



WRIGHK

História J

& P

Escatologia

Jesus e a promessa da teologia natural

'Um fascinante e ricamente erudito entrelaçamento de teologia, história das idéias, erudição das escrituras e reflexão filosófica, este livro poderosamente argumentado merece classificação como a realização culminante de Tom Wright'.

—JOHN COTTINGHAM, *Professor Emérito de Filosofia, University of Reading, Professor de Filosofia da Religião, University of Roehampton, e Honorary Fellow, St John's College, Oxford University*

'Este é Tom Wright no seu melhor - um exegeta, teólogo, clérigo e intelectual público em um só. Uma contribuição criativa e cativante para a “teologia natural”, este livro defende a plausibilidade da visão cristã da relação entre Deus e o mundo ao levar a sério a história de Jesus Cristo, especialmente a promessa contida em sua ressurreição da nova criação: a criação se torna o 'lar' de Deus e dos humanos.

—MIROSLAV VOLF, *Henry B. Wright Professor de Teologia Sistemática e Diretor Fundador do Centro de Fé e Cultura de Yale, Universidade de Yale*

'Este livro oferece uma interação maravilhosa da história da modernidade, teologia natural, filosofia, estudos bíblicos e teologia. Escrito pelo estudioso bíblico mais influente de sua geração, suas conclusões construtivas e a promessa tornam este livro uma leitura necessária para qualquer pessoa interessada na luz que Jesus pode lançar sobre a teologia natural '.

—TOM GREGGS, FRSE, *Cadeira Marischal da Divindade e Co-Diretor Fundador do Centro de Teologia Protestante de Aberdeen, Universidade de Aberdeen*

'Com base em seu trabalho de mudança de campo do Novo Testamento, NT Wright delineia uma nova teologia da história. Contra a crítica monumental de Bultmann da narrativa das escrituras, ele define um drama histórico que se desenrola de dentro dos próprios textos bíblicos. O cosmos, como Wright o reimagina, é carregado de promessas, significados e responsabilidades reforçadas”.

—JUDITH COLFE, *Professor de Teologia Filosófica e Chefe Adjunto da School of Divinity, University of St Andrews*

'Estudiosos da Bíblia, sejam aqueles que se especializam no Antigo ou Novo Testamento, teólogos, historiadores da igreja ou pastores, sabendo ou não, negociam a relação de Deus com a história. A afirmação cristã é que Deus agiu na criação em eventos e pessoas reais tanto para revelar quem Deus é quanto para redimir os humanos. A erudição, especialmente desde o Iluminismo, distorceu essa relação de Deus com a história por meio do reducionismo, do historicismo e de uma série de falsas dicotomias cintilantes. Dentro *História e Escatologia* NT Wright volta-se para o grande tema das Palestras Gifford para responder ao jogo da história propondo nada menos do que uma epistemologia do amor '.

—SBERÇO MCKNOITE, *Julius R. Mantey Presidente de Novo Testamento, Seminário do Norte*

'Nesta extraordinária reavaliação das tradições da ' Teologia Natural ', Tom Wright desdobra sua energia intelectual com força surpreendente para abordar de um ângulo inesperado os problemas fundamentais colocados para a teologia pela modernidade. A crítica pode ser provocada, mas os fãs ficarão encantados '.

—FRANCES YOUNG, *OBE, FBA, Professor Emerita Edward Cadbury de Teologia da Universidade de Birmingham*

'Um tour de force, colocando a história - e o próprio Jesus - de volta ao coração da ' teologia natural ', onde as placas de sinalização quebradas deste mundo conduzem ao Deus quebrado na cruz e à criação

renovada'.

—JOHN BEHR, *Diretor do Programa de Mestrado em Teologia e Pe. Georges Florovsky Distinto Professor de Patrística, Seminário Teológico Ortodoxo de São Vladimir*

O extenso trabalho acadêmico de 'NT Wright sobre o Novo Testamento é quase lendário. Os leitores há muito desejam ouvi-lo explicar os fundamentos críticos dessa obra, e agora ele finalmente os fornece, com a mesma pungência, brio e provocação pelas quais é famoso. Apresentando o que ele chama de "epistemologia do amor" que se tornou possível na ressurreição de Jesus, Wright reformula o debate sobre a teologia natural de uma forma que é capaz de incluir, não apenas os fenômenos básicos da criação, mas toda a gama de atividade humana - da política à arte - na forma em forma de cruz da história divina. Este é um apelo arrebatador, apaixonado e esperançoso para ver e viver em um mundo que é de Deus na origem, na forma de sofrimento e no fim final '.

—EPHRAIM RADNER, *Professor de Teologia Histórica, Wycliffe College, University of Toronto*

'Nesta versão publicada de suas Palestras Aberdeen Gifford, Tom Wright desenvolve uma teologia integrada de história e natureza, superando assim estratégias modernas que resultaram em sua disjunção. Esta é uma publicação impressionante e oportuna de um importante estudioso do Novo Testamento, disposto a se envolver com as grandes questões em seu campo. Ousado, animado e acessível, irá gerar uma discussão generalizada '.

—DÁVIDO FERGUSSON, *Professor de Divindade, Universidade de Edimburgo*

'Escrito de forma acessível sem qualquer perda de rigor acadêmico, o livro de Wright abre conversas novas e produtivas entre a interpretação bíblica e a teologia filosófica. Ao evitar oposições inúteis ou / ou, Wright mostra a vitalidade das teologias bíblica e natural - e como elas podem não estar tão distantes, afinal. Lord Adam Gifford ficaria orgulhoso '.

—RUSSELL RE MANNING, *Leitor em Religiões, Filosofias e Ética, Bath Spa University* "Com uma impressionante amplitude de pesquisa, Wright leva suas palestras Gifford como uma ocasião para aprofundar a mudança paradigmática nos estudos bíblicos que ele moldou nos últimos trinta anos. Wright oferece um modelo de exegese histórica que pode nos libertar de nossa escravidão platônica. Este livro combina brilho criativo de tirar o fôlego com uma eloquência adorável. Visto que uma "epistemologia do amor" está no cerne da teologia natural de Wright, não esperaríamos nada menos. Leia este livro e, em seguida, leia-o novamente. Ele ocupa o seu lugar na respeitada tradição das palestras Gifford tornando-se clássicas.

—BRIAN J. WALSH, *co-autor de Romanos desarmados: Resistindo ao Império, Exigindo Justiça*

História e Escatologia

Jesus e a promessa da teologia natural

NT CDIREITO



Em memória amorosa de Rosemary Wright
2 Junho de 1923 a 1 de junho de 2018

Conteúdo

Prefácio e Agradecimentos

Abreviações

eu

Teologia natural em seu contexto histórico

1 O Santuário Caído
Lisboa 1755 e o Triunfo do Epicurismo

2 O Livro Questionado
Bolsa crítica e os Evangelhos

II

História, Escatologia e Apocalíptico

3 The Shifting Sand
Os significados da 'história'

4 O fim do mundo?
Escatologia e Apocalíptico em Perspectiva Histórica

III

Jesus e a Páscoa no mundo judaico

5 A pedra que os construtores rejeitaram
Jesus, o Templo e o Reino

6 A Nova Criação

O perigo e a promessa da teologia natural

7 Sinalização quebrada?

Novas respostas para as perguntas certas

8 O cálice de espera

Teologia Natural e a Missio Dei

Notas

Bibliografia

Termos de pesquisa para autores modernos

Termos de pesquisa para passagens

Prefácio e Agradecimentos

Minha mãe, em seu 94º ano, perguntou-me sobre o que deveriam ser as Palestras Gifford. Expliquei que algumas pessoas costumavam pensar que você poderia começar do mundo natural e pensar como chegar a Deus; que outras pessoas pensaram que não era uma boa ideia; mas que novos pensamentos sobre a história podem levar a novas idéias sobre Jesus e, por esse caminho, eventualmente ao Deus da criação; e que no caminho podemos aprender algo sobre a natureza do próprio conhecimento. Minha mãe pensou por alguns instantes e disse, com firmeza: 'Estou feliz por não ter que ouvir essas palestras'.

Qualquer pessoa que concorda com minha mãe não deve se sentir na obrigação de continuar a ler. Mas deixe-me explicar um pouco mais. O que pode ser "teologia natural" e como um estudioso da Bíblia pode lidar com isso?

*> *, **>

A frase 'teologia natural', como todos os termos teológicos abreviados, é melhor entendida como uma versão drasticamente abreviada de uma frase completa. (Assim, a palavra 'expição', no discurso cristão regular, é uma abreviatura para 'o Messias morreu pelos nossos pecados de acordo com as escrituras', ou uma de várias outras contas. É apenas quando lidamos com as versões mais longas, o frases completas, de que podemos ter certeza de que não estamos falando com propósitos contrários.¹) Mas qual é a frase mais longa implícita da qual 'teologia natural' é a abreviatura densa? Existem várias possibilidades, e as Palestras Gifford anteriores estão cheias delas. Karl Barth, notoriamente, definiu o termo de uma forma decididamente polêmica: 'teologia natural', para ele, significava qualquer tentativa de se pronunciar sobre um ponto teológico de discussão apelando para uma fonte diferente da autodisculgação de Deus em Jesus Cristo, como testemunhado por escritura.² A recompensa política disso na década de 1930 é bem conhecida: ele estava se opondo àqueles que afirmavam ser possível discernir a vontade de Deus na "história", ou seja, por "história" aqui o aumento observado do nacional-socialismo alemão. As restrições de Barth não impediram, para dizer

o mínimo, uma discussão animada em andamento.³

Duas pesquisas recentes mostram algo sobre a gama de possibilidades atuais.⁴ Christopher Brewer lista cinco opções: (1) religião natural; (2) uma prova ou argumento para a existência de Deus; (3) sinais da existência de Deus na criação; (4) 'teologia natural cristã', isto é, partindo de premissas já cristãs e usando argumentos do mundo natural para expandir ou confirmar o conhecimento de Deus já dado em Jesus Cristo; (5) uma teologia da natureza.⁵ (Cada um deles, é claro, é em si uma abreviatura que precisa ser esclarecida.) Alister McGrath, por sua vez, oferece seis opções: (1) 'o ramo da filosofia que investiga o que a razão humana sem a ajuda da revelação pode nos dizer a respeito Deus'; (2) 'uma demonstração ou afirmação da existência de Deus com base na regularidade e complexidade do mundo natural'; (3) 'o resultado intelectual da tendência natural da mente humana de desejar ou inclinar-se para Deus'; (4) 'a exploração de uma analogia ou ressonância intelectual entre a experiência humana da natureza, de um lado, e do evangelho cristão, do outro'; (5) 'uma tentativa de demonstrar que as contas "naturalistas" do mundo e as conquistas das ciências naturais são intrinsecamente deficientes, e que uma abordagem teológica é necessária para dar uma interpretação abrangente e coerente da ordem natural'; (6) 'uma' teologia da natureza '- isto é, uma compreensão especificamente cristã do mundo natural, refletindo os pressupostos básicos da fé cristã, que deve ser contrastada com relatos seculares ou naturalistas da natureza'.⁶

Até mesmo para exibir e discutir essas visões uma por uma, e se envolver nos debates que as cercam, seria necessário um curso de palestras em si. Tenho dado como certo que por trás de todas essas várias maneiras de entender a "teologia natural" está o grande desafio teológico e filosófico de falar sobre Deus e o mundo e a relação entre eles. E eu assumi, com base em ser convidado como um estudioso da Bíblia para abordar os tópicos de 'Gifford', que minha tarefa era ver se poderia haver novas maneiras de trazer os insights bíblicos para lidar com as questões e tópicos tradicionais - ou, para colocá-lo de forma mais positiva, para ver se uma teologia bíblica pode oferecer alguns parâmetros novos dentro dos quais as velhas questões apareceriam sob uma luz diferente. Concluí que sim.

Os estudiosos da Bíblia geralmente não têm se envolvido na discussão da 'teologia natural'. (Assim, o último exegeta a entregar os Giffords foi James Barr, em 1991, enquanto o último especialista em Novo Testamento foi Rudolf Bultmann em 1955.⁷ Se nós, exegetas, formos assim racionados a um tiro em cada geração, talvez meu sucessor em 2050 ou por aí vai retomar a conversa a partir daqui.) Eles deixaram isso para os filósofos e teólogos sistemáticos, com estudiosos bíblicos apenas contribuindo quando solicitados se 'a Bíblia' é 'a favor' ou 'contra'

todo o projeto. No presente livro, pretendo ir além dessa tarefa estritamente limitada, tentando entender algo sobre as origens e a configuração dos debates modernos relevantes e sugerindo o que me parecem caminhos potenciais a seguir. O fato de que, como erudito bíblico, fui convidado para fazer essas palestras indica que algumas pessoas pelo menos gostariam de ver se, por uma vez, podemos sair de nossos silos acadêmicos e nos envolver em algum discurso de fertilização cruzada. Ainda sobre o assunto,⁸

Uma das razões óbvias para os estudiosos da Bíblia não estarem envolvidos na discussão é que, pelo menos no período moderno, 'teologia natural' foi definida negativamente em termos de não incluir revelação 'especial' ou 'sobrenatural', para a qual a Bíblia, junto com o próprio Jesus, foi visto como a fonte primária. Mas qualquer que seja o significado que atribuamos à própria "teologia natural", e como quer que a avaliemos, há algo estranho em excluir a Bíblia da "natureza". Afinal, a Bíblia foi escrita e editada no mundo do espaço e do tempo, por um grande número de indivíduos situados em comunidades e ambientes "naturais". Essa percepção teve uma recepção mista entre os escritores dos séculos XVIII e XIX, produzindo um estranho tipo de duplo pensamento. Por um lado, a Bíblia foi por muito tempo pressuposta como uma "revelação especial" de Deus e, portanto, foi excluída da consideração da teologia natural; por outro lado, o desenvolvimento de estudos históricos críticos recapturou a realidade de que a Bíblia está no mesmo nível de outros livros antigos - ponto em que, pode-se pensar, deveria ser permitido voltar à conversa. Mas essas confusões - cujos contextos mais amplos estudaremos nos primeiros dois capítulos - parecem não ter sido devidamente observadas.

Afinal, a Bíblia pretende oferecer não apenas ensino "espiritual" ou "teológico", mas descrever eventos dentro do mundo "natural", não menos importante, a carreira pública de Jesus de Nazaré, um judeu do primeiro século que viveu e morreu no o curso "natural" da história mundial. Se apelarmos para a história - como fizeram Hume, Gibbon e Reimarus no século XVIII - então devemos ir para a história. E isso significa investigar o mundo histórico real de Jesus de Nazaré, um mundo turbulento e muito estudado sobre o qual o conhecimento real está disponível e que, quando estudado cuidadosamente, inclui crenças fundamentais sobre a sobreposição do mundo de Deus e do mundo humano ('céu 'e' terra ') e a interação regular da Era Vinda com a Era Presente.

Mas integrar a 'história', em qualquer sentido, especialmente a história real de Jesus e seus primeiros seguidores, com a discussão atual da 'teologia natural' não é fácil. Estamos entrando em mares tempestuosos, e os ventos e as ondas parecem ter desviado a questão.

Existem, na verdade, várias tempestades que convergiram para a agora familiar imagem da 'tempestade perfeita'. Primeiro, tem havido grandes questões abstratas em filosofia e teologia: como relacionar Deus e o mundo, o céu e a terra, e como lidar com os grandes problemas que tal relação levanta, não menos o 'problema do mal'. Essas questões perenes se juntaram, em segundo lugar, a certos tópicos de debate que se tornaram proeminentes no mundo moderno, vagamente referidos por rótulos como 'ciência e religião' e, de fato, 'Igreja e Estado'. Terceiro, tem havido vários movimentos de suposta 'apologética' cristã, recorrendo em alguns casos a estilos teológicos muito mais antigos para construir um argumento para a existência de um 'Deus', talvez até mesmo um 'ser perfeito', e elaborado a partir de lá. Uma das regras do jogo, para a maioria dos praticantes no período moderno, foi manter Jesus e a Bíblia fora de questão, para evitar a sugestão de "trapaça" cristã que superaria a investigação supostamente "neutra" do mundo "natural" apelando a um suposta autoridade "sobrenatural". Ao mesmo tempo, no entanto, a abordagem reducionista de Jesus e da Bíblia que tem sido galopante na cultura européia e americana força a questão de volta ao aberto: se Jesus era um ser humano real dentro do mundo "natural", e se a Bíblia é um livro genuinamente humano, então não se pode excluí-los da investigação desde o início. E, quando permitirmos que eles voltem, as coisas podem mudar. Afinal, Jesus era conhecido por acalmar tempestades. evitar a sugestão de "trapaça" cristã que superaria a investigação supostamente "neutra" do mundo "natural" por meio de um apelo a uma suposta autoridade "sobrenatural". Ao mesmo tempo, no entanto, a abordagem reducionista de Jesus e da Bíblia que tem sido galopante na cultura européia e americana força a questão de volta ao aberto: se Jesus era um ser humano real dentro do mundo "natural", e se a Bíblia é um livro genuinamente humano, então não se pode excluí-los da investigação desde o início. E, quando permitirmos que eles voltem, as coisas podem mudar. Afinal, Jesus era conhecido por acalmar tempestades. a abordagem reducionista de Jesus e da Bíblia que tem sido desenfreada na cultura européia e americana força a questão de volta ao aberto: se Jesus era um ser humano real dentro do mundo "natural", e se a Bíblia é um livro genuinamente humano, então não se pode excluí-los do inquérito desde

o início. E, quando permitirmos que eles voltem, as coisas podem mudar. Afinal, Jesus era conhecido por acalmar tempestades. a abordagem reducionista de Jesus e da Bíblia que tem sido desenfreada na cultura européia e americana força a questão de volta ao aberto: se Jesus era um ser humano real dentro do mundo "natural", e se a Bíblia é um livro genuinamente humano, então não se pode excluí-los do inquérito desde o início. E, quando permitirmos que eles voltem, as coisas podem mudar. Afinal, Jesus era conhecido por acalmar tempestades.

Não estou, então, simplesmente propondo uma abordagem nova e, esperançosamente, "bíblica" para a "teologia natural" tal como concebida e discutida no período moderno. Estou sugerindo que a concepção e a discussão em questão foram distorcidas de maneiras específicas pelas tendências culturais e filosóficas dos séculos XVIII e XIX, resultando em muitas falhas; e que o estudo histórico de Jesus em seu contexto do primeiro século nos permitirá abordar as questões subjacentes (olhar para o mundo, pensar em Deus) de maneiras diferentes. 'Teologia natural', em outras palavras, tornou-se um rótulo vago para uma série de questões, todas as quais têm a ver com a relação do mundo e Deus. Algumas dessas questões foram isoladas, destacadas e colocadas dentro do que, em retrospecto, podemos ver como estruturas distorcidas.

É claro que qualquer pessoa pode dizer: 'Você acabou de mudar as regras do jogo'. Minha resposta seria que o jogo atual foi reduzido artificialmente; antes, como se uma partida de críquete fosse disputada em um campo de beisebol, eliminando assim dois terços do campo de jogo do jogador de críquete e permitindo que ambos os lados contestassem quaisquer "resultados". Assim que mudarmos o jogo para o campo de tamanho normal e fornecermos o equipamento adequado, as coisas podem funcionar de maneira diferente.

Em outras palavras, a história importa; e assim Jesus e o Novo Testamento deveriam por direito ser incluídos como fontes possíveis para a tarefa da "teologia natural". Ao dizer isso, certamente não estou tentando reviver o tipo de apologética racionalista que buscaria "provar" a fé cristã por meio de um suposto "apelo à história". 'História' é muito mais complexa do que isso, como mostrarei em [Capítulo 3](#). Nem em método nem em resultados estarei seguindo caminhos apologéticos normais. Para justificar a inclusão de Jesus no tópico, devo desmontar alguns dos mal-entendidos agora padrão de sua carreira pública e ensino e continuar a argumentar por uma nova colocação dele dentro do mundo judaico simbólico, bem como histórico de sua dia. Devo então sugerir que, com a Páscoa, a ressurreição de Jesus dentre os mortos, estamos diante de uma renovação da criação que, por transformação redentora, constitui a revalorização da própria criação original. O novo mundo, trazido à luz na Páscoa, não é um mero ajuste dentro do mundo presente, nem a substituição totalmente nova do

mundo presente por algo completamente diferente (como foi amplamente assumido quando se sustentou que Jesus e seus primeiros seguidores acreditavam que o mundo presente acabaria a fim de abrir caminho para 'o reino dos céus'). Há continuidade e descontinuidade entre o velho e o novo, e entre os modos de saber necessários para compreender um e outro. Páscoa diz o 'sim' divino à criação original, afirmando de uma nova forma, através do novo tipo de conhecimento exigido para este novo tipo de mundo, aquelas inferências que já foram tiradas do mundo nas tradições bíblicas e cognatas. (Em outras palavras, a Páscoa não afirma a 'teologia natural' de, digamos, Epicurismo, teologia do Ser Perfeito, [Capítulo 6](#) com base no argumento anterior, e desenvolvido e aplicado em [capítulos 7](#) (por meio de uma consideração da crucificação de Jesus) e [8](#), está no cerne da minha proposta neste livro. Com a ressurreição de Jesus, vem a possibilidade, e talvez até a promessa, de uma 'teologia natural' renovada.

*> *, **>

As palestras concebidas e apresentadas, e o livro apresentado aqui, consistem, como uma sinfonia, em quatro 'movimentos' de dois capítulos cada. Dentro de uma continuidade geral de argumento, cada 'movimento' tem sua própria integridade e estilo apropriado de apresentação. O primeiro par define o contexto histórico para o tópico; eles precisam, e aqui recebem, anotações históricas bastante detalhadas. Os dois segundos analisam três conceitos-chave ('história', 'escatologia' e 'apocalíptica') e começam a aplicá-los ao assunto em questão. O terceiro par, aulas 5 e 6, mergulha-nos no mundo judaico do primeiro século para explorar as maneiras pelas quais Deus e o mundo eram vistos juntos e para localizar a questão da ressurreição de Jesus naquele mundo. Os dois últimos, em um modo reflexivo agora que requer anotações menos detalhadas, refletir sobre temas amplos da experiência humana e relacioná-los primeiro com a história da crucificação de Jesus e depois com o mundo mais amplo da escatologia e da missão, a fim de encerrar o caso para uma nova abordagem das questões em torno da "teologia natural". O par final visa a sensação que você teria se, tendo subido um longo lance de escadas, abrisse um alçapão e pudesse de repente ver uma grande vista em todas as direções. O clima é, então, descrever o que podemos ver, em vez de argumentar, passo a passo cauteloso, a favor de uma reconstrução particular. O título das Palestras Gifford apresentadas, refletindo essa linha de pensamento, foi 'Discerning the Dawn', e permiti que alguns ecos dessa frase de nova criação permanecessem, embora o livro agora tenha um título diferente.

Em meus primeiros livros "acadêmicos", reuni assuntos e temas que havia estudado e ensinado por muitos anos. Com este livro, entretanto, estou entrando

em um território relativamente novo para mim.⁹ Novas possibilidades se abriram, lançando luz em várias direções, incluindo, de forma empolgante, a história de minha própria disciplina principal. Mas esse momento, na minha idade, também é assustador. A cada passo, estou pisando na grama, e talvez na ponta dos pés, daqueles que trabalharam durante décadas em campos que acabo de descobrir. Os perigos da simplificação excessiva e da omissão estranha estão sempre presentes. Espero que os colegas nessas outras áreas pelo menos apreciem o fato de eu estar tentando trazer nossas disciplinas para a conversa, mesmo que eu cometa alguns erros crassos ao longo do caminho.

Deixe-me descrever brevemente a sequência de pensamento que conduz o argumento através dos quatro movimentos. Começarei colocando a busca anterior pela "teologia natural" - incluindo a herança de Lord Gifford - em seu contexto cultural determinante dos séculos XVIII e XIX. Lá, seguindo em particular o golpe desferido contra as possibilidades mais antigas pelo terremoto de Lisboa de 1755, as filosofias do Iluminismo rapidamente reformularam o discurso em torno de novas formas de epicurismo..¹⁰ Isso, devo sugerir, distorceu as discussões subsequentes até hoje, introduzindo alternativas falsas e truncando suposições sobre o próprio conhecimento, incluindo o conhecimento histórico.

Na segunda aula, mostrarei como as mesmas perspectivas distorcidas abriram caminho nos estudos bíblicos modernos. Isso inclui a interpretação de Bultmann, em seu Giffords de 1955, de "história e escatologia", à qual meu próprio título faz alusão. O estudo histórico da Bíblia, que muitas vezes até hoje finge, pelo menos superficialmente, uma postura "objetiva" ou distanciada, foi ele próprio radicalmente moldado pelos variados avivamentos do epicurismo, que encorajou as pessoas a estudar o mundo sem referência a Deus, e estudar Deus sem referência ao mundo - em particular, estudar teologia sem referência à história. O que às vezes é chamado de 'naturalismo metodológico' exemplifica o primeiro (o mundo sem Deus), e o deus do 'ser perfeito' a teologia o segundo (teologia sem história). Esse clima de opinião tornou cada vez mais provável que cristãos e teólogos devotos primeiro construíssem uma imagem de "Deus" a partir de outras fontes e, em seguida, tentassem encaixar "Jesus" na imagem: muita teologia sistemática nos séculos XVIII e XIX foi preocupada com o Primeiro Artigo do Credo, isto é, Deus Pai / Criador, ao invés do Segundo ou Terceiro Artigo, sobre o Filho e o Espírito. Mas tal procedimento pode facilmente resultar em um Jesus docético ou "sobrenatural", intocável pela crítica histórica, mas também incognoscível por qualquer forma de história genuína - que se encaixa no que muitos cristãos modernos irrefletidos acreditam, mas que também gera uma reação cética igual e oposta. de outras fontes e, em seguida, tentar encaixar 'Jesus' no quadro: muita teologia sistemática nos séculos XVIII e XIX estava preocupada

com o Primeiro Artigo do Credo, isto é, Deus Pai / Criador, ao invés do Segundo ou Terceiro Artigo, sobre o Filho e o Espírito. Mas tal procedimento pode facilmente resultar em um Jesus docético ou "sobrenatural", intocável pela crítica histórica, mas também incognoscível por qualquer forma de história genuína - que se encaixa no que muitos cristãos modernos irrefletidos acreditam, mas que também gera uma reação cética igual e oposta . de outras fontes e, em seguida, tentar encaixar 'Jesus' no quadro: muita teologia sistemática nos séculos XVIII e XIX estava preocupada com o Primeiro Artigo do Credo, isto é, Deus Pai / Criador, ao invés do Segundo ou Terceiro Artigo, sobre o Filho e o Espírito. Mas tal procedimento pode facilmente resultar em um Jesus docético ou "sobrenatural", intocável pela crítica histórica, mas também incognoscível por qualquer forma de história genuína - que se encaixa no que muitos cristãos modernos irrefletidos acreditam, mas que também gera uma reação cética igual e oposta .

Quase se poderia pensar que o docetismo havia vencido no século XVIII, e talvez isso seja parte do problema. O Jesus "divino" facilmente assumido da então ortodoxia cristã, e a "inspiração divina" das escrituras igualmente facilmente assumida, significava que os apelos a qualquer um deles eram vistos tanto pelos devotos quanto pelos céticos como uma solução antecipada da questão. Nenhum verdadeiro trabalho histórico foi necessário e, de fato, propor tal coisa pode ser considerado (como às vezes ainda é) um sinal de infidelidade ao evangelho, um conluio com uma negação implícita de Deus. Os mundos "natural" e "sobrenatural" foram separados, com as próprias palavras mudando seus significados de modo a apoiar essa disjunção completa. Isso resultou, por um lado, em um 'Jesus' que parecia flutuar livre do mundo 'natural',¹¹ e, por outro, em um 'Jesus' que estava localizado em um hipotético mundo judaico mal pesquisado, com qualquer atribuição de 'divindade' sendo vista como uma corrupção eclesial posterior.

Isso, por sua vez, produziria, e de fato produziu, uma reação natural, à medida que céticos e críticos, incluindo alguns nas igrejas que podiam ver os efeitos danosos do docetismo, passaram a pensar em Jesus como "meramente humano". Tudo isso torna muito mais difícil fazer o que deve ser feito e o que este livro tentará fazer, a saber, realocar Jesus e o Novo Testamento dentro do mundo real do primeiro século sem sacrificar sua relevância "teológica". No mundo de dois níveis do renascimento epicurista moderno, com os deuses e o mundo divididos por um grande abismo (relacionado ao "fosso largo e feio" de Lessing entre as verdades eternas da Razão e as verdades contingentes da história), ele estava vinculado para parecer que Jesus deve pertencer a um lado ou ao outro, mas não a ambos.

Isso, no entanto, levanta a questão de saber o que a "história" realmente é e o

que ela pode e deve alcançar. Este é o assunto de [Capítulo 3](#), onde argumentarei que a própria noção de 'história' foi puxada e espremida pelas mesmas pressões culturais. A 'história' também, e sua relevância para a teologia, foi afetada pela suposta divisão entre 'Deus' e o 'mundo natural', com os cétricos afirmando que a 'história' favorece uma imagem reducionista e os anti-cétricos se referindo grandemente à 'história 'para significar' tudo o que sempre acontece ', sem referência à tarefa histórica real de compreender Jesus de Nazaré e sua proclamação do reino em seus próprios dias.

Uma vez que tudo isso esteja mais claro, no entanto, teremos que voltar nossa atenção (em [Capítulo 4](#)) a dois outros termos amplamente usados, 'escatologia' e 'apocalíptico', cujos significados escorregadios têm freqüentemente tornado o trabalho histórico sobre Jesus difícil, senão impossível. No entanto, não se trata simplesmente de usar as palavras com clareza. Esses dois termos se tornaram slogans a serviço da teoria de que Jesus e seus primeiros seguidores esperavam o fim iminente do mundo do espaço-tempo - uma teoria que meramente parodia o imperativo histórico de localizar Jesus em seu contexto judaico do primeiro século. Isso, por sua vez, está diretamente relacionado à questão da "teologia natural". Se o mundo atual deve acabar para que um novo comece, como alguém poderia argumentar do mundo presente até o Deus que estava prestes a aboli-lo? Aqui está um paradoxo de fato: Jesus foi mantido longe da 'teologia natural' por um lado (por muitos cristãos) porque ele contava como 'revelação divina' e por outro lado porque, ao predizer o fim do mundo, ele estava errado (e, portanto, não era a personificação do Deus de Israel). Nem a teologia nem a exegese devem ser coniventes com tais confusões.

[Capítulos 3 e 4](#) assim abre caminho para as principais propostas positivas do livro, que começam em [capítulo 5](#) com o mundo judaico do primeiro século e seus símbolos. O Templo falava da sobreposição do céu e da terra, contradizendo diretamente a visão de mundo dividido do epicurismo antigo e moderno. O sábado falava que a Era vindoura estava sendo verdadeiramente antecipada no tempo presente, desafiando qualquer sugestão de que, se o reino dos céus viesse, então a 'terra' teria primeiro que ser abolida. E se os humanos são feitos à imagem do Deus criador, então a idéia de que alguém possa (de alguma forma) discernir algo de Deus pensando nos humanos e em seus imperativos vocacionais não é tão estranha. Isso então contextualiza o argumento de [Capítulo 6](#), que com a ressurreição de Jesus (um evento estranho, com certeza, dentro do mundo presente, mas o evento fundamental e paradigmático dentro da nova criação) uma nova ontologia e epistemologia apropriada são reveladas, uma dimensão nova e transformadora da 'epistemologia do amor' . Isso, entretanto, não cria um mundo "espiritual" privado, isolado da "realidade comum" e, portanto, da possibilidade de

olhar para o mundo e fazer inferências sobre seu criador. Pelo contrário, a ressurreição abre, em vez disso, um novo mundo público no qual as questões levantadas pelos humanos na criação atual podem ser vistas como sinais provisórios para Deus.

Eles são, no entanto, 'sinais quebrados', uma vez que os aspectos mais elevados e melhores da vocação humana, da 'justiça' ao 'amor', todos criam paradoxos e disjunções agudas. Ninguém nos levará à utopia, muito menos a Deus. O argumento de [Capítulo 7](#) é que precisamente neste momento de paradoxo sombrio a história da cruz - sempre a mais poderosa "apologética", e neste capítulo começamos a entender por quê - entra em jogo. No ponto em que se pode pensar que os instintos vocacionais humanos apontam "para cima" a Deus, mas falham em fazê-lo, a história de Jesus desce "até onde a justiça é negada, o amor traído e assim por diante. Neste ponto, o tipo particular de 'teologia natural' que surge em vista, ao contrário de muitos tipos nos últimos três séculos, assume uma forma especificamente trinitária. A reflexão sobre as 'placas de sinalização quebradas' e a maneira paradoxal com que apontam para Deus desafia os modelos mais antigos implicitamente deístas que deixam Jesus fora de consideração ou tentam encaixá-lo em um estágio posterior em uma imagem de 'Deus' gerada em outras bases. [capítulo 8](#). A atual missão da igreja, movida pelo espírito, é antecipar, incorporando de novo as placas de sinalização anteriormente 'quebradas', o tempo prometido em que Deus será 'tudo em todos'. Se o mundo "natural" do tempo e do espaço for resgatado de sua corrupção e decadência e transformado pela gloriosa presença divina, esta visão escatológica não apenas sustentará a igreja em sua vocação, mas permitirá a abordagem retrospectiva da "teologia natural" para que eu argumentei em [Capítulo 7](#).

O próprio conhecimento constitui um subtema vital em todo o livro. Explorarei o "amor" como o elo que faltava nas várias epistemologias modernistas que se apegaram à "objetividade" como forma de poder ou se retiraram para uma "subjetividade" que, na verdade, é uma projeção que serve a si mesma.¹² O modernismo eliminou a dimensão do "amor", um movimento drástico reconhecido em nossa cultura no mito de Fausto e em outros lugares. Mas não se pode, eu sugiro, compreender o conhecimento comum do mundo comum sem "amor" neste sentido; o que significa que devemos desafiar tanto as visões reducionistas que prescindiram de "Deus" por completo, quanto as supostas estratégias "apologéticas" que tentaram respondê-las. Da mesma forma, o próprio "amor" muda para um novo modo quando somos confrontados com a possibilidade de uma "nova criação" que, talvez surpreendentemente, não é simplesmente uma modificação da antiga, nem tampouco sua substituição direta. Em vez disso, deve ser visto como sua transformação redentora. O próprio amor

se move assim para um novo modo, uma nova dimensão, produzindo um novo tipo de conhecimento. No entanto, este novo 'conhecimento'

Isso, exposto na sexta palestra e explorado posteriormente, está no cerne da minha proposta.

* > *, ** >

Tenho para com a Universidade de Aberdeen uma grande dívida de gratidão pelo convite inesperado e lisonjeiro para dar as Palestras Gifford em primeiro lugar. Sou igualmente grato pela recepção calorosa e hospitalidade que tive durante as quatro semanas em que as palestras foram dadas, e o encorajamento alegre com que, destemido pela maior tempestade de neve que o leste da Escócia viu em memória viva, meus ouvintes compareceram, ouviram atentamente e engajado energicamente com minhas propostas. O professor Philip Ziegler acolheu e organizou todo o evento; ninguém saberia, pelo espírito generoso e amigável com que ele me divertiu e me apresentou, a extensão de nossas divergências teológicas em curso.¹³ Muitos dos distintos professores de Aberdeen, incluindo os professores Tom Greggs e Grant Macaskill, garantiram que eu fosse bem cuidado. Amber Shadle cuidou de centenas de arranjos práticos, grandes e pequenos, com eficiência amigável. Meu próprio assistente de pesquisa, Simon Durr, ajudou com os detalhes do texto e produziu e executou uma sequência esplêndida de apresentações em PowerPoint. Foi uma experiência extraordinária de interação acadêmica e pessoal de alta octanagem.

