

3

A tensão já e ainda não em Oscar Cullmann

No capítulo anterior fizemos um passeio pela reflexão escatológica encontrada nas Escrituras e na caminhada do povo de Deus, dando atenção especial à chave de leitura da temporalidade. A partir de um repasso panorâmico crítico-histórico da tensão temporal passado-presente-futuro na escatologia, buscamos entender de onde ela veio, para onde ela foi e o que foi feito com ela. Tentamos também tatear o estado da questão na atualidade.

Concluimos que a temporalidade escatológica do Reino de Deus tem sua raiz na revelação bíblica, já manifesta no Antigo Testamento, mas especialmente explicitada nos escritos neotestamentários. Que ela se manteve como parte presente da esperança cristã, de forma mais prevacente e manifesta em alguns momentos, porém de forma ofuscada em outros. Por diferentes razões, notamos que a escatologia volta e meia viu-se, e provavelmente ainda se encontra, minada por ideias polarizantes, as quais podem ser definidas, em síntese, como uma atitude escatológica mais *preterista*, que enxerga a realização total das promessas escatológicas em algum lugar do passado, ou numa atitude mais *futurista*, que busca no devir as respostas, o cumprimento das promessas e o acesso aos dons do Reino de Deus. Uma tende a esquecer o *lado transcendental* da manifestação e da ação de divina; já a outra, a desvalorizar sua *dimensão imanente*. Uma inclina-se a viver viciada nos *Novísimos* (juízo final, céu, inferno e purgatório, vida após a morte e retorno de Cristo), mantendo uma postura em maior ou menor grau de escape e desprezo das realidades históricas e da vida comum na terra; enquanto a outra propende a deslumbrar-se, de tal forma, com as possibilidades *existenciais*, que chega perto do ponto de se olvidar que há limitações dramáticas para as circunstâncias presentes, bem como perspectivas e expectativas as quais, pelo menos de forma plena, só nos foram prometidas para um tempo vindouro. Ambas as posições *dicotômicas* não deixam de ser relativamente *reducionistas* tornando-se, em certo sentido, elementares. Ainda, ambas se *abastecem de compreensões*

filosóficas influenciadas por dualismos entre céu e terra, corpo e alma, profano e sagrado, material e espiritual.

Após reparar nestas posições antagônicas e constatar algumas de suas limitações e ofertas, importa-nos neste trabalho aprofundar uma das alternativas entre os polos, àquela que se encontra na mira desta dissertação. Referimo-nos à tensão *já e ainda não*. Nossa tese é de que ela se faz imperiosa, para orientar-nos a evitar os abismos laterais e caminhar por um terreno mais razoável na missiologia. Neste capítulo nos propomos a examinar, um pouco mais a fundo, esta proposta escatológica que pensamos merecer uma nova chance de difusão e desdobramento na academia e na paróquia. Escolhemos fazê-lo tendo o teólogo Oscar Cullmann como referencial.

Vale dizer que a tensão *já e ainda não*, como transparecera no capítulo anterior, tem sido assimilada, de uma forma ou outra, na teologia de uma miríade de autores, que nem seria necessário abordá-la a partir de Cullmann. A grande maioria dos escatologistas de hoje recorrem a esta categoria clássica em algum momento de seus ensaios e a fazem ressoar com valiosas contribuições. Muitos se sobressaem e poderiam servir de plataforma para boas teses. Contudo, a opção por Oscar Cullmann como arquétipo enseja-se por três razões capitais: a) uma tentativa de fazer-lhe justiça e conceder-lhe o devido crédito pelas suas conclusões, repercutindo e atualizando um pouco a reflexão do autor no cenário da comunidade teológica contemporânea; b) levando em consideração a estação celebrativa, propícia e prolífica que o movimento ecumênico encontra-se, aproveitar a brecha e construir um pouco mais sobre o fundamento e a herança sólidos que este teólogo nos legou; c) a impressão de que implicações de seu pensamento escatológico possam mostrar-se profícuas para uma atividade missionária condizente com a esperança cristã.

Neste capítulo, nossa proposta será discorrer um pouco sobre a vida e a obra do Dr. Cullmann, realçando a sua dialética do *já e ainda não* escatológicos e, posteriormente, reverberando esta compreensão em outros expoentes no cenário protestante e católico. Cremos que as raízes deste princípio teológico já foram suficientemente identificadas no capítulo anterior. Neste capítulo, então, ajustaremos o “zoom” de nossa câmera para uma lente mais focalizada na tensão *já e ainda não*, tal como fora elaborada e pretendida por Cullmann. Começaremos com alguns breves relevos biográficos, destacando seu legado na atividade

ecumênica, após passando para a apresentação de algumas de suas obras e contornos teológicos e, por fim, chegando ao prato principal: o insight *já e ainda não*.

3.1 Relevos biográficos de Oscar Cullmann

Oscar Cullmann nasceu em 25 de fevereiro de 1902, na cidade de Estrasburgo, capital da Alsácia, em uma família de nove irmãos.¹ Nesta época, a cidade francesa, a qual faz fronteira com a Alemanha, estava sob domínio alemão por quase trinta anos. A região é próxima da Suíça, onde o teólogo também exerceu boa parte de sua carreira catedrática. Por esse motivo, talvez, seja possível encontrar alusões à sua pessoa como cidadão alemão, francês e até suíço.

Cullmann foi batizado e educado na fé na igreja luterana alsaciana.² Uma vez concluída sua educação secular elementar numa instituição protestante da cidade, decidiu dedicar-se aos estudos filosóficos e, mais tarde, teológicos, em sua cidade natal e, posteriormente, em Paris.³ Reconhecera que não havia estudado com a finalidade de se tornar pastor, mas pelo interesse em teologia.⁴ Herdou a influência especialmente dos seus professores de exegese bíblica, Maurice Goguel e Alfred Loisy. Suas aptidões foram rapidamente reconhecidas, de tal modo que, já em 1926, ele se tornara professor de Grego na Universidade de Estrasburgo, e em 1930, após obter seu doutorado, fora nomeado docente da matéria de Exegese do Novo Testamento e História do Cristianismo Primitivo na mesma universidade.⁵ Em 1938, aceitou o convite para lecionar sobre Novo Testamento da Universidade da Basileia, na Suíça, posto que manteve até sua aposentadoria, em 1972.⁶ Lá foi colega de departamento de Karl Barth, quem o aproximou do pensamento de

¹ CULLMANN, Oscar. *An Autobiographical Sketch*. Scottish Journal of Religion, v.14, n. 3, 1961, p. 228.

² CULLMANN, *An Autobiographical Sketch*, in Scottish Journal of Religion, p. 228.

³ CULLMANN, *An Autobiographical Sketch*, in Scottish Journal of Religion, p. 230.

⁴ CULLMANN, *An Autobiographical Sketch*, in Scottish Journal of Religion, p. 229.

⁵ STEGER, Carlos. *Teólogos Influyentes del siglo XX*. Entre Ríos: UAP, 2017, p.21.

⁶ STEGER, *Teólogos Influyentes del siglo XX.*, p.22.

Lutero.⁷ Entre 1945 e 1948 retornava regularmente para ministrar aulas na universidade de Estrasburgo. De 1950 em diante ensinou periodicamente numa faculdade protestante em Paris e, a partir de 1953, em Sorbona, enquanto continuava como professor titular em Basileia. Também foi professor convidado em importantes instituições teológicas no mundo todo, como por exemplo, em Roma, Munique e Harvard em Boston.⁸ Além disso, proferiu numerosas palestras e conferências por todo o mundo.

Com dezesseis anos de idade, lera os célebres *Discursos sobre a Religião* de Friedrich Schleiermacher, assimilando as doutrinas do liberalismo teológico, o qual, na época, ainda dominava a cena protestante européia. Durante seus estudos teológicos, permaneceu sob a influência da teologia liberal, até ler a obra-prima de Albert Schweitzer já citada no capítulo anterior, *A Busca do Jesus Histórico*.

A leitura dessa obra abriu meu os olhos, fazendo-me ver que o estudo histórico-exegético da Bíblia foi traído não só pela Ortodoxia; mas também, ainda mais gravemente, em época recente, pelas correntes filosóficas em voga. Por isso, recebi o surgimento da *Formgeschichte* como uma libertação. Os estudiosos anteriores haviam tentado fazer distinções entre elementos essenciais e não-essenciais, genuínos e espúrios, recorrendo amiúde a critérios deduzidos de diversas filosofias. Ora, a arbitrariedade dessas tentativas foi colocada em evidência e a investigação foi endereçada para “as leis das formas” (*Formgesetzen*) e para “os motivos da fé” (*Glaubensmotiven*) que estão por trás da tradição.⁹

Dentre as insígnias de sua biografia, Cullmann contabiliza a honra de ter sido um convidado especial do Papa João XXIII e de Paulo VI para o Concílio Vaticano II na década de 60. Especificaremos esta sua participação mais adiante, pois ela nos permite argumentar em prol de uma possível ressonância da teologia de Cullmann na reflexão escatológica concebida na reunião. Cullmann fora também, em 1972, condecorado membro da Academia Francesa de Moral e Ciências Políticas, uma deferência importante que poucos eruditos possuem. Recebeu doutorados honorários de muitas universidades, incluindo Lausanne (1945), Manchester (1949), Edimburgo (1952), Lund (1953) e Basileia (1972). Foi diretor da Fundação Protestante em Estrasburgo de 1926 a 1932 e, de 1941 até sua jubilação, foi diretor da Alummeum – a casa dos estudantes teológicos em

⁷ Para uma apreciação da relação destes dois teólogos, ver: *An Autobiographical Sketch*, 1961, p.228-233.

⁸ BIRMELÉ, André. *Oscar Cullmann: In the Service of Biblical Theology and Ecumenism*. Conferência Comemorativa aos 40 Anos do Ecumenical Institute de Tantur, Jerusalém, Outubro 2012. <http://www.ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/ActuelCullmannJerusalem2012English.pdf> Acesso em 22/12/2017.

⁹ CULLMANN, *An Autobiographical Sketch*, p. 229.

Basiléia – a qual administrava junto de sua irmã Louise Cullmann.¹⁰ Sua relação cordial e preocupada com seus alunos, provenientes de diversas raízes culturais e teológicas do internato, é digna de menção. Ele morreu alguns dias antes do que seria seu 97º aniversário, dia 16 de janeiro de 1999.

Sua protuberância no cenário mundial é atestada, por exemplo, pelo fato de ter sido um dos escolhidos por vários teólogos historiadores que dedicam obras tratando dos principais teólogos e teologias do século vinte, como por exemplo, Rosino Gillenini¹¹ e Battista Mondin¹². Mesmo numa obra de maior amplitude histórica, Bengt Hägglund¹³ também conclui sua *História da Teologia* mencionando Cullmann. Eis como Mondin o descreve em sua notável composição *Grandes Teólogos do Século XX*:

Oscar Cullmann é uma das figuras mais eminentes do protestantismo atual. Grande estudioso da Sagrada Escritura e dos problemas da história da Igreja primitiva e apaixonado pela causa ecumênica, ele ocupa um lugar de primeiríssimo plano entre os teólogos contemporâneos por sua contribuição a constituição de uma nova forma de teologia: a teologia bíblica.¹⁴

A estima, o respeito e o afeto de que goza entre seus colegas ficaram evidenciados pela publicação de vários tomos honoríficos (*Freundesgabe*) a sua pessoa e obra.¹⁵

¹⁰ CULLMANN, *An Autobiographical Sketch*, p. 232-233.

¹¹ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*. Tradução João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.

¹² MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. Tradução Jose Fernandes. São Paulo: Teológica, 2003.

¹³ HÄGGLUND, Bengt. *A História da Teologia*. 6.ed. Tradução Mario Rehfeldt e Gladys Rehfeldt. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

¹⁴ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 209.

¹⁵ *Neotestamentica et Patristica: Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht*, ed. W. C. van Unnik (Leiden, Holanda: E. J. Brill, 1962), para seu 60º aniversário; *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet*, ed. Felix Christ (Hamburg-Bergstedt, Alemanha: Herbert Reich Evang. Verlag, 1967), para seu 65º aniversário; *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag*, ed. Heinrich Baltensweiler y Bo Reicke (Zurich: Theologischer Verlag, 1972), quando completou 70 anos; *Testimonia Oecumenica: In Honorem Oscar Cullmann Octogenarii die xxv Februarii A.D. MCMLXXXII* (Tübingen, Alemanha: Refo-Druck Hans Vogler, 1982) para celebrar seus 80 anos; finalmente, a *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 72, nº 1 (janeiro-março de 1992), para honrar a Cullmann ao completar seus 90 anos.

3.2 As digitais de Cullmann no cenário ecumênico

Em 1993, já em avançada idade, Cullmann recebera um afago muito caro por seus esforços ecumênicos: o 3º Prêmio Internacional Paulo VI. Pode-se inferir que tal homenagem não se dera sem motivo, uma vez que consolidava, com legitimidade, seus empenhos honestos e de alto nível no cenário ecumênico, muito particularmente como um expoente na facilitação e perícia do diálogo entre católicos e protestantes.

Suas digitais no labor da unidade da igreja podem ser rastreadas até, pelo menos, 1957. Na data, Cullmann proferiu uma palestra em Zurique, onde não só elencava pressupostos teológicos em favor da atividade ecumênica, o que, naquele tempo, por si só, já seria digno de crédito, mas ainda sugeria que as igrejas protestantes e católicas deixassem de ficar apenas nos círculos das mesas-redondas e pusessem, literalmente, a “mão na massa”. A ideia era singela, quase inocente, e nem tão original, ainda que emblemática: que no contexto da semana de oração pela unidade dos cristãos, fosse levantada uma oferta para os pobres que pertenciam à igreja antagônica: dos protestantes para os católicos e vice-versa. Ele apelava para o exemplo das congregações do Novo Testamento, o qual também lhe apontava para uma compreensão das várias confissões como uma expressão dos vários *carismas* existentes na igreja única. Cullmann, na ocasião, convocara as igrejas a exercerem a paciência, o discernimento e o suporte mútuo, seguindo o que Paulo havia pedido aos primeiros cristãos. Reconhecia ser a unidade dos cristãos um dom do Espírito Santo e, que a aceitação dos outros com todas as suas variedades como verdadeiros cristãos, requeria certo sacrifício, enquanto que defendia que tais sacrifícios eram uma resposta à oração de Cristo pela unidade de seus discípulos.¹⁶

Decisivo para a visão madura de Cullmann sobre a unidade dos cristãos e, em certo sentido, apoteótico no cenário ecumênico fora, contudo, seu envolvimento no Concílio Vaticano II, o evento mais importante de sua vida, como Cullmann mais tarde admitiria.¹⁷ Talvez hoje em dia, em uma era de

¹⁶ BIRMELEÉ, *Oscar Cullmann*.

¹⁷ BIRMELEÉ, *Oscar Cullmann*.

reconciliação e comunhão¹⁸, a presença de um teólogo protestante em um Concílio da Igreja Católica Romana não chamasse tanto à atenção da comunidade acadêmica ou eclesiástica. Porém, à época, tal situação não passou despercebida; ela somente ocorreu em razão de uma importante novidade inaugurada pelo concílio Vaticano II: o fato de igrejas cristãs não católico-romanas terem sido convidadas a enviar observadores para as ações e processos do encontro. Tais observadores eram regularmente chamados a participar, tendo suas reações ouvidas e registradas pelo Secretariado para a Unidade dos Cristãos. Esse fora um desenvolvimento significativo, tendo em vista o fato de que, até aquele ponto, a Igreja Católica Romana não havia adentrado com protagonismo no movimento ecumênico.¹⁹

Interessantemente, Oscar Cullmann não pertencia a este grupo dos embaixadores eclesiásticos *oficiais*. Sua participação não se deu como um dos delegados enviados por alguma das igrejas cristãs. Seu *status* no evento era outro, a saber, o de convidado especial pessoal de ambos os papas que presidiram o Concílio! Perdoem-me o ponto de exclamação, mas penso que tem seu emprego cabido. Cullmann foi solicitado, na conferência, na qualidade de observador com potencialidade consultiva.²⁰ Havia apenas alguns poucos hóspedes nesse nível, e Cullmann foi o único, nessa categoria, a ser chamado para quatro das sessões conciliares. Sempre era importante para ele ressaltar que estava ali em caráter individual e que não era obrigado a se reportar para nenhuma igreja em particular. Por causa dessa situação particular, a liderança romana teria tido uma atitude mais aberta em relação a ele. Ele fora contado entre aqueles frequentemente chamados para engajamentos e discussões mais privadas para o fim de oferecer seu conselho pessoal e teológico.²¹

¹⁸ Para mais informações sobre a trajetória e a presente situação do diálogo ecumênico, especialmente entre luteranos e católicos, recomenda-se a obra *Do Conflito à Comunhão: Comemoração Conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017. Relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a Unidade*. 2015. Disponível em: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-from_conflict_to_communion_pt.pdf

¹⁹ Para conhecimento sobre as primeiras iniciativas da igreja católica em direção ao movimento ecumênico, sugerem-se os artigos: WOLFF, Elias. O ecumenismo no horizonte do Concílio Vaticano II. *Atualidade Teológica* Ano XV, n. 39, setembro a dezembro/2011; LOURENÇO, Vitor Hugo. Sinais de uma caminhada ecumênica no Catolicismo. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 46, n. 1, jan.-jun. 2016, p. 83-103.

