que é incorporado por Paulo ao dispor do verbo grego *apekdekhetai* para figurar a situação emocional de cansaço e desgaste à

qual passava a comunidade cristã em Roma face ao quadro histórico de terror gerado pelo ambiente de mortalidade. A vida cristã, portanto, neste contexto específico, deve ser considerada como um “fenômeno escatológico”, na qual a liberdade também deve ser compreendida como “liberdade escatológica” (Kaesemann, 1980, 141). Neste sentido, o objeto da esperança escatológica é a revelação da maravilhosa liberdade dos filhos de Deus no “dia da parusia” (Kaesemann, 1980, 140). Desta forma, não é difícil deduzir que a *apokaradokia*, traduzido por “expectativa ardente” seja um termo que só pode ser compreendido quando relacionado ao “evento escatoprático”. Assim, o evento parusíaco torna-se um fenômeno ardentemente desejado pela realidade eco-antropológica porque traz consigo o sentido finalístico da vingança de Deus cumprida em favor de todos aqueles que foram considerados injustiçados na história.

De acordo com Wolfgang Schrage, “a esperança e a expectativa de Paulo dirigem-se para a parusia de Jesus Cristo, sobretudo para o *estar-com-o-Senhor* ou *estar-com-Cristo*” (Schrage, 1994, 184). No grego, o uso repetido da conjunção explicativa conclusiva *gar*, que aparece pelo menos cinco vezes no texto de Rm 8, 18-25, denota uma construção argumentativa de Paulo que deseja convencer seus leitores de que há uma “organização interior providente” que garante uma finalização certa do empreendimento escatológico inaugurado na Ressurreição do Crucificado. Olhando para o futuro, no qual a promessa da redenção do corpo há de ser plenamente realizada, como o fora com o Jesus o Cristo, Paulo atribui “racionalidade teleológica” que orienta toda a história da salvação rumo a sua finalização no evento parusíaco, que do ponto de vista antropológico não deixa de ser um “fenômeno escatoprático”. A condição de escravidão da corrupção gera

um cansaço expresso na linguagem emocional do “gemido interior” (*stenazomen*). Provavelmente, o termo grego *ftoras*, usado por Paulo em Rm 8, 21 para “corrupção”, deve ser compreendido neste contexto especificamente como “decomposição” onto-biológica (Calvino, 1997, 285). Neste sentido, a situação histórico-social, marcada pela injustiça da lei romana que faz de vítima o “inocente cristão confessante” (em nome da lealdade política a César), não deve ser interpretada com “desolação” pela cristandade primitiva em Roma, mas como “ardente desejo” pela libertação da atual condição de corrupção (Rm 8,21). Pois o futuro é apresentado como fundamento do presente, e o presente como fundamento do futuro (Schrage, 1994,184). Por esta razão, o presente tempo, marcado pelo “não-ser” enquanto variável ontológica, torna-se fundamento epistêmico da esperança escatológica. Esta, por conseguinte, é provada na “pedagogia do sofrimento”, que amortiza a intensa dor do tempo kairológico quando o “compara” (*axia*) com a glória (*doxan*) a ser revelada no futuro dos cristãos (Rm 8, 18). A idéia que o termo grego *axia* traz é de justa retribuição dada àqueles que foram injustiçados na condição de vítimas da história algoz. Portanto, se a morte é o destino dos inimigos do implacável César por causa da cruz de Cristo, a promessa de redenção deste corpo condenado à deterioração é o corolário da esperança dos fiéis em Cristo no evento da revelação dos filhos de Deus (Rm 8, 19). Ademais, o termo *axia*, quando colocado como linguagem de encorajamento ante às mais calamitosas situações históricas (como a própria morte, a fome, a nudez, a desgraça, de acordo com o enunciado bíblico de Rm 8, 35-39), sugere uma capacidade de “resistir às adversidades” figuradas no palco da realidade histórica de sofrimento e de perda. Esta virtude sublinha um traço

importante da moral estóica que provavelmente tenha influenciado parcialmente o pensamento do apóstolo Paulo, segundo o qual, de acordo com Bultmann, está situado no horizonte do cristianismo helênico (Elliott, 1997, 95). O verbo *apekdekhetai* aparece três vezes no contexto de Rm 8, 18-25 para denotar que, a “espera escatológica” como variável semântica deve englobar toda criação, muito embora a idéia de prontidão e disponibilidade, bem como o uso do verbo no tempo presente indique a continuação do ato até a consumação da promessa de redenção (Rienecker & Rogers, 1985, 269), seja aplicável proeminentemente à realidade histórica dos cristãos fiéis da igreja em Roma (Rm 8, 19).

É necessário ressaltar, no entanto, que a situação de escravidão (*douleías*) à qual “está sujeita” (*hypetagé*) a criação no tempo kairológico provavelmente tem pouca relação com o modo de produção escravagista arquetípico do Império Romano. Os termos utilizados por Paulo refletem, sim, a estrutura social do modo de produção do mundo romano, mas é muito pouco provável que ele estivesse pensando nas relações sociais de produção quando fala da libertação da atual condição de corrupção. Esta hipótese se sustenta pelo menos por dois motivos plausíveis: primeiramente, porque a instituição da escravatura não é questionada pelo cristianismo primitivo; e em segundo lugar, por causa do provável “conservadorismo social” de Paulo, a idéia de escravidão acaba se tornando aceitável sem fraturar a superestrutura da antropologia teológica normalmente aquiescente no ambiente sociocultural da cristandade primitiva (Elliott, 1997, 70-71). Por esta razão, os indícios que fortalecem a idéia de que Paulo esteja pregando uma mensagem política de libertação de cristãos em situação de escravidão numa perspectiva estritamente social são de exígua plausibilidade. O

verbo *eleutherôthêsetai* no futuro do passivo indicado em Rm 8, 21 é uma afirmação que atribui, como sujeito da ação no processo da redenção, o próprio Deus e sua providência, e não a uma ideologia política de libertação presente na estrutura epistemológica do discurso querigmático do apóstolo Paulo. Ademais, o caráter desta liberdade (*eleuthería*) está relacionada com o núcleo epistemológico central da esperança escatológica em Paulo: a “redenção” do corpo em ritmo de degeneração processual. Esta é a política teleológica estruturada na retórica querigmática do apóstolo Paulo. Por esta razão, o caminhar na esperança da fé pressupõe transigência e prudência para não se desesperar ante aos indícios objetivos da realidade histórica marcada pela negatividade (Rm 8, 33-39). A promessa da redenção do corpo que está sendo levado para morte involuntariamente constitui-se em premissa categorial que sustenta a esperança escatológica e potencializa o “desejo ardente” de antecipar para o presente a promessa que denuncia a verdadeira experiência da genuína liberdade da glória dos filhos de Deus (Rm 8, 19-21), na qual a vida, e somente a vida, será considerada como a realidade possível.

1.4 A redenção do corpo corruptível como fundamento da esperança escatológica

A morte é uma dura realidade histórica com a qual os cristãos primitivos teriam que conviver nas imediações geopolíticas do Império Romano. A implacável perseguição de Roma a todos os cristãos, considerados traidores ideológicos e, portanto, inimigos políticos do imperador romano, deixava seus

indícios sinistros na sangrenta história da cristandade primitiva das origens. A “ansiedade do destino” torna-se variável psicológica de preocupante reflexão do cristianismo das origens por causa da *morte* enquanto “potência ontológica” estruturada no âmbito das relações sociais entre os cristãos e Roma. Neste sentido, o tempo presente é considerado como “época das angústias escatológicas” (Kaesemann, 1980, 140). A redenção, enquanto promessa do Evangelho, torna-se variável semântica de profundo significado para a esperança da fé cristã (Patte, 1987, 326-327), justamente porque seu “contexto vital” (*Sitz im Leben*) é determinado pela presença sombria da “auto-negação ôntica” (morte). De acordo com Barbaglio, esta esperança não pode ser compreendida como confiança que nasce de uma vida cômoda, sem dificuldade; antes ela é vivida no meio das adversidades. Isto é, “esperança sob a sombra da cruz” (Barbaglio, 1991, 197 e 252)

Trabalhar com esta realidade historicamente determinada no contexto de retaliação indiscriminada (contra os cristãos que residem em Roma) empreendida pelo imperador romano Cláudio causa um desconforto psicológico na comunidade cristã, gerando, assim, a pergunta pelo sentido teleológico da história da salvação administrada pela *providentia divina* (Rm 8, 31-32). Neste aspecto, é de capital importância considerar o fato de que é provavelmente no contexto de mortalidade *factual* que o apóstolo Paulo abstrai sua doutrina da redenção do corpo, orientado é claro pelos dados auferidos do Evangelho enquanto sistema fundante de suas convicções básicas (Patte, 1987, 327). O absurdo da paz não alcançada na intersubjetividade sociocultural (cristãos e mundo romano), veiculada à franca expansão querigmática do cristianismo das origens no Império Romano, torna a

situação histórica dos cristãos, eivada de sangue inocente, em critério apologético de avaliação soteriológica da morte dos mesmos e o sentido da esperança escatológica que ainda está escondida (Rm 8, 24 e 25). Infere-se com isto que há uma pergunta que parece ser pressuposto epistêmico da escatologia cristã primitiva: *qual é o lugar da esperança para aqueles que foram considerados vítimas da história?* De acordo com J. Sobrino, a resposta, em tom assertivo, parece sugerir um “paradoxo da fé”: é no “mundo dos crucificados” que mora a esperança escatológica (Sobrino, 2000, 70-71). Provavelmente, a experiência dos cristãos fosse interpretada como fiel reprodução da história da paixão do Crucificado-Ressuscitado. O “estar-em-Cristo” significa *participar com ele* dos sofrimentos da vida que produzem morte, mas também e, concomitantemente, potencializa a esperança da “salvação escatológica” (Patte, 1987, 326). Apesar de possuir um significado salvífico-escatológico para a história da redenção cósmico-antropológica, a morte do Jesus de Nazaré também é compreendida pela comunidade cristã das origens como sendo uma cruel demonstração de uma injustiça estrutural presente no sistema jurídico-político vigente no mundo dominado por Roma: “vós o mataste, porém Deus o ressuscitou” (Sobrino, 2000, 72). A situação do Crucificado também revela sua “condição de vítima” e de “injustiçado” no processo histórico-salvífico. Portanto, como notifica Sobrino, há uma correlação entre “ressurreição e crucificados”. Neste sentido, a injustiça estrutural presente no regime da Pax Romana pode ser, paradoxalmente, o “lugar da universalização da esperança” (Sobrino, 2000, 71). Por esta razão, a participação na cruz de Jesus torna-se pressuposto antropológico da esperança

escatológica paulina. Ou seja, fora da comunhão com o Crucificado não há promessa de ressurreição para os “crucificados” da história (Sobrino, 2000, 72).