Devo também agradecer àqueles que me ofereceram a chance de experimentar aspectos do argumento em cenários anteriores. Tentei primeiro a sequência de pensamentos do reverendo Robert Forsyth, que me deu suas avaliações astutas de sempre sobre o que pode ou não ser tentado com sabedoria. Graças ao amável convite do Rev. Dr. Angus Morrison, dei uma palestra no evento 'Grasping the Nettle' da Igreja Escocesa em Glasgow em 1 de setembro de 2016, sobre 'Você não gostaria de saber', delineando a 'epistemologia de amor' que corre como um fio por toda a linha de pensamento. Apresentei um resumo de uma única palestra do argumento geral das palestras na Biblioteca Lanier em Houston, Texas, em março de 2017, e sou profundamente grato a Mark Lanier por hospedar essa palestra e a seu colega Charles Mickey por seu trabalho Por trás das cenas. Eu dei uma versão inicial do terceiro capítulo como a 'Palestra de Teologia Analítica' durante a reunião anual da Academia Americana de Religião em Boston, Massachusetts, em novembro de 2017, e sou muito grato ao Professor Michael Rea e seus colegas pelo convite e sua hospitalidade. (Essa palestra original, devidamente expandida, está agora publicada no Journal of Analytic Theology e pode ser vista como uma versão um pouco mais técnica da análise da 'história' agora encontrada no terceiro

capítulo deste livro.¹⁴) Rascunhos de várias palestras foram infligidos a membros do Logos Institute em St Andrews durante 2016 e 2017, e recebi muitos comentários e discussões úteis. Meus velhos amigos Oliver O'Donovan, Simon Kingston, Bob Stewart e Kimberly Yates leram os primeiros rascunhos com cuidado e percepção e me deram comentários muito sábios. Nenhum desses, é claro, é responsável por qualquer um dos erros ou confusões que possam permanecer.

Devo, então, agradecer aos colegas e alunos que se reuniram em 25 de junho de 2018, para um colóquio extraordinário, discutindo as palestras uma a uma diante de uma audiência em St Andrews, sob os auspícios do Instituto Logos de Teologia Analítica e Exegética, hospedado pelo Prof. Alan Torrance. Na ocasião, meus interlocutores foram Tom Greggs, David Fergusson, Andrew Torrance, Carey Newman, Judith Wolfe, Elizabeth Shively, Amy Peeler, Scott Hafemann, Mahdavi Nevader, Christa McKirland, Jonathan Rutledge, Philip Ziegler, Angus Morrison, Jeremy Begbie, Mitch Mallary e Trevor Hart. Subseqüentemente, Brendan Wolfe também contribuiu com notas substanciais e muito úteis em todas as palestras. Foi um dia verdadeiramente extraordinário, no qual fiquei lisonjeado com a atenção e humilde por ser lembrado de quanto ainda precisava aprender. Isso me fez perceber, como já havia começado a pensar, que não adiantava fingir que o presente volume, no qual as palestras foram editadas com certa expansão e maiores explicações, pudesse ser outro que um relato provisório sobre um intelectual (e Espero que o exercício espiritual) ainda esteja em andamento. Lamento muito que não tenha sido possível incorporar todos os pontos que foram bem apresentados naquele notável encontro e todas as reflexões que poderia ter feito sobre eles. Espero ser poupado para refletir sobre todos eles nos dias que virão. Em outras palavras, não tentei fazer com essas palestras o que Charles Taylor fez com seus Giffords, permitindo que se tornassem *A Secular Age*, sua extraordinária magnum opus. Em termos de escala, o presente livro é muito mais parecido com o que Rudolf Bultmann fez com seus Giffords, esclarecer e anotar, mas não alterar a forma e o argumento originais. Espero que redirecione alguns dos atuais debates teológicos e exegéticos para canais novos e frutíferos.

Entre esses debates, a questão contínua da ressurreição de Jesus continua a confundir muitos. Espero que este livro, e [Capítulo 6](#) em particular, explicarei coisas em meu trabalho anterior que pareciam opacas para alguns escritores recentes e abordarei outras questões que eles levantaram. Tenho em mente particularmente P. Carnley, *Resurrection in Retrospect: A Critical Examination of theology of NT Wright* (Eugene, Ore.: Cascade Books, 2019), que chegou quando o presente volume estava em estágio de prova.

No processo de esclarecimento e edição para publicação, a ajuda contínua de

especialistas de Simon Durr e Mitch Mallery foi além de elogios. Eles me resgataram de vários erros crassos, apontaram lugares onde eu não estava conseguindo dar ao meu próprio argumento a clareza que eles viam de que precisava e me conduziram a inúmeras fontes de ajuda. Fui ricamente abençoado por vários assistentes de pesquisa ao longo dos anos, e esses dois jovens colegas são iguais a todos.

Sou particularmente grato ao Dr. Carey Newman, da Baylor University Press, e à sua equipe, por seu entusiasmo por este projeto e seu incentivo e orientação sábia em vários estágios. Continuo a ser grato aos meus editores londrinos, SPCK, e especialmente a Philip Law, por sua feliz parceria que agora se estende por quase trinta anos. E estou, como sempre, profundamente grato à minha esposa e família por seu amor e apoio - especialmente por uma manhã memorável quando meu filho Julian estava gentilmente lendo um rascunho de [Capítulo 3](#) enquanto Carey Newman estava lendo um rascunho de [Capítulo 6](#), na mesma mesa, e ambos estavam me dando seus comentários sinceros. Esses momentos enriquecem a vida familiar e a comunidade acadêmica.

Minha mãe, tendo me dado o incentivo indireto que mencionei antes, morreu em 1º de junho de 2018, um dia antes de seu aniversário de 95 anos. Este livro é dedicado, com amor e gratidão, à sua memória.

Tom Wright FACULDADE DE
S. MARIA, ST ANDREWS
EASTERTIDE 2019

lista de abreviações

11QMelch	Pergaminho de Melquisedeque
1QS	Regra da Comunidade
<i>2 Bar.</i>	<i>2 Baruch</i>
<i>2 En.</i>	<i>2 Enoch</i>
AB	Bíblia âncora
<i>Formiga.</i>	Josefo, <i>Antiguidades dos judeus</i>
<i>Apoc. Mos.</i>	<i>Apocalipse de Moisés</i>
ARN	'Abot de Rabbi Nathan
<i>Celeiro.</i>	<i>Epístola de Barnabé</i>
bRos Has.	Tratado do Talmud Babilônico Rosh Hashanah
CD	Documento de Damasco
<i>Civ.</i>	Agostinho, <i>Cidade de Deus</i>
<i>Dial.</i>	Justin Martyr, <i>Diálogo com Trypho</i>
<i>Ecl.</i>	Virgil, <i>Eclogues</i>
<i>ELE</i>	Bultmann, <i>História e Escatologia</i>
<i>Hist. eccl.</i>	Theodoret, <i>Historia Ecclesia</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JSJ</i>	<i>Jornal para o estudo do judaísmo</i>
<i>JTI</i>	<i>Journal of Theological Interpretation</i>
<i>Jub.</i>	<i>Jubileus</i>
<i>JVG</i>	Wright, <i>Jesus e a Vitória de Deus</i>
<i>LAE</i>	<i>Vida de Adão e Eva</i>
Mek. Exod	Mekhilta no livro do Êxodo
mTamid	Mishná tratado Tamid
<i>Nat. d.</i>	Cicero, <i>De natura deorum</i> (Sobre a natureza dos deuses)
<i>NTPG</i>	Wright, <i>O Novo Testamento e o Povo de Deus</i>
<i>OHNT</i>	Re Manning, ed., <i>Oxford Handbook of Natural Theology</i>
<i>PFG</i>	Wright, <i>Paulo e a fidelidade de Deus</i>
PRÉ	Pirqe Rabino Eliezer
<i>PRI</i>	Wright, <i>Paul e seus intérpretes recentes</i>
<i>Rep.</i>	Cicero, <i>República</i>
<i>Rer. nat.</i>	Lucrecio, <i>De rerum natura</i> (Sobre a natureza das coisas)
<i>Revolução</i>	Wright, <i>O dia em que a revolução começou</i>

RSG

ShirShabb

Teste. Dan

TynBul

Wright, *A Ressurreição do Filho de Deus*

Canções do sacrifício do sábado

Testamento de Dan

Boletim Tyndale

eu

Teologia natural em seu contexto histórico

1

O Santuário Caído

Lisboa 1755 e o Triunfo do Epicurismo

INTRODUÇÃO: OS ENIGMAS QUE HERMAMOS

Quando eu era bispo de Durham, meu escritório no Castelo de Auckland continha uma coleção maravilhosa de livros deixada por ocupantes anteriores. Tínhamos uma cópia do Bispo Lightfoot, uma primeira edição, do *In Memoriam* de Tennyson. Tínhamos a cópia do bispo Handley Moule de seu próprio comentário sobre Romanos. E muito mais. Mas uma das minhas lembranças favoritas, que caiu de um livro quando eu procurava outra coisa, era um cartão-postal datado de 1717. Era um convite para uma tarde de tênis no Oriel College, Oxford, dirigido a um jovem que recentemente decidiu abandonar seu presbiterianismo anterior e buscar a ordenação anglicana. O jovem era Joseph Butler, destinado a se tornar um dos grandes nomes da teologia e da filosofia do século XVIII. Ele se tornou bispo de Bristol em 1738 com a idade de 46 anos e foi trasladado para Durham em 1750.

O bispo Butler representa uma velha ordem que estava prestes a desaparecer. Esse desaparecimento, e a maneira pela qual movimentos de pensamento muito diferentes substituíram a abordagem de Butler, deram forma e ênfase particulares às discussões subsequentes do que há muito tem sido chamado de "teologia natural". Essa nova configuração dessa questão coincidiu, por razões intimamente relacionadas, com novas questões e desafios sobre Jesus. Esses dois conjuntos de perguntas e sua relação mútua constituem o tema deste livro.

As questões de 'teologia natural' e de 'quem foi Jesus?' foram mantidos à parte na maior parte da teologia subsequente. Uma maneira de definir 'teologia natural' pode ser quase 'separar Deus enquanto exclui Jesus'.¹ Mas se o próprio Jesus foi um ser totalmente humano e, portanto, uma parte genuína da realidade histórica do primeiro século, como a igreja sempre ensinou, e como os críticos modernos de fato insistiram fortemente, não faz sentido excluí-lo do mundo "natural" .

O problema aqui é que a própria "história" tem sido tudo menos uma categoria

estável. Os movimentos mais amplos de cultura e pensamento que varreram a Europa no século XVIII tiveram um efeito profundo não apenas na "teologia natural" e no estudo de Jesus, mas na própria noção de "história". Visto que pretendo aqui entrar nessas questões, para ver por que foram entendidas da maneira como foram, e para sugerir novas maneiras de reuni-las de maneira frutífera, é importante esboçar a história de como isso aconteceu. Isso toca em muitas questões complexas e interligadas, algumas das quais - mas não todas - discutirei posteriormente neste livro. Mas os perigos inevitáveis da simplificação excessiva são muito superados pelos perigos de tentar abordar as questões de Deus, da criação, de Jesus e da história como se cada um existisse em um vácuo,

A obra mais conhecida do bispo Butler é um clássico do início do século XVIII: a analogia da religião. Escrito em 1736 quando era Reitor de Stanhope, a algumas milhas rio acima do Castelo de Auckland, ele argumentou que havia uma série do que ele chamou de 'analogias' entre o mundo da natureza e as verdades da fé cristã que eram fortes apoio a este último. Ele argumentou, contra os deístas então prevaletentes, que os problemas que eles perceberam nas escrituras - os mistérios e crueldades da 'história sagrada', não menos nos livros de Josué e Juízes - foram acompanhados pelos mistérios e crueldades inerentes ao mundo da natureza como o conhecemos. Parecia que o mundo da criação e o mundo das escrituras pertenciam um ao outro.

Esse resumo faz pouca justiça a uma obra de sutileza e aprendizado.² Mas Butler é importante não apenas pelo que disse, mas pelo que representou: um clima de otimismo, nada menos do que o otimismo cristão, que se expressou de muitas formas na sociedade britânica. Os movimentos missionários da época eram principalmente pós-milenistas em inspiração. Ou seja, eles acreditavam que o reino de Deus estava crescendo e se estendendo, e que Jesus logo seria saudado como senhor em todo o mundo.³ Handel colocou isso na música imortal do Messias, composta em 1741. A música, bem conhecida, embora nem sempre compreendida teologicamente, atinge seu clímax, não com uma 'vida após a morte' celestial, mas com a missão da igreja por meio da qual 'o reino deste mundo tornou-se o reino do nosso Deus'. Esse é o tema do 'Coro do Aleluia' que termina [parte II](#), antes da ressurreição geral em [Parte III](#).

O mesmo clima de otimismo, de uma teologia que dá sentido à criação em paralelo a um evangelho que transforma o mundo, é visível em Joseph Addison, um dos mais famosos ensaístas e políticos do início do século XVIII. No ano de 1712 ele publicou um hino, 'The Spacious Firmament on High', que expressava um ponto de vista semelhante ao de Butler: o céu, o sol, a lua e as estrelas declaram o louvor do criador.⁴ Em um nível, esta é simplesmente uma versão em

inglês do Salmo 19. Em outro nível, carrega a marca da mesma fé cristã que Butler colocou em seus argumentos antideístas:

E se, em silêncio solene, todos / se moverem ao redor da bola escura terrestre? E se nenhuma voz ou som real for encontrado / Em meio a seus orbes radiantes? No Ouvido da Razão todos eles se regozijam / e proferem uma voz gloriosa, cantando para sempre, conforme eles brilham, / A mão que nos fez é divina.

Isso, pode-se supor, é o engajamento cristão com o mundo natural no seu melhor: um reconhecimento de origem bíblica (ressoando de perto, também, com o Timeu de Platão e a discussão de Cícero sobre o sonho de Cipião) de que o mundo natural fala, na verdade canta, de seu criador.⁵ E, o mais importante, esse Reason humano pode ouvir a música. Se alguém fosse considerar a referência bíblica implícita como um extra opcional, tornando o envolvimento com o mundo natural uma coisa e a Bíblia algo completamente diferente, poderíamos até chamar isso de 'teologia natural'.⁶

Em outro nível, mas ainda indicativo do estado de espírito do início do século XVIII, podemos notar o grande artista da Nortúmbria, Thomas Bewick (1753-1828). Bewick recebia encomendas de fazendeiros que queriam exibir seu estoque para gravar touros, ovelhas e cavalos premiados. Mas quando lhe pediram para fazer os animais parecerem ainda maiores e mais gordos do que realmente eram, ele recusou. Para o devoto Bewick, "a natureza era Deus tornado visível".⁷

Uma visão nobre; e então veio o acidente. Literalmente, um acidente: o terremoto que atingiu Lisboa no Dia de Todos os Santos de 1755 destruiu 85 por cento dos edifícios da cidade, matando cerca de um quinto da população da cidade (trinta ou quarenta mil cidadãos de cerca de duzentos mil). Muitos dos mortos haviam sido reunidos com devoção na igreja para o festival. Muitos outros, correndo para o mar para escapar de prédios em queda, foram subjugados pelo tsunami subsequente. O mesmo evento matou mais dez mil ou mais na Espanha e até no Marrocos, em parte por causa dos tsunamis e incêndios.⁸

Esses eventos geofísicos estilhaçantes e seus efeitos humanos catastróficos trouxeram à tona um momento de devastação filosófica e ideológica.⁹ O santuário caído de Lisboa simbolizava o santuário caído de uma variedade otimista de "teologia natural" que tentava interpretar a benevolência divina no curso dos eventos históricos. (Esse não é o único, nem mesmo o normal, significado de 'teologia natural', como veremos.) Como alguém poderia acreditar que o mundo estava ficando cada vez melhor, sob a orientação benevolente de uma providência sábia, se coisas como isso foi permitido acontecer? Obviamente, havia muitos

outros motivos para a reação que se seguiu. Lisboa não gerou o ceticismo de Voltaire ex nihilo, assim como a Primeira Guerra Mundial não gerou o comentário de Karl Barth sobre os romanos do nada - e assim como os acontecimentos de 11 de setembro de 2001, não geraram do nada a retórica anti-religiosa do povo. -chamado 'novos ateus'.¹⁰ O clima cultural e filosófico que irei descrever em breve já estava bem encaminhado algum tempo antes do desastre, mas Lisboa deu-lhe um novo foco e energia.

Certamente, alguns cristãos (incluindo John Wesley) interpretaram o terremoto como um sinal do julgamento divino. (Isso também, é claro, pode ser visto como uma forma de 'teologia natural', deduzindo atos divinos de ocorrências no mundo 'natural'.) Esta posição estava de acordo com o tipo de 'interpretação' em que James Begg, um distinto ministro da Igreja Livre, viu o desastre da Ponte Tay em 1879 como um julgamento de Deus, tanto sobre o trem - que estava funcionando em um domingo - e sobre várias pessoas supostamente iníquas a bordo.¹¹ Interpretações semelhantes de desastres continuam até hoje. Mas meu ponto é simplesmente que argumentos como os do bispo Butler, que pareciam convincentes para muitos nas décadas de 1730 e 1740, pareceram muito menos convincentes depois de Lisboa.

Terremotos, fomes e coisas semelhantes não eram, é claro, novidades. Judeus e cristãos devotos sempre souberam deles. Normalmente, essas ocorrências não eram vistas como um problema, como tal, para a teologia cristã. Os leitores de Paulo estavam preocupados com muitas coisas, mas não aquelas. Nem os primeiros Padres, nem os grandes pensadores medievais, nem os reformadores do século XVI, supuseram que (o que passamos a chamar) de "desastres naturais" poderiam ameaçar os próprios fundamentos da fé. Agostinho pergunta por que tanto os justos quanto os ímpios permanecem vulneráveis às catástrofes deste mundo, e ele responde que isso não tem efeito sobre a salvação eterna do povo de Deus, que de qualquer forma iria morrer um dia.¹² Talvez tais eventos representassem uma aparente ameaça à fé quando a forma que o cristianismo assumiu foi o deísmo ou a resposta de Butler a ele. Nessa medida, Lisboa pode ter sido mais um sintoma do que uma causa de um ceticismo que vinha crescendo silenciosamente no pano de fundo do pensamento europeu. Pode ser que os proponentes otimistas de uma utopia pós-milenar tenham se inclinado a minimizar tais eventos. Eles supuseram que a propagação do evangelho erradicaria vulcões e terremotos, bem como a pecaminosidade humana?

Afinal, o ceticismo em si não era uma opção nova.¹³ Passou-se mais de um século desde que o Cogito de Descartes desencadeou (apesar, ao que parece, das intenções do grande francês) uma onda de pensamento crítico que alguns estavam cavalgando na direção cética.¹⁴ As memórias da Guerra dos Trinta Anos, e outros

conflitos intrareligiosos, funcionaram como ventos para agitar aquela onda e transformá-la em um tsunami intelectual para rivalizar com o atual que atingiu Lisboa. Em outras palavras, as pessoas já tinham o que poderíamos chamar de razões sócio-políticas para querer que o Cristianismo não fosse verdadeiro, ou pelo menos para duvidar de suas afirmações absolutistas. Agora eles tinham ferramentas epistemológicas para avançar nesse caso.

Um marco nesta narrativa é o francês Pierre Bayle (1647-1706), um refugiado huguenote que vive na Holanda. Ele argumentou que o ateísmo era mais racional - e mais provável de produzir harmonia social - do que o deísmo.¹⁵ O terremoto de Lisboa foi então aproveitado por aqueles que queriam (por várias razões, não menos importante a corrupção da Igreja francesa) rejeitar a corrente principal do Cristianismo europeu, seja católico ou protestante. Os comentários sarcásticos de Voltaire sobre Deus e Lisboa - dirá agora, pergunta ao devoto, que este terrível acontecimento apenas ilustrará 'as leis de ferro que prendem a vontade de Deus?' - expressaram o que muitos outros pensavam.¹⁶

O resultado, quando a poeira baixou, foi que o deísmo ao qual Butler havia se oposto estava sendo constantemente superado por uma visão de mundo semelhante, mas mais nítida, a saber, um renascimento da antiga filosofia de Epicuro. Pelo menos as coisas agora eram mais explícitas. As pessoas freqüentemente confundiam o deísmo com o cristianismo (como ainda fazem). Isso era muito menos provável com o epicurismo. O deísmo continuaria - alguns sugeriram que continua sendo um modo padrão para muitos ocidentais que se consideram cristãos - mas o sentimento público e a suposição amplamente difundida mudaram.¹⁷

O epicurismo havia de fato se tornado cada vez mais popular na Europa, como uma alternativa à religião oficial, desde a redescoberta de Lucrecio, o maior expositor de Epicuro, em 1417.¹⁸ Foi entusiasticamente promovido por Pierre Gassendi (1592-1655), que o viu como um substituto para as análises aristotélicas do mundo e que tentou criar uma síntese com ideias cristãs - algo que seus sucessores cada vez mais viam como impossível.¹⁹ O epicurismo foi influente, embora inevitavelmente controverso, nos debates complexos e politicamente carregados do século XVII, incluindo o surgimento de novos empreendimentos científicos. Edmund Halley (1656-1742) usou Lucrecio como modelo para a Ode que escreveu para celebrar o sistema matematicamente coerente de Sir Isaac Newton (1642-1727).²⁰ O cônego Robert South de Oxford, ansioso para dizer o pior que pudesse sobre os membros da Royal Society, descreveu-os em 1678 como "filhos de Epicuro, tanto pela volúpia quanto pela irreligião".²¹ Diderot, em sua famosa Enciclopédia, sugeriu que a França estava cheia de epicureus de todos os tipos.²² Escrevendo a um amigo em 1715, Leibniz comentou sobre a ascensão do

"materialismo" e do "mortalismo" na Inglaterra, movimentos que surgiram (nas palavras de Catherine Wilson) "nas convulsões antiautoritárias e na fragmentação sectária da Guerra Civil inglesa".²³ Thomas Hobbes era rotineiramente denunciado como ateu e epicurista.²⁴ A combinação explosiva de investigação científica, radicalismo político e ceticismo teológico estava no ar há algum tempo. Pode-se argumentar para discernir as raízes de, pelo menos, de tudo isso no Nominalismo de pensadores como Guilherme de Occam, vários séculos antes.²⁵

O epicurismo, então, vinha crescendo há um bom tempo. Mas agora, depois de 1755, tornou-se dominante e (até os dias atuais) permanente. Esqueça aquelas estrelas e planetas cantando louvores a Deus; se existe um deus, ele está muito longe e não liga para nós ou para as estrelas girando. A religião é uma invenção humana projetada para manter as massas dóceis.²⁶ O mundo faz o que faz por conta própria. Ele se desenvolve e muda de maneiras aleatórias, sem interferência externa, à medida que os átomos se movem aleatoriamente e, às vezes, se desviam de modo a se chocarem uns com os outros e produzirem novos efeitos. Isso é tudo que existe na vida. E quando morremos, morremos; então não há, em ambos os sentidos, nada a temer. Isso é epicurismo em poucas palavras, desde o próprio grande homem no século III aC, até o poema de Lucrecio no século I aC, até Maquiavel, Bentham e uma grande multidão desde então, incluindo como veremos Thomas Jefferson.²⁷

Esses nomes - pessoas que pretendiam fazer, e de fato fizeram, uma grande diferença no mundo - destacam duas diferenças principais entre as formas antiga e moderna da filosofia. Os antigos epicureus achavam que não havia muito que se pudesse fazer a respeito do curso do mundo. Os átomos giravam e agiam por conta própria; tudo o que se podia fazer era ficar o mais confortável possível. Os epicuristas modernos, entretanto, viram nessa cosmologia uma oportunidade de buscar novos objetivos.²⁸ Os antigos epicureus eram uma minoria, uma pequena elite que se autointitulava. Os epicuristas modernos alcançaram a maioria, fazendo do mundo ocidental - seu habitat natural - a nova elite global autocompensada ("o mundo desenvolvido", com toda a pesada ironia que essa frase agora possui). Friedrich von Schlegel (1772-1829), um filósofo romântico alemão, lamentou que o epicurismo tivesse se tornado a filosofia dominante na segunda metade do século XVIII.²⁹ Karl Koppen, um dos amigos mais próximos do jovem Karl Marx, apontou a estreita relação entre o Aufklärer do século XVIII e o epicurismo, afirmando que Epicuro foi o grande "iluminador" da antiguidade. O próprio Marx repetiu essa visão em sua tese de doutorado.³⁰ Este "materialismo" robusto, como Catherine Wilson argumenta em seu livro convincente, tornou-se tanto o estoque em comércio do mundo ocidental moderno que nem mesmo

percebemos suas raízes antigas.³¹ Quando lemos resumos de Lucrecio, as ideias parecem "profundamente familiares", diz Wilson, porque "muitos dos argumentos centrais da obra estão entre os fundamentos sobre os quais a vida moderna foi construída".³²

Lucrecio, de fato, ajudou o mundo moderno a articular sua polêmica padrão contra a religião.³³ A crescente influência do epicurismo (seja explícito ou não) na modernidade criou um ambiente intelectual e social em que agora se sentia adequado e apropriado estudar e organizar a vida neste mundo sem referência a Deus ou aos deuses - e estudar e refletir sobre Deus ou os deuses sem referência às verdades contingentes da vida "histórica" deste mundo. Este é o ponto em que nosso breve esboço do clima filosófico fornece o contexto vital para entender por que todo o projeto de "teologia natural", como concebido antes, se tornou muito mais difícil. Para os grandes medievais, com seu universo amplamente aristotélico, vários tipos de comércio entre o mundo presente e a verdade divina eram esperados. Dentro de uma estrutura epicurista, o teólogo está aparentemente sendo desafiado a fazer tijolos de teologia natural sem palha. Um grande abismo se abriu, com "o mundo real", incluindo a "história", de um lado, e quaisquer seres divinos do outro. Discutir de um para o outro - especialmente para o Deus cristão - pode parecer semelhante a humanos tentando voar.

Haveria, entretanto, outros deuses para os quais o argumento poderia apontar mais naturalmente? Essa distinção vale a pena ponderar. De Demócrito a Epicuro a Lucrecio e até nossos dias, existe uma espécie de "teologia natural" em andamento. Mas, ao contrário do que pode parecer o tipo 'normal' dentro do Cristianismo, seria assim: olhamos para os átomos girando fazendo suas próprias coisas, e concluímos que os deuses nunca estiveram envolvidos neste mundo e ainda não estão. Um relato mais cínico pode sugerir que a lógica real funcionava no sentido contrário: não queremos nenhum deus se envolvendo em nossas vidas, então, quando estudamos o mundo natural, fechamos as "lacunas" onde a influência divina foi previamente detectada. Este relato - voltando o ceticismo contra si mesmo, por assim dizer - seria tão plausível para os revolucionários do século XVIII quanto para os modernos "novos ateus". E esta questão da direção da viagem (estamos discutindo do mundo observado para os deuses ausentes, ou da esperada ausência divina para o mundo observado?), Então, apresentaria um estranho paralelo para a mesma questão dentro de um candidato a Teologia natural 'cristã'. Os cristãos estão realmente raciocinando do mundo observado para o criador cristão, ou estão assumindo o criador e vendo o mundo como obra de suas mãos? Nesse caso, qual 'criador' exatamente eles estariam presumindo? ou da esperada ausência divina para o mundo observado?) apresentaria então um estranho paralelo para a mesma questão dentro de uma suposta teologia natural

"cristã". Os cristãos estão realmente raciocinando do mundo observado para o criador cristão, ou estão assumindo o criador e vendo o mundo como obra de suas mãos? Nesse caso, qual 'criador' exatamente eles estariam presumindo? ou da esperada ausência divina para o mundo observado?) apresentaria então um estranho paralelo para a mesma questão dentro de uma suposta teologia natural "cristã". Os cristãos estão realmente raciocinando do mundo observado para o criador cristão, ou estão assumindo o criador e vendo o mundo como obra de suas mãos? Nesse caso, qual 'criador' exatamente eles estariam presumindo?

Assim que a nova situação foi estabelecida, os filósofos começaram a falar sobre 'o problema do mal' de uma nova maneira.³⁴ Eles separaram a questão do pecado humano, e a solução divina oferecida, da questão de por que coisas aparentemente 'más' acontecem no 'mundo natural'. A primeira questão (pecado e salvação) foi passada para teólogos sistemáticos que escreviam sobre 'expição', geralmente como uma questão completamente separada de 'teodicéia' (o problema da justiça de Deus), muitas vezes sem perceber que o mais famoso escrito do primeiro século para abordar tais coisas indiscutivelmente os manteve juntos (a carta de Paulo aos Romanos, discutindo 'a justiça de Deus'). A questão da teodicéia então teve que enfrentar, não o problema de Deus lidar com o pecado humano, mas sim o problema dentro de várias versões do deísmo, ou seja, se o mundo presente é obra de um Deus bom, então, como um famoso satirista contemporâneo disse,

O resultado de tudo isso, como veremos ao longo do presente livro, não foi apenas que uma pretensa "teologia natural" cristã seria então obrigada a fazer tijolos sem palha. Teria de ser construída em um terreno já sujeito a afundamento. É, sem dúvida, por razões como essa que (como veremos mais tarde) o pensamento judeu regularmente considerava os ensinamentos de Epicuro como a última palavra em visões de mundo falsas e perversas. Um compromisso teológico adequadamente cristão com o mundo natural requer claramente uma alternativa robusta ao epicurismo.

Até agora, ofereci um esboço rápido e grosseiro do clima de pensamento em que os debates contemporâneos sobre a "teologia natural" tomaram forma. Agora pode ser útil fazer uma pausa e esclarecer alguns pontos.

História das Idéias

Primeiro, sobre a história das idéias. Estarei falando sobre vários formadores de opinião importantes, mas não presumo que todos eles fossem totalmente consistentes. Todos nós, sem dúvida, temos inconsistências, mais óbvias à distância do que na confusão da vida cotidiana. Tampouco suponho que as

sociedades em geral adotem novas visões de mundo porque alguém mais tarde visto como um grande pensador fez uma observação específica. As histórias da filosofia, assim como da teologia, às vezes parecem implicar que, uma vez que (digamos) Descartes ou Hume tenham dito algo, todos rapidamente leram e acreditaram, até que os próximos filósofos o desenvolveram mais. A vida real é mais complexa do que isso.³⁵

Precisamos, em particular, distinguir pioneiros de popularizadores. As ideias de alguns pensadores inovadores demoram a penetrar na mente popular. Diz a lenda que o jovem William Temple (1881-1944), posteriormente ele próprio arcebispo, perguntou a seu pai arquiépiscopal Frederick (1821-1902) por que os filósofos não governavam o mundo e recebeu a resposta: 'Claro que sim - um cem anos depois de eles estarem mortos!'³⁶ Por outro lado, alguns pensadores captam um humor público e o expressam de maneira impressionante, esclarecendo, como na grande poesia, algo "que muitas vezes foi pensado, mas nunca tão bem expresso".³⁷ Os pioneiros abrem caminho pela selva; os popularizadores colocam placas de sinalização nítidas ao lado de um caminho cada vez mais trilhado. Alguns, sem dúvida, pertencem ao meio; alguns pioneiros são vistos em retrospecto como popularizadores, embora - como Voltaire e Hume na década de 1750 e Marx na década de 1850 - eles fossem, em sua própria época, vozes no deserto. Às vezes, funciona ao contrário. Nietzsche na década de 1880 captou, e articulou nitidamente, um dos humores da época, mas as pessoas hoje olham para trás e o vêem como um profeta de olhos arregalados.³⁸

Se escolhermos chamar esse novo mundo de 'modernidade', ou 'iluminação', ou qualquer uma das outras opções disponíveis, estamos usando esses rótulos de forma heurística. As figuras-chave raramente se pensavam assim. Pensamos em Schubert como estando na ponte entre a música clássica e romântica; mas o próprio Schubert estava pensando em amor, morte e a próxima melodia. Só em retrospecto enquadrámos as pessoas em uma categoria maior, que sempre será um esboço, muitas vezes inevitavelmente uma caricatura. Meu objetivo, em qualquer caso, não é tentar uma genealogia precisa das idéias em desenvolvimento. Eu quero, sim, chamar a atenção para

diferentes correntes de pensamento que moldaram o meio intelectual dentro do qual as pessoas abordaram as questões do mundo, da história e de Deus, e propor que, depois que o santuário de uma "teologia natural" semelhante a Butler caiu, ele foi substituído, em a mente popular, com algo bastante diferente que criou novos e duradouros desafios. Para nossos próprios objetivos, o resultado é claro: nem a busca moderna pela "teologia natural" nem a busca histórica moderna por Jesus chegam a nós como um projeto "neutro", não condicionado por seus

próprios tempos.

Não devemos, é claro, considerar um fenômeno multicolorido por meio de óculos monocromáticos. Como no mundo antigo, onde o estóico Sêneca podia alegremente emprestar ideias epicuristas com o fundamento de que, se algo era verdade, era verdade independentemente de quem o dissesse,³⁹ assim, os grandes pensadores europeus dos séculos XVII, XVIII e XIX foram capazes de todos os tipos de ecletismo.⁴⁰ O epicurismo no período 'era tudo menos uma doutrina unificada. . . foi construído a partir de uma variedade de componentes, muitas vezes aplicados independentemente uns dos outros, em diferentes contextos e com múltiplas estratégias ".⁴¹ Alguns analistas viram os principais conflitos filosóficos da época como sendo entre um agostinianismo latente e um estoicismo revivido, com o epicurismo desempenhando um papel menor. Em minha opinião, a evidência sugere que o epicurismo se tornou cada vez mais dominante até (como Wilson aponta) se tornar o ar nativo do Ocidente moderno.⁴² As especificidades das teorias científicas de Lucrecio foram deixadas para trás, mas de muitas outras maneiras ele domina nosso mundo como um colosso. 'O taciturno epicurista [isto é, Lucrecio] inspirou o jovem Voltaire e o maduro Holbach, e sua memória sustentou o moribundo David Hume'.⁴³

Deísmo e epicurismo

Então, à minha segunda pergunta: como esse epicurismo mais recente difere do deísmo que já era difundido nos séculos XVII e XVIII?⁴⁴ O deísmo, sugeri, constituiu um ponto de transição fácil para o epicurismo total. Então qual é a diferença?

Deístas e epicureus compartilham a opinião, que agora se espalhou pela cultura ocidental, de que existe um grande abismo entre Deus (ou os deuses) e o mundo em que vivemos. Aqui, precisamos ter cuidado. Para os epicureus, pelo menos, os deuses são feitos de átomos como tudo o mais, de modo que são o mesmo tipo de criaturas que nós, apenas completamente separados de nós.⁴⁵ Isso contrasta com a visão dominante de judeus e cristãos, e penso também nos deístas, para quem o referente da palavra "Deus" é diferente de nós em espécie, bem como em localização, uma vez que se acredita que Deus habita um lugar diferente tipo de espaço do nosso, embora um que se sobreponha e se encaixe com o nosso. (Para os cristãos, a encarnação da segunda pessoa da Trindade obviamente preenche a lacuna tanto da ontologia quanto do lugar, resultando em complexidades e possibilidades que exploraremos mais tarde.) Para o deísta, há um Deus que fez o mundo, o supremo relojoeiro que coloca a máquina em funcionamento e a mantém bem lubrificada. Para alguns deístas como Newton, inconsistentemente,

o relojoeiro tem que voltar de vez em quando para dar corda ao relógio ou talvez ajustar a hora (é por isso que alguns deístas, como alguns dos fundadores americanos,⁴⁶ Para o epicurista, porém, os deuses não tinham nada a ver com a criação do mundo e nada tinham a ver com sua manutenção.⁴⁷ Nem é o mundo uma máquina racional bem lubrificada, já que sua vida contínua é uma questão de tentativa e erro irracional, com átomos colidindo uns com os outros ao acaso - e, portanto, não oferecendo nenhuma esperança de "progresso", uma ideia cujas origens tratarei com atualmente. Não há "problema do mal" no epicurismo; o mundo é o que é. Podemos não gostar, mas avaliar a "moralidade" do que acontece em um universo aleatório é fazer uma pergunta sem sentido.⁴⁸ Para alguns deístas, pelo menos, Deus se preocupa com a maneira como nos comportamos e pode eventualmente nos chamar a prestar contas. Para os epicureus - e essa sempre foi sua atração, nos tempos antigos, medievais e modernos - os deuses não se importam e não vão julgar, então como nos comportamos depende de nós, e a morte nos dissolve no nada.⁴⁹ Os epicuristas relaxados tomaram isso como um convite à licenciosidade; os sérios, como conselho de moderação.⁵⁰ Muitas pessoas hoje, ao ouvirem a palavra 'epicurista', pensam em moralidade ou, mais provavelmente, em imoralidade. Quando uso o termo neste livro, meu foco é particularmente na cosmologia em que o domínio dos deuses é totalmente removido do nosso e totalmente incompatível com ele - por mais que sirva de modelo para o filósofo epicurista que deseja separar-se, da mesma forma, do rebanho comum.⁵¹ Quaisquer seres divinos estão fora de nosso alcance; você pode reconhecê-los se quiser, oferecendo uma avaliação distante e fria de sua superioridade, mas você não deve imaginar que a oração, devoção ou santidade terá qualquer efeito sobre eles (por mais que alguns tipos de devoção possam ter efeitos benéficos sobre nós) . Quando pesquisas modernas sugerem que muito mais pessoas dizem que "acreditam em Deus" do que vão à igreja, aqui está uma explicação óbvia: por que você sairia da cama em uma manhã de domingo pelo deus Deísta distante, e menos ainda pelo ausente Epicureu ?⁵²

Iluminação

Terceiro, então, para o significado de 'Iluminismo'. Responder a essa pergunta nos levará direto à minha exposição principal.