²⁰ MARTIN, David. *Vatican II: A Historic Turning Point: The Dawning of a New Epoch*. Bloomington: Author House, 2011, p.101.

²¹ BIRMELE, Oscar Cullmann.

As razões que levaram Cullmann a ser admitido com esta prerrogativa considerável tem sido assunto de especulação. A princípio, Cullmann teria chamado à atenção por sua atividade como exegeta. Seu trabalho sobre o desenvolvimento da igreja primitiva do primeiro século e, especialmente sobre o ministério petrino e as tradições da igreja antiga, eram particularmente valorizados por setores em Roma. De vital importância, foi sua íntima cooperação com muitos exegetas católicos, como por exemplo, na *École Biblique* de Jerusalém e no Instituto Bíblico na capital italiana. Ainda mais substancial, provavelmente, era sua relação pessoal de amizade, não apenas com o cardeal Agostinho Bea, líder católico no diálogo ecumênico, mas com o próprio João XXIII, quem antes de ser eleito papa, fora núncio papal em Paris. Também podemos agregar à lista de afeiçoados de Cullmann, Ives Congar, o qual o conhecia bem, bem como o próprio Cardeal Montini (posteriormente papa Paulo VI), com quem veio a estabelecer um estreito convívio em Roma.²²

Outra pergunta ainda mais fascinante e pertinente é a seguinte: Teria tido Cullmann alguma influência expressiva na composição de algum texto do Concílio? A resposta, ainda que não indiscutível, parece apontar para uma tendência positiva, apesar de que não existam maiores registros do teólogo avocando qualquer saliência neste sentido. Diferentemente de muitos cardeais, bispos e teólogos os quais, depois do Concílio, jamais cansaram de reivindicar que haviam tido papel importante na redação de algum documento em particular, Cullmann sempre foi muito discreto nesta questão.²³ De fato, não se conhece manifestação dele pleiteando protagonismo, ainda que tenha tecido comentários entusiasmados acerca dos resultados teológicos do encontro em consonância com aspectos de sua teologia. Sabe-se que, na véspera do Concílio, muitas conversações foram realizadas com a presença de Cullmann, o que provavelmente sugere que ele possa ter oferecido conselhos para muitos daqueles textos.²⁴ Sem

²² Felix Courley, no obituário que redigiu para o jornal londrino *Independent*, alusivo a morte de Cullmann, no dia 30 de janeiro de 1999, lembrou que Karl Barth costumava brincar com Cullmann dizendo: “Oscar, no epitáfio da tua lápide deverá dizer: ‘*Aqui descansa o conselheiro de três papas!*’”. Barth se referia a abrangência de acesso que tinha Cullmann com Pio XII, João XXIII e, sobretudo, Paulo VI. <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/obituary-oscar-cullmann-1077098.html>.

²³ BIRMELÉ, *Oscar Cullmann*.

²⁴ O sacerdote e jornalista católico americano Ralph Wiltgen, famoso por seus escritos sobre o concílio Vaticano II, como *O Reno se Lança no Tibre*, lembrou em sua outra obra, *The Inside Story of Vatican II: A Firsthand Account of the Council's Inner Workings*, a entrevista coletiva (press conference) que Cullmann participou após as seis primeiras semanas da primeira sessão, e

pretender sucumbir a falsas especulações, teólogos apontam para algumas áreas onde a influência de Cullmann poderia ser reconhecida. Numa entrevista para a *Detroit News*, em 27 de junho de 1967, Monsenhor Baum (posteriormente Cardeal Baum) disse que Cullmann e mais cinco teólogos protestantes “não foram apenas observadores, mas conselheiros que participaram ativamente em discussões”.²⁵ Especificamente sobre o decreto em Ecumenismo, o Cardeal Bea anunciou que os observadores foram “decisivos” para o resultado do documento.²⁶ O professor Battista Mondin, declarou que observadores como o Dr. Cullmann fizeram “uma válida contribuição” na redação dos documentos conciliares.²⁷ Manfred Hoffmann fala numa influência ascendente de Cullmann nos teólogos católicos à época do concílio.²⁸ Nossa tese vai ao encontro dessas afirmações e, mais adiante, enfatizaremos, especialmente a possibilidade da teologia escatológica da *Lumen Gentium* ter sido iluminada – perdão pelo trocadilho – pelo menos em alguns aspectos pela teologia de Cullmann, direta ou indiretamente. Segue mais alguns trechos do testemunho de Mondin.

Sua contribuição ao Concílio foi das mais apreciadas. Tanto João XXIII como Paulo VI expressaram-lhe seu vivo reconhecimento. De sua parte, Cullmann dedicou o seu livro, *O Mistério da Redenção na História*, ao Secretariado para a Unidade dos Cristãos, "em sinal de gratidão pelo convite para participar, na qualidade de hóspede e observador, do Concílio Vaticano II, e como contribuição ao diálogo entre os cristãos das várias confissões, na fé e na esperança de que mesmo aquilo que nos divide contribua para o prosseguimento da história da salvação".²⁹

A participação no Concílio Vaticano II o levou a dedicar-se ainda mais pela causa ecumênica. Alguns anos após o episódio, Cullmann formulou a sua visão em uma série de artigos que foram publicados em 1971 no volume *True and False*

na qual, entre outras coisas, Cullmann revelou que teve acesso a todos os textos do Concílio, a oportunidade de participar de todas as sessões gerais, além de ter suas percepções ouvidas em encontros especiais com o Secretariado e a possibilidade de encontros pessoais com os Santos Padres, *periti* e outras personalidades da liderança de Roma.

²⁵ MARTIN, *Vatican II*, p.99.

²⁶ MARTIN, *Vatican II*, p.101.

²⁷ MARTIN, *Vatican II*, p.101.

²⁸ HOFFMANN. Manfred. Church and History in Vatican II's Constitution on the Church: A protestant perspective. *Theological Studies*. v. 29, Issue 2, 1968, p.199. <<http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/004056396802900201>>. Numa nota de rodapé, Hoffmann sugerirá que sua tese sobre a influência de Cullmann nos teólogos católicos romanos pode ser afirmada pelos seguintes escritos: *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, ed. Johannes Feiner and Magnus Löhrer, 1; *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, unter Mitarbeit von Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln, 1965); 2: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, unter Mitarbeit von Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln, 1967); Oscar Cullmann, "Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche," *Theologische Literaturzeitung* n.92, 1967.

Ecumenism e, mais tarde, com a idade de 80 anos (20 anos após o Concílio), Cullmann publicou um sumário sistemático de sua compreensão sobre a unidade cristã em seu livro *Unidade através da Diversidade*, posteriormente intitulado *Unidade na Diversidade*. Por todos estes fatores, fora também chamado de “pai do ecumenismo moderno”.³⁰

3.3 Produção literária

Além do engajamento de Cullmann na causa ecumênica e de seu extenso serviço como professor de teologia, seu legado é marcado de forma impressionante por sua produção. Seus escritos não só sintetizam paixões, descobertas e o pensamento do teólogo franco-alemão, mas questionam o *status quo*, dialogam com as perguntas da época e possuem a capacidade de influenciar substancialmente a teologia em vários cenários e em múltiplas matérias, muito especialmente no espectro da teologia neotestamentária, história da Igreja primitiva, liturgia e ecumenismo. Não faltam avalistas a endossar que, da pena de Oscar Cullmann, originaram-se diversas obras e artigos prolíficos.³¹

A sua primeira publicação foi um artigo de 1925 intitulado *Les Recentes Études sur la Formation de la Tradition Évangélique*, na *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*. Logo, Cullmann começou a ser conhecido por seus escritos no campo litúrgico. Entre eles, os mais memoráveis são de cunho sacramental: *O Significado da Santa Ceia no Cristianismo Primitivo*, em 1936, e *A Doutrina do Batismo no Novo Testamento – Batismo das Crianças e dos Adultos*, em 1948. Outra de suas inclinações, o estudo da história da Igreja primitiva, foi contemplada na sua tese de doutorado,³² onde ele refletira sobre as

²⁹ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, 2003, p. 209.

³⁰ CAREY. Patrick W., LIENHARD. Joseph T. (ed). *Biographical Dictionary of Christian Theologians*. Westport: Greenwood, 2000, p.139.

³¹ As obras de Cullmann foram publicadas em francês, alemão, inglês, espanhol, italiano, holandês, japonês, islandês, húngaro e sueco, além do português. Uma lista destes escritos, de 1925 ao ano 2000 (portanto incompleta) contabilizava já 833 publicações. Esta lista foi compilada pela biblioteca da Universidade da Basileia e pode ser acessada no seguinte endereço: <http://www.ub.unibas.ch/digi/a100/kataloge/nachlassverzeichnisse/BAU_5_000085890_2_cat.pdf>.

³² *Le Problem Littéraire et Historique du roman Pseudo-Clementin* (Alcan, Paris, 1930).

relações entre gnosticismo. Além disso, *O cristianismo judaico na epístola de Clemente aos Romanos*, em 1930 e, posteriormente, *Pedro: Discípulo, Apóstolo, Mártir*, publicado em 1952.

De suas obras destacam-se principalmente três, as quais formam uma espécie de “trinca de ouro” de Cullmann: *Cristo e o Tempo* (*Christus und die Zeit*), *Cristologia do Novo Testamento* (*Die Christologie des Neuen Testaments*) e *Salvação na História* (*Heil als Geschichte*). Nota-se que os dois primeiros encontram-se disponíveis em português desde 2003 e 2002, respectivamente, sendo o terceiro ainda não traduzido, de acordo ao nosso conhecimento. Estes três livros, devido à temática abordada, constituem o pilar teórico primordial desta dissertação.³³

Rememorando brevemente estes trabalhos, em ordem cronológica, em *Cristo e o Tempo*, de 1946, “um dos livros mais belos da biblioteca teológica do século XX”³⁴ segundo Gibellini, Cullmann sai em busca do eixo central do *querigma* cristão. O resultado encontrado para o referido eixo não é do que Jesus Cristo, afinal, nele está centrada e recapitulada toda a obra soteriológica.

O interesse de Cullmann na pessoa e na obra de Jesus não se daria apenas em sua figura histórica, mas também no Jesus conhecido como *Kyrios* o qual, segundo sua concepção, representava a crença da igreja primitiva. Cullmann argumenta, fundamentado em suas pesquisas sobre a história eclesiástica, que a esperança dos primeiros cristãos era o retorno de Cristo. Ainda na obra acima, Cullmann defenderá que o testemunho cristão deveria ser entendido na perspectiva da *História da Salvação* (*Heilsgeschichte*), uma de suas formulações características, e a qual será destacada melhor no texto. Na verdade, a locução *História da Salvação* já havia sido usada por teólogos do fim do século XIX, especialmente em Erlanga³⁵, e até promovida à categoria de “escola de pensamento”; todavia foi Cullmann quem mais se apropriou do conceito,

³³ Acessamos “Cristologia do Novo Testamento” em sua edição mais recente, em português. “Cristo e o Tempo” e “Salvação na História” estão sendo citados a partir de suas traduções para o idioma inglês (“Christ and Time” e “Salvation in History”). O primeiro, pela dificuldade que encontramos em encontrar alguma cópia em português. O segundo pelo mesmo não ter sido traduzido para esta língua até o momento. As traduções de ambos são nossas.

³⁴ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.260.

³⁵ RATZINGER, Joseph. *Escatologia: La muerte y la vida eterna*. Tradução Severiano Talavero Tovar, Barcelona: Herder, 1984, p.59. Para conhecer mais sobre a Faculdade de Teologia de Erlanga, famoso reduto conservador da teologia luterana na Alemanha, e seus principais teólogos, recomenda-se a obra: GREEN, Lowell C. *The Erlangen School of Theology: Its History, Teaching, and Practice*. Fort Wayne: Lutheran Legacy, 2010.

atribuindo-lhe novos significados, em certos aspectos, e o enfatizando de tal forma que o mesmo passou a afetar, e até mesmo tipificar, toda a sua teologia.³⁶

Onze anos depois de *Cristo e o Tempo*, veio *Cristologia do Novo Testamento*. Nele, percebe-se um teólogo resoluto em permanecer tão fiel quanto possível ao retrato neotestamentário de Jesus, bem como determinado a ser guiado pelos quatro grandes momentos da história da salvação, na divisão da matéria. É notória a influência desta moldura teológica no caráter de seu estudo sobre a pessoa e a obra de Cristo. Sua metodologia no livro consiste em investigar os títulos mais importantes dados a Jesus pelos escritores do Novo Testamento, relacionados à vida terrena, à função escatológica, à existência glorificada e à pré-existência. Cullmann defende que o plano de trabalhar a partir dos títulos é a forma mais coerente para se abordar a complexidade e a riqueza cristológica, sem impedir a unidade essencial. Segundo ele, esta abordagem seria intrinsecamente compatível a dos próprios cristãos primitivos, os quais teriam, por sua vez, respondido à seguinte pergunta: Quem é Jesus?³⁷

A última obra que decidimos destacar é *Salvação na História*, de 1967, onde Cullmann avança em suas reflexões sobre a atividade histórica-salvífica divina inaugurada na sua primeira grande obra. “Se *Cristo e o Tempo* delineava o ‘esquema’ da história da salvação, *Salvação como História* desenvolve sistematicamente seu ‘conteúdo’”.³⁸ Além de sistemático, Cullmann também fora, como em nenhum outro lugar, dialético e apologético, dando atenção

³⁶ Rosino Gibellini começa o oitavo capítulo da sua obra “*A Teologia do Século XX*”, reservado ao tópico “*Teologia da história*”, com Oscar Cullmann encabeçando os representantes que se entregaram a tal matéria. Ele abre espaço também para teólogos católicos, como Jean Daniélou, e para Wolfhart Pannenberg. Chama à atenção como Gibellini descortina o capítulo chamando atenção para a importância da Teologia da História que estes teólogos (e outros) se propuseram a recuperar. Reproduzimos aqui: “Quando, depois da derrota da Alemanha em 1945 [...] as universidades alemãs reabriram as portas a estudantes retornados do *front* e da prisão, em Heidelberg, na mais antiga universidade da Alemanha, um professor da faculdade (evangélica) de teologia, Hans von Campenhausen, foi eleito reitor e, na oportunidade, deu uma memorável aula inaugural sobre um tema histórico denso de significado por seu aspecto alusivo: *Agostinho e a queda de Roma*. Nessa aula, o historiador da Igreja mostrava como os fatos daquele tempo, como o saque de Roma em 410, haviam interpelado a consciência de Agostinho, que no *De Civitate Dei* (426) soube interpretar o Evangelho na linguagem de seu tempo, desenvolvendo as linhas de uma teologia da história, que contrariamente à predominante ideologia nacional dos historiadores e filósofos pagãos, inseria a história de Roma no contexto mais amplo da história universal. A queda do poder imperial romano oferecera ao grande pensador cristão a ocasião de uma profunda e renovadora reflexão histórica e teológica [...]. E Von Campenhausen concluía sua aula convidando os estudiosos a inspirar-se na obra de Agostinho e a aventurar-se no terreno da história universal, para saber captar também o sentido de nossa época. A recuperação da história era a nova tarefa confiada à teologia.” GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.255.

³⁷ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.411.

especial às críticas recebidas e aos posicionamentos desenvolvidos na época. Claramente o livro é uma tentativa de responder ao julgamento e esclarecer pontos no seu debate com Rudolf Bultmann, os quais, primordialmente, orbitavam em torno da competência existencialista de sua teologia. Cullmann argumenta que, se a tensão entre *o já* e *o ainda não*, no Novo Testamento e na mensagem cristã, é mantida, não necessitamos chegar à encruzilhada antagonista entre “salvação na história” e “existencialismo cristão”. Na verdade, ambas as posições seriam complementárias. Os “aspectos históricos nos quais está inserida a confissão cristã não sugerem uma objetivação desinteressada da fé cristã”.³⁹ Cullmann defende ainda que a *História da Salvação* faça parte do núcleo essencial da mensagem cristã e não seja, de modo algum, um elemento de superestrutura mística (como sustenta o teólogo de Marburgo), insistindo que a existência cristã e a história da salvação são inseparáveis e, que tanto a Igreja como o mundo, a história da salvação permaneça como a “norma”.

Salvação na História tem aproximadamente 350 páginas versadas sobre a discussão recente em temas da escatologia, da apocalíptica, do mito e da história. Contêm ademais capítulos sobre os Evangelhos, a Igreja primitiva, Paulo e João. A parte conclusiva, intitulada “*Mirada à História dos Dogmas e a Sistemática: a História da Salvação e a Época Pós-bíblica*” estuda as implicações teológicas e sistemáticas da doutrina da história da salvação. Gibellini lembra que a obra merece destaque por ter sido redigida em “um estágio mais maduro de reflexão”, no “necessário desenvolvimento, a cerca de vinte anos de distância de *Cristo e o Tempo*”, embora a critique por não apresentar “novidade de perspectiva”.⁴⁰

3.4 O contorno da teologia de Oscar Cullmann

Não é do escopo deste trabalho fazer uma análise pormenorizada e profunda da teologia cullmanniana. Nossa intenção será apenas contornar os aspectos principais, dando atenção particular a seu princípio escatológico. Começaremos

³⁸ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.260.