No entanto, a morte dos cristãos, de acordo com o apóstolo Paulo, não é uma realidade histórica que deva ser atribuída somente à política implacável do regime da Pax Romana: ela (a morte), enquanto variável ontológica, deve ser compreendida como um “tributo” que o homem situado na circunstância já degradada da realidade histórica pós-queda precisa pagar em conseqüência do “pecado original” (Mondin, 1986, 376). A morte não foi uma invenção criada pelo regime ditatorial do Império Romano. O pecado entendido como transgressão do primeiro Adão é, peremptoriamente, a “causa eficiente” que gerou a morte como realidade constitutiva do corpo do homem no mundo. Por esta razão, ela só é um mal que causa “ansiedade do destino” no homem por que está relacionada ao problema ponerológico situado a partir do evento da “queda original” (Rm 5, 12). Assim, a injustiça do tempo presente figurada na política da Pax Romana contra cristãos não deve ser considerada como “causa eficiente” que gera a morte dos mesmos, mas como “variável histórica conseqüente” do pecado estrutural herdado pela via da transgressão do primeiro Adão que deu ensejo à “queda original” (Murphy-O’Connor, 2000, 338-342).

Diante deste quadro histórico, no qual o pecado original torna-se pressuposto teológico da deterioração antropológica, o apóstolo Paulo fala então daquilo que deve ser considerado como inamovível fundamento pístico-epistêmico da esperança cristã: “a redenção do corpo corruptível” (Rm 8, 23). A esperança escatológica do “justificado” (Rm 5), pois, não se reduz a um otimismo fácil e ingênuo diante das adversidades reais presente no mundo, nem a uma fuga do

tempo escatológico marcado pela presença do *não-ser.*, mas assume a negatividade com a firme confiança de que a vitória final já pode ser existencializada prolepticamente no mundo por conta do evento da ressurreição do Filho primogênito, o Cristo de Deus (Rm 8, 29).

O termo grego *apolytrôsin* aparece 10 (dez) vezes no Novo Testamento, e geralmente é traduzido para o português como redenção, remissão e/ou resgate. Este termo aparece uma vez em Lc 21, 28, e nove em textos epistolares. Tanto o termo grego *lytrôsis* quanto o *apolytrôsis* são raros e geralmente expressam no grego bíblico a idéia de “libertação”. O termo *lytron* é a junção das palavras gregas *lyt ron* que significa literalmente “preço da soltura”, “resgate”. *Lytrôsis* e *apolytrôsis* são praticamente sinônimos em seu uso bíblico. Já o substantivo plural *lytra* traduz o substantivo hebraico *g^eullâh* usado para “redenção”. O termo *apolytrôsis* é empregado pela LXX somente em Dn 4, 34, quando fala do episódio da libertação de Nabucodonosor de sua locura (Brown & Coenen, 1983, 97). A forma composta pela preposição *apo* com o substantivo *lytrôsin* no acusativo atesta a “preferência helenística” em comparação com a forma simples *lytrôsin*. Em Paulo, o termo geralmente significa libertação do pecado e de sua penalidade (Rm 3, 24, 1Co 1, 30). Lido à luz do contexto literário de Rm 8, 18-30, este substantivo composto tem um “sentido futuro” e está relacionado ao evento da ressurreição do corpo (*sôma*) dos filhos de Deus esperado com a irrupção da *parusia* (Brown & Coenen, 1983, 103). Portanto, a semântica do termo “redenção do corpo” usada por Paulo neste contexto literário não pode ser interpretada numa perspectiva político-histórica, mas supra-histórica à medida em que esta promessa tem seu ponto de partida no evento já realizado da ressurreição do próprio Filho

como primogênito entre muitos irmãos (Rm 8, 29), e de chegada quando colocada como meta do processo da “salvação escatológica”. O objetivo final da “redenção do corpo”, considerada como “dia da ressurreição” (Bruce, 1988, 139), é alcançar a estatura espiritual e física do Filho (completa conformidade, protótipo da humanidade plenamente recuperada) como o primeiro Ressurrecto tornado arquetípica imagem a ser alcançada no futuro com a ressurreição de todos os fiéis da comunidade eleita (Bruce, 1988, 139), chamada segundo o propósito daquele que é autor da redenção eco-antrológica (Rm 8, 28). Neste sentido, apesar do conteúdo da “espera” em Paulo ser antropológico, a esperança escatológica tem também uma “dimensão cósmica” (Barbaglio, 1991, 252-253). A redenção deve atingir, por conseguinte, a criação submetida à vaidade que gerou corrupção por causa do pecado original (Rm 8, 20-21). A dimensão cósmica da redenção é considerada também um “direito inalienável” da criação como obra de Deus, devendo, por isso, ser ela tratada com respeito e sensibilidade (Cranfield, 1992, 191). Pois somente nela (redenção/ressurreição) haverá uma total “libertação dos males herdados da natureza carnal” (Rienecker & Rogers, 1985, 269) condenada por causa da transgressão do primeiro Adão (Rm 5).

A verdade que postula esta convicção paulina é a realidade já concretizada da “adoção de filhos” (*huiiothesian*) por meio da inequívoca presença do Espírito “em nós”, garantia e penhor da promessa aguardada persistentemente na esperança da fé (Rm 8, 15-25). Entretanto, a “redenção do filhos de Deus”, que aparece no texto grego na forma de genitivo (*apokalypsin tôn huiôn tou Theou*), é objeto do verbo *apokaradokía* (Rm 8, 19). Isso confirma o caráter proeminentemente antropológico da psicologia da redenção mesmo quando esta é

aplicada à realidade cósmica. Ela também aguarda sua redenção por ocasião da revelação da glória dos filhos de Deus. O verbo *eleytherôthêsetai* (Rm 8, 21), que aparece no texto grego sob a forma de futuro passivo, coloca a criação (*ktísis*) na condição de iminente espera, ou como bem expressou Barbaglio, “impaciente anseio” pela revelação dos filhos de Deus no evento parusíaco (Barbaglio, 1991, 252). A permanência do Espírito como “dom escatológico” (Kaesemann) presente nos filhos de Deus é que corrobora a verdade sobre a filiação dos mesmos já efetivada por ocasião da adesão destes ao Crucificado-Ressuscitado. (Rm 8, 1). Neste sentido, o evento da redenção do corpo coincide com o fato da “adoção de filhos” (*huiiothesian*) mencionado por Paulo em Rm 8, 23. Assim sendo, “a plena manifestação de nossa adoção é idêntica à ressurreição de nossos corpos na parusia, libertação completa e definitiva dos efeitos do pecado e da morte” (Cranfield, 1992, 193).

A pergunta retórica, no entanto, que se torna de capital importância na interpretação que Paulo faz da promessa da redenção do corpo para os filhos de Deus é a seguinte: *qual é o sólido fundamento histórico a partir do qual se pode confiar que haverá também uma ressurreição corpórea para os fiéis da comunidade dos eleitos que vivia num contexto de morte cotidianamente?* A cruz como “instrumento de terror” usado pelo Império Romano (Elliott, 1997, 128) é assumida pela comunidade cristã das origens como “caminho da redenção”. Neste sentido, a cruz (ou crucificação), enquanto símbolo de morte aplicado com relativa frequência sobretudo às classes sociologicamente inferiores das províncias romanas, é “desdemonizada” no *kerygma* cristológico de Paulo. Se a morte se constitui o caminho da ressurreição, e não o fracasso da esperança da fé,

fundamentado sobretudo no próprio evento histórico da ressurreição de Cristo conforme Paulo notifica em 1Co 15, 1-8, a comunidade cristã das origens não deve outrossim relativizar o sentido da esperança escatológica mesmo quando ela é submetida à realidade concreta da “auto-negação ôntica”. A situação histórica de negatividade é também precisamente o palco no qual se deve exercer a esperança que caminha sempre olhando para o futuro (Rm 8, 24-25).

Havia no ambiente do judaísmo contemporâneo do Novo Testamento, e provavelmente ainda presente no contexto histórico de Paulo, a crença popular da “ressurreição dos profetas” (Grelot, 1996, 120-121). Desta forma, a apocalíptica inaugura a era escatológica falando do surgimento de um “profeta escatológico”, variável religiosa que tipifica a “última geração” da história sagrada, de acordo com interpretação escatológica da apocalíptica judaica. Esta seria compreendida na apocalíptica como um tempo marcado pela destruição, guerra, fome, dilúvio de fogo que destruiria todos os elementos da terra, etc. Este quadro de sugestiva negatividade também faz parte do tempo escatológico considerado pela cosmovisão paulina (Rm 8, 18 e 35), o que sugere que parte do pensamento escatológico de Paulo sofre significativa influência da tradição rabínica e da apocalíptica. O que difere contudo a cosmovisão escatológica de Paulo e a mística da apocalíptica judaica é a delimitação do tempo do “evento histórico-salvífico”. Para Paulo, este evento já se realizou plenamente no Filho de Deus, variável que se constitui decisiva para a virada da história da salvação. É na Ressurreição do Crucificado que esta chega ao seu cume, revelando o mistério da salvação de Deus preparado tanto para judeus quanto para gentios. Assim, o fim da história é

antecipada no evento da Ressurreição, declarando que a política da providência revela o caráter teleológico da mesma, isto é, sua “racionalidade” orgânica e finalística como dizia Hegel em sua filosofia da história. A Ressurreição do Crucificado é o fundamento epistemológico da cosmovisão escatológica de Paulo. Há uma relação de contigüidade entre a esperança escatológica e o evento da Ressurreição do Cristo de Deus (1Co 15, 20). Paulo chega a dizer que a “ressurreição geral” projetada para o futuro só é uma realidade pensável se se admite que a Ressurreição de Cristo é um “fato da fé” irrefutável (1Co 15, 12). O caráter desta Ressurreição é histórico, razão pela qual Paulo apela para o fato das “aparições” (1Co 15, 5-7). A esperança da fé deve ter na Ressurreição do Cristo o seu sustentáculo teológico inamovível, e sem esta aquela outra torna-se infundável (1Co 15, 13-17). Mas a Ressurreição do Crucificado é um fato incontestado para Paulo (1Co 15, 8), e, portanto, o Cristo Ressurrecto é situado como ponto de referência que confirma a verdade da “ressurreição coletiva futura” daqueles que nele estão (1Co 15, 20-23). Esta descoberta transcende a iminência escatológica do apocalipsismo judaico que reduz a esperança judaica a uma versão política de libertação histórica. A adesão ao Ressurrecto antecipa prolepticamente o futuro da história da salvação, possibilitando não só a certeza da redenção do corpo do cativo da corrupção juntamente com a criação, como também a presença do Espírito como *garantia* da “adoção de filhos”, a ressurreição do corpo corruptível (Rm 8, 23). Dificilmente Paulo situaria este evento da ressurreição coletiva, que é fundamento da esperança escatológica, na escala ordinária do processo histórico (Bornkamm, 1992, 245). A natureza desta Ressurreição desafia a ordem cronológica do tempo mensurável (*kronos*) da

história profana efêmera. Por esta razão é que Paulo relativiza a legitimidade da esperança reduzida a esta vida terrena (1Co 15, 19). De acordo com Paulo, a corruptibilidade constitutiva da existência terrena malogra a força da esperança escatológica que pretende revelar a conversibilidade do corpo mortal (*sôma psikhikon*) na imortalização do corpo espiritual (*sôma pneumatikon*) no evento da ressurreição coletiva daqueles que estão em Cristo (1Co 15, 42).