A palavra inglesa 'Enlightenment' é uma cunhagem do século XIX, pegando o alemão Aufklärung, usado por Immanuel Kant em 1784. Kant estava ressoando com os pensadores franceses que produziram a famosa 'Enciclopédia' em 1751, que se referia a lumieres, o 'luzes' que agora estavam aparecendo. Deles era um substantivo comum, rotulando o que parecia estar acontecendo; o dele estava

ativo, indicando uma agenda a ser seguida. A própria definição de Kant, em seu famoso ensaio *Was ist Aufklärung ?*, tinha a ver com a liberdade de fazer uso público da própria razão com o objetivo de libertar a humanidade de sua imaturidade autoimposta.⁵³ O tom polêmico em quase todas as palavras aqui nos diz que *Aufklärung* já estava sendo vista como um slogan de campanha.

A palavra inglesa ainda era usada com desprezo no final do século XIX, justificando uma das definições do *Oxford English Dictionary* que se refere ao 'espírito e objetivos dos filósofos franceses do século XVIII, ou de outros a quem se destina associe-se a eles na acusação implícita de intelectualismo superficial e pretensioso, desprezo irracional pela tradição ou autoridade, etc.'⁵⁴ O desprezo padrão inglês por estranhas teorias continentais, entretanto, não pode mascarar o fato de que a gênese do Iluminismo pertence, pelo menos, à Inglaterra do século XVII. O próprio Kant olhou para trás, para a epistemologia baseada nos sentidos de John Locke. Outros pensadores britânicos como Francis Bacon, Thomas Hobbes e David Hume foram protagonistas do mesmo movimento, mesmo que não tenham lhe dado o nome que todos usamos agora.⁵⁵ No início do século XIX, William Blake (1757-1827) podia sacudir o punho não apenas para os líderes franceses do movimento, mas também para sua filosofia epicurista subjacente.⁵⁶

O projeto do 'Iluminismo', então, sempre foi multifacetado. Os historiadores diferem quanto a quais pensadores e movimentos eles escolhem para um determinado foco, e observam as diferenças nacionais entre os iluministas alemão, francês, inglês e escocês, para não mencionar a variedade americana. Mas todos eles olham para trás, para algo como a definição de Kant, e para o sentido de um projeto compartilhado que ela invoca e uma nova visão de mundo que ela assume. Novos conhecimentos abriram uma nova era de liberdade, uma maioria humana. A libertação da teologia ou religião tradicional, junto com novas formas de liberdade política, era vista como algo vinculado a, e em certo sentido, consequência de novas descobertas e teorias científicas. Novamente, a direção da viagem desse argumento implícito levanta questões sobre a maneira como uma 'teologia natural' implícita realmente funciona. O epicurismo científico veio primeiro, levando (na política) à revolução e (na teologia e na religião) a um Deus ausente e a um Jesus "meramente humano"? Ou foi o contrário? Ou era uma mistura mais complexa de tudo isso e muito mais?

Um movimento tão complexo, contendo elementos filosóficos, teológicos, sociais, culturais e políticos, não aparece em um flash, com Albert Schweitzer ou AJ Ayer saltando totalmente armado da cabeça de Kant como Atenas da cabeça de Zeus. E, é claro, ao longo dos séculos XVIII e XIX existiram pensadores importantes e movimentos cristãos que mostraram poucos sinais de tendências "iluministas". John e Charles Wesley estavam entre os grandes nomes do século

XVIII, assim como o devoto Samuel Johnson. O devoto igualmente, embora diferente, John Henry Newman foi um dos escritores mais influentes da Inglaterra do século XIX. Mas havia uma maré correndo na outra direção, com tanta força que, quando abrimos um livro intitulado O Funeral de Deus, descobrimos que não se trata do movimento Morte de Deus dos anos 1960,⁵⁷ O ateísmo é o fim da estrada epicurista. Não há muita diferença entre ter divindades distantes, incognoscíveis e não envolvidas, e não haver nenhum deus. No final do século XIX, muitos - principalmente aqueles em posição de lucrar com tudo - abraçaram essa nova visão. E eles supunham que fosse baseado na 'ciência'.

A palavra Iluminismo, na verdade, diz tudo, pelo menos em retrospecto. Tudo o que havia acontecido antes era escuridão e superstição: agora veio a iluminação repentina. O famoso dístico de Alexander Pope pega o clima:

A natureza e as leis da natureza escondem-se na noite: Deus disse 'Que Newton seja!' e tudo estava leve.⁵⁸

Essa sensação de uma nova luz substituindo as trevas anteriores sempre foi o apelo do grande poeta epicurista Lucrécio: um novo mundo, livre de ignorância, livre em particular do medo da interferência divina ou da condenação final. Este "novo mundo" foi na verdade o resgate de uma das grandes filosofias antigas e foi saudado como tal por muitos na época. Isso mina a suposição amplamente difundida de que "o mundo moderno" como um todo foi "descoberto" pela pesquisa científica, deixando para trás as visões de mundo antigas.⁵⁹ Nessa suposição implícita, os cientistas descobriram como o mundo funciona e, como resultado, podemos e faremos as coisas à nossa maneira. Chegamos à maioria, somos adultos, capazes não só de compreender o nosso próprio destino, mas também de o levar avante. Os humanos devem, portanto, se erguer e aceitar o destino sombrio do mundo aleatório. Tudo isso (além de descobertas científicas modernas específicas) era na verdade uma visão de mundo bem estabelecida do primeiro século aC. Naquela época, como dissemos antes, era a visão de uma pequena minoria, mas agora se tornou o entendimento implícito de uma maioria, pelo menos no mundo ocidental.⁶⁰ Esse é um dos pontos centrais deste capítulo.

Para um bom exemplo do século XIX de tudo isso, podemos considerar o poeta William Ernest Henley (1849-1903), que foi tão influente em meados do século XIX quanto Samuel Johnson o fora no século XVIII. Seu 'Invictus', escrito em 1875, é bem conhecido por suas últimas linhas, 'Eu sou o mestre do meu destino; / Eu sou o capitão da minha alma'. O poema aceita a nova filosofia e anuncia uma autoconfiança humana de dentro dela. 'Minha cabeça está ensanguentada, mas não curvada', declara. A própria morte, aproximando-se como "a ameaça dos anos", "encontra e me encontrará sem medo".⁶¹ Este grito de desafio deve ser

contextualizado. Tendo sofrido de tuberculose quando menino, Henley teve sua perna esquerda amputada quando tinha 20 anos. (Ele foi o modelo para o enérgico pirata de uma perna só de Robert Louis Stevenson, "Long John Silver".) O poema expressa algo de uma resolução estoíca, mas é definido no contexto, não de um panteísmo, no qual o falante é de alguma forma parte do divino (ou vice-versa), mas de uma independência destacada, característica de um epicurismo robusto. O que quer que os deuses façam, viverei minha vida independente, e a morte será "nada a temer". Vinte anos depois, a University of St Andrews concedeu a Henley o título de Doutor em Letras.⁶²

O resultado de tudo isso, como veremos agora, foi um clima de opinião que continuamente separou as coisas. 'Teologia natural' se tornaria 'teologia sem história' (particularmente sem Jesus em seu contexto do primeiro século); 'estudos bíblicos' se tornariam 'história sem Deus'. O primeiro levaria a tipos de 'teísmo clássico', em busca de um Deus 'ser perfeito' com o qual poderia então ser difícil associar o Jesus verdadeiro. O último levaria ao ceticismo dos estudiosos de Jesus, de Hermann Samuel Reimarus no final do século XVIII a Robert Funk no final do século XX. Esses movimentos de pensamento são contingentes, desnecessários. Compreender seus contextos e as forças que os impulsionam nos ajudará a ver como recompor coisas que nunca deveriam ter sido separadas.

Palhas em um Vento Forte

A fim de enquadrar nossa exploração, temos que olhar mais além da teologia e da exegese. Nossas disciplinas tendem a contar suas próprias histórias como se estivessem desligadas do resto do mundo. Em meu próprio campo, a história da erudição do Novo Testamento é freqüentemente contada com uma referência mínima ao cenário cultural mais amplo.⁶³ Mas isso é míope. (Há um paralelo aqui com a história da filosofia em si. Como Jonathan Israel aponta em sua introdução aos estudos de Isaiah Berlin sobre os Três Críticos do Iluminismo, os filósofos tendem a contar a história de como ideias específicas se desenvolveram como se no vácuo, enquanto Berlin estava preocupada em colocar essa história em sua estrutura cultural mais ampla.⁶⁴) Esta tarefa é necessariamente generalizada e abrangente. Mas, neste estágio de minha exposição, há indicações claras e fortes de um estado de espírito mais amplo.

Noto em particular cinco características da cultura do final do século XVIII. Estas podem inicialmente parecer desconectadas e ter pouco a ver com a teologia natural ou (exceto a última) exegese bíblica. Mas juntos eles formam um padrão.

Primeiro, houve as revoluções, na América (1775-1783) e na França (1789-1799). Tomando-os na ordem inversa, a França testemunhou um ataque

desenvolvido há muito tempo (originado no pietismo jansenista) à alta religião da corte católica romana. Cada vez mais politizado no final do século XVIII, esse ataque se combinou com uma nova análise intelectual e reação às corrupções coniventes da coroa e da Igreja.⁶⁵ Não devemos supor que os franceses comuns estavam, no início, ansiosos para destruir a igreja. Mas a Revolução deu força política à ideia de que a sociedade deveria agora ser reordenada de cima a baixo. Isso levou à campanha de 'descristianização' de 1793, que desencadeou uma veia particular da filosofia anti-deuses latentes, estabelecendo a deusa da Razão na Catedral de Notre Dame, com um festival inaugural em 10 de novembro daquele ano. Livrar-se dos príncipes e livrar-se de Deus e de seus representantes terrenos eram, para os revolucionários franceses mais radicais, duas maneiras de dizer a mesma coisa.

Robespierre, no entanto, tentou mediar com uma forma de deísmo. Em seu último discurso à Convenção, ele afirmou enigmaticamente que a morte não era um sono eterno, mas o início da imortalidade. Ele deu seu apoio em junho de 1794 a uma proposta de 'Culto ao Ser Supremo'. Mas seus oponentes na extrema esquerda foram implacáveis. Quando o guilhotinaram sete semanas depois (26 de julho de 1794), eles insistiam, em uma linguagem que todos podiam entender, que algo como epicurismo, em vez de deísmo, era agora a nova ortodoxia.⁶⁶

Enquanto isso, a América estava ansiosa para se livrar não apenas da monarquia britânica, mas também das estruturas teológicas e eclesiais entrelaçadas que pareciam apoiá-la. Afinal de contas, Thomas Jefferson declarou mais tarde: "Eu também sou um epicurista", embora, para ser justo, ele também fosse muitas outras coisas.⁶⁷ A maioria dos Pais Fundadores eram deístas, embora a consistência teológica não fosse seu ponto forte: alguns eram bastante devotos na adoração e em chamar as pessoas para orar pela ajuda e orientação de Deus. A tensão entre essa abordagem cautelosamente integrativa e o deísmo mais poderoso persiste até hoje na América, emergindo em debates sobre a oração nas escolas, sobre o slogan 'Uma nação sob Deus' e outros pontos de tensão semelhantes. Eu suspeito que pelo menos algumas tentativas americanas de 'teologia natural' podem ter visado encontrar, não o Deus cristão, mas o Ser Supremo que ainda preside muitas religiões americanas.⁶⁸ Um compromisso perigoso, pode-se supor: custou a Robespierre a cabeça. Os líderes do novo projeto americano persistiram. Eles não queriam rejeitar os bispos; eles apenas não queriam os servidores públicos que George III os havia enviado. Tendo visto os perigos da liderança da igreja patrocinada politicamente, eles queriam bispos próprios que vivessem em um universo paralelo, impondo uma separação estrita entre igreja e estado. Isso refletia exatamente a separação deísta subjacente de Deus e do mundo. Tanto a França quanto a América estavam decididas a tirar

Deus do palco público.

Suspeito que algumas das diferenças contínuas entre a América e a França hoje refletem essa diferença entre o epicurismo e o deísmo. Suas respectivas abordagens ao multiculturalismo podem ser um caso em questão. Suas respectivas revoluções, entretanto, geraram quebra-cabeças de democracia e revolução que ainda estão entre nós. Mas em ambos, o resultado líquido foi tirar Deus do caminho e deixar o processo político (como os átomos de Epicuro desviados) agir por conta própria.⁶⁹ Tudo seria melhor assim. Essa era, para eles, a aplicação política do epicurismo - ou, pelo menos, um epicurismo recentemente vinculado, como veremos, à ideia de "progresso". Uma recuperação mais severa de Epicuro e Lucrécio poderia ter apontado que átomos em desvio não eram garantidos para produzir algo que os humanos pudessem achar "bom" ou mesmo agradável. Uma observação cínica de dois séculos de vida política quase epicurista pode concordar.

A ironia do projeto americano ecoa a ironia subjacente do próprio Iluminismo: este é realmente um novo mundo, ou é o feliz resgate de um antigo, ou de alguma forma os dois? A retórica funciona de qualquer maneira, enquadrando a mudança de significado por meio da qual a palavra "novo" passou de "perigoso, superficial e perturbador" para "fresco, recentemente descoberto e doador de vida". De qualquer forma, aqueles que elaboraram a Declaração de Independência americana escolheram para o Grande Selo, e para a nota de um dólar até hoje, uma citação adaptada de Virgílio: *Novus Ordo Seclorum*, 'uma nova ordem dos tempos'.⁷⁰ Os Pais Fundadores supunham que a história seguia em grandes ciclos, com uma "nova ordem" surgindo a cada dois milênios mais ou menos? Ou eles viam a Era de Augusto, celebrada por Virgílio, como uma falsa aurora, com seus próprios dias como a realização definitiva de longo prazo? Eles se importariam se as pessoas percebessem que eles estavam reempregando um slogan carregado de conotações imperiais do passado? Cristãos medievais, seguindo Lactâncio e o próprio Imperador Constantino, viram o poema de Virgílio como uma profecia da vinda de Cristo (uma ideia ainda visível no hino de Natal, "Veio claro à meia-noite", com sua surpreendente sugestão de que "sempre -circulando anos 'resultará em uma nova' era do ouro"⁷¹) Reaplicar Virgílio à constituição americana significava tornar explícito o que sempre esteve implícito no Iluminismo: Jesus era agora, na melhor das hipóteses, um precursor da nova era de independência.⁷²

Junto com as revoluções políticas, houve, em segundo lugar, o surgimento do evolucionismo pré-darwiniano.⁷³ Observe o 'ismo': esta não era apenas uma teoria sobre biologia; era uma visão de mundo em que uma evolução sem orientação divina desempenhou um papel necessário. Alguns chamaram isso de 'naturalismo',

mas isso é inadequado e enganoso. Em retrospectiva, podemos ver, como alguns viram na época, que se tratava de um programa explicitamente epicurista. Foi desenvolvido por pessoas como o avô de Charles Darwin, Erasmus (1731-1802), que, como Addison, vivia em Lichfield, mas tinha uma visão muito diferente do mundo. Erasmus Darwin e seus colegas ('os Homens Lunares') estavam inspecionando avidamente a criação em busca de sinais de mudança e desenvolvimento impulsionados internamente de dentro em vez de serem impostos do alto, enquanto exploravam com entusiasmo novas tecnologias para permitir que os humanos tratassem de seus próprios assuntos mãos.⁷⁴ Vivendo como vivia na extremidade oeste de Cathedral Close, Darwin literalmente tinha Cânones à direita e à esquerda dele, e um deles, o Cônego Thomas Seward, vendo muito claramente as implicações da escolha de conchas de Darwin como símbolos de uma nova teoria das origens, escreveu um poema em 1770 acusando-o furiosamente de epicurismo.⁷⁵ Darwin publicou suas descobertas em Zoonomia (1794-1796), explicando as leis da vida orgânica no princípio evolutivo. Quer ele e seus colegas quisessem ou não tirar a conclusão epicurista completa sobre a ausência de Deus, suas teorias e práticas estavam todas tendendo nessa direção. Como os átomos de Demócrito, que eram o coração científico do epicurismo, os organismos que eles estavam estudando (e curiosamente também as máquinas que estavam inventando) fariam suas próprias coisas sem interferência externa.⁷⁶ Ponha a questão de Deus de lado, eles estavam sugerindo, e a ciência floresceria.

Terceiro, havia a teoria econômica radical de Adam Smith, que em 1776 publicou *The Wealth of Nations*. Aqui temos que ser cuidadosos, porque um estudo recente de Smith argumenta fortemente que o grande escocês não estava defendendo a visão totalmente laissez-faire da economia à qual ele foi subsequentemente associado.⁷⁷ Um polímata abrangente, Smith escreveu sobre muitos tópicos além da economia, e a famosa metáfora da "mão invisível" aparece apenas três vezes em toda a sua obra e apenas uma vez em *The Wealth of Nations*. No entanto, suas idéias têm sido desde então assumidas na direção de um interesse próprio que guiaria automaticamente o fluxo de dinheiro para trazer melhorias sociais - ou pelo menos riqueza e harmonia, que muitos pensaram que seriam o mesmo coisa. (Embora Thomas Hobbes não descreva, como as pessoas às vezes supõem, a comunidade humana como um mundo cheio de lobos, seu indubitável pessimismo contrasta fortemente com o otimismo de Smith.) Analisar as propostas complexas de Smith está muito além de nossa tarefa presente. Como outros na época, ele era eclético e reunia elementos do estóico,⁷⁸ Mas o clima da época parece tê-lo varrido junto. A forma como era lido, no século XVIII e desde então, equivalia a uma proposta de que, como o universo mecanicista de Newton traduzido em dinheiro, o relógio funcionasse por si mesmo. Isso se tornou

altamente influente na economia subsequente, sendo usado para justificar a expansão industrial irrestrita dentro dos mundos imperiais em expansão e terminando com a filosofia ganância-é-bom de Ronald Reagan e Margaret Thatcher. Nenhuma concessão precisava então ser feita para idéias radicais como organizar o cuidado para os pobres, muito menos a remissão de grandes dívidas (o princípio do 'Jubileu'). O próprio Smith, fortemente do lado dos pobres, teria ficado horrorizado. Mas ele foi lido de acordo com o movimento cultural mais amplo.

No mesmo ano, quarto, apareceu o volume de abertura de Declínio e queda do Império Romano de Edward Gibbon (1776-1789). Gibbon argumentou, inter alia, que o cristianismo ajudou a semear as sementes do declínio imperial por meio de seus ensinamentos sobrenaturais, suas disputas destrutivas e suas inclinações pacifistas não romanas. Gibbon é um dos principais marcadores de fundo (junto com David Hume) para o que hoje pensamos como "crítica histórica". Ele usou uma pesquisa documental abrangente e um estilo cáustico para destronar uma visão descontraída do cristianismo como o início de uma força direta para o bem no mundo, a plataforma de lançamento para o expansionismo otimista do início do século XVIII. Para haver otimismo, seria necessário encontrar outros fundamentos além dos cristãos convencionais. Gibbon queria retornar aos ideais do mundo clássico antigo,⁷⁹ Os santuários estavam caindo para a esquerda e para a direita.

Quinto, e bem no meio de tudo isso, houve o início do que veio a ser chamado de 'A Busca do Jesus Histórico'. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) foi um deísta com uma diferença. Ele acreditava em uma divindade boa e sábia detectável pela razão sem ajuda divina ('teologia natural' de algum tipo) - o que era bom, porque para ele não apenas o Antigo e o Novo Testamentos não eram revelação divina, mas o Antigo estava cheio de absurdo enganoso e o Novo era uma ficção que servia a si mesma, inventada pelos primeiros cristãos. O próprio Jesus, disse Reimarus, era um suposto Messias revolucionário iludido que morreu um fracasso e cujos seguidores, escondendo seu corpo, inventaram o novo movimento. Se você vai ter uma visão deísta de Deus, isso ajudará a se livrar do retrato de Jesus no Evangelho. Gottfried Ephraim Lessing trouxe Reimarus 's trabalho para a atenção pública póstuma, publicando-o em fragmentos (1774-1778) após a morte do autor; anteriormente circulava anonimamente entre amigos.⁸⁰ Albert Schweitzer viu o trabalho de Reimarus como o início da 'Busca' que o próprio Schweitzer resumiu e mudou para um novo modo.

Algo como a proposta de Reimarus sempre seria necessário para a agenda iluminista em geral. Para que o novo clima sociocultural prosperasse, ele precisaria ser calibrado com uma nova leitura dos Evangelhos, fazendo com que

sua figura central se encaixasse na teoria. Por outro lado, se os Evangelhos fizessem bom sentido histórico dentro do mundo que eles estavam ostensivamente descrevendo (se todos os detalhes seriam ou não verdadeiros), todo o projeto do revisionismo modernista seria questionado.

O próprio Lessing é conhecido por seu "fosso largo e feio" entre as verdades eternas da razão e as verdades contingentes da história. Isso dá um foco particular à divisão epicurista entre os deuses e o mundo. Admitindo-se que 'as verdades eternas da razão' não são o mesmo que 'teologia', e que 'história' é apenas um aspecto do 'mundo', parece bastante claro, pelo menos nos séculos seguintes, que as disciplinas de teologia e a história estava sendo separada. O relato de Reimarus sobre as 'verdades contingentes' sobre Jesus mostrou o seguinte: primeiro, como você poderia basear quaisquer conclusões 'eternas' em tal história? A teologia teria, portanto, de proceder sem uma base histórica bem fundamentada, como tem feito regularmente até hoje. Em segundo lugar, mesmo que a investigação histórica fosse tentada, Jesus não seria nem como o Novo Testamento o retratou, nem como a igreja posterior o imaginou. O céu e a terra permaneceriam mutuamente opacos. Embora Lessing mais tarde tenha anunciado sua conversão ao panteísmo de Spinoza, neste ponto suas conclusões, construídas nas teorias de Reimarus, se encaixam perfeitamente na corrente subjacente do epicurismo que guia o fluxo da erudição moderna.

Todas essas coisas andam juntas: política sem Deus, ciência sem Deus, economia sem Deus, história sem Deus,⁸¹ e finalmente Jesus sem Deus. Todos eles consideram certa uma espécie de super-Reforma: contra a corrupção, não só da igreja medieval, mas da "igreja" em geral, e do cristianismo tradicional como um todo. Todos esses movimentos estudaram o mundo e agiram no mundo, partindo do pressuposto de que o mundo se faz à medida que avança, sem interferência divina. Seu predecessor imediato e influente - seu padrinho, se essa não for exatamente a palavra errada - foi David Hume, cujo Inquiry about Human Understanding de 1748 ainda forma o clássico argumento contra acreditar em 'milagres'.⁸² Hume converteu a cautela epistemológica de Descartes (como podemos ter certeza disso?) Em ceticismo ontológico (podemos ter certeza de que não é).⁸³ O clima da época estava com ele. Desde então, qualquer pessoa no mundo ocidental que acredite em 'milagres' está nadando contra a corrente.

Os cinco recursos que mencionei - e um sexto ao qual devemos devotar em breve uma seção um pouco mais longa - são, em alguns aspectos, significativamente diferentes um do outro. Mas eles estão unidos em seu impulso filosófico. Eles não são apenas palhas ao vento. São bandeiras tremulando fortemente para anunciar um novo mundo, um novo dia. Assim, a palavra "Iluminismo", usada com vários ângulos de visão retrospectiva, cobre vários

movimentos nos séculos XVII e XVIII. Esses movimentos se basearam ecleticamente em muitas filosofias diferentes e visavam a vários alvos diferentes (embora geralmente incluíssem o cristianismo e as estruturas sociais opressivas de seu tempo, muitas vezes ligando os dois). Mas, em 1800, o santuário da teologia assumida anteriormente (o de Joseph Butler e muitos como ele, incluindo suas versões de "teologia natural") havia caído.

Minha proposta até agora, então, é que o pensamento desenvolvido do Iluminismo foi moldado (de maneiras diferentes, é claro) por um epicurismo revivido. Com certeza, existem muitas diferenças entre as versões antigas e modernas. Para começar, os antigos epicureus acreditavam que os deuses eram feitos da mesma matéria que nós. Mas o ponto-chave em questão é o grande abismo que os separa de nós, junto com a aparente aleatoriedade do mundo e a não intervenção de forças divinas externas.⁸⁴ Muito da pretensão de ser novo, "moderno" e, de fato, "científico", na época e desde então, tem sido simplesmente a tentativa de justificação de uma visão de mundo muito mais antiga pelo apelo a novas descobertas científicas e conquistas tecnológicas. Vislumbramos tudo isso, para repetir, após o acontecimento, vendo como as coisas de fato aconteceram e como essa ideia de uma 'era moderna' posteriormente se apoderou do imaginário ocidental. Não imagino uma conspiração em que as pessoas digam: 'Agora, como podemos relançar o epicurismo sem dizer que é isso que estamos fazendo?' Meu caso é mais sobre efeitos de longo prazo do que intenções explícitas, embora as intenções, não apenas em suas dimensões sociais, políticas e éticas, estivessem frequentemente pelo menos implícitas. O que importa é a maneira como a novidade de certas descobertas científicas foi usada retoricamente para pressionar a reivindicação da novidade da cosmovisão. Na época, muitos líderes do movimento sabiam perfeitamente bem que estavam reacendendo fogos ancestrais. Aqueles que hoje invocam "o mundo moderno" ignoram isso ou optam por esquecê-lo.

Meu objetivo ao sublinhar o enquadramento epicurista do Iluminismo é, portanto, primeiro, desmascarar a afirmação de que a cosmologia era "moderna" em vez de "antiga";⁸⁵ em segundo lugar, sugerir (como farei agora) que a distinção comum hoje entre "natural" e "sobrenatural" tornou-se agora uma função dessa filosofia, e que continuar a usar a distinção dá passe livre para Lessing; terceiro, que compreender o Iluminismo desta forma dá uma nova visão sobre por que tanto a "teologia natural" quanto o estudo das origens cristãs e o significado e a prática da própria "história" deram voltas e se depararam com os problemas, eles então fez. Antes de desenvolvermos esses pontos, no entanto, precisamos notar o notável desenvolvimento, não ele próprio originalmente epicurista, embora tenha surgido ao lado de sua forma moderna, da ideia de

'progresso'. O antigo santuário havia caído, mas isso se tornou um motivo aparente, não de desespero, mas de um novo otimismo secular. A esperança "puritana" mais antiga, de que o Deus cristão continuaria a implementar a vitória do evangelho, foi substituída pela esperança secular mais recente, de que tempos melhores de alguma forma estavam chegando por si próprios.

Epicurismo e 'progresso'

Muitas das características centrais em torno das quais a vida moderna foi orientada não são, portanto, idéias novas, apesar da suposição regular nesse sentido. Eles têm uma tendência epicurista que remonta à antiguidade, mais antiga do que o próprio Cristianismo. Mas em um ponto do pensamento iluminista, encontramos uma novidade genuína: a ideia de "progresso". Até agora vimos (como eu disse) política, ciência, economia, história e até Jesus sem Deus. Agora - uma afirmação de tirar o fôlego - também encontramos escatologia sem Deus. Ou, pelo menos, sem o Deus cristão. O otimismo impulsionado pelo evangelho do início do século XVIII manteve o otimismo, mas abandonou o evangelho. Isso se traduziu em uma sensação de que o mundo estava melhorando continuamente, mas sob seu próprio vapor interno, não pela energia divina de fora.⁸⁶

Como isso pôde acontecer? Os filósofos antigos não achavam que estavam anunciando uma nova era. Eles deixaram isso para os escritores domesticados de Augusto, Virgílio, Lívio e outros. Os filósofos estavam simplesmente tentando fornecer sabedoria e uma serenidade pessoal calma para qualquer pessoa que adotasse suas idéias. Lucrécio não disse nada sobre 'progresso' em nosso sentido. Como vimos, não havia garantia de que átomos girando aleatoriamente produziram resultados que alguém poderia gostar. Mas os filósofos e ativistas sociais do Iluminismo transformaram essa filosofia em um princípio social importante, anunciando que um novo dia amanhecera para o mundo e que continuaria cada vez mais brilhante. O filósofo francês Condorcet (1743-1794) disse o que muitos estavam pensando: a raça humana, finalmente libertada de seus grilhões, estava agora ⁸⁷ Adam Smith pode ser visto como um 'otimista cósmico' que acreditava que as consequências não intencionais das ações econômicas humanas resultariam da melhor forma.⁸⁸ Quando John Stuart Mill escreveu seu grande livro *On Liberty*, não era, como bem se disse, um livro sobre a liberdade. Era um livro sobre Progresso.⁸⁹

Isso resultou em uma paródia da escatologia judaica e cristã: uma nova forma de escatologia inaugurada. Os revolucionários franceses foram os mais explícitos sobre isso, pois (como bar-Kochba em 132 dC) eles reiniciaram o calendário com

o primeiro ano. Embora esse experimento não tenha sobrevivido, o pensamento político francês tem sido assombrado desde então pela sensação de que o novo dia ainda não atingiu o prometido meio-dia de sua plena promessa - ou talvez devêssemos dizer, como eles fizeram, o 'grand soir' da 'burguesia'.⁹⁰ Embora houvesse muitas outras vozes nesse debate, alguns na esquerda estavam prontos para investir momentos posteriores (como as revoluções de 1848, a Comuna de Paris de 1871 e, acima de tudo, a Revolução Bolchevique de 1917) com a possibilidade de que eles pudessem ser 'os eventos' que, como um navio há muito esperado, iria finalmente entregar a carga escatológica.⁹¹ Mas a crença modernista de que um novo dia havia amanhecido e agora estava para ser implementado (na verdade, como você poderia esperar no epicurismo, que estava se implementando de dentro) constituiu um novo fenômeno. Sem nunca ter feito parte do epicurismo clássico, ainda assim repristinou muitas características de seu ancestral distante, enquanto cooptava o senso judaico e cristão de propósito divino. Essa é a origem da moderna doutrina do progresso. Frequentemente associamos isso a Hegel; mas Hegel era apenas um menino quando Adam Smith e Edward Gibbon estavam escrevendo. Como Beethoven e Wordsworth, ele nasceu em 1770. Ele não inventou a ideia de progresso. Ele deu forma decisiva e uma base filosófica particular a algo já amplamente aceito.

Essa ideia de progresso era, então, em parte uma secularização do otimismo cristão (ele próprio alimentado pela escatologia judaica) evidente no início do século XVIII e, com isso, uma doutrina mais antiga da Providência.⁹² No entanto, inspirou-se também na mitologia antiga, como podemos ver (por exemplo) no Hipérion de Keats.⁹³ Sua reivindicação central, que se enraizou no pensamento europeu, era que a velha ordem estava sendo varrida e que dias novos e melhores não estavam apenas acontecendo, mas que, em certo sentido, estavam acontecendo automaticamente. Tudo o que se precisava fazer era embarcar (e afastar qualquer um que não entendesse).⁹⁴ Hegel representa um ponto alto neste ensino. Ele acreditava que o progresso racional era demonstrável não apenas na ciência, mas também na filosofia, nas artes e até mesmo na história e na religião.

A obra de Hegel fornece, creio eu, a pista de como o cuco do "progresso" nasceu no ninho aparentemente improvável de uma versão revivida do epicurismo. Não era apenas que o novo materialismo obstinado estava procurando um resultado mais feliz. Uma vez que foi decidido que a velha divindade Deísta não estava nem envolvida na criação do mundo, nem interessada em sua manutenção contínua,⁹⁵ surgiu a possibilidade intrigante de descobrir uma qualidade divina dentro do próprio processo.⁹⁶ A teologia, como a própria natureza, abomina o vácuo. É por isso que o ateísmo às vezes pode gerar

novas formas de panteísmo (que talvez seja o que estava acontecendo quando Lessing adotou as visões de Spinoza). Assim, com Hegel você pode até obter Deus também, de certo modo: o mundo de átomos giratórios de Demócrito, a base "científica" do epicurismo, acaba sendo o veículo do Geist imanente de Hegel, avançando inexoravelmente (embora dialeticamente) para um novo objetivo, um novo tipo de telos. Marx sugeriu, em sua tese de doutorado, que Epicuro antecipou o princípio da autoconsciência de Hegel.⁹⁷ Isso se tornaria um elemento-chave nas propostas desenvolvidas pelo próprio Marx.

Para os hegelianos de direita, entretanto, o "progresso" deveria ser uma evolução suave. Disto emergiu a implicação social e cultural de que dentro do "progresso" estava oculto o avanço constante do próprio reino de Deus. Pode parecer um grande passo de Jefferson, Adam Smith, Edward Gibbon e o resto para Albrecht Ritschl. Mas com Hegel como a ponte, e com apenas um pouco de simplificação, o objetivo estava à vista. Kierkegaard, que quase compensou em visão profética o que lhe faltava em charme e tato, já havia protestado exatamente contra esse tipo de coisa.⁹⁸ A mesma energia filosófica que alimentou revoluções no final do século XVIII estava agora concentrada no serviço de uma vida burguesa confortável e confortavelmente "religiosa" ("agora que chegamos às terras altas iluminadas pelo sol, vamos desenvolvê-las suavemente") Tudo isso poderia então ser incorporado à vida religiosa em curso, de uma maneira muito diferente da visão do início do século XVIII, de que a pregação do evangelho e a conversão dos pagãos faria com que as nações se curvassem diante de Jesus. No final do século XIX, era amplamente presumido, pelo menos na Grã-Bretanha e na Alemanha, que as realizações e avanços espetaculares da civilização ocidental eram parte do que Jesus queria dizer quando disse que "o reino de Deus" estava próximo. Isso era 'teologia natural' facilitada: olhe para a nossa maravilhosa civilização e veja a obra das mãos de Deus! O século XIX teve muitos defeitos, mas a baixa autoestima não era um deles.