³⁹ HÄGGLUND, *A História da Teologia*, p.354.

⁴⁰ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.260.

com algumas questões estruturais para melhor situar-nos à sua forma de fazer teologia para, posteriormente, adentrarmos na substância.

3.4.1 O arcabouço

Segundo o professor batista brasileiro Luiz Sayão, quem prefaciou um dos livros de Oscar Cullmann na sua tradução para o português, o protagonista desta dissertação “é reconhecidamente um teólogo bíblico [...] que procurou construir uma teologia a partir do texto bíblico, isto é da exegese.”⁴¹ O próprio Cullmann confirmara esta preferência pela teologia exegética em detrimento da teologia sistemática, em várias ocasiões. Na introdução da terceira edição de *Cristo e o Tempo*, ele diz que, como exegeta, realiza tarefa menos difícil daquela do dogmata. Ele exclama sua pretensão de executar a tarefa de exegeta, respeitando os limites da exegese e restringindo-se à essência do texto – sem necessariamente resolver as dificuldades que emergem do ensino tampouco insistir em pressupostos básicos.⁴² Seu objetivo é manter-se o mais cativo possível à objetividade requisitada pelo princípio exegético⁴³, captar o texto a partir de uma distância consciente⁴⁴, compreender a fé dos primeiros cristãos, o seu surgimento, o seu conteúdo e a sua codificação escrita.⁴⁵

Dentro da teologia bíblica, a erudição de Cullmann destaca-se no *corpus* do Novo Testamento. O autor pode ser considerado um perito no assunto e fora por esse viés que a grande maioria de suas contribuições aflorou. Apesar disso, ele não pode ser classificado como um teólogo exclusivamente bíblico. Seus empreendimentos na área histórica e litúrgica são também muito respeitados. Em termos de setores teológicos, Cullmann é benemérito de outro elogio: ele consegue harmonizar as diferentes disciplinas e tirar bom proveito desse diálogo na composição de um mosaico interessante. De fato, frequentemente encontramos *insights* decorrentes de seus estudos repercutindo na maneira de elucidar, ampliar

⁴¹ SAYÃO, Luiz. Prefácio. In: CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*.

⁴² CULLMANN, *Christ and Time*, p.XXVIII.

⁴³ CULLMANN, *Christ and Time*, p.65.

⁴⁴ CULLMANN, *Christ and Time*, p.66.

⁴⁵ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.215.

e progredir teses relacionadas, a uma área diferente daquela que havia sido dirigida inicialmente.

Destacamos, principalmente, o papel de Cullmann através de suas pesquisas na área da história da igreja primitiva, onde tentava demonstrar como a discussão entre *querigma* e história, candente em seu tempo, não só relacionava-se a questões de vital importância para a interpretação do cristianismo, mas também a discussões em que se enfatizava diferenças de opinião que já existiam no tempo do Novo Testamento, as quais reapareciam em formas e épocas diversas no decorrer da história da teologia.⁴⁶

Particularmente em seu trabalho exegético neotestamentário, Cullmann foi um partidário parcial da inquirição escriturística conhecida como *Método Histórico-Crítico* e (se reconhecia em débito com tal forma de estudo.⁴⁷ Apesar disso, tinha convicção de que sua metodologia não era puramente dependente deste sistema interpretativo – pelo menos não na forma como utilizavam os teólogos das escolas liberais e existencialistas – e fazia questão de salientar que sua compreensão do Novo Testamento, em última análise, decorria de uma “outra hermenêutica”.⁴⁸ No entanto, que outra hermenêutica seria essa? Cullmann deixa claro, pois a questão do método, para ele, é fundamental; fez isso desde os seus primeiros escritos, como nos reporta, novamente, Mondin:

No seu primeiro artigo, intitulado "*Les recentes études sur la formation de la tradition évangélique*", Cullmann critica o método histórico-crítico da escola liberal e denuncia os seus graves limites: trata-se de um método - afirma ele — inutilizado pelo racionalismo, incapaz de captar aquilo que há de mais genuíno na Escritura. Em seu lugar, ele recomenda o método histórico das formas (*Formgeschichte*). Mas este também, para ser eficaz, deve ser sustentado pela fé, já que não se pode compreender aquilo que a comunidade primitiva quis dizer se não nos colocamos em seu lugar, se não olhamos as coisas com os mesmos olhos. "O estudioso que quer examinar a história da tradição deve encontrar o Cristo Kyrios no Evangelho antes de empreender o seu estudo. Objetivamente, deve ser tomado, através da tradição evangélica, pelo espírito de Cristo, do mesmo modo como foram conquistados os primeiros cristãos no momento em que deram início a essa tradição. Somente então estará em condições de situá-la novamente na vida religiosa da Igreja primitiva."⁴⁹

Em seguida, através do debate com Barth e Bultmann, Cullmann especificou ainda mais o seu método, dando-lhe o nome de método histórico-soteriológico ou da *História da Salvação*. Este se baseia no princípio de que, na revelação cristã,

⁴⁶ HÄGGLUND, *A História da Teologia*, p.355.

⁴⁷ CULLMANN, *Salvation in History*, p.73.

⁴⁸ CULLMANN, *Salvation in History*, p.74.

⁴⁹ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.220.

os aspectos históricos e soteriológicos são inseparáveis, na medida em que não se tratam nem de uma história qualquer, carente de força salvífica, nem de um ato salvífico em si, carente de caráter histórico; mas sim de uma *história da salvação*. Por isso, quem lê os textos sacros com esse método mantém seu olhar constantemente apontado para ambas as direções, a histórica e a soteriológica.

Isso nos leva ao que investigava Cullmann. Com respeito ao teor de seu objeto, em *Cristo e o Tempo*, o próprio autor indica que sua empreitada é a determinação do elemento central (*das Zentrale*) do cristianismo, quer individualizar-lhe o núcleo (*kern*) e a essência (*Wesen*) da mensagem cristã. “E a solução é formulada deste modo: Deus se revela numa história da salvação”.⁵⁰

Um último aspecto a ser reforçado neste proêmio indispensável para um entendimento do arcabouço teológico de Cullmann é o relacionamento de sua teologia com a reflexão teológica de alguns teólogos de seu tempo. Cullmann definitivamente foi um adepto da teologia dialógica.⁵¹ Teologia se faz no debate, e muitas vezes esse debate é reacionário, isto é, reage, busca conversar, refutar determinada concepção e avançar no assunto. Essa é a síntese da caminhada de Cullmann, especialmente no que se refere à sua tese principal e aos temas desta dissertação. Sua abordagem escatológica nasce, literalmente, da leitura que faz em seus pares, da concordância e conseqüente desdobramento, bem como da divergência e derivada crítica. A participação em debates teológicos acadêmicos, por um lado, bem como considerável quota do que escreveu, por outro, não deixa dúvidas: ao mesmo tempo em que Cullmann afirmou constantemente idéias de colegas⁵², ele também não temeu desassociar-se de conteúdo destes, apontando argumentativamente, o que, na sua análise, seriam imprecisões. E a diatribe de Cullmann se deu, com ninguém menos do que, três gigantes da teologia do século XX: Albert Schweitzer, Charles Dodd e, muito especialmente, Rudolf Bultmann – quem sabe poderíamos dizer quatro, incluindo Karl Barth. Cullmann emerge no “imediato pós-guerra – no auge da teologia existencial (o *Manifesto* da demitização de Bultmann é de 1941, e a fase mais ardorosa do debate ocorre no

⁵⁰ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.256.

⁵¹ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.256.

⁵² Por exemplo, há quem veja o cristocentrismo e a valorização do papel da fé na revelação divina provenientes das ideias do barthianismo. De Rudolf Bultmann, Cullmann teria tomado o método exegético da crítica formal para aplicá-lo em sua reconstrução da história do Novo Testamento. E de Dodd e Schweitzer, teria herdado o interesse pela escatologia.

decênio 1942-1952).”⁵³ Sem dúvida as teses destes prodigiosos teólogos serviram como um *gatilho* que oportunizou Cullmann a chegar às suas conclusões. Mondin nos endossa:

A razão desse desenvolvimento [da História da Salvação, tese característica de Cullmann para entender a essência da mensagem cristã] deve ser buscada no *debate teológico* que ocasionou as pesquisas do teólogo de Strasbourg. Toda a sua teologia, com efeito, *é fruto* de uma *polêmica* com três autores: Schweitzer, Dodd e Bultmann. Schweitzer tinha afirmado que Jesus somente pregou a chegada iminente do Reino de Deus, mas não efetuou a sua realização (escatologia conseqüente). Dodd sustentava que, com sua vinda, Jesus efetivou imediata e totalmente o Reino de Deus (escatologia simultânea). Por fim, Bultmann asseverava que o aspecto histórico da escatologia, assim como o aspecto histórico de toda a Revelação, não pertence ao conteúdo, mas a forma, ou seja, a sua própria superestrutura mística. Em *Cristo e o Tempo*, Cullmann mostra que Cristo é o centro da história, fazendo ver, contra Dodd e Schweitzer, que a Sagrada Escritura não fala de uma só escatologia, em relação a qual Jesus teria vivido primeiro (como sustentava Schweitzer) ou simultaneamente (como afirmava Dodd), mas sim de duas, uma incipiente (a que teve lugar com a primeira vinda de Cristo) e uma final (que terá lugar com sua segunda vinda). Portanto, Jesus encontra-se no centro da história da salvação, na medida em que se coloca nos limites entre o período da promessa e o período da realização final. Em *O Mistério da Redenção na História*, sua pesquisa se amplia a toda a história da salvação. Nessa obra, prova a insustentabilidade da tese de Bultmann, demonstrando que *toda a história* da salvação faz parte da essência da Revelação.⁵⁴

Não desenvolveremos mais essa relação dialética de Cullmann com seus colegas, pois, em primeiro lugar, a própria citação funciona não só no aspecto do embasamento, mas também no elucidativo; em segundo, porque estas alternativas escatológicas já foram abordadas no capítulo anterior. No entanto, nosso objetivo, nesse ponto, era tão somente tonificar o aspecto dialético de Cullmann na sua forma de fazer teologia e no conteúdo adquirido.

3.4.2 O conteúdo

Passaremos agora a conhecer um pouco da teologia de Cullmann a partir de dois critérios: seus *lôcus* favoritos e outros temas que interessam ao desenvolvimento da pesquisa da dissertação.

⁵³ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.255-256.

⁵⁴ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.216-217.

3.4.2.1 História da Salvação

Mesmo uma rápida leitura das obras de Oscar Cullmann, especialmente da sua “trinca de ouro”, permitirá ao leitor deparar-se com o conceito da *História da Salvação* e confrontar-se à magnitude deste no conjunto de seu trabalho. Portanto, qualquer tentativa de se conhecer sua teologia à parte da *História de Salvação* faz-se impraticável. Em outras palavras, qualquer projeto que aborde tal princípio em posição secundária, está arriscando ser mal-compreendido. Ela funciona como a *moldura* de sua teologia, como sua *chave hermenêutica* basilar. Além disso, ela não só marcou o teólogo franco-alemão, mas, de certa forma, a teologia do século 20. Já havíamos nos convencido que precisávamos começar sua exploração teológica em nossas leituras da fonte primária. De fato, B. Mondin nos trouxe adicional certeza:

Esta [História da Salvação] é a tese mais importante e original da teologia cullmanniana, especificando-a ainda melhor do que a famosa tese de que Cristo é o centro da história. Esta última, com efeito, mesmo tendo sido proposta de maneira original, não apresenta substancialmente nada de novo. Já a tese de que a história da salvação constitui a essência do cristianismo *não conhece precedentes*. Portanto, a grandeza de Oscar Cullmann está ligada a essa tese mais do que a qualquer outra. E ele tem consciência disso, como se pode concluir do fato de que dirigiu os seus maiores esforços para a demonstração dessa tese.⁵⁵

Embora admitindo que a expressão *História da Salvação* não seja encontrada no Novo Testamento, e que se pode contra ela levantar muitas objeções, Cullmann também lhe expressava preferência, em forma de descrição de sua abordagem⁵⁶ e fora respeitado por isso. Vários historiadores e sistemáticos do século 20, enquanto categorizam as diferentes teorias e opções escatológicas, posicionam-no como fundador ou, no mínimo adepto, da Escola da *História de Salvação*.⁵⁷

⁵⁵ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.223. Mondin ilustra sua afirmação com a seguinte nota de rodapé: Dentre os numerosos textos em que Cullmann manifesta o propósito de defender a tese de que a história faz parte da essência da Revelação, pode-se consultar os seguintes: em *Cristo e il Tempo*, pp. 14, 16, 20-22, 23-24, 26-27, 55; e toda a primeira parte; em *il mistero detta redenzione detta storia*, pp. 17-20, 23-28, 233-235, 242, 253-254.

⁵⁶ CULLMANN, *Salvation in History*, p.74-78.

⁵⁷ Ainda que o significado e origem de *Heilsgeschichte* remonta aos teólogos alemães do século XIX, como Johannes.C.K. von Hofmann, Adolf Schlater e Johann T. Beck, de Erlanda e Tübingen, o Dr. Cullmann é a pessoa que popularizou o termo no século vinte. Sua perspectiva também foi associada, por Gibellini, com a “teologia da aliança” do teólogo reformado Johannes Coccejus (século XVIII) e até mesmo com o enfoque patrístico de Ireneu.

Como já observamos há pouco, a teologia de Cullmann é produto de um debate com, sobretudo, Albert Schweitzer, Charles Dodd, Rudolf Bultmann e Karl Barth. A tese de que a *História da Salvação* constitui a essência da mensagem cristã é, mais especificamente, fruto do embate com o teólogo de Marburgo. Este, como sabemos, sustentava, entre outras coisas, que o componente histórico da Revelação era estranho à sua essência, fazendo parte de sua superestrutura mística e, tendo sido acrescentado por Lucas e os Atos, para preencher a espera do advento do Reino de Deus.⁵⁸ Cullmann sempre repeliu com radicalidade a tese de Bultmann, argumentando que a história faz parte do núcleo essencial da Revelação.⁵⁹ Ela não foi produto do “catolicismo inicial”, como apregoava Bultmann.⁶⁰ Não só o nosso encontro individual e a nossa resposta ao chamado escatológico momentâneo é importante, mas *o fluxo dos eventos salvíficos*, antes de qualquer compromisso pessoal, é imprescindível.

Em defesa de sua tese, podemos dizer que apresenta um argumento de caráter ontológico (relativo à natureza da Revelação) e, ainda, uma série de argumentos históricos. O argumento de caráter ontológico pode ser sintetizado do seguinte modo: não se pode excluir, da essência da Revelação, o seu preceito; todavia, o fundamento da Revelação está nos eventos históricos; assim, esses eventos fazem parte da essência da Revelação. Os argumentos históricos podem ser reduzidos a um só, este: Jesus, os Apóstolos, São Paulo, São João e toda a Igreja dos primeiros dois séculos atribuem valor soteriológico, não só à pregação de Jesus, mas também aos acontecimentos de sua vida.⁶¹

Por *História da Salvação* indica-se a posição pela qual Deus se revela na história através de uma série de atos redentores, no centro dos quais está a encarnação, a crucificação e a ressurreição de Jesus Cristo, por meio dos quais traz a salvação ao seu povo. “Os fatos salvíficos são *kairói*, tempos propícios escolhidos por Deus para sua ação em favor do homem”.⁶² Era o que Paulo denominou em Efésios 3 de o *mistério divino*. Por outro lado, a *História da Salvação* também pode ser encontrada como o enredo da parábola dos vinhateiros

⁵⁸ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.224.

⁵⁹ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.224.

⁶⁰ LA DUE, William. *O Guia Trinitário para a Escatologia*, p.73.

⁶¹ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.224.

⁶² GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.256.

maldosos de Marcos 12; o próprio Cullmann nos fornece uma descrição sucinta da história da salvação nestas palavras:

“O homem do Novo Testamento tinha certeza de que ele está continuando [como um cooperador de Cristo na igreja] a obra que Deus começou com a eleição do povo de Israel para a salvação da humanidade, que Deus cumpriu em Cristo, que ele desdobra no presente, e que completará no fim.”⁶³

B. Mondin resume o *modo* como a história da salvação se desenvolve em relação à Revelação:

Segundo Cullmann, a *História da Salvação* desenvolve-se, amplia-se e se constitui em seu conjunto total de acordo com um *módulo fixo*, que se repete regularmente em cada novo evento salvífico. Esse módulo é o seguinte: 1) o novo acontecimento é acolhido, com a respectiva nova Revelação, no kerygma antigo; 2) desse ponto de vista, o antigo kerygma é reinterpretado; 3) os portadores da Revelação também são, eles próprios, com a função que exercem, acolhidos no kerygma [...] Portanto, no módulo que se repete no desenvolvimento da história da salvação, *distinguem-se três elementos*: 1) o simples acontecimento de que o portador da revelação deve ser testemunha ocular e que também pode ser vivido pelos não-crentes, os quais, porém, nele não podem ver qualquer Revelação; 2) a Revelação de um plano divino, que é feita ao portador da Revelação no e através do acontecimento: desígnio no qual ele próprio se insere, por meio da fé; 3) o relacionamento com outras revelações feitas a outros portadores anteriores, relativas à história da salvação, e que agora são reinterpretadas. [...] Do suceder-se regular desse módulo surge "um tipo de *cadeia* de conhecimentos e exposições histórico-soteriológicos, na qual um novo acontecimento e a nova revelação respectiva são progressivamente inseridos na revelação precedente, dando-lhe, ao mesmo tempo, uma nova perspectiva. A visão de conjunto assim formada tornar-se-á, por seu turno, objeto de uma reinterpretação sucessiva, habitualmente ocasionada por um novo acontecimento e pela nova revelação respectiva.”⁶⁴

É básica para a posição de Cullmann, a sua convicção de que o grande ponto central da História está às nossas costas. A própria datação dos calendários ocidentais, que divide o tempo em dois períodos principais (antes de Cristo e depois de Cristo) seria um testemunho deste fato.⁶⁵ Em outras palavras, o grande ponto central é o nascimento de Jesus Cristo – ou, antes, a totalidade dos eventos associados com a encarnação, crucificação e ressurreição de Cristo. “[...] No evento central do Cristo Encarnado, um evento que constitui o ponto central dessa linha [a linha inteira do tempo] não apenas tudo o que vem antes está cumprido, mas, também, tudo o que é futuro está decidido.”⁶⁶ Enquanto que para o crente

⁶³ CULLMANN, *Salvation in History*, p.13.