1.5 Perseverança na esperança: a moral da renúncia na pedagogia do sofrimento escatológico

Do ponto de vista histórico, as variáveis sociopolíticas e culturais já referenciadas nos capítulos precedentes eram bastante desalentadoras. A consciência teológica da providência divina presente na comunidade cristã de Roma não pretendia “mascarar” uma história que fazia suas vítimas por razões políticas bem delineadas na estrutura valorativa impetrada pela Pax Romana, que aliás, no dizer de Tácito, promovia uma “paz manchada de sangue” de vítimas históricas inocentes (Wengst, 1991, 20). A fidelidade exigida neste regime político também implicava a própria renúncia de quaisquer confissões religiosas que pudessem relativizar a “hegemonia política” simbolicamente reclamada nas atividades culturais prestadas a César. A política de expansão querigmática do cristianismo das origens revela, na prática, as conseqüências de um “crescimento não organizado”, porém fortemente popularizado nas atividades de “missionários

cristãos itinerantes” por toda a extensão geopolítica do Império Romano. O cristianismo das origens assumia uma feição arquetípica de uma “religião universalista” que, apesar de não querer competir com o Império Romano como “Estado paralelo”, acabava ganhando legitimidade crescente entre os próprios romanos, inclusive nas classes sociais mais nobres e na própria estrutura de poder da organização militar romana, a saber, a “guarda pretoriana”.

Entretanto, quando se fala de segurança pública enquanto benefício da paz gerada pelo regime da Pax na esfera de domínio político do Império Romano, é necessário ressaltar que esta era, antes e acima de tudo, um “direito inalienável” circunscrito somente aos cidadãos romanos que prestavam submissão irrestrita a César. Este era considerado símbolo “protetor da liberdade” somente do “Povo Romano” (Wengst, 1991, 40). A justiça é um conceito que se torna problemático quando aplicado ao indivíduo etnologicamente não identificado à “pertença sociocultural” romana, o que causava nos cristãos residentes na capital do Império Romano um sentimento de abandono, exclusão e medo. Tudo o que César decide é considerado “lei e justiça” para a conservação da paz e da harmonia no regime da Pax Romana. Este exercício é interpretado pelo viés teológico que delega legitimidade ao imperador como representante legítimo das divindades que, através dos cuidados protetores deste (imperador), propicia a “salvação do mundo”. Esta vocação messiânica de “delegado do mundo” foi mantida às custas de “sangue e cadáveres” de acordo com Klaus Wengst (Wengst, 1991, 26). Os cristãos eram compreendidos, por causa de seu *kerygma* cristológico, como ameaça política de desestabilização da unidade sociopolítica do Império Romano.

Neste sentido, a orientação política de resistência emplacada contra os cristãos objetivava malograr o crescimento destes sobretudo em centros urbanos importantes do ponto de vista político-econômico. A ética do *kerygma* cristológico poderia ser facilmente compreendida como variável de desaceleração econômica numa civilização cuja estrutura produtiva pré-capitalista subsidiava não só o crescimento do processo civilizatório pela via da amplificação das construções civis, mas também a própria “estabilidade política” que garantia a eternização do domínio romano nas províncias do vasto limite geopolítico do Império. As razões que legitimam, então, a implacável política de retaliação indiscriminada contra o crescimento numérico dos contingentes da fé cristã das origens são muito mais de ordem político-econômicas do que ideológico-religiosas. A deificação da figura do imperador romano, considerado como “pai e guardião do gênero humano”, era um meio de legitimação política que forçava obrigatoriamente todo indivíduo que vivia em solo romano a participar de “atos ritualísticos” de exaltação ao mesmo. A não-participação nestes rituais representaria uma deslealdade política fundamental ao imperador romano, razão pela qual ser cristão neste contexto se constituía “delito político” grave (Wengst, 1991, 75).

A história escrita por Roma fez suas vítimas inocentes. Estas vítimas da história são os “destinatários” da esperança escatológica propugnada em Paulo. Esta, por conseguinte, deve ser compreendida como “esperança no poder de Deus contra a injustiça que produz vítimas históricas” inocentes (Sobrino, 2000, 71). O sofrimento deve ser experienciado na mística da “comunhão com o Crucificado”, razão pela qual participar da cruz de Jesus significa outrossim ter

“esperança na ressurreição”. De acordo com Moltmann, “Cristo é para a esperança não só consolo em meio à dor, mas também o protesto da promessa de Deus contra o sofrimento” (Moltmann, 1971, 8). A injustiça do “tempo presente” produz vítimas de morte, enquanto a coragem cristã de esperar a própria ressurreição significa, para a comunidade cristã das origens, a “superação do escândalo histórico” que produz vítimas de morte e de sofrimento injusto (Sobrino, 2000, 73), como se revelara no Crucificado-Ressuscitado. A esperança, para os cristãos injustiçados, é a primeira exigência da Ressurreição de Jesus aos que participam simbólica e solidariamente do seu sofrimento numa contínua “existência de cruz” (Rm 8, 36). A Ressurreição, no entanto, não é uma promessa “egocêntrica” arremetida para o futuro que se reduz tão somente à esfera do indivíduo, mas deverá ser “coletivizada” entre todos aqueles que foram feitos vítimas das “estruturas de morte” subsidiadas pela política da Pax Romana. A redenção do corpo como “promessa escatológica” orienta a história salvífica para o futuro, propugnando a revelação em perspectiva escatológica. O processo histórico-salvífico, então, deve ser compreendido como “história do cumprimento paulatino da promessa” (Gutiérrez, 1985, 136). A promessa tem duas feições: passado e futuro. Ao se cumprir plenamente em Cristo mediante a morte e ressurreição, ela se torna pertença do passado em relação a existência atual da comunidade de fé; no entanto, ao ser projetada para o futuro, ela se torna “promessa” dos herdeiros a ser também plenamente consumada, conquanto sua facticidade já seja experienciada na esperança da fé como dom de Deus. A tensão do “já” e o “ainda-não” gera uma *esperança ansiosa* e, por que não dizer, “neurotizada”, que precisa ser depurada na atual existência histórica marcada pela

agonizante presença do sofrimento e da morte enquanto “potência ontológica”. É neurótica à medida em que intensifica o conflito oriundo de uma experiência de “dor angustiada” (*synôdinei*) na história que produz suas vítimas lida à luz da possibilidade de triunfo irreduzível e permanente revelada na gramática da “promessa escatológica” prolepticamente existencializada na esperança da fé (Rm 8, 24). A Ressurreição do Crucificado é a antecipação do futuro, na qual as esperanças das vítimas históricas encontram sua mais inamovível fundamentação escatológica (Moltmann, 1971, 9). Por esta razão, nas palavras de Gutiérrez, a “escatologia é a chave da compreensão da fé cristã” (Gutiérrez, 1985, 139). A esperança escatológica “vê na Ressurreição de Jesus Cristo não a eternidade do céu na terra, mas o futuro da própria terra na qual está plantada a cruz. Ela reconhece em Cristo o futuro da humanidade, pela qual ele morreu. Por isso, para ela, a cruz é a esperança da terra” (Moltmann, 1971, 8).

Contudo, para não ser idealista e fugitiva, a fé se apoia na esperança que está situada na “contradição histórica” configurada entre a palavra da promessa e a realidade experimentável do sofrimento e da morte (Moltmann, 1971, 6). Ao olhar para o presente tempo (*nun kairou*), o tempo das “angústias escatológicas”, a comunidade cristã das origens que sobrevive em solo romano se vê cerceada em sua contingência histórica. A esperança cristã encontra, no paradoxo da fé inserida no processo histórico marcado pela inquietante presença do “não-ser”, um grande obstáculo que pretende malograr sua operacionalidade em direção ao futuro da fé. A morte, enquanto possibilidade empreendida por César contra todos os fiéis que confessam a Cristo como “Senhor da história”, torna-se, categórica e

progressivamente, a “companheira inseparável” da jornada histórica da comunidade cristã das origens em solo romano. No entanto, a pergunta retórica que é lançada como “dardo flamejante” contra a esperança da fé da cristandade das origens que existencializa o “paradoxo da providência” que pretende suggestionar a “ocultabilidade de Deus” em face do sofrimento histórico intenso do presente tempo é a seguinte: *como superar esta contradição histórica sem despotenciar a esperança da fé?* A esta pergunta Paulo responde de forma incisiva e eloquente: “aguardando pacientemente” o cumprimento paulatino da promessa de Deus na história salvífica, mesmo quando esta parece ser desumana e implacável ao submeter os fiéis cristãos às mais funestas experiências de torturante angústia e de dor (Rm 8, 22-25; 31-39). O uso que Paulo faz do verbo grego *synôdinei* (Rm 8, 22) é analógico quando compara o desejo ardente da criação pela redenção cósmica com a esperança dos filhos de Deus pela ressurreição corporal, e evoca a idéia de triunfo baseado na “capacidade de resistência” como virtude ôntica que deve estar presente no “sujeito pístico” que está inserido no movimento da história salvífica administrada pela providência divina. A promessa de libertação para o futuro não exime o cristão de participar efetivamente dos “dramas da história” (Barbaglio, 1991, 253). O gemido oriundo da intensa dor vivida na dimensão histórica da fé cristã revela o caráter realístico com que Paulo apresenta a esperança escatológica (Rm 8, 23). A angústia sofrida pelo cristão (sujeito pístico), bem como por toda a criação, é comparável às “dores de parto” de uma mulher que está prestes a dar à luz uma criança. As dores são intensas, seguidas de fortes contrações que chegam a levar uma mulher ao desesperado desejo de expulsar de dentro de si o próprio filho que, uma vez