Há um sentido, mas apenas um sentido, em que a doutrina do "progresso" desenvolvida pelo Iluminismo estava ligada à teoria da evolução. A nova ruga, um grande passo para longe do "desvio" aleatório dos átomos, veio com a ideia darwiniana de "sobrevivência do mais apto": de repente, o "desvio" foi colocado sob controle teleológico, dando aos teóricos (de seu ponto de vista de vista) o melhor dos dois mundos: ateísmo funcional por um lado, mas um senso de providência de dentro por outro. Da mesma forma, cada nova invenção mecânica era "melhor" do que a anterior, com "melhor" aqui significando mais eficiente, portanto, mais econômica e, portanto, mais lucrativa para o empresário - não necessariamente "melhor" para o meio ambiente ou para aqueles que perdem empregos devido à mecanização. Esses mundos de biologia e engenharia

emprestaram a outros discursos a sensação de que o mundo estava de fato melhorando: na política e na sociedade, os reformadores europeus haviam agora "descoberto" que as coisas estavam cada vez mais "melhorando", por meio de reformas democráticas, extensão da concessão , e assim por diante. Isso, no entanto, tem pouco ou nada a ver com a evolução biológica real, embora o popular "evolucionismo" (no qual a "história" está se movendo inexoravelmente em uma direção "progressiva") regularmente suponha, como vimos, estar enraizado na ciência observação. (É frequentemente apontado que as teorias de Darwin foram entusiasticamente adotadas por aqueles na Grã-Bretanha e em outros lugares que viram nelas uma espécie de validação da nova mobilidade ascendente, a evolução social, se preferir, das classes médias.) Os reformadores europeus agora haviam "descoberto" que as coisas estavam cada vez "melhorando", por meio de reformas democráticas, extensão do direito de voto e assim por diante. Isso, no entanto, tem pouco ou nada a ver com a evolução biológica real, embora o popular "evolucionismo" (no qual a "história" está se movendo inexoravelmente em uma direção "progressiva") regularmente suponha, como vimos, estar enraizado na ciência observação. (É frequentemente apontado que as teorias de Darwin foram entusiasticamente adotadas por aqueles na Grã-Bretanha e em outros lugares que viram nelas uma espécie de validação da nova mobilidade ascendente, a evolução social, se preferir, das classes médias.) Os reformadores europeus agora haviam "descoberto" que as coisas estavam cada vez "melhorando", por meio de reformas democráticas, extensão do direito de voto e assim por diante. Isso, no entanto, tem pouco ou nada a ver com a evolução biológica real, embora o popular "evolucionismo" (no qual a "história" está se movendo inexoravelmente em uma direção "progressiva") regularmente suponha, como vimos, estar enraizado na ciência observação. (É frequentemente apontado que as teorias de Darwin foram entusiasticamente adotadas por aqueles na Grã-Bretanha e em outros lugares que viram nelas uma espécie de validação da nova mobilidade ascendente, a evolução social, se preferir, das classes médias.) tem pouco ou nada a ver com a evolução biológica real, embora o popular "evolucionismo" (no qual a "história" está se movendo inexoravelmente em uma direção "progressiva") regularmente suponha, como vimos, estar enraizado na observação científica. (É frequentemente apontado que as teorias de Darwin foram entusiasticamente adotadas por aqueles na Grã-Bretanha e em outros lugares que viram nelas uma espécie de validação da nova mobilidade ascendente, a evolução social, se preferir, das classes médias.) tem pouco ou nada a ver com a evolução biológica real, embora o popular "evolucionismo" (no qual a "história" está se movendo inexoravelmente em uma direção "progressiva") regularmente suponha, como vimos, estar enraizado na observação científica. (É frequentemente apontado que

as teorias de Darwin foram entusiasticamente adotadas por aqueles na Grã-Bretanha e em outros lugares que viram nelas uma espécie de validação da nova mobilidade ascendente, a evolução social, se preferir, das classes médias.)

Mas mesmo se você abraçar a teoria da sobrevivência do mais apto - na verdade, especialmente se você abraçar isso! - permanece o caso de que a maioria dos desenvolvimentos evolutivos não significou mudanças para 'melhor', mesmo supondo que soubéssemos o que 'melhor' pode significar naquele contexto ('valor de sobrevivência', por exemplo? Mas isso seria tautológico: 'você sobreviveu porque teve valor de sobrevivência'). A maioria dos experimentos da natureza termina em becos sem saída. O que mais você poderia esperar de átomos desviados? Da mesma forma, a ideia (particularmente invocando desenvolvimentos na medicina) de que a ciência e a tecnologia estão tornando o mundo um lugar melhor é mais do que um pouco ambígua. Poluição industrial, bombas atômicas e câmaras de gás contam uma história diferente. No nível popular, entretanto, a ideologia do progresso simplesmente ignora esses contra-exemplos. Como os ávidos socialistas britânicos que visitaram o início da União Soviética e voltaram para dizer: 'Nós vimos o futuro, e ele funciona', a ideologia do pensamento 'progressista' e dos movimentos 'progressistas' varre tudo diante dele em todas as televisões ou programa de bate-papo de rádio. Isso é o que está implícito cada vez que alguém diz, 'nos dias de hoje' ou 'agora que vivemos no século XXI. . .'.⁹⁹ O darwinismo social, baseado na sobrevivência do mais apto, era de fato uma dura realidade na sociedade britânica muito antes de Charles Darwin descobrir seu equivalente biológico. Em um julgamento que antecipa por outros motivos a visão que irei expor em breve, AN Wilson argumenta que, quando olhamos para os industriais do início do século XIX, 'a luta, a guerra eterna entre os fracos e os fortes, a sobrevivência inexorável do mais apto, parece . . . para ser uma lei da Natureza, substituindo cruelmente a antiga crença de que era o amor que governava o sol e as outras estrelas'.¹⁰⁰ A derrota epicurista moderna do cristianismo proporcionou 'liberdade' - para aqueles com o poder e a oportunidade de tirar vantagem disso e de seus semelhantes.

No final do século XIX, então, a seguinte combinação intrigante de crenças filosóficas e culturais se espalhou. Primeiro, havia a estrutura epicurista em andamento: Deus ou os deuses estavam efetivamente fora de cena, embora você pudesse adorá-los à distância, se quisesse. Mas o mundo estava se fazendo, evoluindo e se desenvolvendo por conta própria; motores a vapor, de fato, faziam parte da emoção da época. Em segundo lugar, as investigações científicas que apoiavam o epicurismo, mostrando como os organismos evoluíram sem interferência divina, também estavam dando crédito à crença de que o mundo inteiro estava constante e automaticamente se tornando "melhor" - embora isso

acontecesse passo a passo o avanço ou as revoluções repentinas permaneceram obscuras, como veremos. Isso coincidiu, terceiro, com movimentos políticos reais de reforma e / ou revolução social. Foi uma combinação tóxica cujos resultados de longo prazo ainda estão entre nós.

É claro que os protestos foram altos. Rousseau pensava que os "avanços" nas artes e nas ciências haviam prejudicado a raça humana, em vez de torná-la melhor. Charles Dickens retratou graficamente o lado desagradável da Revolução Industrial. Nietzsche não previu nada além de uma grande queda. O comentário de Karl Barth sobre Romanos foi um contra-ataque teológico maciço, uma divina Palavra de repreensão à Torre de Babel do século XIX: veja onde seu 'progresso' nos levou agora! O mesmo aconteceu com Walter Benjamin no final da década de 1930 e com Theodor Adorno no final da década de 1940: ao contrário de Barth, eles não podiam recorrer à ideia de uma palavra nova vinda de cima (daí sua tristeza implacável com a virada dos acontecimentos), mas sua crítica às falsas expectativas de "progresso" resultou na mesma coisa. Os movimentos saudados como 'pós-modernidade' nos últimos anos do século XX, houve, entre outras coisas, desafios diretos à narrativa do progresso. A sabedoria, muitos insistem, não avança cronologicamente. Mas mesmo com os horrores do século XX sendo apresentados como contra-exemplos, o protesto pós-moderno não fez muito progresso. A ideia de progresso incorporou seu próprio princípio: simplesmente seguiu em frente, empurrando tudo o mais para fora do caminho. Sustentada em seu otimismo pelos empolgantes frutos da ciência (não menos na medicina) e da tecnologia, tem sido assumida de maneira cada vez mais ampla. A ideia de progresso incorporou seu próprio princípio: simplesmente seguiu em frente, empurrando tudo o mais para fora do caminho. Sustentada em seu otimismo pelos empolgantes frutos da ciência (não menos na medicina) e da tecnologia, tem sido assumida de maneira cada vez mais ampla. A ideia de progresso incorporou seu próprio princípio: simplesmente seguiu em frente, empurrando tudo o mais para fora do caminho. Sustentada em seu otimismo pelos empolgantes frutos da ciência (não menos na medicina) e da tecnologia, tem sido assumida de maneira cada vez mais ampla.¹⁰¹ Aplicou, ao futuro como um todo, o princípio que já havia sido aplicado à política, à ciência, à economia, à história e até a Jesus: repensar todos sem uma figura divina externa dirigindo o tráfico. Podemos fazer tudo sozinhos. Providência sem Deus.

Como seus antecedentes teológicos, a doutrina modernista do "progresso" enfrentou escolhas. O "progresso" acontecerá automaticamente ou o pensamento e a ação humanos desempenham um papel vital? Devemos sentar e observar, ou devemos fazer campanha para garantir que a 'história' realmente se mova no que sabemos ser a direção 'certa'? Os novos desenvolvimentos ocorrerão

gradualmente (Hegel), ou haverá convulsões (Marx)? Onde o sofrimento e a morte se encaixam? A linha que vai dos pensadores do século XVIII, através de Hegel, a Schopenhauer e Feuerbach e daí a Marx e Nietzsche, com Richard Wagner um intrigante meio termo a quem retornaremos, já pode ser vislumbrada. Mas apesar do *Gotterdammerung* que ocorreu no palco em Bayreuth e depois nos campos de batalha de Somme, o mito do progresso manteve seu domínio sobre a consciência ocidental, de modo que todo tipo imaginável de "iluminação" ou "liberação" agora é rotineiramente defendido e justificado não tanto por seus próprios méritos, mas porque todos nós, de alguma forma, "sabemos" que este é o caminho 'história' está indo. Daí decorrem milhares de loucuras, entre as quais o próprio caráter escorregadio da palavra "história", a que voltarei no terceiro capítulo. Há também, de fato, o mito da erudição, de que os estudiosos constroem firmemente sobre a base sólida de seus predecessores, de modo que o assunto automaticamente "avança". Realmente tolice. Mas a questão é que "progresso", como uma espécie de providência-sem-deus, ou mesmo (por meio do panteísmo hegeliano) uma força quase divina em si, é uma nova construção. Ele combina a memória da escatologia judaica e cristã com o epicurismo do século XVIII. Encorajados por sua leitura unilateral do princípio evolutivo da "sobrevivência do mais apto" (a miríade de "experimentos" aleatórios que se revelam "inadequados" são simplesmente ignorados), aqueles que defendem a ideologia do "progresso" hoje parecem supor que cada década que passa verá um 'avanço' moral, social e cultural para corresponder aos 'avanços' tecnológicos de telefones inteligentes, carros sem motorista e, não menos importante, armamento de alta tecnologia.

Isso produziu um corolário muito importante - importante, isto é, para contextualizar nosso tópico, o da teologia natural e as origens cristãs. Este é um forte senso de superioridade inata. Parte do ponto do epicurismo clássico - e a razão pela qual permaneceu preservado por uma pequena minoria - era que seus devotos queriam se retirar da bagunça e confusão da vida cotidiana, imitando os deuses cuja felicidade dependia de manter sua distância, de seu não envolvimento com o mundo do espaço-tempo. Poucas pessoas no mundo antigo podiam pagar por isso. O epicurista que funcionava bem precisava de dinheiro, um bom vinhedo e escravos complacentes. Mas, com as novas habilidades desenvolvidas na Europa, parecia possível, finalmente, que toda uma sociedade pudesse atingir o objetivo. A doutrina do progresso possibilitou, assim, as sociedades moldadas pelo epicurismo moderno - Europa Ocidental,¹⁰² Hoje, no mundo ocidental, vivemos em um paraíso epicurista. Isso tem um custo. O custo é suportado por outras pessoas, algumas das quais estão chegando às nossas costas enquanto refletimos sobre os problemas a uma distância segura.

A habitação, o aquecimento, as comunicações e, particularmente, os cuidados

de saúde ocidentais modernos, e muitas outras coisas além disso, são de fato inatamente desejáveis. É por isso que tantos de fora da bolha epicurista querem compartilhá-los. Mas inferir disso - como acontece o tempo todo em um nível popular - que as últimas modas culturais ou morais ocidentais são da mesma forma "superiores" às crenças e práticas em sociedades menos "desenvolvidas" é uma inferência ridiculamente falsa. Não é de se admirar que não possamos lidar facilmente com a combinação de multiculturalismo e política de identidade pós-moderna. Não temos narrativa para gerar ou sustentar uma reflexão sábia. Nossa base filosófica não nos dá uma análise clara do que aconteceu nem as ferramentas para lidar com os resultados.

Os protestos do pós-colonialismo têm sido freqüentemente estridentes, simplistas e meramente pragmáticos. Mas tudo isso mostra a direção que as ambições do século XVIII estavam tomando. As implicações sociais e políticas do epicurismo permanecem poderosas até hoje em muitas suposições e políticas ocidentais. Nossos debates "seculares" agora freqüentemente refletem os anteriores teológicos, com a questão da "intervenção" geopolítica produzindo uma reflexão sinistra da questão dos teólogos sobre a "intervenção" divina. Os deístas newtonianos na América querem "intervir" nos problemas globais; Os epicuristas na França querem se conter. (Os britânicos, como de costume, fingem não entender a questão e se contentam com gestos e decisões pragmáticas de curto prazo.) Debates sobre teologia natural, e sobre a exegese bíblica e as origens cristãs, têm regularmente refletido isso, por sua vez; não menos importante, infelizmente, na severa limitação pela qual tais discussões, incluindo o presente trabalho, permanecem no nível da discussão ocidental interna.

Se o mundo secular do Iluminismo foi capaz de descobrir uma forma de panteísmo progressivo dentro de sua estrutura epicurista, aqueles que desejavam manter a fé cristã freqüentemente invocavam um modelo diferente. Muitos voltaram a Platão em busca de ajuda. Para ver como isso aconteceu, devemos retornar ao mundo teológico dentro do contexto complexo que agora esboçamos.

A TAREFA RE-IMAGINADA

Onde a poderosa ascensão do epicurismo deixa as questões que são levantadas pela expressão "teologia natural"? A questão principal - se podemos chegar às verdades sobre Deus pela observação e inferência de características do mundo ao nosso redor - é flanqueada por duas outras questões essencialmente modernas, que se encontram em inquietante tensão uma com a outra. Primeiro, Deus 'intervém' no mundo fazendo 'milagres'? O apelo ao milagroso foi, e tem permanecido, um ponto central, particularmente na resistência anglo-saxônica ao

epicurismo, ou, para colocá-lo de forma mais positiva, no caso de inferir a verdade cristã dos eventos supostamente históricos concernentes a Jesus. Mas está em tensão com a segunda questão: o que dizer do chamado "mal natural"? Se Deus pôde 'intervir' para ressuscitar Jesus dos mortos, por que não

Suponho que a intenção de Lord Gifford, ao preparar suas palestras, era ver se alguém poderia abordar a questão principal (inferir verdades sobre Deus), embora presumisse que não se poderia apelar para 'milagres', o tempo todo esperando que o 'problema do mal' 'pode não ser tanto um problema, afinal. Esse, de fato, é um tópico mais amplo novamente. Como argumentei em outro lugar, um dos resultados estranhos da virada epicurista é que a teologia propriamente dita foi deixada com uma questão sobre 'expição' (como meus pecados podem ser perdoados?), Enquanto o chamado 'problema do mal' (por que acontecem terremotos? e assim por diante) foi entregue a algo agora chamado de 'filosofia da religião', sem as duas questões serem unidas.¹⁰³ Mas o elemento que falta na discussão é a história - mais particularmente, a história de Jesus. A história tem a ver com coisas que realmente acontecem no mundo "natural". Por que deveriam a vida humana, os pensamentos e as intenções de Jesus, então, ser excluídos da 'teologia natural'?

A resposta é que não deveria ser. Na verdade, muitos cétricos, pelo menos de Reimarus em diante, fizeram um relato "histórico" redutivo de Jesus e dos Evangelhos parte de seu arsenal polêmico.¹⁰⁴ Em outras palavras, a história é de fato permitida na conversa, mas presume-se que a história irá refutar as afirmações de verdade da 'religião', especificamente aqui do Cristianismo.

Deixando de lado o caráter escorregadio da palavra "religião" por enquanto, encontramos aqui um paradoxo na discussão da "teologia natural". Nossa evidência histórica de Jesus consiste quase inteiramente no Novo Testamento. Para muitos nos séculos dezoito e dezenove, o Novo Testamento foi o documento-chave da "revelação especial" e, portanto, precisamente o tipo de coisa que a "teologia natural" não poderia apelar. Mas isso é confuso e parece que a confusão, originada da postura defensiva dos cristãos, acabou envolvendo também os cétricos. Parece supor que o Novo Testamento oferece um tipo de ensino abstrato destacado que desceu do céu sem envolvimento humano. Muita tradição cristã popular, particularmente depois da Reforma, quando a Bíblia foi convocada para suportar o peso da autoridade anteriormente compartilhada com a tradição da igreja, tendeu a ver as coisas dessa forma. Mas grande parte da Bíblia, e obviamente especialmente os Evangelhos, pretendem ser sobre história, sobre coisas que realmente aconteceram no mundo "natural", e na verdade apontam para aqueles eventos reais. É por isso, de fato, que os Evangelhos nem sempre foram fáceis de usar para os "teólogos", exceto como um saco de ilustrações para

idéias abstratas, cuja base pode ser encontrada em outros lugares. Mas o resultado foi que os cétricos adotaram a visão da 'revelação especial' da Bíblia e, portanto, muitas vezes a colocaram de lado com um mínimo de estudo real, contando com tratamentos de desmitologização bem conhecidos para apoiar sua rejeição.¹⁰⁵

Molho para o ganso, então, e também para o ganso. Se Hume, Reimarus e outros podem apelar para a 'história' para mostrar que Jesus foi apenas um homem de seu tempo, talvez outros possam apelar para a história também para testar a afirmação. Na verdade, quanto mais se segue o caminho de Hume e Reimarus (Gibbon, mesmo quando discute a igreja primitiva, não tem virtualmente nada a dizer sobre o próprio Jesus), mais nos é dito que Jesus deve ser visto como parte do fluxo regular da história, parte da ordem natural. Isso é então feito a base para a versão deísta da 'teologia natural': nós olhamos as evidências para Jesus, e parece que ele não era particularmente especial, afinal! E, embora os Evangelhos sejam de fato as principais fontes de Jesus, muitos pensadores do século XVIII leram Josefo na tradução de Whiston de 1737, e muitos também leram Tácito, também traduzido nos séculos XVI e XVII. Ambos mencionam Jesus. Não se poderia alegar que ele só poderia ser encontrado nos escritos que supostamente constituíam uma "revelação especial". Ele exigia investigação, e os verdadeiros historiadores não deveriam presumir de antemão que certas pessoas ou eventos deviam ser estudados diferentemente de outros apenas porque a igreja e os teólogos lhes diziam que deveriam.

Não se pode, então, ter as duas coisas. Hume, Gibbon e Reimarus, quase acidentalmente, creio eu, ofereceram um desafio: a história faz parte do 'mundo natural', então o que você vai fazer com ela? Era uma boa pergunta, que tanto a igreja quanto a teologia há muito evitavam, ou pelo menos não conseguiam lidar. Hume e os outros, ao questionar o Jesus sobre-humano de grande parte da cristologia popular, inadvertidamente pavimentaram o caminho para uma redescoberta do verdadeiro judeu de Nazaré do primeiro século. Como Ben Meyer deliciosamente coloca, com Reimarus o instinto para a imaginação histórica está presente, "doente, mas vivo".¹⁰⁶ Precisamente ao dizer que o Jesus real seria verdadeiramente encontrado na história real, Reimarus convidou a um estudo mais aprofundado dos próprios Evangelhos, que os séculos seguintes ansiaram por fornecer. Mas o problema aqui é que as mesmas pressuposições culturais que moldaram o pensamento iluminista como um todo também moldaram a própria prática da história e, com ela, o estudo histórico de Jesus. Como resultado, a suposta teologia ortodoxa em geral ignorou, ou mesmo zombou, dos supostos retratos "históricos" de Jesus e continuou com uma construção cristológica projetada para trás no primeiro século a partir das formulações subsequentes dos Padres, os medievais e os reformadores. A teologia subsequente,

de fato, muitas vezes pareceu concordar de fato com Lessing: nós queremos as verdades eternas, então vamos 's não se preocupe muito com a história. Visto que o evangelho deve ser contextualizado em diferentes cenários, por que se preocupar com o original? Mas o desafio de Lessing pode facilmente funcionar de outra maneira.¹⁰⁷ Suponha que nós mesmos fizéssemos a história, para ver se Reimarus estava certo? Você não pode, então, logicamente manter a questão do próprio Jesus, Jesus como um ser humano real do primeiro século, fora das fontes possíveis para a "teologia natural". Pelo menos, você não pode fazer isso sem implorar uma pergunta central e vital. O problema é então como impedir que ambas as questões (história e teologia) sejam fatalmente distorcidas pelas pressões da cultura circundante.

Aqui encontramos um ponto vital ao qual voltarei. Quando digo que as pressuposições iluministas moldaram o estudo de Jesus, não quero dizer que, se as pessoas estudaram Jesus do ponto de vista de algo chamado 'naturalismo', então deveríamos responder com algo chamado 'sobrenaturalismo'. Voltarei a isso em breve. Meu ponto é que ambos os "lados" nesse debate compraram um falso ou / ou, um contraste aparente excessivamente brilhante, que é o ou / ou do que caracterizei como epicurismo, com o céu e os deuses radicalmente separados de o mundo em que vivemos. Isso simplesmente repete o ponto de Lessing em um registro diferente. O ou / ou, como veremos no segundo capítulo, produziu interpretações errôneas influentes de Jesus e seus primeiros seguidores, que então condicionaram várias discussões teológicas, não menos a da "teologia natural" em seus vários disfarces. O problema é como impedir que ambas as questões (Jesus dentro da história e 'teologia natural') sejam distorcidas por aspectos da cultura circundante. E uma característica em particular dessa cultura, invocada para ajudar os cristãos a enfrentar a crescente maré do secularismo, mais atrapalhou do que ajudou. Refiro-me à recuperação cristã de Platão. invocado para ajudar os cristãos a enfrentar a crescente maré do secularismo, atrapalhou em vez de ajudar. Refiro-me à recuperação cristã de Platão. invocado para ajudar os cristãos a enfrentar a crescente maré do secularismo, atrapalhou em vez de ajudar. Refiro-me à recuperação cristã de Platão.

O que acontece, você pode perguntar, se você quiser ser um cristão atencioso em um mundo onde o epicurismo triunfou, onde se presume que Deus e o mundo estão totalmente separados um do outro? Seria de se esperar que a resposta óbvia fosse: Leia a Bíblia e descubra como os antigos judeus e os primeiros cristãos pensavam em Deus, no mundo e em sua interação. Descubra que as supostas divisões entre Deus e o mundo, entre 'natural' e 'sobrenatural', e entre o futuro prometido por Deus e o presente, são erros de categoria; afinal, são totalmente estranhos à maneira como os judeus e os primeiros cristãos realmente viam o

mundo. É isso que proponho no devido tempo. Mas essa resposta parece não ter sido dada.

Por que isso aconteceu? Três razões se sugerem.

Primeiro, há uma longa tradição cristã, que remonta pelo menos a Clemente de Alexandria no final do segundo e início do terceiro século, de interpretações filosóficas das escrituras e doutrinas. Tais interpretações tentaram alcançar, por meio da análise filosófica, o que no pensamento judaico e cristão primitivo foi alcançado dentro da cosmologia hebraica ou judaica que estudaremos em capítulos posteriores.¹⁰⁸ As interpretações, no entanto, tornaram-se mais conhecidas do que a cosmologia original. Na verdade, as interpretações, desprovidas da cosmologia original, muitas vezes foram vistas como normativas. Isso muitas vezes deixou a Bíblia, em seu contexto judaico, como uma placa de sinalização generalizada e desconfortavelmente "histórica" apontando vagamente para a verdade supostamente clara que os intérpretes posteriores então discerniram - como se a Bíblia carecesse de uma estrutura metafísica e precisasse de uma em outro lugar.

Em segundo lugar, os reformadores, particularmente os luteranos, desconfiavam de tudo que fosse muito "judeu". Isso se deve em parte ao antijudaísmo europeu anterior, mas igualmente à polêmica do século XVI em que a imagem de um catolicismo medieval corrupto, legalista e com foco no sacerdote, foi projetada de volta ao ensino judaico da justiça pelas obras, supostamente contrariada por Paulo. As múltiplas confusões neste quadro foram amplamente expostas nas últimas décadas, mas sua influência ainda é aparente.¹⁰⁹

Terceiro, e mais sombrio ainda, aquele mesmo antijudaísmo residual, transformado em antissemitismo por meio das teorias "raciais" do século XIX que flutuavam como detritos marinhos no mar fétido do darwinismo social popular, significava excluir qualquer coisa que pudesse invocar tal judeu símbolos como templo ou sábado como pistas para a cosmologia ou escatologia, ou mesmo como pistas para qualquer coisa, desde a cristologia à espiritualidade e mesmo (como proporei mais tarde) à teologia natural. Foi exatamente neste período que Graf e Wellhausen estavam propondo que o material "sacerdotal" nas escrituras hebraicas era uma forma degenerada e tardia da religião israelita: Spätjudentum, na verdade, um termo agora mencionado, se é que o é, com um estremeamento.¹¹⁰ Não foi à toa que Hegel viu o judaísmo como o arquétipo do "tipo errado de religião", baseado como era - ah, que ironia! - em sangue e solo.¹¹¹ O mundo judaico estava fora dos limites. O cristianismo genuíno (assim se pensava) deve ter raízes diferentes (daí a busca fútil por um 'gnosticismo pré-cristão': qualquer coisa serviria desde que não fosse judeu!) E deve ter uma forma diferente. A polêmica de Paulo contra a "retidão no trabalho", mal

compreendida e generalizada, foi cooptada para um programa ideológico de limpeza étnica.

Assim, se o cristão devoto, diante dos ataques céticos do século XVIII, não invocasse o mundo judaico e seus modos de pensamento (dentro dos quais, como explicarei mais tarde, as primeiras idéias cristãs significavam o que significavam), o que era a alternativa? Uma possibilidade natural era invocar Platão - ou pelo menos, embora o próprio Platão continuasse importante, o pensamento platônico médio de Plutarco e outros, e particularmente o neoplatonismo de Plotino e seus sucessores. Uma vez que este tinha sido o contexto, e a suposição modeladora, para muitos dos professores mais influentes dos séculos terceiro, quarto e quinto, alguém poderia viajar alguma distância nesta estrada sem perceber que as escrituras, como crianças recalcitrantes levadas para um passeio contra sua vontade, estava arrastando seus pés e apontando em uma direção diferente. Os pais, resistindo corretamente a qualquer forma de Marcionismo, encontrou maneiras de fazer as escrituras se alinharem. Eles têm seus sucessores modernos.

Há, mais uma vez, mil implicações aqui, das quais só posso mencionar duas como particularmente importantes para nossa questão.

Em primeiro lugar, é notável a facilidade com que o cristianismo ocidental moderno abandonou a esperança bíblica de uma nova criação e ressurreição corporal. O caminho havia sido preparado pelo pensamento medieval posterior em que o céu, o inferno e o purgatório dominavam o horizonte escatológico; mas (como indiquei há dez anos)¹¹² houve uma mudança decisiva na visão popular pelo menos na Grã-Bretanha, visível em lápides e outros memoriais, em algum lugar entre 1700 e 1900. A esperança mais antiga ainda era a ressurreição. Resurgam, 'Eu irei levantar', falou de um descanso presente e uma futura reencarnação.¹¹³ Mas a linguagem clássica do século XIX, principalmente entre os evangélicos devotos, falava de "voltar para casa", de estar "finalmente com Deus", e assim por diante. O protestantismo ocidental, tendo desistido do Purgatório, passou a pensar em termos de uma realidade post mortem de um único estágio: "indo para o céu", sem pensar em novos céus e nova terra ou mesmo em "nova criação". Os hinos de Charles Wesley, brilhante e corretamente amado em outros aspectos, personificavam e reforçavam poderosamente esse erro.¹¹⁴ Essa tendência tem sido tão difundida que teólogos cristãos respeitados podem falar sem constrangimento de nossas 'almas' estarem atualmente 'no exílio' neste mundo e corpo materiais, e de nosso desejo de retornar ao nosso lar apropriado, ou seja, o céu. Este, entretanto, é o ensino explícito, não de Jesus ou do Novo Testamento, mas de Plutarco.¹¹⁵ O problema aqui é de percepção popular. O antigo ensinamento de ir para o céu está agora tão arraigado em nossa cultura que qualquer menção à nova criação ou à ressurreição corporal é "traduzida" em uma

metáfora confusa para "vida celestial" ou é recebida com choque e incompreensão.

O tema da nova criação nos ocupará mais adiante neste livro. Minha razão para destacá-lo aqui é dupla. Em primeiro lugar, sua ausência frequente nos séculos XVIII e XIX mostra até que ponto os cristãos devotos estavam realmente conspirando com a agenda do Iluminismo, aceitando o mundo de níveis divididos do epicurismo (em outras palavras, deixando a política, economia, ciência e história e o mundo às autoridades seculares, e tentando arrebatado um Jesus docético dos reducionistas) e, no entanto, encontrando uma forma alternativa de expressar uma espécie de fé. Alguns podem até ter saudado e encorajado a divisão do mundo do Iluminismo, permitindo que a igreja se concentrasse em questões "espirituais" em vez de preocupações "mundanas" (embora, é claro, muitos cristãos devotos, com William Wilberforce como um exemplo óbvio, resistiu solidamente a tal divisão). Em segundo lugar, destaca a forma como o problema da "teologia natural" foi intensificado e, com ele, os problemas concomitantes do assim chamado "mal natural" de um lado e da "ação divina no mundo" do outro. Se é verdade que 'este mundo não é minha casa' e que nossa verdadeira casa é radicalmente, ontologicamente diferente deste mundo presente, então qualquer tentativa de olhar para este mundo presente e descobrir as verdades sobre Deus se torna não apenas muito mais difícil do que era para, digamos, os Salmos, Isaías ou mesmo Jesus; torna-se suspeito. Por que olhar para o mundo corruptível para aprender sobre o Deus santo? Mesmo a seca possibilidade que observamos antes, de um tipo de "teologia natural" dentro do próprio epicurismo ("o mundo se faz e se dirige; logo, Deus está fora de cena"),¹¹⁶

Da mesma forma, a necessidade de explicar o "mal natural" é reduzida. Este mundo é um mero vale de lágrimas; nunca deveríamos ter esperado que fosse agradável; quanto mais cedo escaparmos, melhor. ('A manhã do céu rompe', diz o hino vitoriano, 'e as vãs sombras da terra fogem'.)¹¹⁷ Enquanto isso, para vários cristãos devotos, a idéia de Deus 'intervindo' no mundo, em 'milagres' e na própria encarnação não é problemática. Isso é, de fato, o que muitos presumem que a fé cristã acarreta. Essa devoção obstinada continuou, como as orações de Daniel, até mesmo de dentro da Babilônia epicurista. O paradoxo de uma estrutura basicamente epicurista ou pelo menos deísta (Deus "fora" do processo do mundo) com "intervenções" ocasionais (algo que um deus epicureu que se preze nunca faria, mas um deus deísta newtoniano poderia simplesmente administrar) é exatamente quantos cristãos ocidentais até hoje imaginam o mundo, como veremos agora ao discutir a ideia de 'milagre'. Deus 'intervém' no mundo para fornecer ajuda temporária no presente. (Isso produziu nos últimos anos alguns exemplos preocupantes, como histórias de pessoas sendo 'milagrosamente'

impedidas de chegar a seus escritórios nas Torres Gêmeas em 11 de setembro de 2001. . . ignorando o destino daqueles que foram trabalhar como de costume.) A versão extrema disso prevê uma intervenção final, o 'arrebato', que arrebatará os cristãos completamente.¹¹⁸

Pode parecer um ato de equilíbrio estranho imaginar alguém sustentando uma espiritualidade neoplatônica dentro de uma metafísica epicurista. Afinal, o epicurismo era a única coisa que os neoplatônicos originais descartavam, uma vez que o comércio que eles imaginavam entre o terreno e o celestial era exatamente o que Epicuro havia rejeitado. Mas isso, eu acho, é parte do dilema contínuo do cristianismo ocidental: tentar re-expressar, em contextos diferentes, ideias que podem não se combinar naturalmente naquele novo ambiente e terminar com uma mistura eclética e não totalmente consistente. Assim, para nós abordarmos, como me proponho fazer, as questões da teologia natural e das origens históricas cristãs em relação umas às outras, simplesmente destaca o problema. Se quisermos abordá-lo de forma coerente, precisamos entender como ele foi moldado por seu contexto mais amplo.

A segunda implicação de tentar manter uma espiritualidade platônica, particularmente uma abertura mística para "o divino" no presente e a imortalidade da alma aqui e depois, tudo dentro de uma metafísica epicurista implícita, é que ela oferece um convite aberto a várias formas do Gnosticismo. Isso, não surpreendentemente, foi visto por alguns críticos como o modo padrão para a religião americana em particular.¹¹⁹ O elitismo do epicurismo, interiorizado e individualizado, combina-se com o sentido platônico de uma realidade interior secreta - uma 'alma', talvez - para gerar, não o sentido de uma alma pecaminosa que precisa ser redimida e transformada, como na teologia cristã clássica, mas a sensação de um "eu verdadeiro" que precisa ser "salvo" - das distorções que o mundo exterior, e até mesmo o próprio corpo, pode tentar impor a ele. Os espectadores não podem adivinhar a 'identidade' secreta que só é conhecida pelo seu possuidor. O gnóstico acredita, não na 'redenção', mas na 'revelação', a revelação do verdadeiro eu, ao invés de sua morte e ressurreição. Como o próprio 'progresso', este tipo de gnosticismo de baixo grau tornou-se recentemente quase a única ortodoxia em alguns setores, onde 'descobrir quem eu realmente sou' é o imperativo final, e qualquer desafio a este projeto é visto como a negação final dos direitos humanos de uma pessoa. Tal visão facilmente assume uma coloração aparentemente cristã, apropriando-se da distinção bíblica da aparência externa e do estado do coração.¹²⁰ Assim, o elitismo sócio-político que permite aos ocidentais "iluminados" olhar para o resto do planeta e conceder-lhe bênçãos (ou, como pode ser, bombas), vai bem com um elitismo interior dos "iluminados" que se conhecem para ser os voadores espirituais, os verdadeiros

heróis morais.

Assim, uma antiga opção de minoria tornou-se a nova maioria - pelo menos no Ocidente. Epicuro nunca ganhou muita força fora de um pequeno círculo na Grécia e Roma antigas, mas finalmente conquistou o seu lugar, produzindo o que Charles Taylor em sua magnum opus designou como "uma era secular". A situação é, obviamente, muito mais complexa do que pode ser esboçada aqui. Mas já dissemos o suficiente para indicar que o ressurgimento do epicurismo no Ocidente moderno foi o principal fator contextualizador, tanto cultural quanto filosoficamente, dentro do qual as grandes questões foram colocadas e as respostas dadas. Essa é a novidade. Mesmo aqueles que quiseram modificá-lo, seja postulando um "progresso" panteísta dentro dele ou encontrando uma rota de fuga platônica para fora dele, viveram nesse mundo. Nunca antes houve um momento na história mundial em que, em uma cultura como um todo, as pessoas pudessem e organizassem a vida pessoal e social com base no fato de que nosso mundo e o mundo dos deuses, se houver, eram radicalmente separados. Nunca antes, então, houve um tempo em que seria mais difícil (particularmente para um cristão que busca ser fiel ao Deus revelado em Jesus de Nazaré) obedecer às instruções de Lord Gifford e falar sobre 'teologia natural'; ou, de fato, tentar o que considero o passo necessário nesse sentido, que é falar sobre as origens cristãs. E se alguém respondesse que a "teologia natural", para ser verdadeira consigo mesma, deve funcionar independentemente das pressuposições cosmológicas, a resposta teria de ser que não há território neutro. as pessoas podiam e organizavam a vida pessoal e social com base no fato de que nosso mundo e o mundo dos deuses, se houver, eram radicalmente separados. Nunca antes, então, houve um tempo em que seria mais difícil (particularmente para um cristão que busca ser fiel ao Deus revelado em Jesus de Nazaré) obedecer às instruções de Lord Gifford e falar sobre 'teologia natural'; ou, de fato, tentar o que considero o passo necessário nesse sentido, que é falar sobre as origens cristãs. E se alguém respondesse que a "teologia natural", para ser verdadeira consigo mesma, deve funcionar independentemente das pressuposições cosmológicas, a resposta teria de ser que não há território neutro.