⁶⁴ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.227-228.

⁶⁵ CULLMANN, *Christ and Time*, p.17-19.

⁶⁶ CULLMANN, *Christ and Time*, p.72.

veterotestamentário o ponto central da história está no futuro, para o crente neotestamentário esse ponto agora está no passado.⁶⁷

Outro componente da compreensão de Cullmann que carece ser esclarecido é como ele relaciona a história da salvação com a História Universal, por assim dizer. Consideramos esta bem resumida através das palavras de Gibellini:

Cullmann delinea também a relação entre a linha da história da salvação e a linha do que ele denomina “história mundial”, “história geral”, “totalidade da história”, “história profana”. A história da salvação é, diante da história do mundo, uma faixa “frágil” e “tênue”, mas obedece ao paradoxo da “concentração extrema” e do “universalismo mais aberto”, uma vez que, mesmo em sua fragilidade como volume de fatos, é ela que interpreta e salva a história do mundo. A história do mundo se desenvolve “fora” da história da salvação; mas, ao mesmo tempo, está destinada a ser progressivamente “influenciada” pela história da salvação e “inserida” nela. A história do mundo, por um lado, serve de “pano de fundo” da história da salvação, mas, por outro lado, se situa “no horizonte” da história da salvação, na medida em que Cristo, como senhor do tempo, é o centro de toda a realidade temporal, possuindo força de irradiação sobre toda a totalidade da história.⁶⁸

Cullmann tem a preocupação de que seu entendimento sobre a relação entre as duas histórias seja compreendido corretamente. Por esse motivo, faz questão de enfatizar que, apesar de se constituir uma “linha tênue”, a história da salvação realmente atravessa a história geral da criação à *parusia*, mas são radicalmente distintas:

Portanto a história da salvação não é uma história *ao lado* da história (o que já me acusaram de defender), mas transcorre *na* história e faz parte da história. [...] Entretanto, existe uma diferença radical entre elas, pois não nos encontramos diante de uma série ininterrupta de eventos: de acordo à fé do Novo Testamento, Deus escolhe alguns acontecimentos especiais, ligados entre si por um nexosoteriológico em progressivo desenvolvimento.⁶⁹

O princípio Cullmanniano da *História da Salvação* representou, também, um novo fôlego ao apreço pelo componente histórico. Ainda que não tenha sido o único teólogo de sua geração a engajar-se em favor de uma real trajetória de eventos divinos, com certeza foi um dos mais notórios influenciadores. Sua chave de leitura se compromete a apregoar que a Bíblia é compreendida corretamente através de categorias históricas, em distinção ao paganismo, o qual opera em categorias espaciais.

Concluindo esse ponto, destacamos a avaliação de Mondin sobre como Cullmann teria contribuído com sua *História da Salvação*:

⁶⁷ CULLMANN, *Christ and Time*, p.81-82.

⁶⁸ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.258.

⁶⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.203,223.

Antes de mais nada, com o conceito de "história da salvação" ele restituiu à Bíblia a unidade essencial que lhe fora negada pelos teólogos liberais, que a tinham reduzido a uma coletânea de idéias religiosas dos hebreus e dos cristãos. Ainda contra os liberais, que tinham exagerado a helenização do cristianismo primitivo, evidenciou o caráter fortemente hebraico do Novo Testamento. No debate com Bultmann, em nossa opinião, Cullmann conseguiu provar definitivamente três coisas: que, para compreender os autores sagrados, é preciso colocar-se em seu lugar e ver as coisas como eles as viam, servindo-se de sua epistemologia, ou seja, a epistemologia realista ou "objetiva"; que o componente histórico da Revelação faz parte de sua essência e não da superestrutura mística; que o kerygma "historicizou" os mitos do início e do fim e não o contrário.⁷⁰

3.4.2.2 Cristologia

Intimamente relacionado com sua chave de leitura principal estão os *loci* prediletos de Cullmann. Se *História da Salvação* é a armação teológica pelo qual o autor é mais conhecido, seu pensamento é definitivamente marcado pelos enfoques cristológico e escatológico. No que se refere à sua cristologia, é nítida a importância que ele dá para a pessoa e obra de Cristo. Essa verdade já pôde ser constatada no ponto anterior, no entanto, queremos explorá-la um pouco mais cuidadosamente agora.

Podemos notar uma primeira inclinação cristológica na sua obra *As Primeiras Confissões dos Cristãos*, de 1943. Nela, ao examinar o primeiro Credo da Igreja, Cullmann percebeu o quanto seu caráter era, acima de qualquer coisa, cristológico. Três anos depois veio *Cristo e o Tempo*, onde sua pesquisa sobre a segunda pessoa da Trindade foi aprofundada sobremaneira. Na seguinte década foi a vez da obra *Cristologia do Novo Testamento* vir à tona para demonstrar que a doutrina não foi apenas retomada, mas aperfeiçoada. Não obstante, em todo o percurso da sua pesquisa, uma afirmação nunca deixou de aparecer como nota forte de cada compasso: Cristo é o centro da história; como destacado por Mondin.

Se lhe perguntássemos o que ele quer dizer, Cullmann apontaria para um duplo significado da afirmação, bem percebidos por Mondin:

Antes de mais nada, o fato de que Cristo constitui o ponto mais importante, *aquele ponto que dá valor e significado a todos os outros pontos da trajetória da história da salvação*. Todas as épocas que constituem a história da salvação são orientadas

⁷⁰ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.237.

para a cruz e a ressurreição de Cristo. Toda a história da salvação, que constitui o desígnio de Deus, está virtualmente contida nesse único evento: todo o passado da história da salvação tende para essa intervenção, dela brota todo o presente e representa, na sua realização universal e permanente, todo o futuro da redenção. Cada época da história da salvação refere-se imediatamente a esse centro. A história da salvação não se orienta para um "além" da história, mas sim para esse evento que é o evento soteriológico por excelência. Cada uma das simples épocas encontra no nexos que a liga a essa intervenção central o seu próprio significado e o seu próprio fim particular: o passado, na medida em que mostra com particular clareza que todo o desenvolvimento histórico-soteriológico move-se seguindo a linha da eleição; o presente, na medida em que, diferentemente do passado, já brota da etapa decisiva que se verificou e, por outro lado, exatamente por isso, tende para a sua realização; o futuro, na medida em que descreve em sua extensão universal e permanente a redenção que se concretizou e revelou, como objetivo de todo o desenvolvimento histórico-soteriológico, concentrada num único ponto da linha temporal que pode ser datado exatamente: a intervenção que determina a orientação de todo o processo (a cruz e a ressurreição).⁷¹

Em segundo lugar, a afirmação de que Cristo é o centro também significa que

ele não é o fim da história, como ensinaram Schweitzer, Dodd e outros. Significa que com ele nem todo o percurso da história se exauriu, mas sim que ainda nos resta uma parte do trajeto a percorrer. O centro tem caráter final, conclusivo (*efapax*), mas não é o fim: é o início da vitória, mas não a sua conclusão. Entre o início e a conclusão há um intervalo, que corresponde ao tempo presente, ao nosso tempo. O seu significado soteriológico é a espera da realização final.⁷²

Fiel à sua chave de leitura predominante, Cullmann argumenta que “a cristologia do Novo Testamento foi concebida na perspectiva da salvação. Ela é essencialmente soteriológica, e não um mito que teria sido imposto de fora a um *querigma* alheio à história da salvação.”⁷³ Contrário à tendência de alguns dos principais teólogos protestantes da época, Cullmann afirma ainda que o fundamento de toda a cristologia é a vida de Jesus. O problema de saber quem é Jesus, diz ele, não se formula unicamente a partir da experiência pascal da primeira igreja. De fato, a *vida* de Jesus já é o ponto de partida de todo o pensamento cristológico; por um lado, em razão da consciência que o próprio Jesus tinha sobre si próprio e, por outro, em razão das reações que a pessoa e a obra de Jesus suscitaram em seus discípulos e no povo.⁷⁴

⁷¹ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.230.

⁷² MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.230.

⁷³ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.413.

⁷⁴ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.414.

3.4.2.3 Eclesiologia

A Eclesiologia de Cullmann também precisa ser reconhecida dentro de seu *motif História da Salvação*, pois o vemos constantemente, em seus escritos, interagindo com ela. A Igreja, segundo Cullmann, é uma espécie de protagonista, contando com a presença, poder e orientação do Espírito Santo⁷⁵, durante a fase da *História da Salvação* que vai desde a batalha decisiva (Ressurreição) até a vitória final (*Parusia*). Trata-se de uma fase essencialmente intermediária, de um “intervalo”⁷⁶ onde é posicionada por Deus para uma tarefa importante.

Para Cullmann, a Igreja não é meramente um objeto sociológico, mas o corpo de Cristo. Não é meramente a soma dos fiéis, mas o templo do Espírito Santo. Ninguém cria a igreja, ela é dada por Deus.⁷⁷

Ela é certamente o corpo de Cristo, corpo de ressurreição, mas é composta por nós, homens pecadores, ainda pecadores; não é simplesmente o corpo da ressurreição. Permanece ainda, ao mesmo tempo, um corpo terrestre, que não só pode ser crucificado, mas que também participa das imperfeições do corpo terrestre. Isso significa que o tempo da Igreja prolonga o tempo central, mas não é mais o tempo central: prolonga o tempo de Cristo encarnado, mas não é mais o tempo de Cristo encarnado e dos apóstolos, suas testemunhas oculares. A Igreja é construída sobre o fundamento dos apóstolos e continuará a ser construída sobre esse fundamento enquanto existir, mas não pode mais produzir apóstolos no tempo presente.⁷⁸

Em sua eclesiologia, Cullmann introduz uma das teses que lhe são mais caras e que se encontra também entre as mais características do seu pensamento: a tese da diferença qualitativa entre Igreja apostólica e Igreja pós-apostólica. Segundo o teólogo de Estrasburgo, a Igreja apostólica pertencia ainda ao momento *construtivo* (ou da *fundação*) da história da salvação, tendo, portanto, um valor soteriológico profundamente diverso do da Igreja pós-apostólica, a qual, ao contrário, pertence ao momento de sua *ampliação*. Neste último momento, a história da salvação tem apenas um desenvolvimento *quantitativo*; no primeiro momento, ela ainda sofre um desenvolvimento *qualitativo*. A diferença qualitativa entre Igreja apostólica e Igreja pós-apostólica manifesta-se, sobretudo, na Tradição. A Tradição da Igreja apostólica se constitui sob a assistência extraordinária do Espírito Santo e tem valor normativo para qualquer outra

⁷⁵ CULLMANN, *Salvation in History*, p.301-302.

⁷⁶ CULLMANN, *Salvation in History*, p.301.

⁷⁷ CULLMANN, *L'unité par la diversité*, Paris: Cerf, p. 118.

tradição futura. Já a tradição pós-apostólica é de origem eclesiástica e não tem valor normativo para as tradições sucessivas.⁷⁹

Assim, a Igreja apostólica constitui a norma da Igreja pós-apostólica. Contudo, aqui surge um problema: de que maneira a Igreja pós-apostólica pode manter-se fiel à tradição apostólica e, portanto, ao *querigma* original? Mondin nota que Cullmann nega que isso possa se efetuar através de uma assistência extraordinária do Espírito Santo. Ademais, exclui também que isso possa ocorrer mediante o órgão do magistério eclesiástico, como ensina a Igreja católica, porque tal magistério, segundo Cullmann, não pode gozar do privilégio da infalibilidade.⁸⁰

Nenhum magistério infalível — seja ele personificado por um papa ou se exprima num concílio ou na colaboração de ambos — pode ser comparado, nem mesmo como interpretação da Bíblia, ao testemunho ocular, que jamais poderá ser repetido, dado pelos apóstolos a respeito dos eventos cristológicos essenciais, a morte e a ressurreição de Jesus, testemunho ocular que somente na Bíblia acha-se englobado no testemunho geral.⁸¹

Segundo Cullmann, o único instrumento com o qual a Igreja pós-apostólica pode certificar-se de sua fidelidade à tradição apostólica e ao *querigma* original é a palavra dos apóstolos.

"O apóstolo não pode ter sucessores que exerçam o papel de reveladores em seu lugar, mas sim deve continuar ele mesmo a cumprir essa função na Igreja presente: na Igreja, não através da Igreja, mas através da própria palavra dita por Deus (Jo 17.20), ou seja, através dos seus escritos. E bem verdade que a palavra oral e escrita dos apóstolos não é idêntica à revelação objetiva, à própria palavra divina, já que a língua humana — falada e escrita — participa da nossa fraqueza e, conseqüentemente, não pode ser um veículo adequado para a palavra pronunciada pelo Deus onipotente. Mas é somente através desse instrumento que Deus pode dirigir-se a nós; e ele escolheu os apóstolos para que a boa nova nos fosse transmitida através do seu testemunho."⁸²

Em resumo, sobre esta característica, Cullmann vê continuidade e descontinuidade na relação entre a igreja apostólica e pós-apostólica. Entende que a igreja primitiva deve ser considerada como o legítimo lugar de origem da interpretação da vida e mensagem de Jesus, mas que a vida da Igreja do tempo presente, apesar de sua distância cronológica com àquela, também deve ser levada em consideração. Defende apenas que se faça isso com reservas, pois no processo

⁷⁸ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.232-233.

⁷⁹ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.233.

⁸⁰ MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.234.

⁸¹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.400ss.

⁸² MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.235.

de continuação, às vezes, os desenvolvimentos interpretativos geram fontes de erro.⁸³

Digna de menção em sua eclesiologia é, por exemplo, a relação da Igreja com o Reino de Deus. A tese de Cullmann é de que estes não são exatamente a mesma coisa, mas estão em estreita correspondência. Diz que, por um lado, é indiscutível, a partir do Novo Testamento, que Cristo já reina e está presente sobre tudo e todos; por outro lado, de forma singular, esse mesmo Novo Testamento afirma a liderança e a íntima ligação deste Cristo com a igreja. Essas duas verdades, segundo Cullmann, inclusive aparecem no Novo Testamento em contextos similares (Colossenses 1,18-20; Efésios 1.10,22; Mateus 28, 18-20).⁸⁴. Cullmann vê uma “fascinante conexão”⁸⁵ no fato de que, tanto o mundo e todas as suas coisas, quanto a igreja, a qual é uma pequena seção dentro dele, estão em posição de submissão a Cristo, mas não exatamente na mesma classe de submissão. A submissão da igreja ao Reino de Cristo é de natureza mais “íntima”.

Igreja e mundo não são duas superfícies circulares que estão lado-a-lado, por assim dizer, ou que, talvez, apenas se toquem ou cruzem de vez em quando. Também não são idênticos. Devemos, ao invés, imaginar dois círculos concêntricos, que possuem um centro comum em Cristo. A superfície circular toda ($r_1 + r_2$) é o reino de Cristo; o círculo íntimo (r_1) é a Igreja; e aquele que tem sua superfície entre os dois (r_2) é o mundo. O círculo íntimo está em relação mais próxima com Cristo do que o círculo mais de fora, mas ainda assim, Cristo é o centro comum. Uma alternativa entre as duas áreas não existe no Novo Testamento. A relação é mais complexa. Isso se tornará mais claro especialmente na atitude da Igreja primitiva para com o Estado.⁸⁶

Cullmann faz questão de declarar que o círculo íntimo, isto é, a igreja, também é composta de pessoas pecadoras. A diferença essencial é que a Igreja, de posse do conhecimento e da fé na obra salvífica de Jesus, reconhece a governança de Cristo sobre ela e sobre o mundo inteiro. O remanente visível e invisível do mundo também é governado por Cristo, porém, neste momento, não sabe disso, permanecendo em estado de *inconsciência* perante o reino de Deus. Diante deste fato, a Igreja está posicionada por Deus nessa fase da história para proclamar ao mundo que todos se encontram debaixo da mesma dependência e reinado do *Kyrios Christos*, esteja a pessoa dentro da igreja ou não, consciente dessa realidade ou não. “Por tudo isso, a igreja deve estar permanentemente interessada

⁸³ CULLMANN, *Salvation in History*, p.327.

⁸⁴ CULLMANN, *Christ and Time*, p.186-187.