gerado a partir da germinação do sêmen, foi gestado durante os nove meses do ciclo normal. A realidade desta dor, no entanto, não ofusca a ansiedade de poder ver àquilo que existia em forma de promessa. Os verbos gregos *blepei* no presente do indicativo ativo e *blepomen* no particípio do presente passivo (Rm 8, 24-25) sugerem que a *salvação* seja objeto da esperança daquele que agora só *a* possui como “promessa” concedida, e não como “posse” conquistada (Barbaglio, 1991, 254). A salvação é, portanto, em Paulo “evento e promessa”, revelando, assim, a tensão do “já” e do “ainda-não”. Esta percepção não pode ser auferida da “realidade sensível”, razão pela qual este olhar só é possível pela “fé” enquanto certeza da esperança (Moltmann, 1971, 7). A promessa de redenção eco-antropológica é, neste sentido, o fundamento da fé que se alimenta da esperança. A antítese visível-invisível, conhecida no mundo grego nas versões dualistas pitagórico-platônicas, acaba favorecendo o argumento escatológico de Paulo que aponta a salvação futura como “meta” da esperança escatológica no presente (Rm 8, 25). É por esta razão que o “ato da espera” é também e, simultaneamente, um esforço que demanda do sujeito pístico (cristão) a “perseverança” (*hypomonês*) como política de aquisição. Mas isso parece ser paradoxal se pensarmos que a perda é uma realidade histórica irrefutável que tipifica a existência marcada pela presença da constante e progressiva deterioração bio-ontológica. *O que se pode ganhar, no entanto, com a perseverança num contexto histórico em que, para os cristãos, a linguagem mais comum é da “perda cotidiana” (Rm 8, 36)?* A tarefa de Paulo é convencer seus leitores que se pode ganhar na esperança à medida em que se perde na existência real. Tal compreensão, contudo, só é sustentável se a olharmos na perspectiva da fé e da esperança. Calvino chega a dizer que “ninguém

pode esperar qualquer coisa de Deus, se antes não ‘crê’ nas suas promessas” (apud. Moltmann, 1971, 7). A ressurreição corporal coletiva é a premissa de contestação antecipada da promessa de Deus contra o veredicto de morte biológica imposta ao homem e à criação por causa do pecado do primeiro Adão (Rm 8, 20-23). Esta verdade é uma aquisição da fé que deve ser preservada *na* esperança de acordo com Paulo (Rm 8, 24-25). A natureza desta esperança é, portanto, misteriosa, mística e escatológica. Ora, a postura de quem tem esperança deve ser expressa na prática da paciência, na *hypomoné*. “Na perseverança e na constância, a fé espera em meio a toda a aflição e tribulação, a salvação final” (Schelkle, 1978, 107). O futuro da fé é antecipado pela esperança, que denuncia o evento da salvação já acontecido por ocasião da Ressurreição do Crucificado (Rm 8, 24; 34-35). Segundo Bornkamm, o “Credo da morte e ressurreição” funda a esperança no sentido paulino (Bornkamm, 1992, 144). A tensão escatológica que se orienta para a realização da promessa que já tem no evento da Ressurreição do Crucificado sua fundamentação epistemológica cristalizada deve gerar uma “moral do ínterim” no seio da comunidade cristã das origens. Esta (a moral do ínterim) acaba denunciando em Paulo traços típicos de sua pertença helenístico e judaico-apocalíptica da qual ele é devedor, acrescida da aquisição adquirida da revelação com o advento do cristianismo, segundo M. Dibelius (apud. Verdes, 1999, 82). A “moral de ínterim”, que se baseia na convicção de que é preciso contar com um prazo muito exíguo antes do fim (Verdes, 1999, 82), crença típica do círculo apocalíptico, relativiza não só a inevitabilidade da morte como também a importância da presente vida terrena estigmatizada pela variável da degradação eco-antropológica.

Se é verdade que a Ressurreição de Cristo marca o início da nova criação (1Co 15, 20-23), *que virtude deve ser arquetípica do “novo ser” de acordo com a cosmovisão escatológica paulina em Rm 8, 24-25?* Certamente a *hypomoné* se torna virtude de capital importância na gramática da “moral do íterim”. O verbo *hypomenô*, oriundo dos tempos de Homero, é formado pela preposição grega *hypo* e o verbo *menô*, podendo ter vários significados, tais como: “permanecer”, “manter-se firme”, “sobreviver”, “permanecer constante”, “perseverar”, “esperar” e “aguardar” (Coenen & Brown, 1983, 378). Já o substantivo *hypomoné* surge a partir de Platão e possui dois sentidos: um positivo e outro negativo. No primeiro sentido, ele significa suportar fardos, dificuldades ou perigos, sem qualquer recompensa senão o amor à própria honra; no segundo, significa atitude desonrosa de mera resignação passiva diante da degradação, dos abusos, da escravidão e da tirania, seja por medo, por fraqueza ou por indolência (Coenen & Brown, 1983, 378). No Novo Testamento, este substantivo aparece 32 vezes, sendo que em 21 delas o termo grego é traduzido para o português com sentido de “perseverança” ou “persistência”. Quando traduzido para o português com o sentido de “paciência”, na versão de João Ferreira de Almeida, corrigida e atualizada, este substantivo não deve ser compreendido como passividade frente às calamidades históricas, pois a expectativa e a esperança devem tornar o cristão ativo no mundo, “participante da transformação” que nele se efetua paulatinamente com a irrupção do reinado divino já instaurado no processo histórico-salvífico em franca prospecção à consumação na *parusia*. O ato de esperar (*elpizomei*), como verbo principal da oração, sucedido pela conjunção *dí*, delega finalidade ao substantivo *hypomoné* (Rm 8, 25). Neste sentido, a tradução

aceitável pode ser “esperar com perseverança a salvação aguardada”, semelhante ao termo *apokaradokía* usado anteriormente por Paulo, que pode significar também “vigiar com ansiedade” a consumação da promessa. (Rm 8, 19). A consciência de iminência escatológica que daí decorre deve gerar uma forte responsabilidade ética, motivo para se levar uma vida moral piedosa e irrepreensível como é típico dos “filhos da luz e do dia” (Schelkle, 1978, 48).

De acordo com Paulo, a tribulação deve ser resistida na “perseverança” para se preservar a “esperança” (Rm 5, 3-4). O substantivo *hypomoné* traduz os substantivos hebraicos que se formam da mesma raiz: *miqweh* que significa “esperança”, e *tiqwâh*, que significa “expectativa” (Coenen & Brown, 1983, 378). A LXX geralmente emprega o verbo no sentido de “esperar” e “aguardar”, como tradução do verbo hebraico *qawâh*, cujo significado pode ser tanto ‘aguardar’ quanto ‘confiar’. Na epístola aos Romanos, tanto o substantivo *hypomoné* quanto o verbo *hypomenô* são considerados como qualidades que se requer dos homens e das mulheres que pretendem agradar a Deus. O sentido aqui pode ser ativo, denotando “firme persistência na prática do bem”, como também passivo, significando “resignação paciente” (Coenen & Brown, 1983, 379-380). Como o verbo principal de Rm 8, 25 – *blepomen* – está na voz passiva, o verbo secundário *apekdekhómetha*, que acompanha o substantivo *hypomoné*, pode ser compreendido como “resignação paciente”. O sofrimento é uma variável que incomoda profundamente a caminhada histórica da cristandade primitiva. A perseverança da esperança, no entanto, não quer ser *niilista*, pois assume a Promessa da redenção no horizonte da fé escatológica sem ignorar a intensa

angústia constitutiva do tempo presente. O sofrimento deste “tempo escatológico” deve ser assumido como “pedagogia da santificação”. O sofrimento é o santuário que santifica a pessoa (Lutero). A morte é uma perda que deve ser assumida, na esperança de que o corpo da corruptibilidade será revestido de imortalidade (*sôma pneumatikon*). A moral da renúncia como prática efetiva da comunidade cristã das origens assume, portanto, o prejuízo experienciado em várias dimensões da existência histórica sem deixar de caminhar na esperança de que a Promessa está sendo progressivamente cumprida até a consumação dos tempos (*parusia*). A perda inevitável presente nas estruturas de morte do sistema anti-cristão do mundo romano deve ser assumida com a devida lucidez, haja vista que a pedagogia do sofrimento gera, na comunidade escatológica, um “distanciamento do mundo” ou uma “desmundanização” como estilo etológico fundamental do “existir escatológico” (R. Bultmann). A recomendação de Paulo à comunidade sofredora como protótipo do “Servo sofredor” é aguardar persistentemente no mundo de sofrimento o pleno cumprimento da esperança de redenção coletiva (Rm 8, 18-25).

II. A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA NA PERSPECTIVA DA ANÁLISE TEOLÓGICA

A primeira parte deste trabalho visou tratar o problema da esperança escatológica em Paulo numa perspectiva eminentemente histórico-crítica. Houve, neste sentido, o cuidado de avaliar a problemática proposta no título geral deste trabalho no horizonte da crítica histórico-cultural e sintático-semântica, visando, assim, identificar o significado contido da esperança escatológica na estrutura do texto de Rm 8, 18-25. As subdivisões contidas na primeira parte desta dissertação pretenderam explorar a temática do texto sob vários aspectos, razão pela qual a abordagem transcendeu o mero comentário exegético de cada um dos versos da períclope epistolar de Paulo acima citada.

O esforço que agora empreenderemos será de outra natureza. Desejamos analisar a problemática proposta no título desta dissertação sob a ótica da crítica

teológica, privilegiando, assim, o horizonte doxográfico do escopo literário do epistolário paulino delimitado na estrutura do texto de Rm 8. A esperança escatológica como variável constitutiva do *kerygma* cristológico não é um problema marginal da teologia do Novo Testamento, mas “central”, a partir do qual se ocupa quase em todos os escritos neotestamentários. Em Paulo, este tema está relacionado também com outras duas variáveis: providência divina e ressurreição dos fiéis como promessa escatológica. A história salvífica torna-se instrumento da política da *providentia divina*, mesmo com as contradições intrínsecas que incidem ordinariamente sobre a vida da comunidade dos fiéis, e Deus é afirmado como soberano Senhor que controla todos os eventos históricos e lhes empresta um significado escatológico. Esta compreensão deverá ser desenvolvida no presente capítulo que pretende articular os elementos teológicos presente no texto de Rm 8. A esperança escatológica é uma variável da fé cristológica (fundamentada a partir do evento da Ressurreição do Crucificado) que não se orienta pela negatividade inferida da “realidade sensível”, mas pelo *logos* teleológico presente nos processos históricos que objetiva sincronizar as contradições históricas que num certo sentido revela o que Paul Tillich chama de “paradoxo da providência”. Este conceito é pertinente para a análise teológica que faremos a seguir de Rm 8, 18-25.