Houve um tempo em que seria mais difícil (especialmente para um cristão que busca ser fiel ao Deus revelado em Jesus de Nazaré) obedecer às instruções de Lord Gifford e falar sobre 'teologia natural'; ou, de fato, tentar o que considero o passo necessário nesse sentido, que é falar sobre as origens cristãs. E se alguém respondesse que a "teologia natural", para ser verdadeira consigo mesma, deve funcionar independentemente das pressuposições cosmológicas, a resposta teria de ser que não há território neutro. Houve um tempo em que seria mais difícil (especialmente para um cristão que busca ser fiel ao Deus revelado em Jesus de Nazaré) obedecer às instruções de Lord Gifford e falar sobre 'teologia natural'; ou, de fato, tentar o que considero o passo necessário nesse sentido, que é falar sobre as origens cristãs. E se alguém respondesse que a "teologia natural", para ser verdadeira consigo mesma, deve funcionar independentemente das pressuposições cosmológicas, a resposta teria de ser que não há território neutro.

A tese de Charles Taylor nos alerta, entretanto, para quatro pontos cruciais que devemos colocar sobre a mesa, ao concluir este capítulo, a fim de estabelecer nossas discussões posteriores.

CONCLUSÃO

Primeiro, 'o mundo moderno'. A ideia de que a ciência moderna descobriu uma nova visão do cosmos, tornando obsoletas todas as visões de mundo anteriores, é injustificada.¹²¹ A visão de mundo ocidental atual é uma variação de uma visão antiga bem conhecida, defendida no início do período moderno em bases sociais, culturais e políticas muito antes de Charles Darwin ou mesmo seu avô procurar possíveis evidências científicas. Se a cosmovisão é verdadeira ou não, é outro assunto; o que não é novo. O apelo ao "progresso" é em si ambíguo, fundindo uma teologia da Providência judaica e cristã deshistórica com o (mais ou menos) mundo ateísta de Epicuro ou o mundo panteísta de Hegel.

Nesse contexto, em segundo lugar, a palavra "religião" é quase inútil. A divisão moderna entre "religião" e o resto da vida era desconhecida, talvez até impensável, no mundo antigo.¹²² O uso contemporâneo considera o movimento cristão primitivo como uma "religião" no sentido moderno, dirigido pelo Iluminismo, que foi projetado precisamente para marginalizar sua identidade social, política, filosófica e cultural. Esta confusão dividiu as disciplinas relevantes: 'filosofia da religião' (geralmente excluindo a exegese bíblica) assumiu o comando de áreas-chave, incluindo 'teologia natural', enquanto 'história da religião' dominou, até recentemente, o estudo do Cristianismo primitivo, implicando que o cristianismo primitivo era, no fundo, uma "religião" no sentido moderno, a ser historicamente colocada em relação a outros cultos do antigo Oriente Próximo

(geralmente, como vimos antes, excluindo o mundo judaico).¹²³ O estudo histórico real do cristianismo primitivo produz um resultado muito diferente, um significado diferente de "religião", um conjunto diferente de ferramentas analíticas e a perspectiva de resultados muito diferentes.

Isso nos leva, em terceiro lugar, à questão do "naturalismo" - ou melhor, a suposta divisão entre natureza e "sobrenatural". Um uso mais antigo (sem dúvida com muitas variações ao longo de muitos séculos) previa o criador sempre trabalhando dentro do mundo "natural", e às vezes fazendo coisas "sobrenaturais", exibindo, não a abolição da natureza pela graça, nem a invasão da natureza de o exterior, mas a superabundância da graça sobre a natureza. (A palavra 'natureza' em si, em qualquer caso, também pode estar sugerindo algum tipo de independência do criador.) Agora, no entanto, 'natureza' e 'naturalismo' são regularmente usados em relação a metade da falsa antítese do Iluminismo, a implicação é que o 'naturalismo metodológico' exclui o 'sobrenaturalismo' e vice-versa.¹²⁴ A palavra "milagre" é distorcida da mesma forma, denotando uma "invasão de fora" que os "naturalistas" (de Hume em diante) negarão e que os "sobrenaturalistas" afirmarão. Esses novos usos, no entanto, meramente conspiram com Lessing.¹²⁵ Eles concordam que seu 'fosso feio' existe, e simplesmente afirmam que podemos (com a ajuda de Deus) ou não podemos saltar sobre ele, reforçando assim, em última análise, uma antítese falsa e até antibíblica de céu e terra.¹²⁶ Afinal, não foram apenas os neoplatônicos que rejeitaram o epicurismo. Foram também os rabinos e escritos judaicos anteriores, como a Sabedoria de Salomão.¹²⁷

Todas essas questões voltam, finalmente, à epistemologia: como sabemos? A seguir, argumentarei que a ontologia das visões iluministas dominantes, em grande parte devido ao seu epicurismo latente, estava em uma relação simbiótica com sua epistemologia implícita, uma teoria do conhecimento da qual um elemento crucial havia sido filtrado. O elemento que falta é "amor", uma palavra quase sem sentido pelo uso excessivo, mas empregada aqui heurísticamente. O 'amor', como explicarei, supera a falsa polarização entre 'objetivo' e 'subjetivo', e entre o idealista e o empirista. O amor supera a lacuna - ou melhor, o amor insiste que nunca houve realmente esse tipo de lacuna, em primeiro lugar.

O epicurismo clássico sempre desconfiava do amor. Lucrécio, como Oscar Wilde, aconselhou que se apaixonar atrapalharia o prazer erótico devidamente avaliado.¹²⁸ Essa renúncia ao amor tornou-se um princípio epistemológico. A investigação racional independente é o correlato epistemológico do materialismo atomístico.

Isso está codificado, quase profeticamente, na lenda de Fausto. Mefistófeles

promete a Fausto tudo o que ele poderia desejar, com uma condição: ele nunca deve realmente amar o que está desfrutando. Fausto faz sua promessa: ele nunca dirá, até o momento feliz, 'Verweile doch! du bist so schon'.¹²⁹ Thomas Mann torna isso explícito, com seu mensageiro satânico instruindo o herói: 'Tu não podes amar'.¹³⁰ É uma parábola para o nosso tempo.¹³¹ O Iluminismo racionalista, eliminando a dimensão divina da realidade, eliminou o amor ao mesmo tempo e pela mesma razão: reivindicou, em vez disso, o conhecimento "objetivo" do mundo físico, obtido e explorado por meio da ciência e da tecnologia, e descartou os elementos "subjetivos" como mera opinião ou, pior, mera projeção. O resultado, de uma forma ou de outra, foi o monstro de Frankenstein.¹³²

É claro que nossa cultura também reagiu de forma brusca. O movimento romântico, e com ele muito fervoroso discipulado cristão nas tradições pietistas e metodistas, foi na direção oposta, focalizando o que aquece o coração, o que "sabemos" profundamente. Mas, infelizmente, podemos ficar estranhamente comovidos por coisas que se revelam falsas. Romantismo não é suficiente. Acho que Goethe e Wagner - dois dos maiores heróis de Albert Schweitzer - tentaram resolver exatamente esse problema, transcender as falsas polaridades que viram se desenvolver.¹³³ Precisamos, para colocá-lo de forma simplista, tanto o pólo subjetivo quanto o objetivo, o romântico e o racional, assim como precisamos do diálogo contínuo entre o Ideal e o Empírico (que, como a galinha e o ovo, pode acabar tendo nenhum ponto de partida óbvio). Que explicação podemos dar de tal conhecimento?

Como veremos mais completamente no devido tempo, o "amor" simultaneamente afirma e celebra a alteridade do amado (seja uma pessoa, uma árvore, uma estrela) e deseja que seja ele mesmo, não uma mera projeção de si mesmo esperanças ou desejos, e também tem o prazer apropriado desse conhecimento, saltando além da mera avaliação fria para um sentimento de volta ao lar, de pertencer a ele.¹³⁴ O amor, neste sentido, inclui os outros modos de conhecimento dentro dele, reformulando muitos debates, incluindo aquele com o qual as Palestras Gifford estão preocupadas.¹³⁵

Na teologia cristã, é claro, o amor se tornou humano em Jesus de Nazaré. Mas essa afirmação pode ser avançada de forma a encerrar o pensamento posterior, ou pode ser desprezada como fantasia acrítica sem base histórica. Neste livro, entretanto, proponho resistir a ambas as tendências. Tendo proposto no presente capítulo uma interpretação particular dos contextos sociais, culturais e políticos em que a questão da "teologia natural" foi abordada, passamos no próximo capítulo para as maneiras em que os mesmos contextos moldaram, e muitas vezes distorcidos, leituras do Novo Testamento e construções históricas de sua figura central.

2

O Livro Questionado

Bolsa crítica e os Evangelhos

INTRODUÇÃO: DEBATES CONFUSOS

No primeiro capítulo, esbocei os contextos nos quais, nos últimos séculos, ocorreram os debates sobre o que veio a ser chamado de "teologia natural". (Sem dúvida, as discussões sobre 'teologia natural' remontam aos tempos antigos, mas é a abordagem moderna particular que nos preocupa.) Os debates não eram neutros nem desinteressados. Ninguém faz perguntas sobre Deus e o mundo de um ponto de vista imparcial. Uma pretensa objetividade é simplesmente ingênua. Os movimentos mais amplos da cultura e da política, da filosofia e da revolução, foram todos interligados dentro de uma realidade histórica multidimensional que devemos reconhecer, embora nunca possamos descrevê-la adequadamente (ou, na verdade, "objetivamente"). Melhor admitir uma complexidade impossível do que uma falsa suposição de simplicidade.

O deísta inglês Matthew Tindal (1657-1733) e o racionalista irlandês John Toland (1670-1722) já haviam levantado questões críticas sobre os Evangelhos.¹ Se questionar os Evangelhos os levou ao deísmo ou vice-versa, ou se ambos surgiram de preocupações mais amplas do século XVII, da maneira que sugeri no capítulo anterior, não podemos investigar aqui.² Mas eles minaram a resposta ortodoxa padrão aos céticos. O cético questionaria o envolvimento divino no mundo; os ortodoxos responderiam que Deus havia se revelado em e como Jesus de Nazaré, não menos seus 'milagres': QED Assim, se alguém quisesse manter qualquer tipo de deísmo, o registro do Evangelho teria que ser desafiado; ou, dito de outra forma, se as pessoas estavam desafiando os Evangelhos, talvez o deísmo pudesse ser o único lugar possível de retiro. Em qualquer caso, Hume e outros céticos desvirtuaram o milagroso, como vimos; e coube a Reimarus e a Lessing, que publicou seus Fragmentos após sua morte, apresentar o caso revisionista sobre Jesus e os Evangelhos de forma mais sistemática.³

Albert Schweitzer estava certo sobre muitas coisas, principalmente ao colocar

Reimarus no topo de sua famosa crônica dos escritos alemães sobre Jesus.⁴ Uma vez que o que Reimarus e, portanto, Lessing, estava dizendo sobre Jesus pretendia ser um elemento crucial na agenda deísta geral, que, como argumentei acima, foi nesse estágio fortemente influenciada pelo epicurismo da cultura circundante, é uma indicação de sucesso que comparativamente poucas pessoas que escreveram sobre teologia natural se envolveram com essas questões..⁵ Na verdade, a 'teologia natural' normalmente tem sido alinhada como se as perguntas sobre Jesus fossem excluídas automaticamente. Alguns que reagiram contra a "teologia natural" reforçaram essa impressão, insistindo em colocar a "cristologia" à frente dela.⁶ Esses problemas parecem remontar muito além do século passado. Alguns teólogos católicos já no século dezesseis apresentavam argumentos para a existência de Deus em bases puramente filosóficas, tendo o cuidado de não parecer implorar a questão referindo-se a Jesus ou, nesse caso, ao espírito.⁷ Uma vez que questionamos todas essas suposições, no entanto, podemos descobrir que o próprio Jesus, um ser humano de carne e osso, realmente fazia parte do mundo "natural" do espaço, tempo e matéria e, portanto, não deveria ser isento das questões que cercam a "teologia natural", por mais que esteja na moda essa exclusão.

É difícil fazer tal afirmação, até porque o problema está em duplicado. Por um lado, há os céticos que desejaram excluir Jesus da questão para que isso não significasse contrabandear "Deus" por uma porta dos fundos. Mas, por outro lado, existem supostos professores ortodoxos que pensaram em Jesus no que foi efetivamente uma forma docética, de modo que qualquer menção a ele - particularmente quando ele é referido simplesmente como 'Cristo' como se fosse um título 'divino!' - dá a impressão de usar um halo. Ele é então, por definição implícita, removido da confusão da vida real, por mais que os quatro Evangelhos o coloquem exatamente lá. Este parece ser o caso, por exemplo, para aqueles que gostam do Barth dos anos 1930 acreditam que a 'cristologia' é o meio pelo qual podemos evitar a 'teologia natural', nós em todos os sentidos '. Assim, Jesus foi excluído da questão tanto pelo cético (para que o argumento não se inclinasse para um resultado cristão) quanto pelos ortodoxos (para não ser arrastado para as incertezas históricas). E já que estou avançando neste livro a proposta fora de moda não apenas de que devemos incluir a questão de Jesus e dos Evangelhos na discussão da "teologia natural", mas também de que, por meio de uma nova investigação histórica dessas questões, possamos ser capazes de encontrar novos caminhos no cerne da questão - indo para a cova do dragão, em outras palavras, para recuperar o tesouro roubado! - precisamos claramente examinar os fatores que, ao longo dos últimos dois séculos e mais de erudição, aparentemente puxaram o estudo de Jesus e os Evangelhos

longe de qualquer utilidade teológica aparente.

Antes de prosseguirmos na questão do que a erudição crítica estava fazendo com os Evangelhos e com o próprio Jesus, contribuindo assim para várias questões teológicas em andamento, incluindo a da teologia natural, devemos colocar uma observação particular sobre a mesa. Na cultura popular britânica de hoje, o único debate teológico real que a maioria das pessoas está ciente é aquele que ocorreu entre os dois principais partidos em meados do século XVIII, a saber, aqueles que pensam que o Deus distante (talvez deísta) às vezes "intervém" no mundo e aqueles que pensam que não. Isso foi então nivelado na suposição agora padrão de que os cristãos devem acreditar em um Deus que faz coisas estranhas (como nascimentos virgens e ressurreições), enquanto aqueles que 'sabem' que Deus não faz coisas assim são de fato ateus, embora muitos ainda possam professar acreditar em algum tipo de divindade não intervencionista. Isso emerge quando jornalistas entrevistam líderes da igreja como, por exemplo, arcebispos recém-nomeados: eles realmente acreditam no nascimento virginal e na ressurreição corporal? Isso funciona como o equivalente às perguntas capciosas que as pessoas faziam ao próprio Jesus: o arcebispo será apresentado como um fundamentalista ingênuo ou um liberal perigoso.⁸

Essa suposição cultural agora padrão (de que as duas opções disponíveis são uma divindade intervencionista e uma não intervencionista) se reflete em uma troca que ficou famosa pela socióloga Grace Davie. Um entrevistado, quando perguntado: 'Você acredita em um Deus que pode mudar o curso dos acontecimentos na terra?', Respondeu: 'Não, apenas o comum'.⁹ O poeta Donald Davie (sogro de Grace Davie) comenta sobre essa troca que

O tipo comum

De crente não enganado Não espera recompensa imediata

De um senhorio em última instância fiel, mas entretanto preocupado.

A metáfora é reveladora: Deus como um proprietário que, se não for realmente um ausente, está "preocupado". Dentro deste 'Deísmo terapêutico moralista',¹⁰ Deus se importa como nos comportamos; acreditar nele pode ser bom para nós, pelo menos no longo prazo; mas ele não se envolve. Ele normalmente está "preocupado". Se você perguntar a alguém na rua se acredita em Deus, esse é o Deus de quem presumem que você está falando. Você pode supor que existe um bom precedente bíblico, com Jesus dormindo no barco; mas o ponto da história é que ele então acorda e acalma a tempestade. O popular ou / ou de 'natural' versus 'sobrenatural' não se ajusta, de fato, às evidências.

Afinal, tempestades paralisantes não é o que você esperaria que "o deus comum" fizesse; daí o protesto de Reimarus e uma série de outros. Os Evangelhos, eles disseram, foram escritos em parte para esconder a mensagem original politicamente revolucionária (Reimarus viveu, é claro, em uma época de revolução, bem como de epicurismo) e em parte para lançar uma nova religião na qual um ser chamado 'Deus' tornou-se corporificado em um homem chamado 'Jesus' e provou isso fazendo truques sobrenaturais. Daí as perguntas sobre o nascimento virginal e o túmulo vazio. Presume-se, nas conversas modernas que refletem esses movimentos do século XVIII, que todos nós sabemos do que se trata o "verdadeiro cristianismo", ou seja, acreditar nesse tipo de Deus, que de fato "intervém" de certas maneiras; um Deus de quem Jesus era o 'filho' em alguns 'sobrenaturais' sentido (em oposição a qualquer um dos sentidos disponíveis para essa frase no mundo judaico do primeiro século). E muitas vezes se presume que, quando as pessoas investigam a 'teologia natural' por um lado, ou os Evangelhos, por outro, é isso que estão tentando testar. Esse 'Deus' realmente existe?

Não sei em quantos outros países esse impasse teológico britânico de baixo grau é reproduzido. (É claro que foi no contexto britânico que Lord Gifford estabeleceu suas palestras.) Mas tem pouca relação com os debates que ocorreram na Alemanha, pelo menos entre 1800 e 2000, debates que tiveram uma influência massiva na definição das formas como o perguntas foram feitas. (Também tem muito pouco a ver com o mundo judaico do primeiro século, mas esse ponto importante deve ser deixado de lado até [capítulo 5](#).) Os debates alemães sobre Deus e o mundo, e sobre Jesus e os Evangelhos, sempre fizeram parte de discussões muito maiores e mais complexas, emolduradas pelos esquemas massivos de Kant e Hegel e puxados e empurrados de um lado para o outro pelas várias propostas de Schelling, Schopenhauer, Feuerbach e outros, bem como os turbulentos movimentos políticos que varreram a Europa ao longo do período. Os britânicos geralmente não entendiam. Eles estavam ocupados demais administrando um império e governando as ondas para se preocupar com essas coisas. Quando Schweitzer escreveu seu *Von Reimarus zu Wrede*, ele estava estudando a escrita de Jesus em seu contexto mais amplo. A tradução em inglês deu um novo título ao livro, presumindo que fosse sobre A busca do Jesus histórico, apenas 'tentando chegar aos fatos'.¹¹ Mas a vida era mais complicada do que isso. Schweitzer não estava tentando 'encontrar' um Jesus que (o título em inglês parecia implicar) estava 'perdido' em algum lugar. Essa foi uma pergunta sutilmente diferente. Os escritores pesquisados por Schweitzer, e na verdade o próprio Schweitzer, junto com escritores posteriores como Bultmann e Kasemann, não estavam se envolvendo em uma tentativa quase positivista de "encontrar" ou "provar" Jesus, de "chegar aos fatos". Suas investigações sobre Jesus

eram parte de um todo cultural mais amplo relacionado à igreja alemã e suas relações conflitantes com questões sociais, culturais e políticas. E meu ponto é apenas este: que esse todo maior era rotineiramente ignorado no mundo anglo-saxão, onde se presumia que, uma vez que os alemães eram críticos históricos tão meticolosos, eles deviam realmente estar tentando "chegar aos fatos" em alguns neutro ou, novamente,¹² O Mar do Norte funcionava assim como a "vala larga e feia" de Lessing. Os britânicos estavam procurando verdades contingentes da história; os alemães, pelas verdades eternas da razão.

Uma simplificação exagerada, é claro, mas mostra o que quero dizer. As propostas apresentadas dentro das configurações culturais alemãs foram "ouvidas" nos círculos anglo-saxões como "resultados garantidos" - particularmente por aqueles a quem tais conclusões seriam adequadas. Esses "resultados" poderiam então ser gravados em pedra e defendidos, não por argumentos, mas por aquele tipo peculiar de desprezo que os teólogos e críticos ingleses tomam emprestado de seu mundo de esnobismo social. Questionar os 'resultados garantidos' dos grandes alemães seria como chegar a um jantar elegante de jeans e camiseta. Se você quiser se sentar na mesa principal, é melhor aprender suas maneiras. Os desafios de Reimarus (que Jesus foi um revolucionário judeu fracassado) e de Schweitzer (que Jesus foi um visionário fracassado do fim do mundo), embora curiosamente incompatíveis, foram suficientes para gerar o 'resultado garantido' negativo de que os Evangelhos estavam errados. Afinal, Jesus não era o que foi feito para ser. Qualquer Jesus não bíblico, 'reconstruído' ou pelo menos reimaginado, serviria para esse propósito. (Gibbon, e antes dele Tyndall e Toland, mencionaram o ponto do fim do mundo, mas não havia realmente travado antes.¹³ Certamente Reimarus, que os seguiu em seu deísmo, via Jesus não como um profeta apocalíptico fracassado, mas como um revolucionário messiânico fracassado.) Você então precisa de explicações alternativas; daí a popularidade contínua da engenhosa (alguns diriam bizarra), mas antiga teoria sobre o "segredo messiânico" de William Wrede, segundo a qual, uma vez que Jesus não se considerava o Messias, Marcos deve ter feito tanto essa afirmação quanto a comando para mantê-lo em segredo. Daí, também, as propostas de Rudolf Bultmann sobre a crítica da forma: Bultmann pressupôs uma imagem Wrede de Jesus e desenvolveu suas teorias sobre os hábitos de contar histórias da igreja primitiva para se encaixar.¹⁴

Supunha-se, portanto, em ambos os lados do Mar do Norte, que "os estudiosos", com seu estudo histórico rigoroso, estavam do lado dos deístas do século XVIII. A ciência provou a evolução; a economia científica insistia em políticas de laissez-faire; a historiografia científica provou que Deus não intervém; o estudo científico dos quatro Evangelhos mostrou que eles eram amplamente fictícios.

Enquanto isso, os supostamente 'crentes simples', que consideravam encarnação, milagres, ressurreição e todo o resto pelo valor de face, ainda viviam, ao que parecia, no início do século XVIII ou mesmo, no uso bobo e polêmico que agora encontramos o tempo todo no período 'medieval'. Essas falsas antíteses são jogadas até hoje, especialmente na América, em termos de 'guerras culturais' nas quais todos os tipos de outras questões,

Tudo isso está em jogo à medida que mergulhamos na multifacetada 'Busca', alertas para as maneiras pelas quais o que foi dito sobre Jesus e os Evangelhos refletiu e condicionou as questões mais amplas sobre Deus e o mundo.

A chamada Busca por Jesus fazia parte do complexo mundo da crítica bíblica moderna. Isso combinou pelo menos duas vertentes bastante diferentes.

- (1) Primeiro, os Reformadores e seus sucessores apelaram para os 'significados originais' das Escrituras, como evidência primária para a fé cristã primitiva 'real' em oposição aos acréscimos de especulações e 'tradições' posteriores. De Lutero a Wesley e além, a busca era por uma forma de fé mais pura e autêntica do que aquela que era encontrada na Idade Média ou nas igrejas sonolentas e corruptas, como muitos os viam, dos séculos dezesseis, dezessete e dezoito séculos. Assim, a Bíblia foi, pelo menos em teoria, feita para ter cada vez mais peso na vida da igreja. 'Significados originais' foram investigados para dar substância e direção à fé cristã.
- (2) Mas, perturbadoramente ligado a isso, havia um movimento bem diferente. Este foi o apelo racionalista ou cético aos "significados originais" como a evidência-chave que pode *minar* a fé cristã primitiva e qualquer tentativa de recuperá-la na Europa moderna. Assim, o impulso protestante para os primeiros significados pelos quais a igreja poderia ser *rejuvenescido* poderia ser aproveitado para apoiar uma busca cética pelos primeiros significados pelos quais a igreja poderia ser *minado*. A história (tantos supostamente) exporia a falsidade do cristianismo dogmático, não apenas para combater a corrupção e a opressão na igreja, não apenas para substituir as guerras de religião por 'tolerância', mas para substituir 'superstição', incluindo o próprio cristianismo, por ciência racionalidade.

Visto que tanto os reformadores quanto os racionalistas se opunham ao cristianismo medieval e seu legado contínuo, suas tarefas bastante diferentes se combinaram acidentalmente, mas efetivamente. Isso trouxe energia e estilo protestantes à tarefa cética, deixando os protestantes que queriam manter a fé cristã com um idealismo platônico em grande parte a-histórico. Se isso parece confuso, era e é. Mas essas confusões, desenfreadas na bolsa de estudos continental, foram em grande parte niveladas nas recuperações britânicas (e americanas) na questão efetivamente positivista: isso aconteceu? Os Evangelhos são 'verdadeiros'?

A história do que se seguiu é, portanto, bastante diferente do que encontramos em algumas histórias de estudos bíblicos, com sua suposta progressão wissenschaftlich de um "resultado garantido" para outro.¹⁵ É muito mais o barulho confuso que segue da busca de agendas sociais e culturais por outros

meios, bem como o encolhimento da perspectiva esboçada por Iain McGilchrist à medida que o cérebro esquerdo usurpa o papel da direita na cultura ocidental.¹⁶ Assim, encontramos os racionalistas negando elementos-chave da fé, como a ressurreição de Jesus, e os românticos tentando colocá-los de volta por outros meios (pense em Ernst Renan como uma espécie de resposta a David Friedrich Strauss).¹⁷ Encontramos os debates entre as alas direita e esquerda da filosofia hegeliana ocorrendo no impasse implícito entre (a) teorias do "progresso", como as dos liberais como Ritschl e os defensores conservadores do século XIX de Heilsgeschicht¹⁸ e (b) as propostas apocalípticas revolucionárias de Schweitzer e depois daquele conhecido marxista suíço Karl Barth.¹⁹ Tudo isso, ensinado a estudantes anglo-saxões confusos como os resultados sólidos e seguros do estudo histórico-crítico moderno, tornou cada vez mais difícil para o estudo real de Jesus e seus primeiros seguidores desempenhar qualquer papel sério na reconstrução teológica, não apenas em 'teologia natural' (a tentativa de descobrir sobre Deus), mas mesmo, com considerável ironia, na própria cristologia (a tentativa de falar verdadeiramente sobre Jesus Cristo). Falar sobre 'o Cristo' - que muitas vezes é uma abreviatura para uma entidade metafísica flutuando livre da história - sem falar sobre o próprio Jesus pode ser apenas um caminho para a fantasia.²⁰ Já que estou argumentando aqui que estudar o próprio Jesus é um elemento vital na tarefa mais ampla de articular a teologia cristã, e particularmente na tarefa mais focada da própria "teologia natural", raciocinando do mundo criado ao criador, não podemos evitar o mergulho e ver o que estava acontecendo e por quê, antes de apresentarmos alternativas.

No presente capítulo, quero argumentar em particular que a ideia do "fim do mundo" literal e iminente como uma crença central dos judeus do primeiro século, incluindo Jesus e seus primeiros seguidores, é um mito moderno. O 'Jesus do fim do mundo' tornou-se uma parte vital do argumento para manter o próprio Jesus fora do palco na construção teológica, assim como foi uma parte vital da posição avançada por Rudolf Bultmann em suas Palestras Gifford e em outros lugares e enfatizado por seus seguidores até hoje.²¹ Mas é um mito.

Por "mito" - em si mesmo um termo altamente controverso - quero dizer não apenas o sentido popular de "um conto falso", mas o sentido mais técnico de uma história contada por uma comunidade para sustentar uma visão particular de sua vida e propósito comuns.²² Esses mitos são acompanhados, na maioria das vezes, por um ritual - neste caso, o murmúrio regular das palavras "bem, é claro, Jesus esperava o fim do mundo a qualquer momento", seguido por uma seleção de respostas congregacionais, como 'então temos que repensar a teologia tradicional' ou 'para que possamos relativizar a ética de Paulo', acompanhada por um solene,

mas presunçoso, balançar de cabeça para as coisas estranhas que as pessoas costumavam acreditar nos dias pré-iluministas. Todo esse programa é, na verdade, uma vaca sagrada cevada que precisa ser abatida. Qualquer pródigo que deseje um banquete deve voltar para casa imediatamente.²³

A visão dominante nos estudos ocidentais do século XX é que, no final do século XIX, dois jovens estudiosos alemães pioneiros, Johannes Weiss e Albert Schweitzer, tropeçaram em uma verdade oculta: que os escritos "apocalípticos" judeus estavam prevendo o fim do mundo; que Jesus compartilhava dessa visão; e que depois de sua morte decepcionada, seus seguidores continuaram com a mesma mensagem. Desta vez, foi atrelado à segunda vinda de Jesus ou parusia, mas ainda era esperado em breve.²⁴ Essa esperança também foi frustrada.

A pergunta que devemos fazer sobre essa suposta "descoberta" de Weiss e Schweitzer é: por que ela pegou tão rapidamente? E por que se tornou, em algumas décadas, a ortodoxia recebida pelo menos na Alemanha e em muitos estudos anglo-americanos? A resposta certamente não é que Weiss e Schweitzer tenham descoberto textos que realmente previram o fim do mundo. Não há evidências de que qualquer um deles tenha feito um estudo histórico extenso ou cuidadoso dos textos judaicos relevantes em seus contextos sociais, culturais e linguísticos. Se tivessem feito isso, teriam percebido que sua leitura do fim do mundo era um engano literalista ingênuo, cognato de supor que quando Isaías descreveu a queda da Babilônia falando do sol e da lua escurecendo, e das estrelas caindo do céu, ele estava realmente falando sobre eventos astrais que podiam ser vistos no céu. Na verdade, como Klaus Koch aponta em sua monografia ainda muito importante, a teologia e a exegese ocidentais (particularmente alemãs) eram cuidadosamente ignorantes sobre a escrita apocalíptica judaica na época.²⁵ Então, por que a repentina corrida para o mito moderno?

Para responder a isso, e para desvendar o próprio mito da "esperança adiada", devemos olhar rapidamente para as raízes da confusão, como aparecem em certos escritores-chave. Nosso ponto subjacente é o seguinte: os debates intelectuais e culturais que estudamos no primeiro capítulo tiveram um efeito significativo, e possivelmente prejudicial, na maneira como o próprio Jesus foi visto. O mito da "parusia tardia" é um excelente exemplo disso. Enquanto esse mito persistir, qualquer esperança de trazer Jesus de volta à questão da "teologia natural", ou mesmo da teologia sistemática comum, estará perdida. Mas para entender como esse mito surgiu, precisamos olhar rapidamente para os momentos-chave nas discussões acadêmicas em andamento.

DE STRAUSS A KASEMANN: HISTÓRIA, ESCHATOLOGIA E MITO

DF Strauss

Já introduzimos Hermann Samuel Reimarus como parte de nossa contextualização do século XVIII, mas agora começamos com um personagem muito diferente. David Friedrich Strauss (1808-1874) é estranhamente descrito na Wikipedia como tendo retratado um "Jesus histórico", "cuja natureza divina ele negou". Este é um exemplo clássico do que acabei de dizer, da incompreensão anglófona dos contextos e significados alemães. Strauss, na verdade, defendeu um caso sofisticado, enquadrado na filosofia idealista e enraizado no extenso fascínio alemão pela mitologia antiga. O que ele queria dizer era que os Evangelhos deviam ser pensados como a "mitificação" de verdades maiores, da mesma forma que os mitos nórdicos ou germânicos contavam grandes e extensas verdades sobre o mundo e a condição humana quando falavam dos deuses antigos e seus caminhos. Em particular, Strauss estava aplicando a dialética de Hegel às fontes, argumentando que havia forças conflitantes em ação no movimento cristão primitivo a partir do qual, como em uma síntese hegeliana, uma verdade religiosa superior emergiria. No segundo século, argumentou ele, os Evangelhos estavam sendo escritos como a personificação lendária das esperanças e crenças às quais, naquele estágio de desenvolvimento, a comunidade havia chegado. Visto que, para ele, as religiões em geral e o cristianismo em particular eram fundamentalmente constituídos por idéias, não eventos, isso deveria (ele supunha) ser não problemático. As ideias importantes ainda estavam presentes e intactas. Eles podiam se manter por conta própria, sem a necessidade de se basear em eventos reais. Strauss passou a expô-los, em estilo dogmático, em uma obra de 1840. argumentando que havia forças conflitantes em ação no movimento cristão primitivo a partir do qual, como em uma síntese hegeliana, uma verdade religiosa superior emergiria. No segundo século, argumentou ele, os Evangelhos estavam sendo escritos como a personificação lendária das esperanças e crenças às quais, naquele estágio de desenvolvimento, a comunidade havia chegado. Visto que, para ele, as religiões em geral e o cristianismo em particular eram fundamentalmente constituídos por idéias, não eventos, isso deveria (ele supunha) ser não problemático. As ideias importantes ainda estavam presentes e intactas. Eles podiam se manter por conta própria, sem a necessidade de se basear em eventos reais. Strauss passou a expô-los, em estilo dogmático, em uma obra de 1840. argumentando que havia forças conflitantes em ação no movimento cristão primitivo a partir do qual, como em uma síntese hegeliana, uma verdade religiosa superior emergiria. No segundo século, argumentou ele, os Evangelhos estavam sendo escritos como a personificação lendária das esperanças e crenças às quais, naquele estágio de desenvolvimento, a comunidade havia chegado. Visto que, para ele, as religiões em geral e o cristianismo em particular eram

fundamentalmente constituídos por idéias, não eventos, isso deveria (ele supunha) ser não problemático. As ideias importantes ainda estavam presentes e intactas. Eles podiam se manter por conta própria, sem a necessidade de se basear em eventos reais. Strauss passou a expô-los, em estilo dogmático, em uma obra de 1840. No segundo século, argumentou ele, os Evangelhos estavam sendo escritos como a personificação lendária das esperanças e crenças às quais, naquele estágio de desenvolvimento, a comunidade havia chegado. Visto que, para ele, as religiões em geral e o cristianismo em particular eram fundamentalmente constituídos por idéias, não eventos, isso deveria (ele supunha) ser não problemático. As ideias importantes ainda estavam presentes e intactas. Eles podiam se manter por conta própria, sem a necessidade de se basear em eventos reais. Strauss passou a expô-los, em estilo dogmático, em uma obra de 1840. No segundo século, argumentou ele, os Evangelhos estavam sendo escritos como a personificação lendária das esperanças e crenças às quais, naquele estágio de desenvolvimento, a comunidade havia chegado. Visto que, para ele, as religiões em geral e o cristianismo em particular eram fundamentalmente constituídos por idéias, não eventos, isso deveria (ele supunha) ser não problemático. As ideias importantes ainda estavam presentes e intactas. Eles podiam se manter por conta própria, sem a necessidade de se basear em eventos reais. Strauss passou a expô-los, em estilo dogmático, em uma obra de 1840. isso deveria (supôs ele) não ser problemático. As ideias importantes ainda estavam presentes e intactas. Eles podiam se manter por conta própria, sem a necessidade de se basear em eventos reais. Strauss passou a expô-los, em estilo dogmático, em uma obra de 1840. isso deveria (supôs ele) não ser problemático. As ideias importantes ainda estavam presentes e intactas. Eles podiam se manter por conta própria, sem a necessidade de se basear em eventos reais. Strauss passou a expô-los, em estilo dogmático, em uma obra de 1840. isso deveria (supôs ele) não ser problemático. As ideias importantes ainda estavam presentes e intactas. Eles podiam se manter por conta própria, sem a necessidade de se basear em eventos reais. Strauss passou a expô-los, em estilo dogmático, em uma obra de 1840. isso deveria (supôs ele) não ser problemático. As ideias importantes ainda estavam presentes e intactas. Eles podiam se manter por conta própria, sem a necessidade de se basear em eventos reais. Strauss passou a expô-los, em estilo dogmático, em uma obra de 1840.²⁶

A razão pela qual me refiro ao resumo na Wikipedia é que ele ilustra o desvio no entendimento que já mencionei entre o pensamento alemão e o anglófono. Seu comentário sobre Strauss como negando a natureza divina de Jesus está cometendo o mesmo erro que John Hick e seus colegas estavam convidando os leitores britânicos a cometerem em 1977, quando publicaram O Mito de Deus Encarnado. Para a pessoa comum, a palavra 'mito' no título significa simplesmente 'as pessoas costumavam acreditar que Jesus era a encarnação de Deus, mas agora sabemos que não é verdade'. Essa simplificação foi continuada pelo American Westar Institute, o órgão pai do agora extinto Jesus Seminar, que instituiu uma 'Ordem de David Friedrich Strauss', homenageando estudiosos que, dizem eles, havia "aplicado rigorosamente o método histórico crítico ao estudo dos Evangelhos e credos dos quais Strauss foi o pioneiro". Na verdade, não existia

na época de Strauss (assim como não existe uma única coisa em nossa época) que possa ser chamada de "método crítico histórico". Strauss não estava fazendo nenhuma das atividades principais (investigação histórica real; ensaio de narrativas históricas) que agora têm esse título, como veremos no próximo capítulo.