⁸⁵ CULLMANN, *Christ and Time*, p.186.

em tudo o que acontece no mundo fora de suas fronteiras”⁸⁷, atitude que será especialmente importante para a missiologia, pois dela depende o desenvolvimento da história da salvação em nosso tempo⁸⁸. Enxergar na Igreja essa responsabilidade, e também, porque não dizer, grandeza missional, não era problema para Cullmann. Mesmo entendendo que isso o colocava na linha de frente dos críticos, dos quais alguns poderiam taxá-lo de “pietista” ou mentecapto, Cullmann ardentemente argumentava que seu posicionamento estava respaldado pela narrativa neotestamentária, a qual não prevê uma compreensão, e uma fé na mensagem da história da salvação afastada da membresia da Igreja.⁸⁹

É possível fisgar mais dados da eclesiologia Cullmanniana a partir dos registros que este deixou de suas impressões sobre o Concílio Vaticano II.⁹⁰ Baseamo-nos em seu aluno André Birmelé, e em sua preleção comemorativa que deu no Instituto Ecumênico em Jerusalém, já citada anteriormente. Naquele dia, Birmelé lembrou, entre outras coisas, do entusiasmo do professor que teve em Basiléia, quando o Concílio Vaticano II referendou uma visão mais dinâmica da igreja⁹¹, a qual era defendida por ele, seguindo a interpretação protestante concebida em Lutero. Não tanto em termos institucionais, mas em termos de um povo errante de Deus, que ouve a Palavra; no qual os leigos desfrutavam de uma função decisiva, de uma comunidade que redescobria sua tarefa missionária. Cullmann celebrou esta aproximação, desde a conclusão da primeira seção conciliar.⁹² Como muitos outros comentaristas, Cullmann identificou na *Lumen Gentium* o feito máximo do Concílio, ao ponto de exceder suas expectativas. Em concordância com sua tese, viu uma compreensão mais pneumatológica e escatológica suplantar a abordagem mais jurídica e estática da Igreja. Cullmann acolheria, particularmente, a melhor-esclarecida distinção entre Cristo e a Igreja.

⁸⁶ CULLMANN, *Christ and Time*, p.187-188. No livro, Cullmann traz um gráfico dessa sua ilustração.

⁸⁷ CULLMANN, *Christ and Time*, p.188.

⁸⁸ CULLMANN, *Salvation in History*, p.326.

⁸⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.327.

⁹⁰ Para aprofundar o conhecimento sobre a percepção de Cullmann sobre o concílio Vaticano II, recomenda-se: CULLMANN, Oscar. *Vatican Council II: The New Direction*. Translation James D. Hester. New York: Harper and Row, 1968.

⁹¹ O historiador Giuseppe Alberigo confirma essa leitura. “O documento [Lumen Gentium], de amplo alcance espiritual e teológico, traçava a fisionomia da Igreja, sem limitar-se à dimensão jurídico-institucional e respeitando a dinâmica de um corpo vivo e em contínuo crescimento.” ALBERIGO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995, p.430.

⁹² CULLMANN, O. *Zwischen zwei Konzilssessionen*. Zurich: Polis, 1963, p.24, Apud BIRMELE, Oscar Cullmann, 2012

Mesmo ciente do Decreto sobre Ecumenismo que afirmava que a Igreja Católica seria a Igreja de Cristo em sua plenitude (UR 3), bem como de outras declarações de viés mais patriotas, e contra muitos críticos protestantes, Cullmann valorizava a herança e a caminhada histórica da igreja católica, o progresso obtido no Concílio e, claramente, a afirmação conciliar de que muitas outras dimensões do mistério da salvação existiam em outras formas eclesiásticas. Esse entendimento lhe dava espaço para postular sua asserção, também muito conhecida e apreciada, da unidade na diversidade.

Sobre esta última, resumidamente, Cullmann compreendia que as diferentes vertentes cristãs poderiam ser expressões que mutuamente se corrigem. Cada confissão seria uma necessária correção dos desequilíbrios de outras confissões cristãs. Era a complementaridade das confissões. Não apregoava uma fusão, mas convocava à aproximação. Seu argumento provinha da história da igreja primitiva; lembrava que a diferença entre as congregações cristãs de origem judaica e as congregações cristãs de origem pagã não as proibia de ser uma só Igreja. Lembrava, outrossim, dos diferentes *charismas* que o Espírito Santo concedia para as diversas Igrejas e propunha que elas, dentro de limites e de uma confissão de fé comum, fossem como o Símbolo de Nicéia, ou seja, se esforçassem pela reconciliação e cooperação.⁹³

3.4.2.4 Escatologia

A escatologia de Oscar Cullmann está também em direto elo com sua moldura básica, *História da Salvação*. Tudo o que foi dito sobre este *framework* aplica-se também à sua escatologia. Demarcando um ponto específico para a escatologia neste capítulo queremos tão somente deixar o *locus* isento de qualquer ambigüidade. Em suma, poderíamos dizer que, para Cullmann, a escatologia inclui todos os eventos salvadores a partir da encarnação e será concluída com a segunda vinda de Cristo. As bênçãos da era vindoura começaram com a obra e o testemunho de Cristo, mas sua finalização está reservada para o tempo da *parusia*, quando o Reino de Deus estará presente de modo pleno, em todo o seu poder e

⁹³ BIRMELEÉ, *Oscar Cullmann*.

glória, tanto em caráter individual como cósmico. Há esperança e promessa para o ser humano, bem como para a criação.

Em seu livro *Salvação na História*, no capítulo introdutório “*prolegomena*”, Cullmann dedica uma pequena síntese de sua concepção escatológica, numa espécie de esclarecimento terminológico. Ela justamente segue a aclaração que faz da *História da Salvação* e precede o do conceito apocalíptico. Cullmann nos mostra que estava ciente da transformação de significado que a escatologia estava sofrendo, a saber, de uma ciência teológica que lidava com os assuntos do futuro e era conhecida por *locus de novissimis*,⁹⁴ para uma compreensão existencialista vigente em sua época onde se pensava que escatológica equivaleria a qualquer situação *de decisão* de espectro mais transcendental para o ser humano. Cullmann vai dizer que os escritos de Kierkegaard e o existencialismo conectado com eles, bem como a aplicação que Bultmann fez do termo, foram os principais responsáveis pela disseminação daquela ênfase em que “o significado mais profundo da escatologia de Jesus é o ‘permanente estado na situação de uma decisão’”.⁹⁵ Fiel à sua expertise bíblica, Cullmann rejeita tal abordagem, arrazoando sua inviabilidade exegética. A ideia até poderia ser atrativa para o espírito da época, sendo dotada de aspectos positivos, no entanto, não poderia ser considerada como uma totalmente válida interpretação da essência da expectativa de Jesus e da igreja primitiva para o fim dos tempos. Por isso, em última análise, e como opção segura, deveria ser rejeitada.⁹⁶

As palavras escatologia e escatológico se relacionam com o fim dos tempos, e não com o tempo de decisão. Certamente o fim dos tempos é um tempo de decisão, mas todo o tempo de decisão não é um fim dos tempos; por essa razão deveríamos reservar o uso dos termos no seu sentido etimológico de “fim dos tempos”. Isso não quer dizer que no Novo Testamento este fim dos tempos não esteja relacionado com o presente. Pelo contrário [...] é característico da situação do Novo Testamento que o fim dos tempos é *ao mesmo tempo* um futuro e um presente [...] Isso significa que ele permanece amarrado com o conceito da história da salvação. Falar de um “tempo final” apenas tem significado quando ele está conectado com um tempo precedente.⁹⁷

A escatologia de Cullmann fora também classificada como *escatologia inaugurada*. Ele mesmo emprega o termo em sua obra, mas não o reivindica como nomenclatura preferencial. Prefere falar de “temporal presente e futuro” e de

⁹⁴ Cullmann menciona a antiga dogmática do sistemático luterano Johaness Gerhard, referência na teologia desta tradição no período da Ortodoxia (século XVII).

⁹⁵ CULLMANN, *Salvation in History*, p.79.

⁹⁶ CULLMANN, *Salvation in History*, p.79.

“história da salvação”, como poderíamos imaginar. Todavia, mais importante é como a define: ela seria uma espécie de terceira via para as escatologias *realizada* (preterista) e *consistente* (futurista), de Dodd e Schweitzer, respectivamente, já abordadas no primeiro capítulo. (E de acordo a Cullmann, ele não estava sozinho na proposição de uma solução “meio termo” para as teses conflitantes dos dois teólogos. O teólogo alemão W.G. Kümmel, já em *Promise and Fullfillment*, também lhe fazia companhia na asserção.⁹⁸ Talvez houvesse outros, talvez os outros vieram um pouco depois. Difícil afirmar essa informação histórica com certeza. Aparentemente Cullmann não tinha conhecimento de mais ninguém em sintonia consigo e Kümmel na época que primeiramente trabalharam o assunto.

A solução escatológica proposta por eles afirmava o caráter de futuro e de presente para a expectativa de Jesus e a realidade de seu reino, mas rejeitava a alternativa radical uma-coisa-ou-outra (“either/or”).⁹⁹ Cullmann ensina um paralelismo das eras, uma escatologia que é tanto presente como futuro,¹⁰⁰ na qual o juízo tanto já aconteceu quanto ainda acontecerá no futuro.¹⁰¹

Com respeito à realidade do presente, em seu pensamento escatológico precisou lidar com o que chamou de crise do atraso da *parusia*. Reconhecia que esse suposto atraso era um questionamento legítimo para a escatologia, porém, tinha a convicção de que ele não havia sido um grande problema para os cristãos primitivos. Acreditava que, para estes últimos, o importante era que, uma vez que Cristo encarnara, seu retorno era certo, e, portanto, em certo sentido, sempre próximo.”¹⁰² Ainda, defendia que o tempo presente, de espera, constituía uma nova fase da história da salvação, a qual, ainda que não fizesse parte do pensamento hebraico e bíblico, não contradizia a sua mensagem, mas era produto dela, por mais que sua duração superasse o que se esperava.¹⁰³

No que se refere às realidades futuras, Cullmann defende as verdades conhecidas sobre o texto bíblico, as quais a Igreja historicamente havia reconhecido. A *parusia* significa o retorno ou manifestação de Cristo e trará consigo tudo associado com à ressurreição do corpo e à renovação da criação.

⁹⁷ CULLMANN, *Salvation in History*, p.79.

⁹⁸ CULLMANN, *Salvation in History*, p.36.

⁹⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.37.

¹⁰⁰ CULLMANN, *Christ and Time*, p.83.

¹⁰¹ CULLMANN, *Christ and Time*, p. 89.

¹⁰² CULLMANN, *Salvation in History*, p.32, 181.

¹⁰³ RATZINGER, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona, p. 62.

Tudo que está associado com a ressurreição de nossos corpos e sua transformação pelo Espírito (1 Co 15) e com a nova criação sobre-humana (Rm 8) *ainda está por vir* [...] Somente na ressurreição futura *nós* teremos um corpo finalmente transformado por Deus [...], quando o mesmo Espírito refizer toda a criação. Então a vitória que já foi alcançada sobre a ‘carne’ e o pecado, a conquista da morte pela qual nosso homem interior já está sendo renovado (pelo Espírito) dia a dia (2 Co 4.16) produzirão seu efeito corporal. É uma modernização injustificada da substância do pensamento paulino interpretar este evento de outra forma que não *algo que ainda esteja por vir no tempo*.¹⁰⁴

Em outras palavras, o futuro aguardado tinha estreita ligação com a atividade salvífica de Deus. Cullmann se atinha à revelação e não se ocupava tanto com especular sobre o “Ser” de Deus. Nesse sentido, esperava que o que está por vir é, na verdade, um novo ato de Deus, um futuro que é realmente futuro.¹⁰⁵ “A história da salvação não era orientada para um “mais além” (*beyond*) da história, mas para um evento salvífico.”¹⁰⁶

Sobre a escatologia da pessoa, no ano de 1956, Cullmann publicou um livro que teve grande impacto no mundo teológico: *“Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?”*¹⁰⁷ Apesar da conjunção adversativa no título da obra, ela na verdade é uma tentativa de construir uma síntese entre esses dois conceitos.¹⁰⁸ Essa questão não pertence diretamente ao escopo deste trabalho, por isso, deixamos apenas um resumo do posicionamento de Cullmann na avaliação de Santos:

Cullmann chega a admitir um estado intermediário para o justo. Afirma que, quando este morre, o homem interior, despojado do homem exterior, ou seja, desnudo de todo o elemento corpóreo, encontra-se numa situação que pode ser qualificada de “dormição”, um estado que ressalta a imperfeição, inclusive no campo da consciência, do estado intermediário. [...] Esse processo de pervivência do homem interior não é algo natural, mas sim fruto da sua união com o Espírito Santo. Cullmann afirma que o Espírito Santo é um dom que não perdemos ao morrer. A união do Espírito Santo com o homem justo mantém-na, depois da sua morte corporal, vivendo junto a Cristo, num estado de sono. Claro que isso diz respeito somente à morte dos justos. Sobre a sorte dos ímpios, entre a morte e a ressurreição final, Cullmann não diz nada: contudo promete voltar a esse tema em outra obra que não chegou a escrever.¹⁰⁹

¹⁰⁴ CULLMANN, *Salvation in History*, p.177-178.

¹⁰⁵ CULLMANN, *Salvation in History*, p.177.

¹⁰⁶ CULLMANN, *Salvation in History*, p.166.

¹⁰⁷ CULLMANN, Oscar. *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* Neuchâtel; Paris: Delachaux & Niestlé, 1956. Passim.

¹⁰⁸ POZO, Cândido. *Teología del más allá*. 3.ed. Madrid : Biblioteca Autores Cristianos,1992, p.167.

¹⁰⁹ CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, p. 75-84. Apud SANTOS, A Escatologia em alguns teólogos protestantes do Século XX. In: *Trim*, p.544-545.

3.4.2.5 Missiologia

Cullmann não possui uma ampla e consagrada missiologia, *a priori*. Ele não é conhecido como um especialista nesta matéria. O que encontramos, em termos de dados no assunto, são até satisfatoriamente claros, mas nunca são os temas prevalentes de seus escritos. Sua contribuição maior se dá no lugar e no papel que ele confere ao empreendimento missionário para igreja, e na sua proposta de aplicabilidade da escatologia na missão. Foi principalmente nesse sentido que sua teologia inspirou um célebre time de missiologistas, dentre os quais, destacam-se Walter Freytag, num primeiro instante, e David J. Bosch, posteriormente. Chamamos à atenção para a influência de Cullmann em Bosch, por ser este, hoje, considerado um dos maiores teólogos da missão, senão o maior, dos últimos tempos. Sua influência nele foi atestada, por exemplo, na pesquisa de Kevin Livingston.¹¹⁰ Bosch, que fora orientado por Cullmann em sua tese de doutorado, justamente sobre a dimensão escatológica da missão, dizia em seu *bestseller Missão Transformadora*, de 1991, que era possível argumentar que a abordagem histórico-salvífica de Cullmann e sua compreensão escatológica era a base mais sólida para um entendimento escatológico da natureza da missão desde muito tempo.¹¹¹

Como não poderia deixar de ser, para o teólogo que se manteve apegado à sua chave mestra hermenêutica, também o testemunho cristão deve ser entendido como história da salvação. Não podemos ser testemunhas oculares dos eventos salvíficos de Cristo, segundo ele. Para que sejamos testemunhas, temos que acreditar no testemunho dos profetas e apóstolos que estiveram diretamente

¹¹⁰ LIVINGSTON, Kevin J. *A Missiology of the Road: Early Perspectives in David Bosch's Theology of Mission and Evangelism*. Cambridge: James Clark, 2013. p.269-270.