2.1 O significado da morte, a antecipação do futuro da promessa de ressurreição corporal e a providência divina: a esperança que busca reflexão

A morte é o último dos inimigos a ser destruído (1Co 15, 26). No sentido místico-teológico, ela já não possui mais poder sobre os cristãos, diz Paulo, visto que a ressurreição é também uma experiência pneumática já vivida no sacramento do batismo pelos mesmos (Rm 6, 4-5; 9). A união mística com o Cristo Ressurrecto na experiência sacramental do batismo implica a participação imediata dos benefícios pneumáticos por ela produzidos: a morte e a ressurreição pneumáticas incorporadas por meio do rito (Ruiz, 1999, 114-115). No entanto, fenomenologicamente, a morte é um indicativo da possibilidade insuperável do existir, isto é, o “fim da pre-sença”, no dizer de Heidegger. É por conta da morte, enquanto fenômeno ontológico, que o existir no mundo torna-se mensurável. A morte é o “ser-para-o-fim”, constitutiva da própria existência (Heidegger, 2000, 31). A *pre-sença*, de acordo com Heidegger, não é capaz de superar a possibilidade da morte enquanto *ser-no-mundo*. A angústia de morte denuncia, portanto, que a *pre-sença* existe para seu fim: “É existindo que a presença morre de fato” (Heidegger, 2000, 33).

O desespero, como doença mortal, é um mal cujo termo desemboca na morte e na destruição do próprio eu. O mortalmente doente é aquele que em vida não consegue ter esperança (Kierkegaard, 1976, 19-23). No entanto, do ponto de

vista da cotidianidade, a morte é sempre vista como “fato distante”, que atinge somente “o impessoal”, que não ameaça a cotidianidade da presença do eu (Heidegger, 2000, 35). O impessoal, de acordo com Heidegger, não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte: esta é sempre um problema de um outro distante, impessoal. De-cadente, o *ser-para-a-morte* cotidiano está numa constante fuga de si mesmo, mesmo quando se constata que o impessoal também está para o “não-ser”.

Em Paulo, a abordagem da morte tem dois viés: o fenomenológico e o teológico-pneumático. A vivência cotidiana indica a possibilidade do “não-ser” como variável constitutiva da estrutura ordinária da linguagem dos fatos históricos. Os cristãos são submetidos às formas mais desumanas de sacrifícios por conta de sua adesão ao Crucificado-Ressuscitado. A condenação à morte concreta é um fenômeno objetivamente constatado no contexto imediato de cada membro confessante da cristandade primitiva. O destino não produziria ansiedade inevitável se não tivesse a morte por trás de si (Tillich, 1976, 35). A morte é uma dura realidade que se constata na esfera do mundo fenomênico. Negá-la como tal significa ignorar o óbvio. Fenomenologicamente, ela pode ser considerada como inimiga da fé que afirma a transcendência do novo *éon*, tornando-o inexpugnável frente aos imperativos categóricos do aparato casuístico da lei que revelou o pecado que gerou a morte (Rm 7, 7-25; 8, 1). A morte como um fato concreto eco-antropologicamente foi causada por um problema de ordem extrínseca e não voluntariosa, situado nas origens da história (Rm 8, 20-23). Paulo expõe a realidade da morte como tal, mas busca sua causa ontológico-teológica que torne

aceitável o determinismo fenomenológico. Sem o significado teológico da morte, a existência humana se torna absurda, e o desespero passa a ser o aliado mais convincente que destitui do homem a esperança da fé e a “destruição do próprio eu” (Kierkegaard, 1976, 20). No entanto, um comportamento para ter sentido deve se orientar no horizonte da esperança escatológica (Moltmann, 1971, 391). É provável que Paulo tenha isso em mente e queira, com isso, potencializar a fé à medida que descortina o significado da esperança que vive o futuro antecipado no presente. “Crer significa, numa esperança antecipativa, transpor os limites que foram rompidos pela Ressurreição do Crucificado ... Cristo é para a esperança não só consolo em meio à dor, mas também o protesto da promessa de Deus contra o sofrimento” (Moltmann, 1971, 8). A esperança da ressurreição futura só é antídoto contra o desespero e inimiga da morte por que se fundamenta no firme solo da Ressurreição do Crucificado (1Co 15, 1-23). De acordo com Moltmann, o futuro da ação de dar vida aos corpos mortais está fundamentado concretamente na ressurreição de Cristo (Moltmann, 1997, 82). A escatologia cristã, portanto, nasce da experiência pascal, e por isso ela é cristologia em perspectiva escatológica (Moltmann, 1971, 222-223). É no contexto de morte que a Promessa de redenção do corpo ganha o significado teológico da esperança escatológica. O evento da Ressurreição do Crucificado é paradigma para o qual converge o sentido teleológico da providência.

A esperança cristã não significa esperança no vazio. Ela é orientada pelo testemunho histórico das aparições do Crucificado-Ressuscitado (1Co 15, 1-7). Os eleitos foram predestinados para serem conformes à imagem de Cristo, o

Ressurrecto, diz Paulo (Rm 8, 29). A esperança busca compreensão (*spes quaerens intellectum*) para conservar a fé em vida, sustendo-a e impelindo-a para frente (Moltmann, 1971, 22). É neste sentido que Paulo apresenta a esperança cristã da ressurreição do corpo mortal. A morte não pode ser compreendida como “finalidade da vida”; ao contrário, ela é o meio através do qual a Promessa de redenção será plenamente realizada (Rm 8, 23-25). O caminhar para a morte não pode ser entendido como sendo ontologicamente determinado pelo ciclo natural do *bios*. Sua causa revela a natureza accidental (no sentido de ter sido provocada pela transgressão do primeiro Adão) proveniente da vaidade em que o homem e a criação foram submetidos (Rm 8, 20-23). Paulo emprega o verbo grego *thanatoumetha* no presente do passivo, “somos entregues à morte”, justamente para indicar que a morte é um fato insuperável, para o qual até mesmo o cristão é involuntariamente conduzido (Rm 8, 36). Num certo sentido, a morte é apresentada como realidade constitutiva do itinerário cristão em direção à redenção: o corruptível sendo transformado em incorruptibilidade (1Co 15, 42). O que difere a abordagem fenomenológica de Heidegger da abordagem teológica de Paulo acerca da morte é que esta última pretende superar o determinismo irreduzível do *não-ser* à medida em que a esperança torna-se referência escatológica que alimenta e sustenta a fé na ressurreição do evento parusíaco (1Co 15, 20-22; 1Ts 4, 14-16). A morte, no entanto, não é eterna, ou sem solução; ao contrário, ela é extemporânea e algum dia se “resolverá em vida” (Ruiz, 1999, 114). A semântica teológica dada por Paulo à morte como problema eco-antropológico pretende revelar seu caráter mensurável e sentenciar ao fracasso o efeito psicológico negativo gerado pela “ansiedade do destino” na cristandade das

origens em Roma (Rm 8, 34-37). O mesmo poder operante que ressuscitou dentre os mortos o Cristo Crucificado será operativo também no corpo corruptível daqueles que “estão em Cristo” no evento da *parusia*.

Entretanto, mais que uma reflexão tanatológica, Paulo fala da morte como uma possibilidade que pode irromper objetivamente a qualquer instante sobre a cotidianidade dos confessantes da cristandade primitiva que residem em Roma (Rm 8, 35). O convívio com esta realidade insuperável do ponto de vista fenomenológico acarreta para a fé dos eleitos a “angústia de morte” (Rm 8, 35-39), que faz do ato de morrer uma experiência traumática que pretende suprimir a esperança da fé, razão pela qual Paulo se sente interpelado a falar sobre o caráter transcendente da esperança escatológica que se orienta para o futuro da redenção do corpo (Rm 8, 23-25). A esperança não se alimenta da evidência negativa auferida do contexto de morte em que se processa a fé dos eleitos. Esperança que se reduz ao limitado horizonte da fenomenologia do ser-para-a-morte-no-mundo corre o sério e pavoroso risco de domesticar sua ânsia de superação ontológica, condenando-a à esfera da rústica materialidade. Ao contrário, a esperança é projetiva à medida em que a pre-sença (na acepção fenomenológica de Heidegger) não mais se sente ameaçada de extinção pelas antíteses morte e vida, presente e futuro (Rm 8, 38-39), mas as supera mediante o uso legítimo da fé cristológica (Rm 5, 1-4). Trata-se, portanto, de uma “esperança inexpugnável”, que se torna sintomática “companheira inseparável” da fé cristológica, no dizer de Moltmann (Moltmann, 1971, 9).

O Antigo Testamento fala da morte como “ausência de relacionamento”. De acordo com Hans W. Wolff, no mundo dos mortos não há lugar para a obra de Deus, nem para o seu anúncio ou seu louvor. A morte se constitui uma situação onde o poder de Deus está praticamente eliminado (Wolff, 1983, 146-147). A idéia, portanto, que se tem da morte no Antigo Testamento é de solidão sociológica e de abandono completo por parte de Deus. É mister dizer, contudo, que no pensamento apocalíptico, posteriormente, a crença no poder da morte já se encontra profundamente fragilizada. Entretanto, de acordo com a escola sacerdotal do Antigo Testamento, existe uma relação de causalidade entre a morte e o pecado. O conceito de ressurreição que Paulo usa no contexto de Rm 8 rompe com esta antiga crença e quer denotar que o poder da morte gerado pelo pecado (Rm 7, 8-25) foi definitivamente menoscabado por meio da presença do Espírito de vida que habita nos fiéis que “estão em Cristo” (Rm 8, 1-2). Denuncia outrossim a falência completa do domínio da morte sobre os justos, mesmo quando estes estão sendo condenados à morte por amor. Àquele que já os justificou mediante sua morte e ressurreição (Rm 8, 34-36). A ressurreição significa “passagem da morte para a vida” e, portanto, deve ser compreendida também como um processo, cujo fundamento está em Cristo, na dinâmica do Espírito que projeta para o futuro a manifestação real da nova criação. De acordo com Moltmann, “a morte atua nessa vida, como violência da separação. A ressurreição atua nela como força de reunificação e suspende os efeitos da morte” (Moltmann, 1997, 88).