Claro, se chegarmos a Strauss com a pergunta 'Os eventos nos Evangelhos aconteceram?', Ele dará a mesma resposta (mais ou menos) que o Seminário de Jesus. Mas esse não era seu objetivo principal. Strauss, eu acho, viu sua proposta como muito mais positiva; ele se opôs aos racionalistas (e o 'Seminário de Jesus' foi precisamente racionalista em inspiração e método) tanto quanto aos 'sobrenaturalistas'. Ele estava tentando fugir do que via como trivializações da fé, particularmente a piedade ingênua que supunha que os Evangelhos eram uma mera transcrição de coisas que aconteceram, mas seu objetivo não era simplesmente dizer (com os racionalistas) 'portanto nada de grande significado é encontrado aqui'. Ele estava convidando seus leitores a contemplar os vastos alcances da verdade supra-histórica refletida na vestimenta mitológica. 'Mito'²⁷ Strauss estava fazendo um movimento pós-Lessing: esqueça essas contingências históricas e vá direto às verdades eternas.

É verdade que Rudolf Bultmann confundiu diferentes sentidos de "mito" cem anos depois.²⁸ Não acho que Strauss tenha feito isso da mesma maneira. Ele estava implorando por uma versão idealista da fé cristã para a qual os eventos reais na Palestina do primeiro século seriam mais ou menos irrelevantes. (Só para ficar claro: por 'Idealista' aqui não quero dizer 'fantasioso ou impraticável', mas filosoficamente 'Idealista': ver eventos históricos como meramente ilustrativos de princípios atemporais ou absolutos, ou ver as próprias idéias, como 'liberdade' ou 'justiça', como a principal força causal ou motriz no processo de desdobramento de eventos históricos. Embora isso não signifique necessariamente um esquema platônico totalmente desenvolvido, o efeito de desistir de uma fé baseada em eventos do primeiro século e encontrar um 'base "em algum outro lugar tem analogias estreitas com a divisão platônica entre as" idéias "eternas e atemporais e as mutáveis, Esse é o ponto em que ele espera Bultmann, que não era nada senão um Idealista neokantiano. Nem Strauss nem Bultmann foram, no fundo, um racionalista ou "naturalista", como o Instituto Westar imaginou, e como apologistas "sobrenaturalistas" também supuseram. Eles eram idealistas filosóficos.²⁹ Eles representam um aspecto da virada platônica dentro da estrutura epicurista mais ampla. Para eles, Deus e o mundo ainda eram completamente distintos. Mas Platão, ou algo como ele, os capacitaria a preencher a lacuna. Se isso significasse que eles teriam que deixar de lado, ou transformar em "mito", os eventos supostamente deste mundo que agora eram suspeitos pela "crítica

histórica", que fosse.

Albert Schweitzer

Pulamos de Strauss na década de 1830 para Albert Schweitzer na década de 1890 e no início de 1900, parando apenas para notar a ênfase colocada por Richard Wagner e Friedrich Nietzsche no "mito".³⁰ Schweitzer, profundamente influenciado por ambos, é famoso por muitas coisas, desde seu livro extraordinário sobre Bach até sua vida de trabalho médico-missionário na África. Mas para nós o que importa é sua crença de que Jesus e seus primeiros seguidores esperavam o fim iminente do mundo.³¹

Aqui também, como com Strauss e de fato Reimarus, entre os pontos interessantes estão o contraste entre o contexto cultural e filosófico da proposta original e a recepção positivista impassível da noção dentro do mundo anglo-saxão.³² Mas o ponto central é que a proposta do fim do mundo foi concebida e, em seguida, avidamente propagada como parte do complexo mundo cultural e filosófico que esboçamos muito brevemente. Enfaticamente, não foi um "resultado garantido" do estudo histórico dos textos do primeiro século.

Dois fatores em particular devem ser colocados na mesa para fazer este ponto. Em primeiro lugar, como vimos, as tentativas contínuas de tipos de "teologia natural" no século XIX evitaram o envolvimento com a tarefa da história, particularmente a história de Jesus. Eles haviam assumido algo como a vala feia de Lessing (ela própria, como vimos, um primo próximo da divisão céu / terra epicurista), e algo como o questionamento crítico de Reimarus sobre os Evangelhos, e assim se concentrou no primeiro artigo do credo (Deus, Pai) em vez do Filho (sem falar no espírito, que pode ter levantado o espectro do 'entusiasmo'). Eles seguiram os argumentos padrão (ontológicos, cosmológicos, teleológicos e morais), muitas vezes trabalhando em direção a alguma variante do que é vagamente conhecido como 'teísmo clássico'.³³ Ajustar o Jesus dos Evangelhos ao quadro resultante foi difícil, especialmente quando consideramos a agonia no Getsêmani e o 'grito de abandono' da cruz.³⁴ A tendência era então ler os quatro Evangelhos doceticamente, apresentando Jesus como uma exceção às regras normais da 'natureza'. Isso se aplicava igualmente aos devotos, que, portanto, acreditavam que Jesus havia de fato "afirmado ser Deus" de uma forma descomplicada, e aos céticos, que, portanto, argumentaram que os Evangelhos foram obviamente escritos mais tarde, falsificando o Jesus original "meramente humano". A 'teologia natural' então passou a construir um 'ser perfeito' com poucas referências a Jesus ou à Bíblia. Isso abriu o caminho para interpretações bastante diferentes de Jesus, cujos resultados teológicos não poderiam ser

facilmente previstos.

Ao mesmo tempo, em segundo lugar, o otimismo secular da Europa do século XIX havia se desenvolvido a ponto de muitos acreditarem genuinamente que o aparente "progresso" social era realmente a chegada do reino dos céus à terra. Alimentado filosoficamente pelo panteísmo desenvolvimentista de Hegel, isso atingiu o auge na teologia otimista de Albrecht Ritschl. Ainda se poderia supor que Deus estava de alguma forma encarregado desse processo, mas, para fins práticos, a suposição epicurista do século XVIII de um mundo dividido em níveis ainda era verdadeira. O 'progresso' estava chegando por conta própria. Mas isso gerou sérios protestos. Kierkegaard é o exemplo óbvio do início do século XIX; Nietzsche, a partir de mais tarde. Entre os dois veio Marx, cuja dissertação de doutorado havia sido sobre Epicuro.³⁵ Como aconteceu com os sinais do epicurismo do século XVIII (ciência sem Deus, história sem Deus e assim por diante), o "progresso" de Hegel era basicamente providência sem Deus (exceto para a força divina panteísta imanente dentro do processo); A ideologia revolucionária de Marx era basicamente apocalíptica sem Deus. Uma nova ordem mundial era necessária e, para isso, a antiga teria de ser totalmente abolida.

Schweitzer deu grande ênfase à absoluta estranheza de sua proposta de "Jesus" no mundo moderno. Isso era necessário para seu projeto, para traduzir a 'vontade moral' e a 'personalidade' de Jesus no novo desafio que ele via como necessário para o novo dia (e ao qual, com heroísmo consciente, ele devotou sua própria vida).³⁶ Jesus, disse ele, 'passa o nosso tempo e volta ao seu'.³⁷ Isso significa que 'é uma coisa boa que o verdadeiro Jesus histórico derrube o Jesus moderno, se levante contra o espírito moderno e envie sobre a terra, não paz, mas uma espada'.³⁸ Aqui e em outros lugares, detectamos ecos de Nietzsche, e talvez também de Marx. Para Schweitzer, Jesus e seus primeiros seguidores anunciaram uma versão "sobrenatural" dos protestos do primeiro e das profecias do segundo. Como seria de se esperar em um epicurismo que pressupunha a incompatibilidade radical do céu e da terra, para que o reino do céu chegasse, a terra teria que desaparecer. A compreensão de Schweitzer do Jesus "escatológico" deveu-se muito ao genuíno insight histórico de que Jesus estava anunciando não apenas uma moralidade nova ou fortalecida, mas uma nova ordem mundial. Mas sua interpretação da nova visão de Jesus deveu muito mais à cosmologia epicurista subjacente de sua cultura (na qual "céu" e "terra" eram radicalmente incompatíveis) e à ideologia revolucionária de seus dois grandes heróis,

Assim, uma análise diferente da proposta de Schweitzer é necessária. Schweitzer e seu contemporâneo Johannes Weiss às vezes são creditados, em pesquisas de estudos do Novo Testamento, por terem ido como intrépidos exploradores vitorianos para a selva selvagem do antigo pensamento apocalíptico

judaico e voltando com a alarmante notícia de que alguns judeus do período acreditavam no iminente fim do mundo, e que o próprio Jesus compartilhava dessa crença, e que ele estava obviamente desapontado. Mas, neste ponto, a retórica de culturas radicalmente diferentes (a cultura apocalíptica de Jesus em oposição a uma cultura moderna de progresso constante) era uma cortina de fumaça. O próprio Schweitzer saboreou, viveu e mergulhou em uma subcultura musical cujo mito controlador atingiu seu clímax no fim do mundo que se aproximava. Ele era um fã de Wagner.

Esse fato, de maneira bastante notável, foi esquecido na maioria dos estudos de Schweitzer. Teólogos interessados em suas teorias sobre o fim do mundo não indagaram sobre seus gostos musicais; músicos interessados em sua tentativa de estabelecer uma ponte entre a "música pura" de Bach e o emocionalismo expressivo de Wagner não investigaram suas teorias sobre o cristianismo primitivo. Biógrafos notaram seu amor pela música, seu estado de transe depois de ouvir Tannhauser aos dezesseis anos, sua amizade contínua com Cosima Wagner e depois com o filho de Wagner, Siegfried. O trabalho massivo de Schweitzer sobre Bach retorna repetidamente às comparações com Wagner, argumentando, de fato, que a música de Wagner preparou a Alemanha para uma nova apreciação do próprio Bach.³⁹ Mas eles prestam pouca atenção à perspectiva cultural e filosófica a que Wagner estava dando expressão e, portanto, subestimam, ou deixam de considerar, o motivo do "fim do mundo" na obra de Wagner como um fator significativo no desenvolvimento do jovem Schweitzer de sua tese básica sobre Jesus e o Cristianismo primitivo.⁴⁰ Um livro recente sobre Schweitzer e música concentra-se, naturalmente, em Bach.⁴¹ Um artigo muito recente investiga a área-chave, mas ainda há muito a explorar.⁴²

Considere isso, para começar. Uma das idéias mais importantes em todo o Anel é a sensação de que o mundo está chegando ao fim. Um livro recente de reflexões sobre a tetralogia intitula-se *Finding an Ending*.⁴³ Quando o musicólogo Deryck Cooke morreu jovem em 1976, ele não trouxe seu trabalho massivo sobre o ciclo do Anel até *Gotterdammerung*, mas o título publicado até mesmo da parte inicial do trabalho projetado era *Eu Vi o Fim do Mundo*.⁴⁴ Este tema claramente teve seu impacto em Schweitzer quando jovem, oprimido por Wagner em geral e o ciclo do Anel em particular. Ele foi para o ciclo do anel, em Bayreuth - todas as vinte horas - quando foi revivido em 1896, e ele compartilhou com seu professor de teclado Eugene Munch a empolgação das páginas finais de *Gotterdammerung* 'quando todos os temas da trilogia estão reunidos juntos e engolfados, quando o mundo cair em ruínas!'⁴⁵

Munch morreu não muito depois dessa experiência compartilhada, mas

Schweitzer foi a Bayreuth novamente nada menos do que três vezes nos mesmos anos em que estava escrevendo sua obra de três partes sobre Jesus (os livros sobre a Última Ceia e sobre o segredo da Paixão e, em seguida, Von Reimarus zu Wrede) e, em seguida, sua história da bolsa paulina. (Durante todo esse tempo, ele também estava, é claro, dando recitais de órgão por toda a Europa e escrevendo artigos sobre construção de órgãos.) Aqui está a programação (quase inacreditável):

- 1892, J. Weiss's *Proclamação de Jesus do Reino de Deus*
- 1894-1895, o serviço militar de Schweitzer (lendo os Evangelhos em grego nas horas vagas)
- 1896, a primeira visita de Schweitzer a Bayreuth
- 1898-1899, em Paris e Berlim, estudando Órgão com Widor e Teologia com von Harnack
- 1899, PhD em Filosofia em Kant
- 1900, Licenciatura em Teologia (*O problema da última ceia*)
- 1901, segunda visita a Bayreuth
- 1901, Habilitation (*O Segredo do Messias e da Paixão*) (publicado no mesmo dia que o livro de Wrede sobre o segredo messiânico)
- 1903- 1906, Diretor do St Thomas's College, Estrasburgo
- 1904- 1905, escrevendo o estudo de Bach em dois volumes
- 1905, começa a estudar medicina
- 1906, terceira visita a Bayreuth
- 1906, *Von Reimarus zu Wrede*
- 1909, quarta visita a Bayreuth
- 1911, *Geschichte der paulinischen Forschung*(ET 1912); se qualifica em medicina
- 1912, doutorado em medicina (*O Estudo Psiquiátrico de Jesus*)

Os paralelos entre o épico de Wagner e as reconstruções de Jesus por Schweitzer são próximos demais para serem coincidentes. Seria ir longe demais sugerir que o retrato de Jesus de Schweitzer devia algo ao Siegfried de Wagner, embora eu ache que se investigássemos uma combinação de Siegfried e Brunnhilde (os filhos de Wotan que fazem e não fazem sua vontade), podemos encontrar alguns insights fascinantes, pelo menos em Wagner, se não em Schweitzer também. Mas o que quero dizer aqui é que o mito do Valhalla, dos deuses antigos, de sua luta com amor e poder em face das forças das trevas e dos anões que renunciaram ao amor em nome do poder, está caminhando para o grande clímax no destruição final e necessária do próprio Valhalla. O Valhalla, é claro, não é em si o mundo inteiro; é a casa dos deuses. A rigor, são os deuses que são condenados na Gotterdammerung final, não o mundo inteiro. Mas, como vimos, a empolgação de Schweitzer já foi acesa por sua interpretação (talvez exuberante) de Wagner em termos do mundo caindo em ruínas. Afinal, já no *Das Rheingold*, a primeira ópera da seqüência, encontramos Erda informando Wotan sobre 'a verdade de que tudo acaba'.⁴⁶ No

final de todo o ciclo, Brunnhilde, diante da corrupção total do mundo dos deuses e mortais, reconhece 'que em certo sentido tudo é como deveria ser' e realiza 'um ato que queima toda essa corrupção'. Neste 'crepúsculo dos deuses', 'a vontade dela volta a coincidir com a de Wotan, e o que ele sofre passivamente ela, num gesto magnífico, vai a todos eles'.⁴⁷ Alguns atribuíram esse final, diferente da concepção original de Wagner, à sua mudança de fidelidade filosófica de Feuerbach para Schopenhauer. Mas recentemente foi argumentado de forma convincente que o tráfego poderia estar indo na outra direção: que, em outras palavras, Wagner foi levado à conclusão de um "aceitação resignada" da própria *Gotterdammerung*, por sua própria intuição artística de como o mito, e igualmente importante a música, teve que funcionar, e que foi isso que gerou sua admiração por Schopenhauer, e não o contrário.⁴⁸

Meu ponto é simples. Existem diferenças óbvias entre a escatologia implícita de Wagner, na qual o crepúsculo dos deuses deixa um mundo puramente secular para se defender sozinho, e a visão de Schweitzer da proclamação de Jesus, na qual o reino divino abole o mundo para substituí-lo. Mas os dois convergem, não menos na proposta hermenêutica de Schweitzer para o que se pode fazer agora, garantido que a predição do fim do mundo dos primeiros cristãos deu em nada. O mundo sobrenatural agora está fora de cena. Os humanos devem agir heroicamente para criar um novo caminho a seguir.

Tudo isso traz a marca inconfundível da cosmologia amplamente epicurista, a incompatibilidade entre os mundos celeste e terrestre, que caracterizou os tempos. O grande épico de Wagner, juntamente com a filosofia de Nietzsche, deu a Schweitzer a pista de que ele precisava: a ideia de uma cultura e seu horizonte rumo ao desastre. Isso o capacitou a retratar Jesus como um novo tipo de herói moral, anunciando a tragédia iminente e indo direto ao encontro dela, para assumir toda a força sobre si. Em um certo mas poderoso nível de generalidade, a noção do fim do mundo (em algum sentido!) Como o resultado necessário de todas as coisas, simultaneamente trágico e heróico, o resultado de um novo tipo de poder, o poder do amor abnegado - tudo isso estava presente na ópera antes de estar presente nos livros que Schweitzer escreveu entre suas viagens a Bayreuth. O fim iminente do mundo não foi, em outras palavras, uma ideia judaica do primeiro século que Schweitzer (e Weiss) descobriram e expuseram como algo estranho aos seus tempos. Foi uma peça gloriosa da mitologia alemã do final do século XIX.

Claro, parecia novo e estranho - mais ou menos como Kierkegaard havia feito - em um mundo cheio de otimismo hegeliano. Johannes Weiss, frequentemente visto como o parceiro de Schweitzer na defesa do Jesus do fim do mundo, reverteu em sua própria teologia à visão hegeliana e ritschliana do reino

gradualmente emergente.⁴⁹ Alguns sugeriram que, se as propostas de Schweitzer sobre Jesus eram verdadeiras, então Jesus devia estar sofrendo de delírios psicológicos. Schweitzer levou esse desafio suficientemente a sério para escrever uma refutação dele como seu doutorado em medicina.⁵⁰

O próprio Schweitzer não chegou à conclusão de que alguns poderiam ter feito isso, de que Jesus estava simplesmente errado e que não deveríamos ter mais nada a ver com ele. Nem ele, como Weiss, voltou em seus próprios ensinamentos para um reino que chegava cada vez mais. Correndo o risco de uma simplificação excessiva, pode-se dizer que, diante do Jesus do fim do mundo, Weiss reverteu para o hegelianismo de direita e Schweitzer para a variedade de esquerda. Para ele, não se podia esperar que o reino chegasse aos poucos. É preciso agir heroicamente. E ele fez. Seu esquema estava, portanto, muito mais próximo de seu herói Nietzsche (a quem ele imitou nos detalhes do famoso bigode). Claro, a essa altura Nietzsche já havia se desencantado com Wagner e disse isso. Mas as diferenças entre o filósofo e o compositor não afetam a conclusão de que, quando Albert Schweitzer propôs o Jesus do fim do mundo, ele estava refletindo - como ele mesmo disse em um momento sincero - ideias que estavam de fato 'no ar' no momento. Esse sentimento público foi amplamente demonstrado recentemente pelo historiador alemão Lucian Holscher.⁵¹

As ideias de fim do mundo também estavam no ar em outros contextos. É um salto e tanto ir do épico de Wagner aos romances e contos da época. Mas isso pode ser palha no mesmo vento. *The Time Machine* (1895), de HG Wells, desafiando a ideia de progresso sem fim, supõe que o mundo pode, afinal, chegar ao fim. E, novamente em um registro diferente, Oscar Wilde, em *The Picture of Dorian Gray* (1890), oferece um lampejo revelador de diálogo. Um personagem, comentando sobre os estilos de vida degenerados da década de 1890, murmura "Fin de siècle". Seu companheiro responde com tristeza, 'Fin du globe'. Não apenas o século; o mundo.

Metafórico? Talvez. Wagner, Wells e Wilde não estavam, muito provavelmente, dizendo exatamente as mesmas coisas. Mas a questão é precisamente o clima geral. Uma das razões pelas quais as ideias de Schweitzer encontraram um mercado pronto, não menos importante na Grã-Bretanha, foi a sensação, na década eduardiana, de que a torre do otimismo vitoriano, semelhante a Babel, estava cambaleando e não podia permanecer em pé por muito tempo.⁵² As pessoas facilmente desmitificaram o retrato de Jesus de Schweitzer, aplicando-o ao fim percebido de um modo de vida particular: um sentimento muito eduardiano. Hensley Henson, decano de Durham neste período e depois bispo, costumava pregar sobre o texto do salmo: 'Vejo que todas as coisas chegam ao fim; mas o teu mandamento é excessivamente amplo' (Salmo

119.96).

Em tudo isso - e este é meu ponto subjacente - da erudição do Evangelho às ansiedades culturais eduardianas, encontramos uma implicação massiva para a "teologia natural". Se o mundo está chegando ao fim, para ser substituído pelo totalmente outro "reino de Deus", a chance de ser capaz de inferir qualquer coisa sobre o último a partir do primeiro é efetivamente nula. Ainda podemos, é claro, olhar para o velho mundo e voltar ao criador. Mas então, como agora, a questão da "natureza e graça" estava intimamente relacionada com a questão da "era presente e da era vindoura". Assim, se a 'era vindoura' era o completo desconhecido, a chegada do 'outro' para substituir o mundo presente, a implicação era que uma barreira epistemológica semelhante existia entre a terra e o céu. Assim, o chamado clima 'apocalíptico' da época, corporificado exatamente por Schweitzer, contado fortemente por implicação contra qualquer tipo de "teologia natural". Há uma linha reta, em outras palavras, das idéias de fim do mundo de Schweitzer - e seu contexto cultural! - aos comentários de Barth sobre os romanos do pós-guerra e, em seguida, sua rejeição furiosa de Brunner. Ele estava reagindo, como Schweitzer e possivelmente com razões políticas muito mais recentes, contra o liberalismo progressista incorporado em seu professor Adolf von Harnack.

O enigma, no entanto, permanece. Weiss e Schweitzer afirmavam dizer ao mundo o que "reino de Deus" significava para Jesus, com base na suposta descoberta de textos apocalípticos judaicos. 1 Enoque é regularmente citado, junto com 4 Esdras e 2 Baruch; Não sei se Schweitzer e Weiss procuraram muito mais.⁵³ Mas a pergunta deve ser feita: o que nesses textos os fez pensar que alguém estava falando sobre o verdadeiro fim do mundo? Um olhar para Josefo, e mesmo um conhecimento acenado com os movimentos revolucionários do período herodiano e depois dos anos 60 e 130, não sugere que as pessoas estão esperando que o mundo acabe. Josefo discute os diferentes partidos e movimentos - saduceus, fariseus, essênios e a revolucionária 'quarta filosofia' - mas nunca menciona especuladores do fim do mundo. Ele não tem uma categoria que se assemelhe aos "apocaliptos" da ficção moderna. Todo o nosso trabalho recente sobre os textos de Ezequiel e Daniel até 4 Esdras e 2 Baruch indica que o que eles estavam falando era na verdade a transformação do mundo presente até o fim do presente estado de coisas - o estado de coisas, isto é, em que o povo judeu percebeu que estava em um estado de escravidão contínua e, em certo sentido, "exílio", e olhou para trás para Daniel e outros textos que os asseguravam de que, por meio da estranha e poderosa execução de promessas divinas, esse estado não duraria por sempre. E, comum à maioria das escolas de pensamento judaicas, incluindo os rabinos muito posteriores, encontramos a noção de 'a era presente' e 'a era por vir'. Isso não é,

como costumava ser sugerido, peculiar à literatura "apocalíptica", ou mesmo à teologia. incluindo os rabinos muito posteriores, encontramos a noção de 'a era presente' e 'a era por vir'. Isso não é, como costumava ser sugerido, peculiar à literatura "apocalíptica", ou mesmo à teologia. incluindo os rabinos muito posteriores, encontramos a noção de 'a era presente' e 'a era por vir'. Isso não é, como costumava ser sugerido, peculiar à literatura "apocalíptica", ou mesmo à teologia.⁵⁴ É uma maneira bíblicamente enraizada de olhar para os propósitos finais do Deus da criação e da aliança.⁵⁵ Este esquema histórico de duas idades é frequentemente invocado pelos Rabinos, que quase por definição rejeitaram os sonhos "apocalípticos" que levaram a revoluções desastrosas. A expectativa, então, era por uma grande transformação, não pelo fim do mundo do espaço, do tempo e da matéria.

Então, por que alguém pensaria de outra forma? Aqui, olhamos não apenas para Wagner, Nietzsche e outros pensadores anti-hegelianos do final do século XIX, mas mais uma vez para como a estrutura epicurista moldou a reflexão sobre muitos tópicos. Para expandir o que dissemos acima: se estamos falando sobre 'o reino dos céus' ou 'o reino de Deus' chegando 'na terra como no céu', então, se aceitamos como axiomático que o céu e a terra são radicalmente diferentes, e que em particular o "céu", a morada dos deuses, está drasticamente removido do mundo presente e não quer nada com ele, então a única maneira "o reino dos céus" pode se tornar uma realidade é se a "terra", o mundo atual, é abolido. O próprio epicurismo, é claro, não tinha essa escatologia. Os humanos deixariam de existir com a morte e, um dia, o mundo inteiro seguiria o mesmo caminho, sem nada para tomar seu lugar. Mas quando a divisão céu / terra emoldura uma pretensa escatologia cristã, ela produz um jogo de soma zero. Você não pode ter céu e terra juntos. Transposto para o famoso slogan racionalista de Lessing de mais de um século antes, se houver um fosso largo e feio entre as verdades eternas da razão e as verdades contingentes da história, então a única maneira de as verdades eternas se tornarem reais será por meio da abolição da própria história - no sentido de o mundo do espaço, tempo e matéria parando.

Então, sombriamente, se a 'história' (o fluxo contínuo de eventos deste mundo) deve ser abolida, por que se preocupar em fazer 'história' real (o estudo do passado) você mesmo?⁵⁶ Um rápido olhar "histórico" através de mais alguns textos judaicos - Josefo, digamos, ou a evidência reconhecidamente mais esquemática da revolta de Bar-Kochba - teria mostrado que a imagem do "fim do mundo" não tinha relação com o que realmente aconteceu no primeiro século. Os judeus acreditaram.⁵⁷ Alguns judeus realmente esperavam que o reino viesse por meio de atos milagrosos da providência divina, mas o novo 'reino' ainda consistiria em um novo estado de coisas na terra, não na abolição da terra e sua substituição por algo

completamente diferente.⁵⁸ Os judeus debateram como ajudar o avanço desse projeto. Os saduceus colaboraram com Roma; os fariseus exortaram Israel a obedecer à Torá mais estritamente; os essênios faziam suas orações e esperavam; os revolucionários afiaram suas espadas. 'Apocalíptico' é de fato um gênero político. É sobre uma grande reviravolta no mundo do espaço-tempo. Não temos evidências de pessoas pensando que o próprio mundo acabaria.⁵⁹

Mas essa visão judaica não foi compreendida nem desejada no final do século XIX e no início do século XX. A verdadeira leitura histórica caiu entre duas banquetas. De um lado, havia a visão ocidental de "salvação", "ir para o céu", ridicularizada por Nietzsche como "platonismo para as massas". Do outro lado, havia a "teologia judaica", como imaginada e insultada pelos protestantes liberais: sangue, solo, artimanhas sacerdotais, justiça pelas obras. As reais expectativas judaicas, e as verdadeiras reformulações dos primeiros cristãos delas, não estavam à vista. A história como tarefa foi deixada de lado.

Então, o que poderia realmente significar 'o reino dos céus'? Aqui, como tantas vezes no período, o que faltava ao epicurismo (qualquer visão definida do céu), o platonismo poderia fornecer. As habituais imagens vitorianas do "céu", com almas desencarnadas sentadas nas nuvens tocando harpa, eram radicalmente descontínuas com o mundo atual. O "céu" normalmente imaginado não caberia na sala de estar da Rainha Vitória nem no escritório de Albert Schweitzer no Stift em Estrasburgo. Nem o epicurismo nem o platonismo poderiam levar o céu à terra ou vice-versa. Portanto, se o reino dos céus estava chegando, a terra teria que ser abolida.

Schweitzer, então, afirmou colocar Jesus em seu contexto do primeiro século e descobrir que ele acreditava no fim do mundo. Estou retribuindo o elogio. Ao colocar Schweitzer em seu contexto do final do século XIX, concluo que ele acreditava no que fazia a respeito de Jesus porque, no complexo turbilhão de filosofias e cosmovisões disponíveis para ele, era isso que ele estava quase fadado a supor 'o reino de Deus' deve ter significado, e a ideia do mundo "chegando ao fim" estava, em todo caso, como vimos, prontamente disponível em uma parte de seu contexto cultural que o emocionou profundamente. Então, quando a Europa foi incendiada pelas loucuras dos confusos netos da Rainha Vitória - o Kaiser, o Czar, o Rei e todos os outros, arrastando-se para o que todos esperavam que fosse uma boa guerra rápida em 1914 - em certo sentido, tudo se tornou realidade. O Valhalla europeu caiu, e com ele o descontraído Kulturprotestantismus dos grandes teólogos da época, von Harnack e Hermann entre eles: os professores, de fato, de Barth, Bultmann e o próprio Schweitzer. Quando, logo após a guerra, Barth escreveu seu comentário sobre Romanos, insistindo que não se podia construir a partir de baixo, mas que precisava de uma palavra nova "verticalmente

de cima", ele estava, com certeza, lendo São Paulo, assim como Karl Marx . Mas ele estava, nesse sentido, olhando para o mundo descrito por Albert Schweitzer: o mundo que tinha que acabar para que algo novo pudesse nascer. von Harnack e Hermann entre eles: os professores, de fato, de Barth, Bultmann e o próprio Schweitzer. Quando, logo após a guerra, Barth escreveu seu comentário sobre Romanos, insistindo que não se podia construir a partir de baixo, mas que precisava de uma palavra nova "verticalmente de cima", ele estava, com certeza, lendo São Paulo, assim como Karl Marx . Mas ele estava, nesse sentido, olhando para o mundo descrito por Albert Schweitzer: o mundo que tinha que acabar para que algo novo pudesse nascer. von Harnack e Hermann entre eles: os professores, de fato, de Barth, Bultmann e o próprio Schweitzer. Quando, logo após a guerra, Barth escreveu seu comentário sobre Romanos, insistindo que não se podia construir a partir de baixo, mas que precisava de uma palavra nova "verticalmente de cima", ele estava, com certeza, lendo São Paulo, assim como Karl Marx . Mas ele estava, nesse sentido, olhando para o mundo descrito por Albert Schweitzer: o mundo que tinha que acabar para que algo novo pudesse nascer.

É claro que foi Barth quem mais tarde disse 'NEIN' para Emil Brunner. É aí que minha narrativa sobre Schweitzer se junta de forma mais óbvia à questão em curso da "teologia natural". Schweitzer havia, em certo sentido, preparado o caminho, embora a virada de Barth para a escatologia não pareça ter sido diretamente influenciada por ele, mas sim pelos Blumhardts e Franz Overbeck. O que Schweitzer via como o "fim" necessário para o mundo presente é paralelo, em alguns aspectos, ao que Barth via como a incapacidade natural da razão humana. De qualquer forma, se o mundo está chegando ao fim, existe uma vala muito larga e feia entre aquele mundo e qualquer verdade sobre Deus. O que os pensadores anglo-saxões, então e posteriormente, pensaram como "resultados", em um sentido positivista bastante direto, sobre o Jesus histórico - que ele era um 'profeta apocalíptico' esperando 'o fim do mundo' - é, portanto, umbilicalmente relacionado a questões teológicas mais amplas. É apenas explorando como os dois lados dessa equação realmente funcionam que podemos tentar qualquer tipo de reconstrução baseada na Bíblia e em Jesus.

Rudolf Bultmann

Com isso, avançamos rapidamente para as décadas de 1920 e 1930 e saudamos com a devida cautela meu predecessor como Gifford Neutestamentler, Rudolf Bultmann.⁶⁰ Para ele, é notório o fato de a linguagem do fim do mundo nos Evangelhos e em Paulo ter sido falsificada no sentido literal, mas agora deveria ser recuperada por meio da desmitologização. Esse slogan confuso combinava três

sentidos de 'mito': (1) o sentido plano de 'mito' como 'histórias antigas em que não podemos acreditar hoje'; (2) o sentido mais interessante de 'mito' como 'as histórias que as culturas contam a si mesmas para explicar a situação humana', como com as antigas tragédias gregas, e incluindo particularmente (3) os mitos cósmicos em escritos apocalípticos que codificam um tipo diferente de verdade. Bultmann usou esse terceiro sentido para focar no que para ele era central. O principal impulso de seus Giffords foi rotular como "escatologia" a experiência existencialista que para ele era a coisa vital, para "traduzir" nesses termos o "apocalíptico".⁶¹

Bultmann estava, portanto, simultaneamente recuperando o Idealismo de David Friedrich Strauss, pegando a retórica modernista pós-Hume sobre o que nós, modernos, podemos e não podemos acreditar, e combinando ambos em sua própria recuperação de Schweitzer. (Devíamos incluir Ernst Troeltsch também neste quadro, e voltarei a ele brevemente no próximo capítulo.) Essa combinação, penso eu, obscureceu o fato de que havia um importante grão de verdade no programa de desmitologização. Muitos estavam preocupados com a aparente capitulação de Bultmann à agenda modernista e não conseguiram focar o fato de que ele estava certo ao dizer que a antiga linguagem judaica do mito não devia ser tomada literalmente. A questão, claro, é o que o referente pretendido realmente era. Nenhum leitor sábio de 1 Enoque no primeiro século, ou mesmo no século vinte e um, imagina que o escritor está prevendo um touro branco real liderando um rebanho de outros animais de fazenda. Se 'desmitologizar' significa decodificar a linguagem pictórica usada por tais escritores, deveríamos simplesmente dizer que isso é aprender a ler. Mas de que linguagem uma imagem? Como veremos em um momento, todas as evidências sugerem que foi (o que chamaríamos) político. Para Bultmann, entretanto, era "interno", "existencial" ou (nesse sentido) "espiritual", sem nenhuma relevância óbvia para o mundo do espaço, tempo e matéria. Diversas questões e agendas diferentes são, portanto, confundidas umas com as outras. Quando afirmamos o ponto sobre o mito antigo como linguagem pictórica, mas confundimos isso com narrativas formadoras de comunidade por um lado e "coisas em que não podemos acreditar hoje" por outro, estamos de volta ao tohu wa'bohu. Confusão e caos.

Parte do problema aqui, relacionado diretamente à questão de Deus e do mundo subjacente tanto à exegese quanto à "teologia natural", é que, embora Bultmann estivesse (do meu ponto de vista) dentro de um ás de tocar a verdade, ele nunca poderia chegar ao final mover. Sua postura teopolítica (veja abaixo), como uma cerca viva espessa e espinhosa entre duas vias adjacentes, não o deixaria mudar de caminho. Como quase todos os alunos de 1 Enoque ou 4 Esdras e de fato Daniel diriam agora, a vívida linguagem apocalíptica é de fato escrita

codificada - exceto para (o que chamaríamos) realidades políticas.⁶² Ninguém no primeiro século pensou que o sonho de Daniel com a estátua com seus quatro metais, e a pedra cortada da montanha que a destrói e a substitui por uma nova montanha, era uma previsão de uma estátua composta real e uma pedra milagrosa real. Daniel 7 não é 'sobre' monstros marinhos e viagens espaciais humanas primitivas. Daniel 2, Daniel 7 e as obras posteriores que os ecoam e os desenvolvem eram sobre os verdadeiros reinos do mundo (e, com certeza, os poderes das trevas que estavam por trás deles e operavam por meio deles) e a verdadeira vitória de Deus para estabelecer o reino isso iria desafiá-los, derrubá-los e substituí-los.