¹¹¹ BOSCH, *Misión en Transformación*, p.609-612. Bosch cita Ludwig Wiedenmann, que em seu livro *Mission und Eschatologiae: Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionsheologie* (p.26-49; 55-91; 131-178), de 1965, distinguia quatro escolas escatológicas principalmente no protestantismo alemão, cada uma tendo um impacto significativo no pensamento missionário. As quatro escolas são as seguintes: a escatologia dialética, do jovem Barth (que influenciou missiologistas como Paul Schutz, o jovem Karl Hartenstein, Hans Scharer e Hendrik Kraemer), a escatologia existencial de R. Bultmann (que foi aplicada a missiologia por Walter Holsten), a escatologia atualizada de Adolf Althaus (que inspirou a Gerhard Rosenkranz) e a escatologia da História da Salvação de Oscar Cullmann (da qual rastros podem ser detectados no pensamento missiológico de Walter Freytag e do Hartenstein tardio). Para Wiedenmann, as três primeiras escatologias seriam *ahistóricas*. Unicamente o modelo de Cullmann levaria realmente a sério a história e possibilitaria as pessoas fazerem frente aos desafios do mundo moderno.

ligados a eles, isto é, depositar a fé, a qual é concedida pelo Espírito Santo, nesses eventos. “Chegamos à fé quando somos tão inundados pela história de salvação, que não podemos fazer outra coisa a não ser incluir-nos a nós mesmos nesta história e conscientemente alinhar-nos com ela.”¹¹²

Por que essa história de salvação continua até nosso tempo? Por que ela não se concluiu com a ressurreição de Cristo? Cullmann declara que a resposta que o Novo Testamento oferece a essa questão é uma só: *para que* Deus complete a sua missão de salvar a humanidade. Esse é o significado do *intervalo* atual do qual a Igreja participa: há precisamente uma tarefa missionária diante dela.¹¹³ Na verdade, a missão é a característica e a atividade mais importante durante este período interino; enche o presente e mantém separado os muros da história, como também expressou Hoekendijk, na famosa frase: “a história se mantém aberta pela missão.”¹¹⁴ Nos escritos de Cullmann, a missão é uma preparação para o final e, nos seus escritos mais iniciais, até uma pré-condição, uma vez que interpreta a referência ao *ho katejon* e *to katejon* (“quem o refreia”, “o que o detém”) em 2 Tessalonicenses 2,6-7, como referências à missão. Portanto, até que a tarefa missionária seja completa, ela mesma estaria retendo o final.¹¹⁵ Todos devem ter a oportunidade de ouvir o evangelho.¹¹⁶ A história de salvação é orientada, predestinada para o mundo todo e é realizada a partir de um pequeno grupo de eleitos. “Este é o caminho de toda a história da salvação – *universalismo como meta, concentração como meio de realização* [...] Para usar uma ilustração, a pequena caravana vai marchando, e gradualmente, por ambos os lados mais grupos se juntam a ela.”¹¹⁷

Nessa perspectiva de missão alinhada com a história da salvação, encontramos um detalhe digno de menção, pois fornece material para prevenir a Igreja de uma atitude missionária colonialista e arrogante. Segue, nas palavras do professor franco-alemão:

[...] nosso encontro com o mundo não-cristão pode ser pensado como um elemento do plano divino de salvação. Já dissemos anteriormente que a existência de não-cristãos de forma alguma significa que eles estão em

¹¹² CULLMANN, *Salvation in History*, p.323.

¹¹³ CULLMANN, *Salvation in History*, p.307.

¹¹⁴ HOEKENDIJK, J.C. *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. Munich: Chr. Kaiser Veerlag, 1967, p.232.

¹¹⁵ BOSCH, *Misión en Transformación*, p.611.

¹¹⁶ CULLMANN, *Christ and Time*, p.39.

¹¹⁷ CULLMANN, *Salvation in History*, p.310.

desvantagens com respeito à salvação; sua existência deve ser vista como um incentivo para a Igreja proclamar-lhes que somos redimidos em Cristo. A eleição da Igreja somente significa que lhe foi confiada o cumprimento desta tarefa, não que possui qualquer tipo de vantagem sobre os não-cristãos com respeito à salvação. Esta tarefa da pregação é também prescrita para a Igreja dos tempos atuais.¹¹⁸

Vemos uma preocupação com a atitude que o cristão sustentará no trato com o não-cristão. A posição peculiar da igreja na história da salvação não deveria dar a ela combustível para olhar “de cima pra baixo” o seu semelhante que não compactua de sua esperança. Não há vantagem, prerrogativa, honra intrínseca na comunidade de fé com relação aos não adeptos. Esta, apenas, foi agraciada com a consciência do senhorio e redenção realizada por Cristo em favor de toda a humanidade. Então, levando em consideração o fato de se estar no mesmo nível diante de Deus, a tarefa missionária, talvez estivesse sugerindo Cullmann, deveria ser levada a cabo muito mais num encontro gentil do que numa cruzada conquistadora.

Concluimos desse pensamento que missão era primordialmente vista por Cullmann como o testemunho respeitoso, insubstituível e premeditado que a Igreja cristã, enquanto comunidade reduzida, oferece ao mundo. O testemunho é o da história da salvação, história essa da qual tanto ela, igreja como ele, testemunho, fazem parte. Esse testemunho, de acordo a Cullmann, acontece por meio da *pregação* e da *vida cristã vivida*. Missão é uma tarefa proclamatória da Igreja¹¹⁹, a qual afeta a Igreja como organismo coletivo e, também, a cada indivíduo que é membro desse corpo.

Em termos *de pregação*, Cullmann afirma que a mensagem é muito clara: os eventos salvíficos de Deus no passado. Quando a mensagem da “história bíblica” é ensinada, a ação de Deus no passado deixa de ficar apenas no passado, mas passa a vincular-se intimamente com nosso presente.¹²⁰ Essa ação divina no passado, a qual a Igreja é chamada a dar testemunho, é essencialmente “que nós somos salvos através de Cristo”.¹²¹ Ainda sobre o *querigma* missional, Cullmann traz a perspectiva de um conteúdo centrado no evangelho do reino de Cristo. Refletindo no conteúdo dos sinóticos, segundo Mateus 24 e Marcos 13: “o evangelho do reino será pregado por todo o mundo... e então o fim virá”.

¹¹⁸ CULLMANN, *Salvation in History*, p.312.

¹¹⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.308.

¹²⁰ CULLMANN, *Salvation in History*, p.308.

Menciona também a característica urgente da tarefa, recordando a ânsia de Paulo em encontrar novos cenários para pregar este evangelho (1 Coríntios 9,17).¹²² Ainda, com respeito ao conteúdo da mensagem, Cullmann tece o seguinte comentário sobre a importância do que hoje chamamos de contextualização.

Como membros da Igreja, nós deveríamos colocar o jornal do lado da Bíblia e, mais particularmente, a Bíblia do lado do jornal. Argumentar que “política não pertence ao púlpito pode certamente ser justificado se política estiver sendo promovida para sua causa própria, ou se a Igreja estiver usurpando algum tipo de poder político que não faz parte de seu domínio. Mas um julgamento salvífico-histórico dos eventos de nossos dias é parte da pregação, do testemunho no qual o significado de nossa tarefa consiste. Nesta pregação a Igreja não pode permitir que nenhuma limitação lhe seja imposta sob pretexto de algum slogan.¹²³

Percebe-se na citação não só a preocupação com a contextualização, isto é, a proclamação da história da salvação que dialoga e se aplica nos desdobramentos que fazem parte do dia-a-dia da sociedade, mas também na postura de *resistência* a qualquer *censura* que queira calar a Igreja nesse testemunho. Certamente Cullmann, através do contexto pós-guerra que lhe rodeava, reconhecia a importância do fator *coragem* para a missão.

Em termos de *vida testemunhal*, Cullmann assegura que a ética para levar a mensagem com gestos está ancorada na história da salvação. Nesse cenário ocorre a interseção entre o horizontal e o vertical, ou seja, a vida cristã em suas múltiplas vocações concretas é o ponto de encontro entre existencialismo e a teologia histórico-salvífica.¹²⁴ O autor não aborda exaustivamente essa vida prática, todavia limita-se a mencionar alguns aspectos nos capítulos conclusivos de seus livros *Cristo e o Tempo* e *Salvação na História*.

Nestes livros aprendemos, em primeiro lugar, que a missão realizada na conduta cristã é um *imperativo*, por isso não deve ser confundido com o perigo de um nihismo antinomista que ronda o existencialismo desconectado do evangelho.¹²⁵ Porém é um *imperativo* ético que não cai do céu no colo do cristão, desacompanhado de um alicerce seguro e de um propósito claro; antes nasce e está para sempre atrelado a um *indicativo* muito específico, a saber, Cristo e sua obra. Ou seja, toda a ação que Deus nos convida a realizar em seu nome, com seu

¹²¹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.307.

¹²² CULLMANN, *Salvation in History*, p.307.

¹²³ CULLMANN, *Salvation in History*, p.310.

¹²⁴ CULLMANN, *Salvation in History*, p.328.

¹²⁵ CULLMANN, *Salvation in History*, p.329.

poder e de posse de seus valores, tem como motivação frontal não a ação em si, ou mesmo o objeto desta ação, por mais nobre que sejam, mas o evento salvífico divino realizado em favor do cristão. “Todo ‘deve’ recai sobre um ‘é’. O imperativo está firmemente ancorado no indicativo”.¹²⁶ Esta importante conjuntura é notada por Cullmann em sua exegese, tanto do Antigo Testamento quanto do Novo; ele lembra que, repetidas vezes, o chamado para agir vem precedido de um recordar da ação de Deus.

A conexão entre mandamento com o evento salvífico é bastante óbvia no Antigo Testamento. A combinação permeia todo ele como um fio condutor: “Você tem visto... portanto faça...” E não é diferente no Novo Testamento. Ética tem sua fundação, por um lado, no evento decisivo de Cristo no ponto-central da história e, por outro, no seu desenvolvimento cristológico. Poderíamos recordar Romanos 6. A primeira parte indica a relação entre batismo e o evento realizado “de uma vez por todas” na cruz e ressurreição de Cristo. Na segunda, o imperativo (o que nós *temos* que fazer) segue o indicativo (o que nós *somos*) contundentemente. Colossenses 3.1-3 também *links* os grandes eventos de Cristo muito intimamente com a vida do cristão: “Portanto, já que vocês ressuscitaram com Cristo, procurem as coisas que são do alto, onde Cristo está assentado à direita de Deus. Mantenham o pensamento nas coisas do alto, e não nas coisas terrenas. Pois vocês morreram, e agora a sua vida está escondida com Cristo em Deus.” Uma *imitatio Christi* corretamente compreendida e orientada dentro do Novo Testamento é encontrada na história da salvação.¹²⁷

Cullmann lembra também da primazia do indicativo no anúncio de Jesus e da Igreja primitiva:

No encargo missionário, em Mateus 10.7, Jesus dá como conteúdo da proclamação, não um imperativo, mas somente um indicativo; é uma declaração relacionada a história redentora no presente: “O reino de Deus está próximo!” Assim também em sua própria pregação Jesus não traz o imperativo “arrependam-se” isolado, mas agrega “por que o reino está próximo”. Deste fato todos os imperativos são extraídos para cada caso individual. Fundamentalmente não é nada diferente da proclamação da Igreja depois da ressurreição de Cristo: *Kyrios Christos*, “Cristo agora reina como Senhor”.¹²⁸

Uma vez que Cullmann esclarece de onde vem o impulso motor para a tarefa missionária que acontece na *práxis* do discípulo de Jesus Cristo, ele avança para dar alguns conselhos sobre como esta pode ser desenvolvida.

A livre decisão de nos alinharmos com os eventos da Bíblia abre a nós uma *variedade* de tarefas e modos de vida nos quais nós devemos fazer uma *escolha* em nosso caso específico e em nossa situação concreta. Esta variedade está relacionada com a variedade de dons dados pelo Espírito Santo, e a variedade de dons é

¹²⁶ CULLMANN, *Christ and Time*, p.224.

¹²⁷ CULLMANN, *Salvation in History*, p.330.

¹²⁸ CULLMANN, *Christ and Time*, p.225-226.

condicionada pela variedade de tarefas, ou “ministérios”, equipados pelo plano e desenvolvimento da história da salvação.¹²⁹

Atentamos para a possibilidade de ajuste entre o plano constante de salvação e as contingências históricas, isto é, para a sensibilidade examinar cada caso e de se aplicar a Lei antiga em situações novas, e também para este caráter performático dinâmico que não estabelece um código fechado de regras, mas permanece aberto para renovados dons e oportunidades de serviço. “Seria um grande erro fazer dos exemplos concretos, dos paradigmas dados por Jesus uma nova lei geral [...] ao invés de aplicar cada um deles à luz das situações e exemplos concretos que o mandamento de Deus requer ser levado a prática”.¹³⁰ Sem desdenhar dos mandamentos contidos na Escritura, Cullmann reforça a história de Paulo, quem não apenas repetia os “ditados” de Jesus, mas os contextualizava, adicionando a elas suas próprias instruções, ou melhor, àquelas que ele entendia como pertinentes para cada cenário onde era requisitado educar os novos seguidores da fé cristã. “Isso também mostra”, conclui Cullmann, que “a ética do Novo Testamento é sempre concreta, e que todas as instruções eram intencionadas para serem apenas paradigmas, placas de sinalização, e que todas as decisões devem ser sempre e constantemente atualizadas.”¹³¹ Nesse ponto ressalta-se a postura deliberativa dinâmica de “por a prova, examinar, julgar, testar” cada circunstância, encontrada no verbo *δοκιμάζω* o qual repetidamente Paulo fazia uso. É importante para Cullmann não dogmatizar demais a postura ética e, assim, correr o risco de torná-la estática e exageradamente arbitrária, o que a faria incongruente com o cerne do pensamento histórico-salvífico. Antes, tenciona deixá-la, por assim dizer, mais livre, respaldada em mandamentos escriturísticos, porém retroalimentada, especialmente, por esta consciência, a qual é invocada a julgar sensitiva e contextualmente.

Nesse processo responsável, Cullmann ainda acentua o papel do Espírito Santo como o empoderador da vida cristã e do amor oriundo da obra de Cristo como “princípio guia para todos os julgamentos éticos nas situações concretas” que o cristão experimentará.¹³² Ele, dado ao cristão em seu batismo, é o manancial dos *charismata* que são outorgados aos indivíduos e destinados ao serviço que a

¹²⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.331.

¹³⁰ CULLMANN, *Christ and Time*, p.227.

¹³¹ CULLMANN, *Christ and Time*, p.229.

¹³² CULLMANN, *Salvation in History*, p.334, 335.

Igreja levará ao mundo. O último parágrafo da obra supracitada poderia servir como um resumo da perspectiva cullmanniana de testemunho cristão encarnado:

Nós poderíamos resumir tudo o que dissemos sobre a base da ética do Novo Testamento na história da salvação com a tríade que aparece com frequência em Paulo (1 Tessalonicenses 1.3; 5.8; 1 Coríntios 13.13): fé no evento de Cristo do passado e presente, esperança no evento salvífico que ainda virá, amor como princípio normativo e realização de fé e esperança. Estes três fazem a história de salvação passado, presente e futuro real num “agora” de decisão ética.¹³³

3.5

O insight *já e ainda não* na teologia de Cullmann

Até o momento fizemos um apanhado de alguns dos principais conceitos que interessam ao objetivo desta pesquisa na teologia de Oscar Cullmann: seu esquema hermenêutico e tese fundamental, *a História da Salvação*, seguida dos lócus cristológico, eclesiológico, escatológico e missiológico. Agora nos convém aprofundar justamente o *insight* pelo qual Cullmann se tornou mais popular e que é o objeto benjamim desta dissertação: a tensão *já e ainda não*.

A cultura grega não conhece a espera; o judaísmo vive só da espera; já o cristianismo primitivo, tal como se encontra expresso no Novo Testamento, conhece a tensão (*Spannung*) entre um “já” e um “ainda não”, entre um “já realizado” (*schon erfüllt*) e um “ainda não plenamente realizado” (*noch nicht vollendet*).¹³⁴

Já comentamos um pouco sobre ela no capítulo 2, num repasso histórico que focou a temporalidade presente e futuro da escatologia e, também, em relances neste capítulo. A seguir tentaremos dissecá-la ao máximo, dentro do pensamento Cullmanniano, para posteriormente explorar suas possibilidades aplicativas na missão.

Para Cullmann, a era na qual o crente neotestamentário vive é marcada por uma tensão contínua entre o ponto central (Cristo) e o fim (*parusia*), e ela representa a *chave* para se abrir toda a história da salvação¹³⁵:

O *elemento novo* do Novo Testamento [em comparação ao Antigo Testamento] não é a Escatologia, mas o que eu chamo de *tensão* entre o decisivo “já cumprido” e o “ainda não completado”, entre o presente e o futuro. Toda a teologia do Novo Testamento, inclusive a pregação de Jesus, é caracterizada por esta tensão.¹³⁶

¹³³ CULLMANN, *Salvation in History*, p.338.

¹³⁴ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.257.

¹³⁵ CULLMANN, *Salvation in History*, p.335.

¹³⁶ CULLMANN, *Salvation in History*, p.172.

Cullmann chegara a esta conclusão ainda cedo em suas pesquisas. A primeira vez que ele escreveu sobre esta tensão foi na sua obra máxima *Cristo e o Tempo*. Ela emergiu na primeira parte do livro, logo após a reflexão sobre o significado de tempo e eternidade, como uma solução para a tensão entre presente e futuro que a exegese de Cullmann percebia em Jesus e no Novo Testamento.¹³⁷ Há um futuro *já* consumado na pessoa de Cristo, e todavia, *ainda* esperado. Cullmann não crera que havia feito a descoberta desta formulação, pelo menos não sozinho, pois ele mesmo dera “grande mérito” ao seu contemporâneo W.G Kümmel, o qual teria, através da obra *Promise and Fullfillment*, inspirado-o a pensar a escatologia nesses termos. Conforme mostrado no primeiro capítulo, é possível que outros teólogos já estivessem manejando ideia semelhante, mas aparentemente Cullmann não tinha conhecimento destes.

Após revelar o insight em *Cristo e o Tempo*, Cullmann aperfeiçoa o mesmo em *Cristologia do Novo Testamento*. No entanto, é no final da trilogia, em *Salvação na História*, que Cullmann, em suas palavras, fará da exposição da tensão *já* e *ainda não* o “nervo central” do trabalho.¹³⁸ Em Cullmann, a índole escatológica *já* e *ainda não* está inserida na sua moldura principal: *a História da Salvação*. A vida de Cristo e o reino iniciado por ele, do qual os cristãos fazem parte, estão firmados na tensão entre a *anamnese* e a expectativa de um novo mundo. Os cristãos já estão salvos, mas sua salvação aguarda consumação. Através da ressurreição, Jesus começou um novo mundo, o qual requer, entretanto, o desabrochar e a revelação final no dia do retorno de Cristo.