A ressurreição corporal dos cristãos como promessa escatológica, no entanto, só pode ser uma verdade almejada quando pensada em relação à esperança da fé. No Antigo Testamento, há pelo menos quatro verbos usados para designar a condição de espera humana, que geralmente está associada ao nome de YHWH: 1. *qawâh*, que significa “esticar em direção a”; 2. *yâhal*, significando “esperando ou ansiando por”; 3. *hakâh*, que significa “esperar, aguardar por”; 4. *sabhar*, significando “aguardar em”. Um dos substantivos mais comuns usado na língua hebraica para designar esperança é “*tiqwâh*” que, quando usado num contexto literário do gênero sapiencial ou profético, geralmente se associa à idéia de salvação realizada por YHWH em favor de Israel ou de alguém que se encontra submerso numa situação de irreduzível desespero. Já no Novo Testamento, a esperança pode aparecer tanto na forma de substantivo, *elpis*, quanto na forma de verbo, *elpizô*, “espero” ou “tenho expectativa”. Há também uma forma composta usada por Paulo em Rm 8, 19, *apokaradokía*, que significa “aguardar ou vigiar com ofegância” (Brown & Coenen, 1983, 97). Certamente, por ser um termo grego eivado de conteúdo escatológico, a esperança em Paulo é a “antecipação do futuro” de uma realidade que existe na forma de enunciado. Trata-se da Promessa da ressurreição escatológica. A sentença de Deus contra a morte na morte e ressurreição do Crucificado é também o prenúncio da “vitória definitiva da vida sobre a morte”. De acordo com Bultmann, mesmo negando sua historicidade, a Ressurreição de Jesus é um “fato da fé” cujo significado para os apóstolos é de que “Deus vence a morte” por intermédio dela. É somente na fé que a ressurreição pode ser considerada como “fato”. Bultmann acredita que a fé cristã como fé não se interessa pela

reconstrução histórica de como surgiu a fé na ressurreição. Para compreendê-la, precisamos somente existencializá-la pela fé (Bultmann, 1987, 41-45). No entanto, ao avaliar o pensamento bultmanniano acerca da Ressurreição de Jesus, Leonardo Boff diz que, embora ela não seja um fato histórico comum, não se pode negar que a mesma está ligada à história de Jesus. Aliás, é a história que se constitui fundamento de identificação para se estabelecer o nexo de continuidade entre aquele que foi morto e sepultado e que agora foi ressuscitado por Deus Pai dentre os mortos (Boff, 1997, 23-24). A antecipação da fé na ressurreição escatológica a partir do fato já ocorrido da Ressurreição do Crucificado só pode ser existencializado na esperança. Em Paulo, a esperança é proleptica em razão de sua capacidade de se tornar pressuposto de fundamentação escatológica da fé cristológica. O uso do substantivo *elpis* no dativo (Rm 8, 24) reforça a função de sujeito da esperança no processo da história salvífica. A salvação já ocorreu e foi realizada por Deus quando ressuscitou dentre os mortos a Jesus, o Crucificado. Neste fato realizado, Deus é compreendido como sujeito efetivo, enquanto Jesus como sujeito passivo. Moltmann diz que é isto que se quer dizer com o termo “ressuscitação” (*Auferweckung*) quando aplicado ao evento da ressurreição de Jesus (Moltmann, 1997, 85). De acordo com Paulo, a ressurreição escatológica daqueles que “estão em Cristo” também se processará desta mesma forma. O verbo grego *esôthêmen*, no aoristo passivo, indica uma situação soteriológica já concluída por Deus em favor dos mesmos (Rm 8, 24). A certeza desta verdade soteriológica, no entanto, só subsistirá enquanto a esperança se mantiver como “qualidade escatológica” da fé cristológica.

Alguns dos verbos mais significativos relacionados com os cristãos em Rm 8,18-25 aparecem insistentemente na voz passiva: *hypetagê*, *eleutherôthsetai*, *esôthemen*, *blepomenê*. Isso pode querer indicar que no processo da história salvífica Paulo compreende que a “ação de Deus” é sempre a variável que outorga significado às contingências eco-antropológicas. A redenção nos leva para dentro da criação, que se instrumentaliza dos processos deste mundo para iniciar, manter e aperfeiçoar o trabalho manual de Deus, que é a própria criação (Hefner, 1990, 352). A história salvífica por conta da providência apresenta-se com uma meta escatológica: a redenção. Esta é a consumação da criação. De acordo com Hefner, “por causa da providência não há sorte na experiência histórica” (Hefner, 1990, 351). O termo *providentia* é oriundo do grego *pronoia*, que já aparece em Platão e marca sua presença somente duas vezes no Novo Testamento. Em nenhuma delas, porém, o conceito está relacionado ao agir intra-histórico de Deus. Segundo Paul Tillich, este é um conceito “paradoxal”. “Fé na providência é fé “apesar de” – apesar da escuridão da fatalidade e da falta (aparente) de sentido da existência”. A providência é uma “atividade permanente de Deus na criação”; é “criatividade diretiva”; é a “qualidade de direcionalidade interior presente em toda situação”; “não é interferência, mas criação” (Tillich, 1984, 222-224); não age contra a liberdade humana, mas através dela. Na interpretação de Hugo Assmann, “o reino de Deus nunca se identifica com as estruturas do mundo, porém nelas se insere e nelas se desdobra como um processo” (apud. Hefner, 1990, 350-351). Esta afirmação converge com a compreensão de Tomás de Aquino, segundo o qual a graça não destrói a natureza, antes a aperfeiçoa enquanto variável soteriológica operante (Aquino, 1996, 144-146). Apesar de não ser explícito, a

semântica da providência enquanto conceito teológico significativo no epistolário paulino aparece num sentido biforme, reclamando, então, tanto a presença coordenadora de Deus na história quanto a participação humana na economia da salvação. Paulo emprega com relativa acuidade o verbo grego *synergei* no presente do indicativo (Rm 8,28) para denotar contínua “cooperatividade” antropológico-teológica no processo da história salvífica dirigida pela *providentia divina*. A idéia que este verbo traz é de “trabalho conjunto, participativo”. Diferentemente da hermenêutica da libertação exposta por Rubem Alves de forma brilhante em seu livro *Da esperança, a consciência oprimida* (Alves, 1987, 47-60), típica das sociedades modernas colonizadas, é convidada aqui no contexto de Rm 8 a “acreditar no futuro”, pois lhe é dada o “poder de trabalhar” ativamente para alcançar esta realidade escatológica presenciada na esperança da fé (Rm 8, 24-25), mesmo num contexto de negatividade (Rm 8, 18). Neste sentido, apesar de Deus aparecer como “sujeito do verbo” no texto de Rm 8, 28 (Cranfield, 1992, 195-196), a participação humana pode ser inferida do contexto do capítulo sobretudo na frase que Paulo usa de forma incisiva em Rm 8,25: *dí hypomonês apekdechometha*, “com perseverança (a) aguardamos”. A esperança como política de transformação histórica é capaz de antecipar para o presente o futuro desejado na fé. O uso do conceito “desejado” está provavelmente relacionado com os conceitos *apokaradokía* “espera ansiosa e ardente”, *systemazei* “gemer junto” e *synôdinei* “suportar dores de parto” que Paulo utiliza (Rm 8, 19 e 22). A psicologia da esperança incorpora a emotividade da expectativa escatológica de uma Promessa vivamente presente na fé cristológica, conquanto ainda não objetivada no universo da evidência histórica (Rm 8, 24-25).

O sentido negativo da providência, porém, precisa ser admitido *pela e na* esperança escatológica. Sua lógica é misteriosa, imponderável (Rm 11, 33-34). O assentimento tímido da fé silenciosa denota incompreensibilidade humana diante do “abscônditus”, do “totalmente-outro”. De acordo com Barth, “fé é o respeito ante o incógnito divino; ela reconhece a fidelidade de Deus na própria contradição que essa fidelidade impõe” (Barth, 1999, 44). A função paradoxal da providência parece ser uma só: pedagógica. Trata-se de uma “pedagogia do sofrimento”. No sofrimento, as vítimas de perseguição e morte devem aprender a confiar e a esperar a realização da Promessa escatológica. Se a providência divina deu significado ao sofrimento e à morte de Jesus o Cristo para redenção eco-antropológica, certamente o fará com a situação de sofrimento daqueles que “nele estão”. Se a história faz suas vítimas e a pergunta pelo significado da justiça divina parece não ser ressonante, a grande dúvida que eclode no horizonte da fé escatológica é a seguinte: *será que fomos abandonados por Deus ao sermos entregues à morte?* A difícil tarefa de Paulo é oferecer uma explicação plausível e que seja convincente aos seus leitores em Roma. Esperança e morte são conceitos que se excluem mutuamente. Aquele não sobrevive a este. Na morte geralmente se mata a própria esperança. A esperança dos discípulos de Jesus já havia sido submetida à desesperada frustração com a morte de seu mestre, compreendido como Messias de Israel, libertador do Povo de Deus. A morte de Jesus implicou a morte da esperança escatológica presente no imaginário religioso de seus discípulos (Ladd, 1993, 300). O argumento principal em favor da “providência ordinária” está na afirmação de que Deus está presente na situação de morte que se configura na evidência histórica. Assim como Jesus foi entregue à

morte como ato da providência divina, uma crença fortemente impregnada na memória da comunidade cristã das origens, também os discípulos o serão. A morte não representa mais um problema para aqueles que estão em Cristo, pois a vitória já foi garantida por Deus ressuscitando Jesus dentre os mortos (Rm 8, 32-39). Aliás, Paulo chega a afirmar que a meta da eleição é a glorificação (Rm 8, 29-30) e, portanto, a morte deve ser compreendida como um contratempo a ser superado na esperança (Rm 8, 23-24).