Isso causou a Bultmann o que, retrospectivamente, podemos ver como um problema duplo, ao qual as voltas e reviravoltas da desmitologização (para não mencionar as teorias ainda mais tortuosas da crítica da forma) foram sua resposta inadequada e inadequada. Primeiro, ele não queria encontrar uma mensagem política deste mundo; segundo, ele não queria tolerar a possibilidade de poderes obscuros não humanos que pudessem estar por trás das realidades políticas. A ironia desse duplo problema, nas décadas de 1920 e 1930, não deve ser esquecida. Deixe-me descompactar brevemente ambos.

Primeiro, Bultmann nunca aceitaria uma leitura "política". Isso se deveu em parte a sua teologia luterana dos "dois reinos", que, quando lida sem as nuances que pode ter tido, resultou em uma divisão direta: Deus e a política não pertencem um ao outro. Em parte, isso se devia a seu Idealismo neokantiano: a verdade última devia ser encontrada em uma abstração quase platônica, não em detalhes concretos. Em parte, foi por causa dos elementos do modernismo liberal ainda evidentes em sua obra: ele simplesmente presumiu que a ressurreição de Jesus não havia ocorrido (e que o apelo de Paulo às testemunhas oculares em 1 Coríntios 15 foi um erro preocupante da parte do apóstolo), de modo que nem na Páscoa nem em qualquer outro momento houve qualquer sinal de uma nova criação real nascendo no velho mundo, nada para desafiar o status quo no terreno. Em parte, foi por causa de seu existencialismo, em que a estranha linguagem apocalíptica tornou-se código, não para realidades políticas, mas para a decisão pessoal de fé, e assim teve de ser despojada de sua associação com uma cosmologia antiga inaceitável.

A leitura de Bultmann do primeiro século foi condicionada não menos pela ascensão do partido nazista. A única declaração política que Bultmann pôde, e o fez, extrair de sua leitura da apocalíptica cristã do primeiro século foi um apelo ao quietismo. Ao longo da década de 1930, seu texto de pregação favorito era 1 Coríntios 7, onde Paulo diz que por causa da angústia atual (ele provavelmente tem uma fome em grande escala em mente, mas desde Schweitzer está na moda

dizer que é devido ao fim do mundo estava prestes a ocorrer) deve-se viver no mundo presente 'como se não': o casado, 'como se não' casado; os comerciantes, 'como se não' comprassem e vendessem, e assim por diante.⁶³ Para Bultmann, isso deveria ser lido como uma maneira prática de dizer o que ele disse em seus Giffords: que a resposta às reivindicações políticas historicistas ("é assim que a história está indo") era compreender o momento escatológico.

Pode-se facilmente simpatizar. Se você estivesse pregando em Marburg naqueles anos, especialmente se você fosse um amigo e discípulo filosófico de Heidegger, um membro do partido nazista (embora aparentemente tolerante com outras opiniões no ambiente universitário, e também cada vez mais desconfortável), talvez isso fosse tudo você poderia dizer. Bultmann retorna ao assunto de forma bastante explícita em seus Giffords de 1955: o teólogo e pregador nada tem a dizer sobre a situação política atual, exceto que estamos vivendo em um plano diferente e, portanto, tocamos o mundo apenas pela tangente, 'como se não'. A analogia com a posição inicial de Barth sobre a teologia natural é fascinante, embora Barth tenha sido capaz de lançar um protesto muito mais feroz, em parte porque ele estava de volta à Suíça, e então podia falar 'verticalmente de cima' sobre a situação, e em parte porque ele era um calvinista, não um luterano. (Para ser justo: Barth se opôs abertamente a Hitler enquanto ainda ensinava em Bonn; e muitos luteranos como Bonhoeffer e Niemoller eram, e ainda são, famosos por sua oposição ativa ao regime.)

Se o primeiro problema de Bultmann foi sua relutância em reconhecer que os textos abordavam (o que chamaríamos) realidades políticas e profetizavam mudanças socioculturais reais, o segundo pode ser enunciado mais resumidamente. Bultmann não desejava reconhecer a realidade dos obscuros poderes supra-humanos. Acho que isso se deveu em parte a seu modernismo pós-Hume, mas também a seu existencialismo. Quando Paulo falou do 'pecado' como um poder que atua sobre os humanos, não simplesmente como um ato humano, Bultmann estava empenhado em entender isso em termos da mitologização da luta humana interna para a qual a resposta era que se deve agarrar ou despertar, a possibilidade escatológica latente.⁶⁴

Pode-se, como eu disse, simpatizar com Bultmann pessoal e politicamente. Mas sua posição é exegeticamente indesculpável de alguém mundialmente conhecido como crítico histórico, o principal herdeiro em sua época do chamado "movimento histórico-crítico". Para compreender historicamente Jesus e o cristianismo primitivo, seria necessário compreender o mundo judaico do primeiro século. Mas um dos princípios fundamentais de Bultmann, em seu DNA teológico de Lutero e Kant, e na verdade de Hegel e FC Baur, era a rejeição de todas as coisas judaicas. Judaísmo significava retidão pelas obras, seja em sua

forma moralista supostamente pelagiana ('fazer boas ações para ganhar o favor de Deus') ou na versão existencialista disso ('agarrar minha própria identidade'). Se Bultmann tivesse dito simplesmente: 'Minha construção não pretende ser histórica; é uma proposta teológica e / ou existencial', isso teria sido uma coisa. Mas ele não fez. Ele estava continuamente empenhado em encontrar uma genealogia religionsgeschichtlich das primeiras idéias cristãs no mundo não judeu. Isso o levou de seu interesse inicial em religiões de mistério para seu posterior investimento pesado (e completamente a-histórico) no gnosticismo. Nenhum dos dois funcionou - como história real. Quando se tratava do verdadeiro mundo judaico do primeiro século, ele tinha pouco interesse real nele, permanecendo contente (como Sanders apontou uma geração atrás) com as caricaturas de Schurer e Billerbeck. Ele nunca visitou a Terra Santa para ver por si mesmo, literalmente, como estava o terreno. Ele ignorou os movimentos históricos da revolução (Reimarus foi há muito esquecido), e ele filtrou a maneira como textos-chave, como Daniel, estavam sendo lidos como parte dessa aspiração nacional. Afinal, não se queria basear a fé na história: que, para o neokantiano luterano, correria o risco de transformar a fé em 'obra', além de confundir os 'dois reinos'.⁶⁵

O mito do fim do mundo, portanto, se adequava à filosofia de Bultmann, sua teologia, sua política e sua exegese. Seus seguidores até hoje continuam a sugerir que qualquer um que questione esse fundamento deve estar engajado em súplicas especiais. Eu acho que a bota está do outro lado.⁶⁶ E uma vez que o trabalho de Bultmann moldou uma boa parte dos estudos contínuos do Evangelho, procuraremos em vão por qualquer coisa que possa nos ajudar a tentar obter um novo ponto de vista sobre a questão de Deus e do mundo, se a ação de Deus no mundo ou a inferência de Deus do mundo.

'Atraso' retrabalhado: Conzelmann, Kasemann, Werner

O terceiro movimento para aproveitar o mito do fim do mundo como uma ferramenta hermenêutica consistiu nos alunos de Bultmann, como Hans Conzelmann e Ernst Kasemann, e no sistemático Martin Werner, este último amigo de longa data de Albert Schweitzer. Isso também precisa ser contextualizado.⁶⁷ Em meados e no final da década de 1930, muitos alemães depositaram suas esperanças em algo novo e maravilhoso que emergia da perigosa turbulência dos eventos europeus. Afinal, talvez fosse um "progresso" hegeliano, um movimento constante em direção à luz; ou talvez, mais provavelmente, seria uma revolução ao estilo marxista, também emergindo de dentro do mundo, embora mais como uma explosão vulcânica. De uma forma ou de outra, um novo

dia surgiria em que os erros antigos seriam finalmente corrigidos. Entre os esperançosos estava o crítico cultural Walter Benjamin, amigo íntimo de Gershom Scholem. Quando isso não aconteceu - para Benjamin, quando Molotov e Ribbentrop assinaram o pacto entre Stalin e Hitler - a esperança desabou por terra. A obra final de Benjamin, pouco antes de seu suicídio, denunciou a "história" como sem sentido ou esperança. Paul Klee ' O famoso quadro, 'O anjo da história', foi invocado: a história, afinal, era apenas uma pilha de lixo. Tanto para 'progresso', e particularmente para Hegel.⁶⁸

O clima de desastre, de esperanças jogadas no chão, continuou no período do pós-guerra. Barth voltou da Suíça e, dando uma palestra em Bonn, falou sobre os jovens em sua audiência que haviam se esquecido de como sorrir.⁶⁹ Mais tarde, Kasemann falaria de sua geração de "crianças queimadas" que nunca mais estavam dispostas a colocar as mãos no fogo da "história da salvação".⁷⁰ Conzelmann argumentou que Lucas, visto como a voz preeminente de Heilsgeschichte no Novo Testamento, representava a falha radical de coragem por parte da igreja pós-70. Em vez de viver por uma fé "vertical" na vitória iminente de Deus, o Terceiro Evangelista ofereceu um relato "horizontal" de Israel, Jesus e a igreja, uma história aparentemente imanente na qual alguém mergulharia em vez de esperar que Deus fizesse algo radicalmente novo.⁷¹ Escrever um "evangelho", então, já era perder o enredo, sugerir que as "boas novas" eram uma história sobre coisas que aconteciam sequencialmente no universo do espaço-tempo. Kasemann e Conzelmann, e com eles uma geração inteira, mantiveram assim a crença de fim do mundo de Schweitzer por Jesus e seus primeiros seguidores e projetaram de volta nos primeiros cristãos a decepção radical que toda a sua geração na Alemanha sentiu com o atropelo de seus esperanças. Isso, então, trouxe à articulação uma nova forma da retórica protestante padrão: a primeira geração acertou (em sua confiança "vertical" em Deus), e a segunda geração foi para os cachorros, olhando para a "história contínua". Não é de se admirar que Bultmann e muitos de seus seguidores tenham olhado para o gnosticismo, exatamente o que muitos judeus desapontados começaram a fazer em meados do século II, após o fracasso da revolta de Bar-Kochba. De fato, como argumentei em outro lugar, o paralelo entre a decepção de 135 DC e a decepção de 1940, e suas respectivas consequências, é revelador.⁷²

Toda aquela escola de crítica articulou, assim, um problema de duas fases. Primeiro, Jesus esperava o fim muito em breve, e isso não aconteceu. Ele foi para a morte em decepção. (Na verdade, esse resumo em si elimina dois estágios para Schweitzer: primeiro, Jesus esperava que 'o filho do homem' chegasse logo, e ele não chegou, então ele foi para a morte para forçar a mão de Deus, e isso também

falhou.) Então, em segundo lugar, seus primeiros seguidores transferiram essa esperança para sua própria geração: o fim viria enquanto eles ainda estivessem vivos. Isso também não aconteceu. Essa segunda decepção forçou a Igreja a se remodelar - a se transformar, de fato, no "catolicismo inicial". Como Barth rejeitando a versão de Brunner de "teologia natural" com armas pesadas emprestadas da retórica protestante padrão, chamando algo de "católico"

Existem, é claro, duas (mas apenas duas) evidências iniciais de que qualquer pessoa na igreja primitiva pensava da maneira que os sucessores de Bultmann sugeriam. Há uma passagem bem conhecida em Segundo Pedro que parece refletir uma ansiedade de que a geração apostólica esteja morrendo; e há João 21.⁷³ A passagem petrina às vezes foi lida como uma versão de uma escatologia estóica, esperando uma conflagração cósmica. Mas no estoicismo o fogo que finalmente consome o mundo é a vida divina interior, finalmente e com alegria atraindo o mundo inteiro para sua chama, enquanto para 2 Pedro parece que o fogo executa o julgamento. Em qualquer caso, a passagem é única entre os primeiros escritos cristãos e não pode ser usada como um índice do que Jesus e seus primeiros seguidores acreditavam. A passagem também contém alguns dos quebra-cabeças textuais mais estranhos em qualquer parte do Novo Testamento, presumivelmente um sinal de que os primeiros escribas a acharam tão desconcertante quanto nós.

Essas passagens têm sido regularmente utilizadas para apoiar todo um projeto exegético, aparentemente medindo onde os diferentes movimentos e escritos cristãos primitivos se posicionaram em relação ao choque de 70 DC - apesar do fato de que nos Padres Apostólicos, e no segundo século, houve não há sinal de tal problema. Kasemann e outros usaram essa análise como um meio de produzir uma crítica pesada à maneira como a piedade burguesa alemã havia se estabelecido após a guerra e se acomodado mais uma vez: uma espécie de paralelo quase teológico à crítica secular opressora corporificado na peça de JB Priestley, Um Inspetor Chama.⁷⁴ Kasemann, em particular, podia ver claramente como o mundo ainda era escuro e perigoso. Assim, ele e outros redistribuíram a categoria de Fruhkatholizismus de FC Baur para descrever o suposto mundo dos deuteropaulinos, os pastorais e, especialmente, aquele infeliz aspirante a historiador Lucas. 'Apocalíptico', no sentido de Kasemann, era a mãe da teologia cristã genuína; mas a segunda geração desistiu e partiu para uma existência menos estressante.

Tudo isso fez muito sentido na segunda metade do século XX. Mas tinha pouca semelhança com a maneira como as pessoas pensavam no primeiro século. Um momento de reflexão sobre o pouco que sabemos dos seguidores de Jesus entre 70 e 150 dC mostrará o quanto isso foi uma projeção da Alemanha do pós-guerra, em

vez de uma avaliação histórica do cristianismo de segunda geração.⁷⁵ A noção de fim do mundo funcionou bem para Schweitzer e seus seguidores imediatos; desmitologizado, funcionou bem para Bultmann nos anos 1930; a decepcionada noção de fim do mundo agora funcionava bem para a geração pós-Bultmann nas décadas de 1940 e 1950. E, como estou enfatizando em nosso contexto atual, esta reconstrução múltipla e essencialmente a-histórica ajudou a sustentar um clima teológico em que o próprio Jesus, e os escritos de seus primeiros seguidores, simplesmente não estariam disponíveis para uso por teólogos intrigados com a interface entre Deus e o mundo. Pior: a visão recebida de Jesus e seus primeiros seguidores - que eles pensavam que o mundo iria acabar e ele não acabou - reforçou a tendência de pensar em Deus e no mundo como estando à distância, tornando assim 'teologia natural' para um mão,

Enquanto isso, na Inglaterra e na América, algo bastante diferente estava acontecendo com os mesmos dados. Na Inglaterra, pelo menos (na Escócia, o lar das Palestras Gifford, pode ser diferente), poucas pessoas leram Hegel. Poucas pessoas acreditavam em seu progresso inexorável, embora dialético - embora o Império Britânico também tivesse sua própria versão: "mais amplo ainda e mais amplo", na verdade! Muitas pessoas estavam preocupadas com Marx. Schweitzer e Barth foram recebidos com respeito, mas também com alarme; Bultmann, com incompreensão ansiosa. Os britânicos tendem a desconfiar da teoria, preferindo o pragmatismo confuso. (E, afinal, a Grã-Bretanha e a América haviam vencido as guerras. Tínhamos outros problemas, mas não esperávamos que nossos teólogos, muito menos nossos estudiosos da Bíblia, nos ajudassem a resolvê-los.)

Aqui, vemos um fenômeno de não-transferência cultural que ocorre também em outras áreas. Veja Ludwig Wittgenstein. Nascido e criado no mundo altamente culto da Viena do final do século XIX, ele carregou para sua filosofia toda aquela cultura multifacetada, abordando as questões finais com as quais havia se intrigado em sua vida anterior. Mas na Grã-Bretanha, uma vez que se juntou a Bertrand Russell, o próprio Russell e mais ou menos todos os outros presumiram que Wittgenstein era basicamente um filósofo linguístico cujo trabalho poderia funcionar dentro de algum tipo de positivismo.⁷⁶ Os ingleses têm uma tendência procustea sem esforço, com ideias continentais exageradas: vamos apenas cortar a filosofia incompreensível e usar o que resta para responder às questões que nos interessam de qualquer maneira. A mesma coisa aconteceu com o grande historiador von Ranke. Ele próprio foi um historicista (em certo sentido, discutirei no próximo capítulo). Mas sua famosa declaração de intenções, de que ele estava tentando descobrir "o que realmente aconteceu", muitas vezes foi mal interpretada. Von Ranke estava tentando dizer, com cuidado considerável, que ele não estava tentando fornecer uma vasta gama de "significados" históricos,

mas apenas tentando determinar a matéria-prima a partir da qual alguém poderia passar para teorias mais amplas.⁷⁷

Algo semelhante aconteceu então com Bultmann. Os leitores de língua inglesa deixaram de lado suas explorações filosóficas aparentemente torturadas e contestadas. Tudo o que viram foi um alemão extremamente erudito lendo os Evangelhos, e tudo o que queriam saber era: esse erudito turboalimentado pensa que Jesus fez e disse o que os Evangelhos dizem que ele fez e disse, ou não? Ele apóia um deísmo intervencionista ou um deísmo não intervencionista? Bultmann, no entanto, não estava tratando dessa questão. Ele foi, e ainda é, reverenciado por muitos na Alemanha por sua pregação e espiritualidade, com sua postura tranquila sob Hitler sendo desculpada ou esquecida, mas nos círculos de língua inglesa ele simplesmente foi considerado um "liberal" - uma palavra que, como tantos outros, tem um significado muito diferente quando você atravessa o Mar do Norte, quanto mais o Atlântico.⁷⁸ Para muitos dos dois lados do Atlântico, ele era visto simplesmente como o inimigo, o negador da fé.

Meu objetivo aqui não é entrar nesse debate, mas simplesmente apontar que quando as pessoas na Inglaterra ou na América viram o 'Jesus do fim do mundo' de Schweitzer, e as tentativas de Bultmann de desmitologizar os Evangelhos, eles entenderam mal a motivação e a significado de toda a sequência. Frequentemente, a recompensa equivalia a pouco mais do que o convite aberto ao revisionismo. Jesus e a igreja primitiva (assim se pensava) esperavam o fim do mundo e estruturaram sua teologia e ética de acordo; eles estavam errados, então podemos estruturar nossa crença e comportamento de maneira diferente. Essa é a verdadeira desculpa, a verdadeira bandeira de conveniência. E não é assim que se constrói uma teologia, seja uma teologia natural ou qualquer outro tipo.

Mas (o leitor pode objetar neste ponto) os textos não são claros? O Jesus de Marcos não declarou que alguns ali presentes não provariam a morte até que vissem o reino de Deus vir com poder? O que devemos fazer com passagens como essa e muitas outras? A esta questão, carregada de desafios históricos e teológicos, iremos retornar. Mas ainda não.

CONCLUSÃO: A NECESSIDADE DE HISTÓRIA

A conclusão provisória que podemos chegar a partir desta pesquisa do livro questionado - os desafios para o retrato do Evangelho de Jesus e o que isso pode significar em um novo dia - é que a tarefa histórica real, o estudo de Jesus dentro de seu próprio complexo do primeiro século A cultura judaica do Oriente Médio ainda está esperando para ser abordada, por mais que isso pareça ser o que Reimarus e outros deveriam, pelo menos oficialmente, fazer. Mas, como veremos

no próximo capítulo, o desafio de toda investigação histórica genuína é pensar nas mentes das pessoas que pensam de maneira muito diferente de nós. Estudos de escatologia do século XX, se eles foram com Schweitzer nas teorias do fim do mundo ou se, como Bultmann, eles desmitologizaram e viram a "escatologia" como uma virada existencialista para dentro, falharam notavelmente em lidar com o cenário histórico demonstrável da aspiração judaica do Segundo Templo, recuperação de textos-chave e agendas. Como veremos no próximo capítulo, o movimento que navegou sob a bandeira da "crítica histórica" tem regularmente muitas críticas e pouca história. E se fizéssemos de forma diferente? Afinal, poderia nos ajudar a abordar as questões que cercam a 'teologia natural' de novas maneiras? Podemos, afinal, olhar para qualquer coisa no mundo, incluindo a história, e vê-la como um indicador genuíno (se quebrado) para a nova criação e, portanto, para uma reafirmação do próprio Criador? tem regularmente muitas críticas e pouca história. E se fizéssemos de forma diferente? Afinal, poderia nos ajudar a abordar as questões que cercam a 'teologia natural' de novas maneiras? Podemos, afinal, olhar para qualquer coisa no mundo, incluindo a história, e vê-la como um indicador genuíno (se quebrado) para a nova criação e, portanto, para uma reafirmação do próprio Criador? tem regularmente muitas críticas e pouca história. E se fizéssemos de forma diferente? Afinal, poderia nos ajudar a abordar as questões que cercam a 'teologia natural' de novas maneiras? Podemos, afinal, olhar para qualquer coisa no mundo, incluindo a história, e vê-la como um indicador genuíno (se quebrado) para a nova criação e, portanto, para uma reafirmação do próprio Criador?

Salientei que todo o movimento variado e complexo do pensamento europeu, de meados do século XVIII em diante, foi cada vez mais moldado pelo espírito epicurista. O céu e a terra foram colocados radicalmente separados um do outro, como o análogo teológico do fosso feio de Lessing entre as verdades últimas da razão e as meras verdades contingentes da história. A esfera de Deus foi removida do reino terreno, com o primeiro não envolvido no último e o último concebido como o jogo aleatório de forças do acaso. Mas, como argumentarei ao longo deste livro, o ponto que precisamos entender é que poucos, se é que nenhum judeu do primeiro século, teria visto assim. As filosofias ocidentais modernas e suas variações permanecem estranhas aos textos, formas-pensamento e cosmovisões de Jesus e seus contemporâneos. Neste ponto, é claro, o conhecido esnobismo cronológico se instala: eles abraçaram uma visão de mundo antiga, mas nós abraçamos uma nova e a antiga não está mais disponível para nós agora que temos a medicina moderna e a eletricidade (Bultmann disse isso explicitamente). Na verdade, é claro - este foi um dos meus pontos subjacentes - isso é uma ficção. A suposta nova cosmovisão é simplesmente uma nova versão de uma antiga, o

epicurismo, com algumas novas reviravoltas radicais (a doutrina do "progresso") e alegando oferecer algumas novas evidências de apoio (ciência moderna). Isso normalmente foi ignorado. A retórica modernista, mesmo quando às vezes evoca deliberadamente o mundo clássico antigo (mas não cristão ou judeu), não quis admitir que sua proposta subjacente é simplesmente uma nova versão de uma visão de mundo muito antiga. eles abraçaram uma visão de mundo antiga, mas nós abraçamos uma nova e a antiga não está mais disponível para nós agora que temos a medicina moderna e a eletricidade (Bultmann disse isso explicitamente). Na verdade, é claro - este foi um dos meus pontos subjacentes - isso é uma ficção. A suposta nova cosmovisão é simplesmente uma nova versão de uma antiga, o epicurismo, com algumas novas reviravoltas radicais (a doutrina do "progresso") e alegando oferecer algumas novas evidências de apoio (ciência moderna). Isso normalmente foi ignorado. A retórica modernista, mesmo quando às vezes evoca deliberadamente o mundo clássico antigo (mas não cristão ou judeu), não quis admitir que sua proposta subjacente é simplesmente uma nova versão de uma visão de mundo muito antiga. eles abraçaram uma visão de mundo antiga, mas nós abraçamos uma nova e a antiga não está mais disponível para nós agora que temos a medicina moderna e a eletricidade (Bultmann disse isso explicitamente). Na verdade, é claro - este foi um dos meus pontos subjacentes - isso é uma ficção. A suposta nova cosmovisão é simplesmente uma nova versão de uma antiga, o epicurismo, com algumas novas reviravoltas radicais (a doutrina do "progresso") e alegando oferecer algumas novas evidências de apoio (ciência moderna). Isso normalmente foi ignorado. A retórica modernista, mesmo quando às vezes evoca deliberadamente o mundo clássico antigo (mas não cristão ou judeu), não quis admitir que sua proposta subjacente é simplesmente uma nova versão de uma visão de mundo muito antiga. mas abraçamos um novo e o antigo não está mais disponível para nós agora que temos a medicina moderna e a eletricidade (Bultmann disse isso explicitamente). Na verdade, é claro - este foi um dos meus pontos subjacentes - isso é uma ficção. A suposta nova cosmovisão é simplesmente uma nova versão de uma antiga, o

epicurismo, com algumas novas reviravoltas radicais (a doutrina do "progresso") e alegando oferecer algumas novas evidências de apoio (ciência moderna). Isso normalmente foi ignorado. A retórica modernista, mesmo quando às vezes evoca deliberadamente o mundo clássico antigo (mas não cristão ou judeu), não quis admitir que sua proposta subjacente é simplesmente uma nova versão de uma visão de mundo muito antiga. A suposta nova cosmovisão é simplesmente uma nova versão de uma antiga, o epicurismo, com algumas novas reviravoltas radicais (a doutrina do "progresso") e alegando oferecer algumas novas evidências de apoio (ciência moderna). Isso normalmente foi ignorado. A retórica modernista, mesmo quando às vezes evoca deliberadamente o mundo clássico antigo (mas não cristão ou judeu), não quis admitir que sua proposta subjacente é simplesmente uma nova versão de uma visão de mundo muito antiga.

É verdade que hoje sabemos coisas sobre o mundo físico que Tomás de Aquino e Calvino não conheciam. Quanto mais com Platão ou Aristóteles, Plutarco ou Sêneca, Jesus ou Paulo! Mas esse não é o ponto. A questão não é que eles fossem antigos e nós somos modernos. O epicurismo também é antigo. O modernismo usou os avanços científicos como pretexto para uma visão de mundo abrangente que eles de fato não demonstram. O argumento implícito estava indo na outra direção: o já poderoso epicurismo do século XVII oferecia uma visão de mundo social, cultural e politicamente atraente para a qual sinais de evolução biológica (bem como avanços médicos e tecnológicos dramáticos) poderiam ser considerados como suporte. Portanto, a divisão entre o céu e a terra, entre Deus e o mundo, continuou a dominar a discussão,

A relevância teológica da história de Jesus não foi de forma alguma a única vítima nessa longa discussão. A própria história - história como disciplina, como tarefa - foi empurrada para fora do caminho da teologia. Em particular, faltava um relato histórico de como os próprios judeus do primeiro século entendiam seu mundo, incluindo sua própria longa história. Presumia-se que os modos de pensar judaicos eram, por definição, antitéticos aos dos primeiros cristãos e particularmente do próprio Jesus, fornecendo assim uma aparente justificativa teológica para ignorar a real tarefa histórica de examinar o mundo do primeiro século de todos os ângulos e tentar entender o que pode significar ver Jesus dentro

dela. Não fazer isso significa que a 'crítica' se expandiu para preencher toda a agenda e o 'histórico' desapareceu completamente. Não podemos fazer nenhum progresso sem um relato histórico de como os próprios judeus do primeiro século entendiam seu mundo, incluindo sua própria longa história. É isso que devemos agora tentar oferecer.

Como primeiro passo, no entanto, precisamos dar uma boa olhada no que a própria "história" pode significar. Os próprios significados de 'história' foram apanhados na mesma turbulência que venho descrevendo e precisam ser resolvidos. Uma vez que a disciplina de 'história' afirma estar estudando eventos e motivações no mundo 'natural', não se pode estudar esse mundo 'natural', ou fazer as perguntas teológicas que queremos fazer sobre ele, sem entender como a disciplina em si tem sido afetados pelo clima cultural que estamos esboçando. Esse será o assunto do próximo capítulo.

II

História, Escatologia e Apocalíptico

3

The Shifting Sand

Os significados da 'história'

INTRODUÇÃO

No outono de 1973, quando eu estava começando meus estudos de doutorado, conheci o professor Henry Chadwick, então decano da Igreja de Cristo, perto do cruzamento perto do Teatro Sheldonian em Oxford. Eu estava, é claro, muito admirado com aquele homem, a cujas palestras eu havia assistido; o adjetivo 'magisterial' pode ter sido inventado apenas para ele. Não fazia muito tempo que eu o ouvia na rádio BBC, fazendo uma revisão da transmissão da recente publicação do novo livro de Geza Vermes - ainda um marco - *Jesus, o JeC.*¹ Ele havia intitulado sua palestra, com um olhar irônico para uma famosa frase de Swinburne, "A Rather Pale Galilean".² Conversamos brevemente sobre o livro e sobre a alegação de Vermes de estar escrevendo simplesmente "como um historiador". 'Quando as pessoas que invocam a palavra 'história', comentou Chadwick, 'nos mostrarem que entendem o que a 'história 'realmente é, então devemos levá-los a sério'.

Pode haver alguns tipos de 'teologia', mesmo com uma linhagem forte dentro da tradição, que não precisa nem quer história; mas uma teologia especificamente cristã não tem escolha.³ A teologia cristã precisa de história, embora nem sempre saiba como fazê-la ou o que fazer com ela. Não é apenas a exegese bíblica - a tentativa de descobrir o que os textos originais significavam em seus contextos - é um ramo da história antiga. Isso vai ao cerne das reivindicações cristãs centrais. Há uma razão pela qual Pôncio Pilatos aparece no Credo. O teólogo cristão enfrenta questões sobre a encarnação, 'história da salvação' e assim por diante. Mas isso é apenas o começo. 'História' não é simplesmente um pedaço de argila impedindo balões de ar quente Docético decolar verticalmente nas nuvens, nunca sendo vistos novamente. Aqueles que oram para que o reino de Deus venha e sua vontade seja feita 'na terra como no céu' estão ipso facto comprometidos em focar na vida real, na existência real de espaço-tempo-e-matéria, não como uma

ilustração da verdade abstrata, mas como a realidade última da qual as melhores 'verdades abstratas' dão humilde testemunho. Segundo o Novo Testamento, o próprio Jesus - o ser humano, o galileu que morreu na cruz - é a revelação plena e definitiva de quem realmente é o Único e verdadeiro Deus e do que ele pretende. Ele não é um 'exemplo' ou 'ilustração', mesmo a ilustração final, de um princípio abstrato ou de uma doutrina verdadeira. Princípios e doutrinas referem-se a ele e devem se submeter a ele. Isso significa história. A história é inevitável. Fazer teologia (incluindo a teologia natural) sem se envolver nas tarefas da história é como tocar violino sem arco. Teologia Pizzicato, se quiser. O próprio Jesus - o ser humano, o galileu que morreu na cruz - é a revelação plena e definitiva de quem realmente é o Único e verdadeiro Deus e do que ele está fazendo. Ele não é um 'exemplo' ou 'ilustração', mesmo a ilustração final, de um princípio abstrato ou de uma doutrina verdadeira. Princípios e doutrinas referem-se a ele e devem se submeter a ele. Isso significa história. A história é inevitável. Fazer teologia (incluindo a teologia natural) sem se envolver nas tarefas da história é como tocar violino sem arco. Teologia Pizzicato, se quiser. Princípios e doutrinas referem-se a ele e devem se submeter a ele. Isso significa história. A história é inevitável. Fazer teologia (incluindo a teologia natural) sem se envolver nas tarefas da história é como tocar violino sem arco. Teologia Pizzicato, se quiser. Princípios e doutrinas referem-se a ele e devem se submeter a ele. Isso significa história. A história é inevitável. Fazer teologia (incluindo a teologia natural) sem se envolver nas tarefas da história é como tocar violino sem arco. Teologia Pizzicato, se quiser.

Parte do meu principal argumento neste livro é que a tarefa da história é um ingrediente necessário, mas normalmente ausente, na "teologia natural". Jesus viveu no mundo "natural" da Galiléia do primeiro século. Reimarus e outros insistiram que o procurássemos lá. Isso poderia ter sido, do ponto de vista deles, um "gol contra": suponha que o fizéssemos, e lá estava ele? O fato de que nossas principais fontes históricas, os Evangelhos, são parte da escritura cristã não deve ser invocado como uma ajuda especial ('nós, cristãos, temos um caminho interno') nem ser descartado como uma súplica especial ('isso é revelação especial, então não 't contar'). Os textos ainda estão lá, ainda alegando falar sobre eventos reais - eventos no mundo "natural".

Deixe-me preencher um pouco. Eu quero sugerir - embora esta seja uma tentativa de investigação em vez de uma exposição completa - que a história, bem entendida, pode ser um ingrediente que faltava para ajudar a teologia a realizar o que parece, para um observador externo, estar entre seus objetivos. Às vezes parece ao espectador que certos movimentos na teologia natural de hoje estão tentando alcançar, apenas por inferências lógicas, o que o bispo Butler esperava alcançar cerca de trezentos anos atrás, mas que parecia quase impossível depois de 1755: uma apologética cristã que poderia começar no mundo do espaço, tempo e matéria e termina falando do único Deus verdadeiro. Claro, se começarmos com Jesus, e os escritos bíblicos sobre ele, isso não será o que a maioria quis dizer com uma 'teologia natural', visto que, se começarmos por aí, estaremos usando fontes normalmente consideradas como parte da 'verdade revelada' em vez de como parte da 'natureza'. Mas o próprio Jesus era uma figura do mundo real. Os Evangelhos são documentos reais do mundo real. Recusar-se a tratá-los como evidência 'natural' porque a tradição cristã os viu como 'revelação', e rejeitar Jesus da mesma forma porque a tradição cristã o confessou ser o Deus encarnado, parece o cético subornando os juízes antes do julgamento. Certa vez, uma 'história' pós-humana demonstrou, para sua própria satisfação, que o Jesus docético do popular Recusar-se a tratá-los como evidência 'natural' porque a tradição cristã os viu como 'revelação', e rejeitar Jesus da mesma forma porque a tradição cristã o confessou ser o Deus encarnado, parece o cético subornando os juízes antes do julgamento. Certa vez, uma 'história' pós-humana demonstrou, para sua própria satisfação, que o Jesus docético do popular

A imaginação cristã não era encontrada nos textos, era apenas um pequeno passo para concluir (erroneamente, mas compreensivelmente) que ele não tinha significado teológico, natural ou não. Mas isso é um erro. Eliminar os Evangelhos sem consideração é tão anticientífico quanto colocá-los em um pedestal, protegido contra investigação histórica rigorosa.

Tudo isso sugere, de fato, uma falácia na maneira como a "teologia natural" é freqüentemente estabelecida. Os seres humanos e seus escritos fazem parte do 'mundo natural'. Ou a ideia era sempre excluir desde o início aqueles elementos do "mundo natural" - os escritos dos primeiros cristãos - que algumas tradições cristãs consideravam "divinamente inspirados"? Alguns críticos exigiram que a defesa da crença em Deus fosse feita sem recorrer a tais fontes; outros começaram

a minar as próprias fontes, vendo-as mais tarde como propaganda egoísta, deixando o próprio Jesus simplesmente como um mestre ou revolucionário judeu. A última posição ainda é amplamente defendida. A teologia cristã não pode fugir desses desafios. Se os primeiros cristãos estivessem errados ao afirmar que o próprio Jesus era a 'imagem do Deus invisível', ainda se pode querer salvar alguns elementos da teologia ou espiritualidade cristã do naufrágio resultante; mas a própria empresa seria um tipo de coisa muito diferente. Para uma teologia totalmente cristã, precisamos da história, embora - não, precisamente por causa do fato de que - a história lida com o "mundo real" desconfortável e confuso. E é nesse 'mundo real' confuso que Jesus foi crucificado - o evento acima de tudo que seus primeiros seguidores passaram a ver à luz da Páscoa como a revelação da natureza e propósito salvador do Deus Triúno. . E é nesse 'mundo real' confuso que Jesus foi crucificado - o evento acima de tudo que seus primeiros seguidores passaram a ver à luz da Páscoa como a revelação da natureza e propósito salvador do Deus Triúno. . E é nesse 'mundo real' confuso que Jesus foi crucificado - o evento acima de tudo que seus primeiros seguidores passaram a ver à luz da Páscoa como a revelação da natureza e propósito salvador do Deus Triúno.