Para falar desse quadro, a imagem da *tensão* é a chave para Cullmann. Sua proposta concilia, não pelo simples desejo de ser mediador, mas por convicção exegética, os posicionamentos polarizantes que são sempre tentadores. O reino não é apenas uma realidade presente ou futura, ainda que o seja também; ele é uma realidade que compreende ambos, presente e futuro. Neste instante *já* o possuímos, ele *já* pode ser abraçado, vivido, experimentado, ele *já* é nosso, embora não em sua capacidade e formato plenos. Concomitantemente, num arranjo paradoxal, também existe um *ainda não*. Um *ainda não*, que está sendo preparado, gestado e prometido. Estas duas dimensões temporais, aparentemente contraditórias e incompatíveis, na verdade, coexistem, fazem parte da experiência

¹³⁷ CULLMANN, *Christ and Time*, p.71.

¹³⁸ CULLMANN, *Salvation in History*, p.175.

e da esperança cristã. Isso acontece em tensão. Cullmann chegou a ponto de, numa roda de rodapé, considerar que o termo fosse promovido a vocabulário que identificasse sua tese:

Infelizmente, em nossas línguas modernas, nenhum adjetivo pode ser encontrado que expressa esta ideia. Um dos meus alunos sugeriu “taseológico” porque a palavra “escatológico”, estritamente falando, simplesmente se refere ao fim dos tempos num sentido geral. Não expressa a *tensão* entre o presente e o futuro que distingue a escatologia da escola História da Salvação. A palavra “taseologia” (do grego τῆσις, “tensão”), até se aproximaria da proposta escatológica do Novo Testamento. Mas nosso vocabulário de jargões teológicos já está tão carregado que o melhor é não aumentá-lo com mais palavras estrangeiras ininteligíveis.¹³⁹

Como se sabe, Cullmann não levou a ideia de mudança de vocabulário adiante. Mas permaneceu defendendo o *já* e *ainda não* em relacionamento de constante *tensão*.

3.5.1 A tensão *já* e *ainda não* e a metáfora do Dia D

Cullmann cativou a imaginação de muitos para sua dialética *já* e *ainda não* ao comparar a posição do crente da era neotestamentária com a da pessoa que, durante a II Guerra Mundial, vivia entre o “dia D” e o “dia V”.¹⁴⁰ Gibellini chamou a sacada de “célebre comparação”, particularmente atual à época em que o livro fora escrito.¹⁴¹ A invasão da Europa aconteceu em 6 de junho de 1944, este foi chamado de “Dia D”. Nas praias da Normandia foi travada a batalha decisiva, ainda que o “Dia V”, o dia da vitória final na Europa, somente tenha ocorrido depois, em 8 de maio de 1945, com a capitulação alemã. Nosso “Dia D”, dia crítico e decisivo, dizia o professor, já ocorreu na morte e ressurreição de Cristo. Agora esperamos o dia da vinda de Cristo, o “Dia V”, o Dia da Vitória, quando o inimigo será derrotado total e finalmente.

De acordo com esta comparação, aponta Gibellini, “o irresistível acontecimento de Cristo, tal como se realizou na cruz e na ressurreição, representa a batalha decisiva já ganha, ainda que o *Victory Day* tenha sido relegado para a parousia”.¹⁴² Outra implicação que a figura também indica é a seguinte: embora já

¹³⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.172, nota de rodapé.

¹⁴⁰ HOEKEMA, *A Bíblia e o Futuro*, p.357.

¹⁴¹ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.257.

¹⁴² GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.257.

tenha sido travada a batalha decisiva contra os poderes do mal, e embora Cristo já tenha conquistado a vitória, os crentes ainda têm de continuar a “combater o bom combate da fé” até que Jesus venha de novo para encerrar definitivamente a guerra e a consumação final do seu reino. Portanto, o combate atual ocorre já na certeza da vitória final. A “espera cristã dos eventos futuros encontra, assim, garantia nos eventos cristológicos do passado”.¹⁴³ Eles são o caráter *ephápax* (de acordo com a terminologia da Carta aos Hebreus), caráter decisório para sempre, de “uma vez por todas”.

A batalha decisiva duma guerra pode já ter acontecido em um estágio relativamente inicial da guerra, e mesmo assim a guerra ainda continua. Embora o efeito decisivo daquela batalha talvez não seja reconhecido por todos, mesmo assim ela já significa a vitória. Mas a guerra ainda tem de ser levada adiante por um tempo indefinido até o ‘Dia da Vitória’. É exatamente esta a situação de que o Novo Testamento está consciente, pelo fato de reconhecer a nova divisão do tempo; a revelação consiste precisamente no fato da proclamação de que, aquele evento da cruz, juntamente com a ressurreição que se seguiu, ser já a batalha decisiva concluída. E nessa certeza da fé, que implica também, como consequência, o *desfrutamento* dos resultados daquela vitória, que consiste a participação da fé na soberania de Deus sobre o tempo.¹⁴⁴

O inimigo está, em princípio, derrotado e não pode vencer a guerra (cf. o Dia "D"), mas ele continua a lutar e a atacar, bem ou mal, até que suas armas lhe sejam finalmente tomadas. Assim também, no evento de Cristo, a batalha decisiva foi travada e as dádivas da era porvir foram concedidas. Portanto, a vitória final está assegurada, mas o inimigo não desapareceu completamente; há, ainda, batalhas a serem travadas. Todavia é apenas uma questão de tempo até o tiro de misericórdia.

“O passado da história da salvação torna-se a preparação para o acontecimento central do Cristo; o futuro será a plena realização daquilo que já se cumpriu; o presente remete ao passado e ao futuro, de acordo com a dialética do “já” e do “ainda não”, da batalha decisiva e do *Victory Day*. ”¹⁴⁵

Realmente a analogia com o Dia "D" parece ter sido útil para ajudar na compreensão do que Cullmann estava enxergando na escatologia. Uma prova disso é o fato de que ele fez referência à ilustração não poucas vezes e praticamente todos os escritores que se dispõem a discorrer sobre sua teologia, acabam mencionando a ilustração, a qual se tornou paradigmática. Sua metáfora, mais clássica, sem sombra de dúvida.

¹⁴³ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.257.

¹⁴⁴ CULLMANN, *Christ and Time*, p.84.

¹⁴⁵ GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p.258.

3.5.2

A sobreposição das duas eras e a preponderância do já

Algo importante na compreensão da tensão *já* e *ainda não* e de suas implicações missionárias que abordaremos no capítulo seguinte, é perceber como Cullmann acreditava na sobreposição das duas eras. Em um sentido, o crente *já* está na nova era, pois o grande ponto central escatológico está no passado. Já em outro, ele *ainda não* está nesta dimensão, pois a *parusia* ainda não aconteceu. Cullmann argumenta biblicamente em favor desta justaposição e ainda a defende como diferencial mais determinante entre a perspectiva escatológica dos primeiros cristãos e das comunidades *pseudo* cristãs ligadas ao judaísmo tardio:

Toda a teologia do Novo Testamento, incluindo a pregação de Jesus, pode ser qualificada nesta tensão. Logo, aquilo que é denominado de entusiasmo da Igreja primitiva não foi provocado pela expectativa do fim, por assim dizer, mas pelo “já” que dava a garantia desse fim. A expectativa é apenas um sintoma. Certamente que os primeiros cristãos esperavam um fim próximo. Mas se esta expectativa era tudo o que os caracterizava, então não seria compreensível porque este grupo teria despertado tal sensação, e porque ele teria prevalecido sobre os outros [grupos e seitas judaicas da época que possuíam apenas a dimensão escatológica futurista]. Certamente o Novo Testamento inteiro aceita a mensagem do Batista (Mateus 4.17): o reino está perto. Mas ao lado dela, e amarrado a ela, há uma nova série de afirmações que são novas: “Eu vi Satã cair do céu como um relâmpago” (Lucas 10.18); “Mas se é pelo dedo de Deus que eu expulso demônios, então chegou a vocês o Reino de Deus.” (Lucas 11.20; Mateus 12.28); “A morte foi derrotada” [...] Todos os livros do Novo Testamento estão em acordo na justaposição do “já” e do “ainda não”.¹⁴⁶

É justamente esta superposição, presente no discurso de Jesus e dos apóstolos, que agrega qualidade e peso à esperança da Igreja primitiva. No que tange à expectativa futura (um lado da moeda), ela não era dramaticamente diferente da cultivada pelo judaísmo tardio. Ela adquire novo e poderoso significado à medida que precisamente se conecta ao presente. “A proximidade imediata do reino vindouro está agora baseada no presente que já foi realizado. Aquilo que está por vir *virá* de fato *porque* o evento crucial ocorreu.”¹⁴⁷ A esperança é ainda mais real e portentosa porque não descansa apenas em sinais do *fim*, mas numa *efetiva antecipação em Cristo*.¹⁴⁸ A tensão não é uma consequência de uma (decepcionante) expectativa de um fim próximo. Pelo

¹⁴⁶ CULLMANN, *Salvation in History*, p.172-173.

¹⁴⁷ CULLMANN, *Salvation in History*, p.174.

¹⁴⁸ CULLMANN, *Salvation in History*, p.179.

contrário, a expectativa no Novo Testamento era uma consequência da certeza de que o reino vindouro já era existente em Cristo.

É a intensa, “entusiasmada experiência da tensão que caracteriza a escatologia da primeira geração cristã e que turbinava sua esperança. Em outras palavras, na convicção que o evento decisivo para o final já aconteceu [...] a vinda desse fim *não podia* falhar em materializar-se. O cerne perpétuo da esperança escatológica, que não é de nenhuma maneira alterado pelo fracasso da vinda da *parousia*, é a fé que em Cristo o tempo salvífico deu um grande salto avante imprevisto no curso natural do tempo. Tempo salvífico entrou na sua *fase final*. Este é o significado do *já*.¹⁴⁹

Por outro lado, embora essa tensão continue a existir, em paralelo, durante todo o período entre o ponto central, a primeira vinda, a obra de Cristo e a *parousia*, e seja de vital importância que a igreja não a desmembre nem a atenuar, para Cullmann o *já* prepondera sobre o *ainda não*:

É essencial, para essa tensão, que, por um lado, ela ainda exista, mas por outro lado ela esteja abolida por implicação. Não é como se o ‘já’ e o ‘ainda não’ equilibrassem exatamente a balança. Nem o ponto central decisivo divide o tempo da salvação em duas partes iguais. “O fato de que a mudança decisiva de eventos já aconteceu em Cristo, o ponto central – de que agora a expectativa futura está fundamentada na fé no ‘já’-, mostra que o ‘já’ é preponderantemente sobre o ‘ainda não’”.¹⁵⁰

Essa “dominância” ou “posição preferencial”, do *já*, defende Cullmann, é o caráter que permite à crença no *ainda não* nunca perder intensidade, mas permanecer vibrante. Uma fé centrada no *ainda não* “enfraquece” e “relaxa” à expectativa escatológica em qualidade. Por isso devemos caminhar sempre orientados pelo passado concretizado por Cristo. Ora, por esse motivo, para a consciência da Igreja primitiva, era tão significativo enxergar, em Cristo, o “cumprimento das Escrituras” relacionadas às promessas de Israel. O *já* do presente aponta e fortalece a ambas as dimensões temporais ao mesmo tempo.¹⁵¹

3.5.3

O *já* e *ainda não*, o conceito de tempo e o divórcio da filosofia grega

É mister acrescentar algo acerca da compreensão de Cullmann sobre o significado do tempo, para uma percepção mais abrangente da tensão *já* e *ainda*

¹⁴⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.181-182.

¹⁵⁰ CULLMANN, *Salvation in History*, p.183.

¹⁵¹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.184.

não. A importância da temporalidade escatológica para Cullmann é evidente desde *Cristo e o Tempo*, onde mergulhou no estudo da abordagem neotestamentária do tempo e da história. Nele, o professor enfatiza a compreensão neotestamentária do *kairós*, que ele define como um ponto no tempo especialmente favorável para um empreendimento significativo.¹⁵² Ele entende que Jesus identificou sua paixão e morte futuras, como seu *kairós* especial, assim como lida como o dia do Senhor como o *kairós* final, o qual virá num momento que ninguém pode antecipar.¹⁵³

Embora admitindo que os escritores do Novo Testamento não estivessem primordialmente ocupados com o conceito de tempo como tal, Cullmann extrai do Novo Testamento um conceito de tempo que ele considera necessário para a compreensão de sua mensagem.¹⁵⁴ Este conceito é por ele denominado *linear*¹⁵⁵ (Hoje, Ontem e Amanhã) e se relaciona coerentemente com o processo redentor.¹⁵⁶ Em *Cristo e o Tempo*, ele diz que o símbolo do tempo, para o Cristianismo primitivo, era uma linha oblíqua ascendente, cujo aspecto “oblíquo ascendente” significa que o plano de Deus está em movimento progressivo para seu alvo final.¹⁵⁷ Entretanto, em sua obra posterior, *Salvação na História*, ele insiste que, embora ainda utilize a figura da *linha* como orientação geral para a história da salvação, a linha não é *reta*, mas uma *ondulada*, que pode “demonstrar uma variação ampla”.¹⁵⁸ Cullmann, com isso, quer deixar lugar no plano divino para a resistência e pecados humanos, de modo que história da salvação também tenha de incluir uma “história do desastre”.¹⁵⁹

Cullmann contrasta esta visão de tempo com a que é encontrada no pensamento grego. Para os gregos, o símbolo do tempo não era uma linha reta, mas um círculo. Uma vez que para eles o tempo se movia num eterno curso circular, no qual tudo continuava a se repetir, o fato de que o homem está preso ao

¹⁵² CULLMANN, *Christ and Time*, p.39.

¹⁵³ LA DUE, *O Guia Trinitário para a Escatologia*, p.67.

¹⁵⁴ HOEKEMA, *A Bíblia e o Futuro*, p.361.

¹⁵⁵ Esse conceito de tempo linear difere consideravelmente da concepção de Bultmann. Ver: WILLIAMS: Brett. *Time, History, and the Kingdom in Twentieth Century Theology: Comparing Bultmann and Cullmann*. Disponível em: <https://cbts.academia.edu/BrettWilliams>; Para um crítica desta concepção, ver: BRUNNER, Emil. *La Esperanza del Hombre*. Tradução J. Telleria. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1973, p.49-65.; e MOLTSMANN, Jürgen. *A Vinda de Deus: Escatologia Cristã*. Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p.26-29.

¹⁵⁶ CULLMANN, *Christ and Time*, p.51.

¹⁵⁷ CULLMANN, *Christ and Time*, p.51, 53.

¹⁵⁸ CULLMANN, *Salvation in History*, p.15.

tempo era experimentado como uma escravidão e uma maldição no pensamento grego. Portanto, a redenção, para os gregos, significava ser livre do tempo e ser transferido para um *além atemporal*.¹⁶⁰

Para Cullmann, no Cristianismo primitivo, porém, a salvação é concebida estritamente em termos de um processo de tempo:

“A consumação vindoura é um futuro tão real quanto a obra redentora passada de Jesus Cristo, e apesar do fato de ser ela o ponto central interpretador de todos os tempos é, no entanto, do ponto de vista da igreja, um passado real, exatamente como o presente da igreja, que é marcada por um caráter inteiramente condicionada pelo tempo, e está presa a esse passado e àquele futuro.”¹⁶¹

Adotando, como sua própria, o que ele denomina a posição do Cristianismo primitivo, Cullmann, então, rejeita qualquer “diluição e reinterpretação filosófica do tempo em uma “metafísica atemporal””.¹⁶² Ele encontra um exemplo desse tipo de metafísica em Platão. Ao passo que para os cristãos primitivos, a eternidade é entendida simplesmente como uma linha de tempo interminável¹⁶³, para Platão a eternidade é atemporal, qualitativamente diferente do tempo.¹⁶⁴

Ratzinger ilustra como Cullmann demonstra o enfrentamento de dois conceitos de tempos contrapostos:

Primeiro está o pensamento grego, que compreende o tempo de modo cíclico: tempo é um círculo fechado e, por conseguinte, um eterno retorno. Isso faz com que o tempo deva ser entendido como escravidão, como maldição. Pensando dessa maneira, parece impossível que se possa buscar a salvação no tempo. A salvação somente pode consistir em escapar do círculo do tempo. É necessário, portanto, que seja buscada na fuga para a eternidade atemporal. A metafísica, quer dizer, a busca da salvação fora do tempo, se converte em expressão de uma negação do tempo e, justamente por isso, se encontra em contraposição estrita de uma visão fundamental da fé cristã [...] Em segundo lugar, temos o pensamento bíblico que, à diferença do conceito cíclico do tempo próprio dos gregos, dá ao tempo uma interpretação linear: o tempo é visto no conceito ascendente entre ontem, hoje e amanhã. Enquanto linha ascendente, essa concepção oferece o espaço no qual podemos verificar a realização de um plano divino. Expresso com outras palavras: a salvação se realiza dentro de coordenadas temporais, ou seja, tempo e salvação se relacionam mutuamente.¹⁶⁵

Isso nos leva a uma divisão ternária do tempo, na qual Cullmann descobre o “denominador comum” ao Antigo e ao Novo Testamentos.

Na concepção cronológica judaica, existe somente um acontecimento fundamental no tempo depois da criação: a *parusia*, com o que começa um novo

¹⁵⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.78.