Entretanto, não somente na morte, Paulo diz que Deus também está presente de maneira solidária, por meio do seu Espírito, no sofrimento das vítimas que a história faz (Rm 8, 26). Não existe abandono de Deus nem na morte, nem no sofrimento. Como dizia Lutero, Deus está mais próximo do homem que ele de si mesmo. O fato de não poder ser isento daqueles (sofrimento e morte) não significa que haja incompetência da providência divina na esfera histórica da existência cristã. De acordo com Tomás de Aquino, “não cabe à Providência Divina excluir totalmente o mal das coisas, mas sim, dirigir os males surgidos para algum bem” (Aquino, 1996, 146). Neste sentido, não há incompatibilidade entre a providência divina e o sofrimento dos cristãos, haja vista que este último sempre recebe um significado teológico daquele outro. Este é o sentido que Tomás de Aquino dá à “providência por presença” em todas as coisas (Aquino, 1996, 140). Esta compreensão aquiniana de providência se aproxima muito da concepção estoica deus-logos-providência, segundo a qual “tudo o que existe ou acontece é providencial, racional e necessário. O que acontece deve acontecer, porque nada ocorre à revelia de Deus, cuja vontade governa o mundo” (Staccone, 1991, 28). É

provável que esta concepção estóica de providência esteja parcialmente presente na estrutura epistemológica do sistema de pensamento cristão do primeiro século de nossa era. O “otimismo teleológico” da filosofia do iluminismo se orienta para esta direção e assevera que, apesar das ambigüidades históricas, o novo é sempre o alvo da providência (divina) na história (Tillich, 1984, 669). A redenção eco-antropológica, da qual nos informa o Novo Testamento, sobretudo nos escritos paulinos, é a meta de realização histórica da providência divina. A ressurreição é a condição *sui generis* da “nova criação” (Schelkle, 1985, 193). Não há, portanto, condenação que gere morte para aqueles que estão em Cristo Jesus, pois o Espírito de Vida já sentenciou peremptoriamente a morte da morte na morte e ressurreição do Crucificado, diz Paulo (Rm 8, 1 e 34). A esperança escatológica é convidada a fazer uma reflexão sobre a fé na Promessa da ressurreição num contexto de mortandade. As perguntas retóricas de Paulo (Rm 8, 31-35) não relativizam a operacionalidade da providente ação salvífica de Deus em favor daqueles que esperam no seu poder contra toda forma de injustiça histórica que produz vítimas (Sobrino, 2000, 71). A ressurreição como Promessa escatológica é a resposta da fé cristológica contra a injustiça estrutural que faz dos cristãos vítimas do sistema tirânico presente no ambiente histórico-político do Império Romano. Neste sentido, há uma “correlação entre ressurreição e vítimas históricas” (Sobrino, 2000, 70). A esperança escatológica, portanto, é reflexiva à medida que compreende o significado da fé cristológica no processo da história salvífica. Para os cristãos, os fatos que se processam no âmbito da evidência histórica não são desconexos: existe sempre um *telos* interior que organiza e potencializa a providência enquanto criatividade diretiva. Esta permite aos cristãos

fazer a leitura correta da vontade divina mesmo diante do imponderável presenciado nas contradições da história da salvação. De acordo com Tillich, “providência especial (*providentia specialis*) dá ao indivíduo a certeza de que sob quaisquer circunstâncias, sob quaisquer quadros de condições, o “fator” divino é ativo e que portanto o caminho à última se encontra aberto” (Tillich, 1984, 225). *Deus trabalha em todas as coisas para o bem daqueles que o amam, daqueles que são chamados segundo o seu propósito* (Rm 8, 28). O primado da esperança cristã, no processo da história salvífica, é sempre da *providentia divina*. É por isso que, segundo Tillich, ela age “em” e “através” da espontaneidade criatural, e não “sobre”. A esperança cristã se fundamenta na Promessa escatológica situada na história guiada pela providência, na qual a liberdade cristã torna-se justificável na moral da perseverança (Rm 8, 24-25).

2.2 Corolário teológico da análise escatológica.

Victor Frankl, idealizador da logoterapia e fundador da terceira escola de psicoterapia de Viena, dizia que a vida envolve o sofrimento e, que, portanto, deve haver significado nele (Frankl, 1991, 101-103). O sentido último do sofrimento só poderá ser assimilado, para Frankl, quando analisado no prisma da fé e do amor (Xausa, 1988, 160-167). Neste sentido, a esperança pode ser compreendida como variável que modifica a reação das pessoas diante do inevitável, dando-lhes um “sentido” que transcende o realismo histórico pessimista de um caminhar da vida

intra-mundana em direção ao *não-ser* enquanto realidade ontológica imposta hetero-antropologicamente.

Tematizar sobre a esperança escatológica significa repotencializar a fé cristológica, que periodicamente se emudece ante o “imponderável da vida real”. Apesar do relativo esforço hermenêutico empreendido pela elpiterapia da escola de Victor Frankl, o sofrimento humano sempre causa transtornos emocionais mesmo para o *homo religiosus*, que acaba acusando de injusto os atos supraracionais atribuídos à providência divina. De acordo com Moltmann, “o sofrimento continua sendo, mesmo para fé, um clamor sem resposta imediata” (Moltmann, 1971, 6). Caminhar à luz da esperança escatológica é invariavelmente um exercício de fé. No entanto, mesmo que não se compreenda objetivamente o fenômeno, a pergunta pelo significado do sofrimento ainda alimenta a existência possível de uma esperança que, via de regra, torna-se suprimida quando confrontada com a contradição histórica reclamada numa situação de perda (morte). Dificilmente teremos argumentos plausíveis e racionalmente justificáveis diante de um fato que se apresenta rusticamente com feição de “irreversibilidade”. A sapiência veterotestamentária é reticente quando confrontada pelos sentidos da vida e da morte. O Jó da prosa poética reconhece os estreitos limites da “historicização da esperança”: “O homem, nascido de mulher, vive breve tempo, cheio de inquietação. Nasce como a flor e murcha; foge como a sombra e não permanece” (Jo 14, 1-2). Deveria ser relativamente natural a relação do homem com a morte, haja vista que ela é uma das poucas certezas que ainda restaram para se contar em livros de história. No entanto, a fé parece querer formular uma hipótese que possa fragilizar a dura demonstração de força incomparável da morte

como finalidade da vida. Não fomos criados para morrer. Por isso é que ela nos perturba com tamanha ferocidade. A morte é um fenômeno da história. É esta que narra a presença daquela. Portanto, se a morte tivesse que morrer, é nesta mesma história que se deve fotografá-la. Isso acontece com o Jesus das narrativas bíblicas, que também são históricas. Bultmann dizia que Deus atua na existência humana, e não na história (Ladd, 1993, 302). *Mas que existência poderia ser contada com tanto poder de convencimento se não fosse flagrada pelo olhar penetrante e perscrutador da própria história?* Fora da história, a ressurreição pode se tornar referência de fé, mas em nada alimentará a esperança escatológica da cristandade. De acordo com Cullmann, teólogo que faz resistência à “teoria da demitização” bultmanniana, Deus se “revela na história da salvação” por intermédio de Cristo como centro da linha ascendente do tempo kairológico. O centro do tempo já foi alcançado por meio da morte e ressurreição de Cristo. “A espera cristã dos eventos futuros encontra assim “garantia” nos eventos cristológicos do passado” (Gibellini, 1998, 257). Paulo fala do caráter histórico de um “fenômeno único” que se deu em toda a história humana. Trata-se da Ressurreição do Crucificado no Gólgota. A esperança de ser como ele passa então a fazer história no meio de uma comunidade religiosa em franca expansão que também passa a ser identificada como “comunidade escatológica” (Ladd, 1993, 310). Nela a fé se alimenta da esperança de uma redenção futura, que seja capaz de incluir tanto o homem quanto a natureza. A ressurreição inaugura um novo tempo, no qual a pre-sença já não mais é compreendida como mera realidade condicionada a um tempo e a um espaço específicos. O corpo da

ressurreição de que fala Paulo não pode mais morrer: é o “soma pneumatikôn” (1Cor 15, 44-45), semelhante ao de Cristo, o Ressurrecto. (1Cor 15, 49).

Quando se fala de esperança escatológica, deve-se incluir também o sofrimento como meio de depuração da mesma. Ela deve ser paciente e também perseverante, para então “aguardar” o tempo de consumação da redenção inaugurada na Ressurreição de Cristo (Rm 8, 25). No entanto, uma saudável compreensão da ação salvífica de Deus na história em favor do homem pode robustecer a fé que procura, como dizia Barth em sua interpretação de Anselmo, entendimento desejado para si a fim de se manter em pé. A fé em Deus também demanda conhecimento dele (Barth, 2000, 30-31). O sofrimento humano como instrumento da providência divina pode ser compreendido, de acordo com C. S. Lewis, como megafone de Deus para despertar um mundo surdo no homem (Lewis, 1983, 67). Paulo quer convencer seus leitores que, apesar de serem entregues à morte involuntariamente por obra inescrutável da providência especial, Deus não os desamparou. A situação é real, mas não deve destituir da fé a esperança. Se isso acontecer, o desespero denuncia o fim das possibilidades humanas. A evidência histórica de sofrimento, constitutiva da realidade histórico-política na qual os cristãos estavam inseridos, não pode sacrificar a sobriedade da esperança cristã que é também *escatológica*. É por conta deste fato que a esperança é comissionada a ter que olhar sempre para a Promessa que está situada no futuro escatológico da fé cristológica. Se o sofrimento não pode ser vencido definitivamente na existência intra-histórica da fé cristã, o que resta a ser feito é tentar conviver com ele serenamente. Esta parece ser a intenção de Paulo ao elaborar uma “teologia do sofrimento” para amortizar um provável efeito

psicológico que parecia estar gerando uma intransigência moral na comunidade cristã em Roma. A qualidade ética de “aguardar com perseverança” a conclusão do processo criativo-soteriológico de Deus na história humana deve ser considerada como marca indelével da esperança escatológica da cristandade primitiva. A “Prece da serenidade” de Reinhold Nieburhr ficou famosa em todo mundo por querer significar uma advertência contra todo tipo de intransigência: “Oh! Deus, dá-me serenidade para aceitar aquilo que eu não posso mudar; ousadia para mudar aquilo que pode ser mudado; e a sabedoria para discernir uma coisa de outra”.

E, por fim, a consciência de que os cristãos não estão sozinhos no sofrimento, antes pelo Espírito são assistidos, redundava em mais uma descoberta: que o sofrimento deles é também o “sofrimento de Deus” (Espírito). O mesmo gemido de angústia escatológica que caracteriza o sofrimento dos cristãos no mundo e da criação é, provavelmente, o mesmo (*hyperentygchnei* – gemidos que substituem palavras) que o próprio Espírito se instrumentaliza para interceder por eles Àquele que a tudo sonda e perscruta (Rm 8, 26-27).