¹⁶⁰ CULLMANN, *Christ and Time*, p.95.

¹⁶¹ CULLMANN, *Christ and Time*, p.53.

¹⁶² CULLMANN, *Christ and Time*, p.53.

¹⁶³ CULLMANN, *Christ and Time*, p.69.

¹⁶⁴ CULLMANN, *Christ and Time*, p.61.

¹⁶⁵ RATZINGER, Joseph. *Escatología*, p. 60.

eon. Esse evento que separa os dois *eons* se situa no futuro. Jesus, com a sua mensagem, mudou de modo decisivo esse conceito fundamental na partição do tempo. A partir de Jesus, o centro do tempo deixa de situar-se no futuro e passa a localizar-se no passado, ou no presente de Jesus e dos Apóstolos.

Cullmann defende que a metafísica fora uma transformação do pensamento originário do cristianismo, que considerava a história da salvação vinculada a uma linha temporal ascendente. Essa transformação, segundo Cullmann, é a raiz da heresia escatológica que o cristianismo permitiu que fosse disseminado em seu meio através do *gnosticismo* e do *docetismo*, por exemplo. Sua teologia não pode ser desassociada da reafirmação do tempo e da história no contexto da obra da salvação.¹⁶⁶ Na cruzada contra a metafísica helênica, Cullmann chega ao ponto de não aceitar que se aplique o conceito “atemporalidade”, nem ao próprio Deus, preferindo utilizar o termo “temporalidade infinita”.¹⁶⁷

3.5.4 O *já e ainda não* e o culto judaico-cristão

A tensão *já e ainda não* se manifesta de uma forma simbolicamente tangível na vida do culto da comunidade cristã, a qual teve sua origem no culto veterotestamentário. Cullmann articula essa ideia com especial zelo.¹⁶⁸ Na igreja, no culto, na liturgia e, em especial na celebração eucarística¹⁶⁹, num caminho direto, o passado e o futuro da história tornam-se presentes, e a história da salvação, com sua tensão *já e ainda não*, deixa de ser um conceito teológico para transformar o coração de toda vida e fé bíblica que pulsam.¹⁷⁰

Todo o culto que nós ouvimos na Bíblia faz o passado e o futuro presente. Isto é verdade sobre o culto Judaico. Entretanto, uma vez que a história da salvação no Novo Testamento é essencialmente caracterizada *tensão* entre o *já* e o *ainda não*, entre realização do passado e expectativa de consumação, na Igreja Cristã, a correspondência entre o tema da história da salvação e sua realização se torna

¹⁶⁶ ILLANES J. L.; SARANYANA J.I., *Historia de la Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 352.

¹⁶⁷ RATZINGER, *Escatología*, p. 60.

¹⁶⁸ Em suas ideias relacionadas ao culto, Cullmann apela para a erudição na matéria litúrgica de outros teólogos de seu tempo, citando especialmente *Theologie der Liturgie*, de C. Vagaggini, e *Prophétisme sacramentel*, de J.J. Von Allmen. CULLMANN, *Salvation in History*, 1967, p.313.

¹⁶⁹ Para aprofundamento sobre esta interessante conexão entre a esperança escatológica e a Eucaristia, sugere-se: BENATI, Rosemir Mauro. A Santa Ceia como um evento escatológico. *Igreja Luterana*, São Leopoldo, v.72, Jun. 2013, n.1, p.5-45.

¹⁷⁰ CULLMANN, *Salvation in History*, p. 313-315.

completa no culto. A concretização do passado e a expectativa de consumação são experimentadas no culto cristão como realidades presentes.¹⁷¹

Suas pesquisas preliminares sobre o Culto Primitivo Cristão provam-se extremamente úteis nas descobertas que Cullmann vai fazendo. A crença na presença real do Cristo ressuscitado, o qual visitava seus discípulos de forma antecipada na refeição do “partir do pão”, era tão viva e categórica, que os primeiros cristãos, exceto em ocasiões particulares de caráter missionário, não admitiam se reunir para uma celebração sem realizar a Ceia Sagrada.¹⁷²

[...] Sabemos que no cristianismo primitivo todo o culto era considerado como as primícias do Reino de Deus: na igreja reunida já se produzia o que, no fim dos tempos, haveria de ser uma realidade durável. Isso caracteriza o culto conferindo-lhe sua grandeza [...] É principalmente durante o “partir do pão” da celebração eucarística, que a “vinda” de Cristo, ou antes, o seu anunciado regresso, acha sua antecipação. Só no fim dos tempos ele voltará à terra; entretanto, volta já agora ao seio de sua igreja reunida para o partir do pão [...] E para quantos, durante o partir do pão, experimentavam sua vinda, a esperança do retorno definitivo não haveria de ser um dogma no qual deveriam crer somente por adesão à tradição. Eles sabiam, com efeito, por experiência pessoal, que o Senhor podia descer à terra e renovavam esta experiência cada vez que se reuniam e oravam juntos pela vinda do ressuscitado.¹⁷³

No evento sacramental, acolhia-se verdadeiramente uma antecipação da refeição Messiânica que foi prometida quando da união final com Cristo. A plenitude do *já* era manifestada.¹⁷⁴ A conexão com o Senhor e Salvador encarnado se fazia visível, provava-se autêntica o relacionamento íntimo que possuíam com Ele.¹⁷⁵ Cullmann vê provas dessa fé nas palavras da instituição que referenciam ao vinho novo que Jesus mencionava que beberia no Reino futuro. Por outro lado, na alusão da consumação escatológica do *ainda não*, Paulo, quando em 1 Coríntios 11, expressou que, em cada participação eucarística, anunciava-se a morte do Senhor “até que ele venha”. Assim também reconhecia Cullmann, a oração eucarística *Maranata* como um poderoso demonstrativo da personalidade temporalmente paradoxal da esperança cristã:

Maranatha, esta antiga oração significa, para aqueles que a pronunciavam, ao mesmo tempo: “Senhor, vem no fim dos tempos para estabelecer teu reino!” e: “Vem já agora enquanto estamos aqui reunidos para a Ceia!” A distinção entre o presente e o futuro entre a antecipação e a vinda definitiva – distinção que nos é necessário fazer do ponto de vista teológico e teórico – quase não podia ser percebida pelos que estavam reunidos para o culto. Para eles, as duas coisas deviam

¹⁷¹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.315.

¹⁷² CULLMANN, *Salvation in History*, p.315-316.

¹⁷³ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.277-278.

¹⁷⁴ CULLMANN, *Salvation in History*, p.184.

¹⁷⁵ CULLMANN, *Salvation in History*, p.317.

estar tão estreitamente ligadas que ao experimentarem a presença cultural do Cristo experimentavam, em alguma medida de maneira antecipada, sua parusia definitiva.¹⁷⁶

3.5.5

O *já* e *ainda não* e a ética cristã

Já vimos que o comportamento ético está *inserido* no contexto da tarefa missionária que a igreja tem diante de si nesta fase eqüidistante que participa; que sua *motivação* está no evento central crístico de Deus em favor do ser humano, que seu *agente catalisador* é o Espírito Santo, e que *os princípios orientadores* são o amor que nasce na verticalidade do evangelho e se espalha nas múltiplas situações horizontais concretas que nos encontramos e a consciência sensível que interpreta cada oportunidade específica à luz da história da salvação. Nesta seção destrincharemos um pouco em sobre a dimensão que o *já* e o *ainda não* trazem à plataforma comportamental do cristão.

Cullmann nota que o conflito *carne* e *Espírito* que Paulo aduz, por exemplo, em Gálatas 4, encontra certo sossego na tensão escatológica. A impossibilidade de amar ao próximo da mesma maneira que amamos a nós mesmos (quando somos dirigidos pela carne) é tornada possível através do Espírito. Somente o Espírito pode neutralizar a propensão destruidora da *carne*. O drama é que, no presente período, enquanto *já* contamos com a presença pneumatológica, que representa os primeiros frutos do futuro, *ainda* permanecemos vulneráveis aos efeitos e fraquezas do tempo presente em que não nos desvencilhamos do poder mortal da carne.¹⁷⁷

É importante que se recorde que o entendimento de Cullmann do vocábulo *carne* (*sarks*, em grego) pouco tem a ver com a noção dualista filosófica carne x alma, como se ela representasse a matéria humana, a qual, intrinsecamente, é o depósito de conotações negativas e maléficas em detrimento de um lado imaterial positivo e carente de liberdade. Cullmann usa o termo *carne* partilhando do significado mais aceito na teologia paulina, isto é, como uma expressão que quer fazer referência à natureza pecadora do ser humano, a qual passou a lhe

¹⁷⁶ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.278-279.

¹⁷⁷ CULLMANN, *Salvation in History*, p.334.

acompanhar após o evento da Queda e, para a qual foi providenciada solução através do “perdão dos pecados [...] o fruto da história da salvação.”¹⁷⁸ E, para Cullmann, não é só a *carne* (natureza pecadora do indivíduo) o problema relacionado ao *ainda não*; há um elemento mais societário que sofre as conseqüências da realidade imperfeita, e que aguarda por um fenômeno redentor.

Em termos de ética, o fato de que a *carne* é subjugada, mas ainda não destruída, corresponde com a tensão do *já* e do *ainda não* que nós reivindicamos ser a chave para toda história de salvação. Relacionado ao “ainda não”, está o fato de que não somente a *carne*, mas também *toda a estrutura deste mundo* continua existindo, e isto, também, tem importantes conseqüências éticas. Nossa tarefa consiste no fato de que nós devemos viver dentro desta estrutura divinamente ordenada que nós sabemos que *está passando*, aguardando a vinda do Reino. A dialética da ética neotestamentária descansa no fato de que devemos *reconhecer* esta estrutura como uma que ainda existe pela vontade de Deus, *trabalhar* nela e com ela, constantemente *tentar melhorá-la*, e *ainda não ser absorvido* por ela. Devemos cuidar para *nunca considerá-la nosso objetivo final*, nem positivamente, numa tentativa de apoiar-se nela para o estabelecimento de um reino de Deus terrenal, nem negativamente, numa tentativa de destruí-la através de meios humanos.¹⁷⁹

Nesse contexto, Cullmann aborda alguns desdobramentos sociais. O primeiro deles, a relação da tensão no comportamento do cristão para com o governo. Na conjuntura atual do *ainda não*, Cristo rege o mundo por meio de governos civis, independentemente de serem compostos por cristãos ou não, e nós somos chamados a colaborar com eles no cumprimento de sua missão. Mas, mesmo diante de um governo supostamente “bom”, nossa atitude deve permanecer *crítica*. Sabemos que ele não pode ser invocado como um valor último e supremo para nós e, se ele nos proíbe de dar a Deus o que pertence a Deus, ou se eleva à condição de ídolo, então devemos resisti-lo. No entanto, sem a idéia de uma *cruzada*, por exemplo, porque ela é estranha ao Novo Testamento e é irreconciliável com a tensão entre o *já* e o *ainda não*. Todos esses elementos, incorporados à prática, não oferecem uma elucidação simplificada: “Certamente, nós vemos, no caso de nossas obrigações sociais para com o *estado*, quão difíceis e complexas decisões éticas podem chegar a ser por causa da *tensão*.”¹⁸⁰

Assim, as afirmações positivas de Paulo sobre o *estado* em Romanos 13 são referentes ao mesmo governo pagão romano mencionado no capítulo 13 de Apocalipse. Paulo certamente teria concordado com João no contexto de deificação do estado (culto ao imperador, “a besta do abismo”). Qualquer ética interina como uma ética do intervalo deve, portanto, ser formulada para cada caso segundo as normas mencionadas [em suma, atitude de apoio ou resistência]. A

¹⁷⁸ CULLMANN, *Christ and Time*, p.222.

¹⁷⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.335.

¹⁸⁰ CULLMANN, *Salvation in History*, p.336.

ética *δοκιμάζειν* é o maior dom do Espírito que nós precisamos para aplicar corretamente as normas dadas a nós.¹⁸¹

Cullmann não elabora nem avança mais do que isso; oferece, outrossim, estas diretrizes, mas deixa a questão, em última instância, em aberto, sem explorar outras situações onde uma ética mais operante pudesse ser de grande valia para as interações sócio-políticas. Poderíamos ver aqui algo de omissão que traria um pouco de debilidade em sua teologia. Ou ainda, entendê-lo como exegeta que se limitou ao objetivo de sua pesquisa sem explorar todas as possibilidades sistemáticas que dela poderiam decorrer.

Essa mesma síntese é perceptível quando Cullmann se debruça a tocar na relação da ética cristã com o que passou a ser chamado de *valores culturais*, os quais são oferecidos na estrutura divinamente ordenada de mundo. Segundo Cullmann, eles também precisam ser avaliados de acordo ao nosso conhecimento do *kairós* na história da salvação.

A importante inferência que Paulo tira da “brevidade do tempo” em 1 Coríntios 7.29, que aqueles que estavam casados deveriam viver *como se não* estivessem, que aqueles que choravam deveriam viver *como se não* chorassem, que aqueles que se alegravam *como se não* tivessem do que se alegrar, e aqueles que compravam *como se* nada possuísem, contém a orientação mestra para toda ética caracterizada pela tensão *já e ainda não* da história da salvação: ὡς μὴ [*como se não*, em grego]. O ponto aqui está no “não”, é claro. Mas há *ainda* casamento, há *ainda* luto, há *ainda* festa, há *ainda* comércio, e tudo isso deve ser levado em consideração na perspectiva ética de Paulo, como é demonstrado na maneira como ele aplica estas exigências éticas em todas as suas cartas. Não ousemos desconectar os imperativos de seus contextos temporais.¹⁸²

A ética lúcida da tensão *já e ainda não* se faz útil para evitar duas inferências do fato de que Deus deseja que essa estrutura ainda exista e, para fortalecer e encorajar a caminhada como povo de Deus:

Por um lado, que não se busque nas estruturas do mundo as normas de vida. Estas devem ser auferidas da história da salvação. Por outro, que nossa ciência do “*ainda não*” ou mesmo do fato que o pecado humano está incluído no plano salvífico de Deus, não nos sirva de pretexto para compromissos éticos. Pelo contrário, todos nossos atos podem ser inspirados pelo “*já*” do fim antecipado em Cristo. O conhecimento do “*ainda não*” *linked* com o conhecimento deste “*já*” pode ter influência ética somente se ele intensifica nossa consciência de sermos cooperadores de Deus em levar a cabo seu plano salvador na história. É isto que caracteriza as decisões éticas. Se essa consciência for realmente enraizada na revelação da história da salvação que descrevemos, nosso fracasso em ver sucesso não evocará nem complacência farisaica nem desespero em nós. Nós sabemos que Deus está realizando seu plano salvador em nossa presença, ainda que os detalhes de seus caminhos são escondidos de nós. Nós também sabemos que ele conta

¹⁸¹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.336.

¹⁸² CULLMANN, *Salvation in History*, p.336-337.

conosco como seus companheiros na missão, ainda que o processo salvífico e sua consumação não dependam de nós. Este conhecimento nos fortalece no que temos que enfrentar para que possamos trabalhar com confiança. Também nos dá a dignidade de trabalharmos na causa de Deus com fidelidade e perseverança, sem ser distraído por êxitos ou fracassos.¹⁸³

Vale ressaltar um último comentário, relacionado a uma afirmação de Cullmann, a qual entendemos epilogar bem com sua filosofia de vida, enaltecendo aquilo que lhe é mais característico da ética centralizada no paradoxo temporal: imperativos firmados no indicativo.

Nós somos santos; isto significa que deveríamos nos santificar a nós mesmos. Nós recebemos o Espírito; isto significa que deveríamos “andar no Espírito”. Em Cristo já temos a redenção do poder do pecado; isto significa que agora mais do que nunca temos de batalhar contra ele.¹⁸⁴

3.6. Síntese Conclusiva

Neste capítulo, apresentamos com mais detalhe à dissertação o teólogo Oscar Cullmann, nosso objeto de pesquisa. Conhecemos alguns acenos biográficos, dando atenção ao seu envolvimento e contribuição à causa ecumênica. Recordamos sua extensa produção teológica, pontuando as três obras que constituem o principal referencial teórico desta pesquisa. Verificamos os posicionamentos centrais do professor teuto-francês em quatro *locus* distinguíveis em sua teologia: a cristologia, a eclesiologia, a escatologia, e, claro, o *leitmotif* cullmanniano: a *História da Salvação*. Nossa seção final ocupou-se de dissecar o nosso objeto formal, a tensão *já e ainda não*, dentro do pensamento do teólogo luterano. Verificamos como Cullmann chegou ao *insight* deste paradoxo escatológico e como o elaborou. Destacamos sua ilustração clássica, *o Dia D*, o porque da preponderância do *já* ao *ainda não*, bem como as implicações da referida tensão na vida do cristão. Concluimos que Cullmann é um teólogo consideravelmente rico e eclético, que merece ser estudado e explorado na reflexão da atualidade, e que especificamente sua tensão *já e ainda não* foi uma (re)descoberta essencial na perspectiva do entendimento do Reino de Deus e que poderá ser muito útil em nossa proposta de diálogo com a missiologia.

¹⁸³ CULLMANN, *Salvation in History*, p.337-338.

¹⁸⁴ CULLMANN, *Christ and Time*, p.224.