Uma análise acurada de Rm 8, 18-25 pode elucidar questões relevantes acerca da “presença escatológica do Espírito” (Käsemann) na existência histórica da cristandade primitiva, bem como de suas implicações diretas para a esperança de sua fé. Sofrimento, esperança, ressurreição e providência divina são variáveis lingüístico-teológicas que interagem no contexto de todo epistolário paulino. A linguagem de Paulo é carregada de escatologismo. A “ressurreição dos mortos” já era tema corrente no ambiente do judaísmo, em função sobretudo da intensa produção literária apocalíptico-judaica que ocorre no período do intertestamento,

muito embora já estivesse também presente na literatura profética veterotestamentária. Portanto, parte dos agregados confessantes da comunidade cristã pluriétnica de Roma era formada de judeus, que já possuíam um grau de familiaridade com o tema. No entanto, como a maioria dos adeptos era de origem helênico-gentílica, é provável que o assunto ainda se lhes descortinava com uma relativa estranheza. Neste sentido, a esperança escatológica deixa de ter uma especificidade que se reduz apenas a uma comunidade para tornar-se elemento constitutivo da fé cristológica presente em todas as comunidades cristãs primitivas. O tema tratado por Paulo, portanto, não é de natureza ideológico-religiosa, como se com isto ele estivesse satisfazendo a curiosidade teológica de parte da comunidade em Roma. Ao contrário, o assunto é de capital importância para a sobrevivência da própria fé cristológica no ambiente histórico em que ela se encontrava inserida. Este era o tema central que Paulo fez uso obrigatório em seus escritos. Falar de esperança escatológica é falar de vida e não de morte, pois ela se fundamenta na Ressurreição do Crucificado, que passa a ser modelo paradigmático daqueles que “estão em Cristo”. Alimentar a esperança significa então potencializar a fé cristológica em sua realização histórica à medida em que ela (a esperança) antecipa o evento da Promessa de redenção do corpo e da natureza.

CONCLUSÃO FINAL

Esperança e sofrimento são conceitos que interagem no contexto histórico-literário de Rm 8. A esperança é um conceito de fundamental premência para uma comunidade religiosa que vive num contexto de morte e de sofrimento. Falar de esperança escatológica é também falar da justiça de Deus contra todas as formas de estruturas de morte que fazem vítimas inocentes dentro do processo histórico. O sofrimento é uma realidade constitutiva da história escatológica. Sua existência pode ser confirmada no sistema eco-antropológico. Tanto a natureza quanto o homem gemem e suportam dores no processo histórico compreendido como morada do sofrimento.

A pergunta sobre sua origem (o sofrimento) faz Paulo recorrer à sua fonte teológico-interpretativa de origem, o rabinismo farisaico (Gregh, 1993, 348), na qual ele situa a genealogia de todo mal presenciado no tempo kairológico, que é tempo de sofrimento e de morte. O *peccatum originale* é muito mais que um “clichê” dogmático que identifica e reforça sua pertença ideológico-religiosa de

origem: é também a matriz de seu pensamento hamartiológico a partir do qual a história humana tem seu destino ponerológico determinado: a morte. A ansiedade do destino representa um problema eco-antropológico por causa da morte gerada com o incidente da transgressão do primeiro Adão. A solidariedade humana no pecado de Adão é fenomenologicamente assumida no fato decorrente do sofrimento e da morte como variáveis históricas constitutivas do tempo escatológico.

No entanto, algo de novo acontece no âmbito da história humana que reorienta o *telos* da *providentia divina*: a Ressurreição do Crucificado. Ela significa “o começo da própria ressurreição escatológica”, isto é: se “quer dizer que a vida eterna apareceu no meio da mortalidade” (Ladd, 1993, 309). O túmulo vazio é testemunho da natureza da ressurreição, e não do fato da ressurreição. Para a fé da cristandade primitiva, ele quer dizer que a ressurreição é corporal (Ladd, 1993, 308). Portanto, a Promessa escatológica diz respeito a uma transformação da realidade biológica corruptível para uma incorruptível: o *sôma pneumatikôn*. Este argumento teológico de Paulo à comunidade cristã das origens que reside em Roma pretende potencializar a esperança da fé que está sendo duramente provada no ambiente histórico de morte. A esperança cristã é, portanto, esperança escatológica. Ela se orienta para o futuro da Promessa apesar das contradições históricas. O sentido histórico da providência divina não exime a participação da comunidade dos discípulos de Jesus das contradições históricas. Ela pode ser definida teologicamente como sendo *providentia ordinaria*. Sua política teleológica não significa “interferência” imediata que gera uma transformação do quadro histórico determinado no qual se encontra a comunidade cristã das origens, mas

sim “criatividade diretiva” que se instrumentaliza dos “elementos polares do ser” (Tillich, 1984, 221-226) para indicar o *telos* da história salvífica orientada pela providência, a saber, a redenção eco-antropológica. Isso significa que “apesar da finitude humana, apesar da sua alienação de Deus, Deus determina todos os momentos verificados na história, de tal maneira que nessa trama total de bem e mal, o propósito divino haverá de prevalecer” (Tillich, 1986, 58). O interesse de Paulo é convencer a comunidade cristã de Roma, que passa por uma delicada situação histórica de perseguição de morte, que Deus está impreterivelmente trabalhando ordinariamente em todas as circunstâncias transcorridas no processo histórico-salvífico para um fim proveitoso (Rm 8, 28). O futuro da esperança, portanto, já foi garantido na morte e ressurreição de Jesus (Rm 8, 31-39). E é na Ressurreição do Crucificado que a história salvífica chega ao seu cume, revelando definitivamente a vitória de Deus sobre a morte gerada pelo pecado original.

Neste sentido, a política da esperança sempre redonda na moral da perseverança (Rm 8, 25). O sofrimento é pedagógico à medida que se torna depurador da fé. Ele não despontecializa a esperança, mas a torna madura dentro do contexto concreto da negatividade (sofrimento e morte) e da ambigüidade histórica. O sofrimento, portanto, deve ser resistido na fé, e esta deve ser conservada na esperança que se orienta para a consumação do processo histórico-salvífico na *parusia*. O fundamento histórico da esperança é a Ressurreição do Crucificado, mas sua política é teleológica à medida que os acontecimentos históricos do presente (sofrimento e morte) não determinam sua militância engajada no processo da existência inserida na história. A providência convoca sua participação, por causa de sua adesão já acontecida ao Cristo, na

moral da perseverança. A ordem é: caminhem “apesar de” tudo, como compreenderam os iluministas o significado da providência (Tillich). Esse é o significado da providência em sua relação com a história salvífica. Seu olhar é sempre motivado pela convicção da realização da Promessa no futuro (Rm 8, 24-25), que determina o significado histórico-teológico do sofrimento do tempo presente (Rm 8, 18).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campina: Papyrus, 1969.

AQUINO, Tomás. *Compêndio de Teologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *São Paulo: o homem do Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1993.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 1999.

_____. *Fé em busca de compreensão*. São Paulo: Novo Século, 2000.

BIANCHI, Ugo. *A literatura gnóstica e o Novo Testamento* In: *Problemas e perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993.

BOFF, Leonardo. *A nossa ressurreição na morte*. Petrópolis: Vozes e CID, 1997.

BORNKAMM, Günther. *Paulo: vida e obra*. Petrópolis: Vozes, 1992.

BROWN, C. & COENEN, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, vol. 3. São Paulo: Vida Nova edições, 1983.

_____. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, vol. 4. São Paulo: Vida Nova edições, 1983.

BRUCE, F. F. *Romanos*. São Paulo: Mundo Cristão e Vida Nova edições, 1988.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: artigos selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

CALVINO, João. *Romanos*. São Bernardo do Campo: edições Paracletos, 1997.

CRANFIELD, C. E. B. *Cartas aos Romanos*. São Paulo: edições Paulinas, 1992.

CULLMANN, Oscar. *Formação do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

- ELLIOTT, Neil. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do Apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- FRANKL, Victor. *Em busca de sentido*. São Leopoldo e Petrópolis: Sinodal e Vozes, 1991.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GREGH, Prosper. *Escatologia e história no Novo Testamento* In: *Problemas e perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993
- GRELOT, Pierre. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1996.
- GINGRICH, F. & DANKER, F. *Léxico do Novo Testamento: grego e português*. São Paulo: Vida Nova edições, 1984.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HEFNER, Philip. *A criação* In: *Dogmática Cristã*, vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, Parte II. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HODGES & FARSTAD. *The Greek New Testament*. New York: Nelson, 1982.
- KAESMANN, Ernst. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: edições Paulinas, 1982.
- KIERKEGAARD, Sóren. *Desespero: a doença mortal*. Porto-Portugal: Rés, 1976.
- KÜMMEL, Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: edições Paulinas, 1982.
- _____. *Síntese teológica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.
- LADD, Georg. *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.
- LEWIS, C. S. *O problema do sofrimento*. São Paulo: Mundo Cristão, 1983.

LOUW, J. & NILDA, E. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. New York: United Bible Societies, 1989.

MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos*. São Paulo: edições Paulina, 1992.

MOLTMANN, Jürgen. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Teologia da Esperança*. São Paulo: Herder, 1971.

MONDIN, Batista. *Antropologia teológica*. São Paulo: edições Paulinas, 1986.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *A antropologia pastoral de Paulo: tornar-se humanos juntos*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Paulo: Biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.

PATTE, Daniel. *Paulo: sua fé e a força do Evangelho*. São Paulo: edições Paulinas, 1987.

PENNA, Romano. *Problemas da teologia de Paulo* In: *Problemas e perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993.

RAD, G. von. *Teologia do Antigo Testamento*, vol. 2. São Paulo: ASTE, 1986.

REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1996.

RUIZ, José Maria Gonzáles. *O Evangelho de Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

RIENECKER, F. & ROGERS, C. *Chave lingüística do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova edições, 1985.

SANDERS, E. P. *Paulo, a lei e o povo judeu*. São Paulo: edições Paulinas, 1990.

SCHELKLE, K. H. *Escatologia de Paulo* In: *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*, vol.3. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Teologia do Novo Testamento*, vol. 1. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. *Teologia do Novo Testamento*, vol. 4. São Paulo: Loyola, 1978.

SCHRAGE, Wolfgang. *Ética do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal e IEPG, 1994.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1991.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo e São Leopoldo: edições Paulinas e Sinodal, 1984.

_____. *Coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.

TORNOS, Andrés. *Esperança e o além na Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

UNTERMAN, A. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

VERDES, L. A. *A moral do indicativo em Paulo* In: *Ética teológica*. Petrópolis: Vozes, 1999.

XAUSA, I. A. de Moraes. *A psicologia do sentido da vida*. Petrópolis: Vozes, 1988.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Paulo e São Leopoldo: Paulus e Sinodal, 1998.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. São Paulo: edições Paulinas, 1991.

WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1983.