Para levar isso adiante, devemos começar do início, com algumas reflexões cuidadosas sobre o que é 'história' e como nós 'fazemos história' em relação ao Novo Testamento. Isso pode acabar sendo mais do que simplesmente um complemento necessário à tarefa teológica; pode ser o motor central. Aqueles cujo encontro com o estudo supostamente histórico do Cristianismo primitivo foi confuso e negativo podem não aceitar esta conclusão. Mas isso em si, à medida que o argumento avança, pode ser parte do ponto.

Afinal, a 'história' não é neutra. É areia movediça. A noção de 'história' e a disciplina que leva esse nome, elas mesmas fizeram parte das lutas culturais, sociológicas e políticas discutidas até agora. Os tempos antigos compreendiam uma conexão fácil entre o passado e o presente. Mas, a partir da Renascença, a ideia de uma ruptura temporal tornou-se mais aparente.⁴ *Equivale, no entendimento do tempo, à ruptura epicurista entre o nosso mundo e o divino.* O passado agora era remoto e opaco.

As revoluções estavam moldando o presente e o futuro. Uma nova historiografia profissional era, portanto, necessária, com historiadores profissionais nomeados para cátedras oficiais nas universidades, treinando as pessoas para compreender o que antes era considerado familiar. E, à medida que os racionalistas separavam o passado do presente, os românticos olharam para trás com tristeza, tentando vislumbrar um mundo perdido. - Schone Welt, wo bist du? pergunta Schiller. Schubert, definindo essa estrofe,⁵ move-se fortemente entre o menor e o maior. Apenas na terra mágica da música, diz o poema, a doce primavera da natureza

vive. 'Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick': nenhuma divindade aparece ao meu olhar. O fosso de Lessing separa não apenas contingente e eterno, mas também passado e presente. Apenas uma sombra permanece.⁶

Então, 'história' agora significa investigação racionalista, imaginação romântica ou ambos, ou nenhum, ou uma mistura, ou o quê? Outras vezes logo propuseram novas maneiras de ligar o passado e o presente. Talvez houvesse temas abrangentes, padrões, movimentos internos, uma sensação de uma jornada para a frente que poderia ser recuperada "cientificamente". Uma sensação, talvez, de um objetivo, um telos: a 'história' estava o tempo todo indo para algum lugar, e talvez estivesse quase lá. . . . Talvez se possa apreendê-lo revisitando os mitos daquele antigo mundo grego e permitindo que eles falem novamente à condição humana. Os alemães do século XIX adoravam esses mitos, vendo neles uma reconexão genuína com o passado e, portanto, com um significado mais profundo. Foi aí que entrou DF Strauss. Apresentando a história de Jesus como 'mito' era a sua maneira de dizer que era assim que se ligava ao passado, enquanto os anglo-saxões, surdos ao ponto cultural, apenas o ouviam dizer, 'Então a maior parte daquilo não aconteceu'. Estas propostas estavam intimamente ligadas aos movimentos políticos da época, numa Europa cheia de novas possibilidades e perigos. Supunha-se que a 'história' poderia ser uma nova maneira de descobrir quem somos e para onde estamos indo no novo mundo estranho e sem raízes que agora se abre.

Assim, a disciplina moderna da história nasceu da mesma crise cultural que já descrevi. Não existe uma área neutra e tranquilizadora chamada 'história' para a qual possamos nos retirar, cuidar de nossas feridas e planejar outras estratégias. A própria "história" é um território contestado, parte do campo de batalha. A disciplina que investiga o contingente se desenvolveu contingentemente. As areias estavam mudando então, e ainda estão mudando.

Parte do meu propósito neste livro é enfatizar que, do ponto de vista teológico, é assim que deve ser. Uma olhada em nosso assunto principal esclarece o ponto. A história é, sugiro, o discurso público arriscado que corresponde e celebra o risco divino, a humildade divina, da própria encarnação. Evitar esse risco é endêmico entre os seguidores de Jesus desde o início. Cristãos em geral e teólogos em particular são regularmente tentados a copiar Pedro em Cesaréia de Filipe, assumindo, contra o próprio protesto de Jesus, que sabemos o que seu messianismo (ainda mais, sua 'divindade!') Deve significar e para onde deve levar. Eles são então tentados a copiar Pedro no Getsêmani, em um minuto tentando defender Jesus e no minuto seguinte negando-o. (Os evangelistas insinuam, talvez, que a tentativa de defesa foi em si uma forma de negação.)⁷ Essas são as tentações petrinas padrão, exigindo a penitência e a recondução de João

21,15-17 ('Simão, filho de João, você me ama?'). Jesus - o Jesus de nossas fontes históricas e teológicas - resiste às tentativas de defini-lo ou defendê-lo, sabendo que ambas podem já envolver, ou podem terminar em negação. Ele exige que prestemos atenção ao que ele está realmente fazendo, dizendo e sendo. E isso significa levar a história a sério.

A história, portanto, sugiro, requer humildade, paciência, penitência e amor. Só porque queremos pensar com clareza, isso não significa que podemos escapar das exigências metodológicas da virtude cristã. Para sacar isso: é preciso humildade, para entender os pensamentos de pessoas que pensavam de forma diferente de nós; paciência, para seguir trabalhando com os dados e resistir a conclusões prematuras; penitência, para reconhecer que nossas tradições podem ter distorcido significados originais e que preferimos as distorções aos originais; e o amor, nessa história genuína, como todo conhecimento genuíno, envolve a afirmação prazerosa de realidades e eventos externos a nós, e pensamentos diferentes dos nossos.

Neste capítulo, tentarei fazer seis coisas. Em primeiro lugar, vou desemaranhar os significados bastante diferentes que a própria palavra "história" regularmente carrega. A confusão aqui muitas vezes atrapalha a discussão antes que ela realmente comece, e a clareza é vital. Em segundo lugar, apresentarei alguns resultados iniciais desse esclarecimento, examinando particularmente o estudo histórico do Novo Testamento e defendendo uma compreensão particular da tarefa do historiador. Terceiro, tentarei esclarecer o vexado termo "historicismo", emitindo uma advertência à saúde contra seu uso casual. Quarto, voltarei brevemente à questão de Jesus dentro de seu contexto histórico. Quinto, defenderei uma nova compreensão de como a história pode e deve contribuir. Em sexto e último lugar, devo refletir mais amplamente sobre a tarefa do historiador cristão.

O QUE É 'HISTÓRIA'?

Então, o que queremos dizer com a própria 'história'? Muitos historiadores profissionais escreveram livros perguntando 'o que é história', tratando do assunto em grande escala; mas quero ir além disso para alguns dados ainda mais básicos.⁸ A palavra em si é escorregadia e ambígua, e há sinais de que algumas discussões, particularmente sobre a interação entre história e teologia, deslizaram de um lado para outro em significados diferentes, produzindo confusão.

Em um nível popular, o escorregadio é tão comum que quase não o notamos. Um comentarista esportivo, observando um piloto de corrida bater seu carro, declara: 'Ele é história'. No minuto seguinte, um político diz que é importante

estar "do lado certo da história". O primeiro significa 'eventos passados que se foram para sempre'; a segunda é 'o movimento inexorável de eventos em direção a uma meta desejada'. Um artigo do periódico *Foreign Affairs* diz que 'a história está cheia de surpresas' e então, no mesmo parágrafo, que 'a história é movida pela interação de geopolítica, instituições e ideias'. O primeiro significa 'a soma total de todos os eventos passados' e o segundo 'a maneira como eventos importantes acontecem'.⁹ Na mesma edição, um revisor descreve um livro como "uma história exaustiva" e relata alguém dizendo a um primeiro-ministro: "Espero que a história seja gentil com você". O primeiro deles é a "história" como um conjunto de tudo o que é conhecido sobre o passado relevante; a segunda é a 'história' como avaliação subsequente de um determinado conjunto de ações.¹⁰ Alan Bennett, dramaturgo e diarista, comenta sarcasticamente sobre Wolf Hall, de Hilary Mantel: "A história é um playground. Os fatos são Lego. Faça deles o que quiser".¹¹ Em outras palavras, a história não se trata apenas de coletar fatos; trata-se de organizá-los em padrões que façam sentido para nós. Bennett, pensando em tutores de seus dias de graduação em Oxford, separa os historiadores que se concentraram em "o que realmente aconteceu" daqueles para quem "a história era um ringue de patinação no qual eles podiam mostrar suas técnicas, transformar seus paradoxos".¹² O romancista Malcolm Bradbury, vivo em múltiplas ironias, apresenta seu romance quase histórico *To the Hermitage* (cujo herói é o intelectual francês do século XVIII Denis Diderot) explicando que 'a história são as mentiras que o presente conta para dar sentido ao passado', e que o próprio Diderot sabia que "a história era a reclamação do futuro contra o presente".¹³ Nesse nível de uso popular, com certeza, há pouca confusão. Mudamos facilmente entre essas e outras tonalidades de significado. Mas na teologia eles causam problemas reais, e os teólogos não devem se contentar, aqui entre todos os lugares, com ambigüidade serial.

Traçando a palavra inglesa aos originais latinos e gregos, 'história' é freqüentemente definida em termos de um relato de eventos passados; uma narrativa escrita contínua de eventos passados selecionados; a disciplina que lida com essas coisas; e então os próprios eventos passados. Essa ordem, como no *Oxford English Dictionary*, segue a etimologia, em que a história latina se refere principalmente a um relato escrito, a partir do qual os significados mais amplos se ramificam no gesto geral de "acessar com o braço" do "agregado de eventos passados em geral".

Muitos hoje, entretanto, fariam o contrário. Como disse um escritor recente, "história" pode se referir ao passado, ao estudo do passado ou à representação do passado.¹⁴

Dois outros significados, não observados no OED, surgiram nos últimos dois séculos. Primeiro, há a abertura de 'eventos em geral' para incluir o futuro, bem como o passado ('a história futura de nosso país' significando 'qualquer curso de eventos que ocorrerá aqui'). Isso pode ser justificado em termos da perspectiva dos historiadores do futuro, olhando para o que agora nos parece futuro. Mas quando alguém diz agora, 'em qualquer momento da história', significando eventos há muito passados ou eventos em um futuro distante, essa perspectiva foi e foi substituída por uma generalização acenar com o braço. Em segundo lugar, ligado a isso, outro significado da cunhagem comparativamente recente é tratar a "história" em termos de uma direção particular na qual os eventos estão se movendo (portanto, "estar do lado certo da história").

Para obter um controle sobre tudo isso - e para se preparar para nossas reflexões bíblicas e teológicas - proponho aqui um relato razoavelmente rigoroso dos usos atuais da palavra 'história', começando onde termina o OED ('eventos') e voltando, embora com mais refinamentos a caminho. As quatro opções são ter 'história' se referindo a eventos; a narrativas sobre eventos; para a tarefa que os historiadores empreendem; e ao significado que eles e outros discernem nos eventos, especialmente na sequência dos eventos. Só assim podemos fazer um balanço das maneiras pelas quais diferentes agendas culturais e teológicas tenderam a favorecer um ou outro desses significados e, com isso, os métodos que eles exigem.

Aqui, então, está o primeiro significado. 'História' refere-se a eventos, normalmente no passado, mas às vezes até no futuro também: a vasta acumulação de eventos, quase todos desconhecidos e incognoscíveis. Quando dizemos, 'em algum momento da história', é esse o sentido que temos em mente. Assim, se disséssemos que 'a história é o teatro da ação divina soberana', estaríamos nos referindo a toda a extensão e fluxo, não apenas dos eventos passados, mas também dos futuros. Referir-se à 'história' neste sentido não requer pesquisa. As afirmações sobre isso são infalsificáveis, uma vez que emergem a priori de um compromisso teológico. Quando os teólogos se referem à 'história', essa totalidade é normalmente o que eles querem dizer.¹⁵

Uma subcategoria importante usa a palavra para o passado conhecível, o acúmulo muito menor de eventos para o qual, freqüentemente por acidente, temos evidências. Isso incluiria alguns eventos para os quais não há registro escrito. Sabemos, sem sombra de dúvida, que os dinossauros foram exterminados em um determinado momento, embora nem eles nem ninguém tenha escrito sobre isso na época. Fósseis e outras evidências arqueológicas falam por si. Pode-se postular uma série de etapas: todo o passado, o passado hipoteticamente cognoscível, o passado demonstrável.¹⁶

A questão que surge então é o que conta como 'cognoscível', introduzindo-nos na escala móvel da epistemologia. O cético cartesiano (ou o cínico irônico, como nas citações acima de Bennett e Bradbury) lançará dúvidas em todas as direções, mas na vida real quase sempre nos contentamos com o que parecem fortes probabilidades. As pessoas às vezes falam como se todos os eventos históricos fossem incertos. Mas, para antecipar aonde essa discussão nos levará, quase ninguém duvida que Jesus de Nazaré morreu por crucificação ou que Jerusalém foi destruída pelos romanos em 70 DC. E, como veremos, pontos fixos como aqueles muitas vezes fornecem uma plataforma sólida para muito mais.

Este primeiro significado bifurcado (história como eventos, desconhecidos ou conhecidos) incluirá as percepções, reflexões e reações, se houver, dos participantes ou observadores no momento. Como veremos, "história" no sentido de "o que aconteceu" exige regularmente que estudemos os motivos e as intenções dos personagens envolvidos. Investigar o que Josefo estava pensando enquanto percorria os muros de Jerusalém, olhando para milhares de judeus crucificados e tentando resgatar seus amigos, faz parte da "história" geral de 70 DC. Perguntar se Jesus de Nazaré acreditava que era sua vocação para ser crucificado e, em caso afirmativo, qual o significado que ele atribuiu a isso, é parte da "história" neste sentido. A história, como já dissemos, regularmente envolve a tentativa de pensar nas mentes das pessoas que pensam de forma diferente de nós.¹⁷ Essa tarefa de descrever como as pessoas pensavam na época está intimamente relacionada à tarefa de analisar por que eventos específicos aconteceram, o que aponta para outros significados abaixo.

A este significado ('evento') associamos o adjetivo 'histórico'. Como o substantivo, isso regularmente transmite a afirmação de que algo realmente aconteceu, em vez de ser fictício. Assim, 'a morte da primeira esposa do Sr. Rochester' não é 'histórica', mas 'a morte do último pterodáctilo' é: sabemos que aconteceu, embora não saibamos quando ou onde. Há uma confusão a ser esclarecida aqui. O inglês usa o adjetivo 'histórico' para indicar que um evento, ou mesmo um lugar ou edifício, carregava um significado particular. A eleição do primeiro presidente afro-americano foi um evento histórico; ninguém duvida que foi 'histórico', isto é, que realmente aconteceu. Mas 'histórico', confusamente, é frequentemente usado hoje para significar 'significativo', onde 'histórico'¹⁸ Dizer que algo é "histórico", portanto, normalmente significa que realmente aconteceu no passado, que não é fictício e que é, em princípio, cognoscível.

O próximo significado é 'História' como o relato escrito de eventos passados. Uma distinção importante aqui é entre a própria "história" e meros "anais" ou "crônicas"; 'história' conta uma história completa, dando sentido contínuo aos eventos, procurando e exibindo conexões e consequências. Implica continuidade

- algum senso de causas e consequências, de uma sequência com desenvolvimentos, interrupções, recapitulações e resultados. A história inclui 'história', lógica e etimologicamente; e isso implica mais do que uma visão indiferenciada de tudo o que já aconteceu. Às vezes, uma "história" pode alegar com excesso de confiança ser exaustiva ou definitiva (A História da Guerra Civil), mas, na verdade, toda a escrita da história ocorre por seleção e arranjo. O único momento em que você pode dizer tudo é quando não há quase nada a ser dito. A seleção e o arranjo, é claro, envolvem o julgamento interpretativo do historiador (veja abaixo); mas até agora estamos falando sobre a forma como a palavra é usada, diferenciando 'história' como eventos (por exemplo, a guerra que realmente ocorreu entre Atenas e Esparta no final do século V aC) e 'história' como relato escrito de eventos (por exemplo Livro de Tucídides, Guerra do Peloponeso).¹⁹ É por isso que às vezes falamos de eventos 'pré-históricos' ou 'pré-históricos': coisas que aconteceram antes de qualquer coisa sobre a qual possamos escrever e / ou antes que alguém escrevesse sobre elas. Os historiadores antigos às vezes falam do momento, seja com Heródoto ou com a narrativa da Sucessão Salomônica, em que passamos da pré-história para a 'história'.

Esses dois primeiros significados nos apresentam um importante problema linguístico. Em alemão, 'história como eventos passados' é Geschichte, enquanto 'história como relato escrito' é Historie. Rudolf Bultmann, no entanto, usou esses termos de maneira diferente. Para ele, Historie combinou esses dois, enquanto ele usava Geschichte para denotar eventos e / ou narrativas que carregavam carga teológica.²⁰ Isso, como veremos, produziu considerável confusão nas discussões sobre 'o Jesus histórico'. Muitos ainda usam essa frase no primeiro sentido: 'O próprio Jesus como ele realmente era'.

Outros insistem em usá-lo - e freqüentemente criticá-lo - no segundo: 'Jesus como os historiadores o reconstroem'. Para isso, também, devemos retornar.

A próxima definição é a de 'História' como a tarefa de pesquisar e escrever sobre coisas que realmente aconteceram, ao invés de produzir ficção ou fantasia. Isso é o que os verdadeiros historiadores pensam que estão fazendo: 'fazendo história'. Teólogos inclinados ao "teísmo clássico" normalmente não se referem a esse significado da palavra, exceto, talvez, ao discutir a "crítica histórica" como um problema para a teologia.

Nesse sentido, distinguimos "fazer história" de, como dizemos, fazer história, isto é, fazer coisas que produzem certos efeitos carregados de significado. Júlio César fez história e escreveu história; o mesmo fez Winston Churchill; mas isso é raro. A maioria dos romanos só saberia o que César tinha feito na Gália por meio do próprio relato de César, de modo que ele não estava apenas realizando "fatos concretos", mas, por meio de seus escritos, garantindo a vitória de sua maneira de

ver os eventos sobre qualquer possível rivais. Churchill estava fazendo algo semelhante ao escrever a história da Segunda Guerra Mundial, embora, em seu caso, é claro, houvesse e existam milhões de outras fontes nas quais seu relato pudesse ser verificado. Os historiadores normalmente têm que gastar muito tempo remexendo nas fontes e lutando com editores de texto,

A distinção entre as duas partes da tarefa - descobrir o que aconteceu e, em seguida, organizá-lo em uma sequência significativa - é sutil, mas importante. Quando um parente perturbado chega ao local de uma tragédia, ele ou ela pode dizer: 'Eu só quero saber o que aconteceu'. Haverá tempo para avaliação, para acusações ou desculpas, mas o primeiro é apurar os fatos. Quando o grande historiador alemão do século XIX Leopold von Ranke declarou que seu objetivo era dizer ao leitor 'wie es eigentlich gewesen' ('como realmente aconteceu'),²¹ ele não estava declarando um positivismo ambicioso, como alguns supõem. Ele estava, ao invés, modestamente se recusando a oferecer grandes esquemas interpretativos abrangentes, como alguns de seus contemporâneos estavam tentando, em que o passado pudesse ser "julgado" e lições aprendidas para o futuro.²² Ele não estava, como as pessoas às vezes imaginam, alegando que tudo poderia ser conhecido ou mesmo que o que poderia ser conhecido poderia ser verificado quase matematicamente. Ele estava apenas contrastando sua própria tentativa de descrição simples de eventos com a ambição então popular de avaliação e previsão em grande escala. Ele estava se comprometendo a pesquisar e produzir uma narrativa contando sobre eventos que realmente aconteceram - incluindo coisas que, embora não deixassem rastros, certamente seriam inferidas de eventos para os quais havia evidências. No caminho, ele renegou qualquer avaliação geral, como a que os hegelianos queriam oferecer. Claro, ele também precisava selecionar e organizar. Ele estava perfeitamente ciente de que por aquela porta, necessariamente deixada aberta porque a única alternativa é a mera 'crônica' não selecionada,

Aqui, a complexidade do uso começa a ficar totalmente à vista, à medida que vemos como as várias correntes do pensamento filosófico e teológico afetaram o que as pessoas supunham que a própria "história" poderia ser. Os idealistas filosóficos (Hegel e seus seguidores) tratarão a 'história como eventos passados' como a matéria-prima incidental para grandes teorias abrangentes. Von Ranke, em nítida distinção, viu 'eventos', 'o que realmente aconteceu', como o objetivo.

Von Ranke estava aqui ecoando um objetivo que remontava à história da escrita. O John Barbour do século XIV conhecia e exibia a diferença entre (a) o prazer de uma boa história (verdadeira ou não), (b) a importância de lembrar os grandes feitos daqueles que já se foram e (c) o prazer de aprender o que realmente aconteceu ('a coisa rycht como é').²³ Mas, uma vez que toda história que vai além

da mera crônica ou anais envolve seleção e arranjo, e uma vez que toda 'seleção e arranjo' envolve algum princípio, e uma vez que os princípios são mantidos pelos seres humanos que fazem a seleção e arranjo, isso está vinculado a mover-se para uma outra definição: a da história como significado. Seria, entretanto, um erro juvenil supor que, porque a seleção e o arranjo estão sempre envolvidos, nunca podemos atingir o verdadeiro conhecimento do passado, mas devemos sempre cair no subjetivismo, no "conhecimento" do interior de nossa própria imaginação.²⁴ Só porque tenho um motivo para querer lhe contar algo, não significa que estou inventando.

'História' como tarefa pode ainda implicar o trabalho de discernir e exibir algum tipo de conexão, padrão ou princípio - e, portanto, algum significado - dentro de coisas que realmente aconteceram. A seleção e o arranjo envolvem algum tipo de princípio, e a questão então é se o historiador permite que a evidência sugira o princípio ou insiste em sobrepor um princípio estranho à evidência.

Então, o que o próprio "significado" pode significar neste contexto? Se, seguindo o filósofo Ludwig Wittgenstein, vemos o significado de uma palavra como seu uso na frase, e o significado de uma frase como seu uso em um parágrafo ou unidade maior, então o "significado" de um evento ou sequência de eventos serão seu papel percebido dentro de alguma narrativa maior ou conjunto de símbolos. Mas: narrativa de quem? Qual conjunto de símbolos?

Isso pode variar. Alguém em um bar de Sarajevo em 28 de junho de 1914 poderia ter dito que o assassinato do arquiduque Ferdinand "significava" que você nunca poderia confiar naqueles cocheiros; o sujeito pegou o caminho errado, e lá estavam os assassinos. Gavrilo Princip, o próprio assassino, pode ter deduzido um "significado" muito diferente, a saber, um golpe de sorte incrível: ele fracassou na primeira tentativa e então teve uma segunda chance. Os jornais de Viena no dia seguinte podem ter visto como "significado" que os sérvios agora precisavam aprender uma lição. O Chicago Daily Tribune entendeu errado: agora que Ferdinand se foi, disse o jornal, há uma chance melhor de paz.²⁵ Generais e cabeças coroadas em toda a Europa, fatalmente, viram isso como o chamado às armas para o qual estavam se preparando. Eles tinham visto que a história estava 'indo nessa direção' e estavam ansiosos para ajudá-la. Em retrospecto, um século depois, damos a ele um significado diferente novamente: o gatilho para quatro anos de carnificina louca e cinquenta anos de perversidade desumana. Vemos isso como uma tragédia, reconhecendo, em uma longa retrospectiva, que Ferdinand foi o único homem que poderia ter evitado tudo.²⁶ O significado de um evento é seu uso em uma narrativa mais ampla.

Esses exemplos funcionam de forma diferente. O homem em Sarajevo e os

jornalistas estariam simplesmente acrescentando novas reviravoltas a velhas histórias. Nossa longa retrospectiva, à medida que as consequências continuam a se desdobrar, gera uma penitência de abalar a cabeça para o otimismo do século XIX. Mas para a realeza da Europa, e especialmente para os generais, já havia uma narrativa sólida e mais ampla. Planos foram traçados. As tropas foram preparadas. Eles 'sabiam' para que lado a história estava indo. Eles vinham dizendo isso há algum tempo. As pessoas agora só precisavam embarcar. O significado varia de acordo com a história.

Voltando a von Ranke: por mais que ele negasse quaisquer grandes ambições, ele precisava ter alguns princípios organizadores, alguma narrativa geral, ou não poderia nem mesmo ter começado o trabalho. Ele não tinha a intenção de dizer 'o que realmente aconteceu' a cada momento, todos os dias, em todas as casas e ruas da Alemanha. Ele, como todo mundo, teve que selecionar e organizar. A razão para isso, e os critérios pelos quais isso é feito, tem a ver com o "significado" que discernimos. Como veremos a seguir, a tarefa do historiador, a esse respeito bem parecida com a do cientista, é colocar em diálogo as evidências e o significado hipotético (e, portanto, a seleção e o arranjo propostos). Trabalhar sem evidências e apenas com um "significado" hipotético é capitular a algum tipo de Idealismo; fingir que não há nenhum significado adivinhado, que estamos simplesmente trabalhando indutivamente a partir de dados brutos, é ingênuo. Esse é o fulcro sobre o qual ocorreu a gangorra do debate moderno, com aqueles de um lado acusando o outro de impropriedade metodológica.²⁷ É por isso que, devo sugerir, precisamos de uma forma madura de realismo crítico, a aplicação cuidadosa da epistemologia do amor, em que a espiral hermenêutica de hipótese e tentativa de verificação possa prosseguir em seu próprio ritmo.

O 'significado' envolve regularmente o estudo das consequências. Quando fui apresentado pela primeira vez à obra de Martinho Lutero, disseram-me, de fato, que a igreja medieval havia encoberto a Bíblia e o evangelho, e que Lutero os havia devolvido ao mundo - resultando, presumia-se, em um novo florescimento do Cristianismo. Essa não é a percepção de todos. Alguns agora ampliaram isso, vendo Lutero (para o bem ou para o mal) como o precursor do Iluminismo. Alguns o saudaram como o pai da Europa moderna e da América do Norte, incluindo sua ideologia ambígua de "liberdade". Muitas recontagens "históricas" atuais da história de Lutero são projetadas para trazer isso à tona, seja para exaltar o herói que lançou o mundo moderno ou para sacudir a cabeça sobre o vilão que abriu a caixa de Pandora dos horrores modernistas.

A tarefa de investigar o "significado" dos eventos inclui, embora muitas vezes vá além, o estudo da intencionalidade humana, como parte da resposta à pergunta "por que" algo aconteceu. Comparativamente, poucos eventos (exceto coisas

como terremotos) são uma questão de causalidade inanimada aleatória. Até mesmo um terremoto pode ter efeitos que envolvem o fato de que os humanos escolheram construir cidades em locais perigosos. Uma grande parte da tarefa de investigar o significado dentro dos eventos envolve, portanto, o estudo da intencionalidade dos personagens envolvidos, o que, como vimos, já está implícito no estudo do próprio evento. Isso significa procurar o que às vezes é referido como o "interior" dos eventos, não apenas os fatos físicos "externos". E isso por sua vez, como veremos, envolve estudar o mundo mais amplo e a visão de mundo de suas sociedades e culturas, sempre alerta, é claro, para a possibilidade de inovação radical ou mutação dentro dessas visões de mundo. O que esta variação dentro da 'tarefa' significa na prática, discutiremos a seguir.

O termo 'História' também é usado para significar 'História como uma sequência significativa de eventos', seja no sentido de que a sequência ou os eventos têm significado em si mesmos ou no sentido de que eles estão 'indo a algum lugar', que eles têm um 'objetivo' em vista. Este é o sentido de 'história' invocado quando as pessoas falam em estar 'do lado certo da história': uma versão popularizada de Hegel, Marx ou outros, de que os eventos mundiais estão necessariamente ou automaticamente ocorrendo de determinada maneira, em um continuum fechado, para um objetivo preordenado, talvez em um grande retorno a uma era de ouro anterior. A alegação de saber "para onde a história estava indo" foi feita explicitamente em nome das novas monarquias na Grã-Bretanha no final do século XVII e da nova república na América no final do século XVIII:²⁸ Na verdade, esse tipo de leitura da história de uma nação é muito anterior. Desde que as pessoas começaram a contar a história da Grã-Bretanha em termos da Magna Carta, o princípio do 'aumento da liberdade' tem sido um tema dominante, apelado tanto pelos homens de Cromwell na década de 1640 quanto pelos restauracionistas na década de 1660.

Isso nos traz de volta ao choque de narrativas no século XVIII. A pergunta feita pelos historiadores raramente ou nunca foi simplesmente 'o que aconteceu?' Mas o que isso significa?' A cultura europeia viveu de várias narrativas, incluindo versões da história cristã em que (a) Deus está, em última análise, no controle, (b) a história atingiu seu clímax com Jesus, e (c) estamos fazendo o nosso melhor, muitas vezes com dor e problemas, para confiar (a) e viver de acordo com (b). No entanto, como o deísmo deu lugar ao epicurismo completo, todos os três elementos tiveram que desaparecer - ou melhor, eles tiveram que ser substituídos por equivalentes "seculares". Assim, (a) a história estava se controlando por dentro; (b) havia acabado de atingir seu clímax no próprio Iluminismo; (c) devemos 'chegar ao lado certo da história', promovendo a causa da 'liberdade'.

Isso, enfaticamente, não era um prazer no passado por si só. Não pretendia que

nenhuma história anterior tivesse sido tentada; Hume e os outros conheciam Heródoto e Tucídides. Mas tinha que ser mais explícito sobre a cosmovisão. Como em outras esferas, se Deus estava fora de cena, os eventos deveriam seguir seu próprio curso. Notamos o 'deve': um senso interno de causalidade tomou o lugar da providência.²⁹ Assim, a narrativa do passado, tanto positiva quanto negativa (pense na desmascaramento da igreja primitiva por Gibbon), era vista como parte de um projeto epicurista mais amplo, desenvolvido tanto na política, na ciência e na economia quanto na história. O 'movimento histórico' era uma forma de reivindicar o controle sobre o passado a fim de assumir o controle sobre o presente e o futuro, como aconteceu com Voltaire e outros.³⁰ Para Hegel, os próprios eventos eram a 'história' que chamava as pessoas para se juntarem ao 'lado certo'.

Eu irei em um momento para a tentativa de escrita significativa; a questão aqui é que os escritores desse período argumentavam que os próprios eventos carregavam o significado de "progresso". O ponto alto disso, produzindo muitos riachos e rios de pensamento e ação política subsequentes, foi o próprio Hegel. Na teologia, e acho que também na filosofia, e certamente na cultura popular, esse tema é aparente em toda parte. Assim, quando as pessoas dizem que 'a história nos ensina' isso ou aquilo, não querem dizer que aqueles que escrevem a história (narrativas exibindo eventos) inseriram uma 'moral' em sua narrativa (embora isso também possa ser verdade). Eles significam que os próprios eventos transmitem uma mensagem, muitas vezes sobre o 'progresso' conduzido internamente através do qual a cultura está se movendo inexoravelmente em direção à realização do sonho libertário do Iluminismo. 'Significado', em outras palavras, é encontrado no significado dos próprios eventos, visto que eles são percebidos como portadores de um propósito inerente e um objetivo final definido. Muitos escritos filosóficos e teológicos sobre a "história", em oposição aos escritos dos próprios historiadores, têm algo assim em mente. Se, com o epicurismo moderno padrão, não há nenhum "deus" nesta imagem, então os eventos, tanto em grande como em pequena escala, devem ser completamente aleatórios e sem sentido ou ter algum significado dentro de si. Visto que a teologia abomina o vácuo, tais "significados" podem facilmente vir a invocar diferentes tipos de divindade (Mamon? Marte? Afrodite?), Embora isso geralmente fique implícito. é encontrada no significado dos próprios eventos, visto que são percebidos como portadores de um propósito inerente e um objetivo final definido. Muitos escritos filosóficos e teológicos sobre a "história", em oposição aos escritos dos próprios historiadores, têm algo assim em mente. Se, com o epicurismo moderno padrão, não há nenhum "deus" nesta imagem, então os eventos, tanto em grande como em pequena escala, devem ser completamente

aleatórios e sem sentido ou ter algum significado dentro de si. Visto que a teologia abomina o vácuo, tais "significados" podem facilmente vir a invocar diferentes tipos de divindade (Mamon? Marte? Afrodite?), Embora isso geralmente fique implícito. é encontrada no significado dos próprios eventos, visto que são percebidos como portadores de um propósito inerente e um objetivo final definido. Muitos escritos filosóficos e teológicos sobre a "história", em oposição aos escritos dos próprios historiadores, têm algo assim em mente. Se, com o epicurismo moderno padrão, não há nenhum "deus" nesta imagem, então os eventos, tanto em grande como em pequena escala, devem ser completamente aleatórios e sem sentido ou ter algum significado dentro de si. Visto que a teologia abomina o vácuo, tais "significados" podem facilmente vir a invocar diferentes tipos de divindade (Mamon? Marte? Afrodite?), Embora isso geralmente fique implícito. Muitos escritos filosóficos e teológicos sobre a "história", em oposição aos escritos dos próprios historiadores, têm algo assim em mente. Se, com o epicurismo moderno padrão, não há nenhum "deus" nesta imagem, então os eventos, tanto em grande como em pequena escala, devem ser completamente aleatórios e sem sentido ou ter algum significado dentro de si. Visto que a teologia abomina o vácuo, tais "significados" podem facilmente vir a invocar diferentes tipos de divindade (Mamon? Marte? Afrodite?), Embora isso geralmente fique implícito. Muitos escritos filosóficos e teológicos sobre a "história", em oposição aos escritos dos próprios historiadores, têm algo assim em mente. Se, com o epicurismo moderno padrão, não há nenhum "deus" nesta imagem, então os eventos, tanto em grande como em pequena escala, devem ser completamente aleatórios e sem sentido ou ter algum significado dentro de si. Visto que a teologia abomina o vácuo, tais "significados" podem facilmente vir a invocar diferentes tipos de divindade (Mamon? Marte? Afrodite?), Embora isso geralmente fique implícito. devem ser completamente aleatórios e sem sentido ou conter algum significado dentro de si. Visto que a teologia abomina o vácuo, tais "significados" podem facilmente vir a invocar diferentes tipos de divindade (Mamon? Marte? Afrodite?), Embora isso geralmente fique implícito. devem ser completamente aleatórios e sem sentido ou conter algum significado dentro de si. Visto que a teologia abomina o vácuo, tais "significados" podem facilmente vir a invocar diferentes tipos de divindade (Mamon? Marte? Afrodite?), Embora isso geralmente fique implícito. devem ser completamente aleatórios e sem sentido ou conter algum significado dentro de si. Visto que a teologia abomina o vácuo, tais "significados" podem facilmente vir a invocar diferentes tipos de divindade (Mamon? Marte? Afrodite?), Embora isso geralmente fique implícito.³¹

Para mostrar esse sentido de significado, é claro, os escritores recorrem a um outro uso: que " História 'é uma narração significativa de eventos'. Pensamos mais uma vez em Hegel e Marx, e aqueles que escreveram a história para expor suas teorias na prática. Mas também pensamos na escrita hebraica antiga. Os compiladores do Pentateuco, de Josué e Juízes, dos livros de Samuel, Reis e

Crônicas, todos escreveram com a sensação de que os eventos do passado de Israel deveriam ser vistos como parte de um propósito divino maior, embora muitas vezes perplexo, e que eles próprios foram chamados a expor os acontecimentos de forma a evidenciar, ou pelo menos sugerir, esse propósito. Às vezes, isso era feito de forma pesada, como quando os livros dos Reis atribuem bom e mau comportamento a este ou aquele rei e apontam quase mecanicamente o que aconteceu como resultado. Mas também pode ser feito com um leve toque. O escritor de 2 Samuel não diz que o adultério de Davi resultou na rebelião de Absalão, mas somos convidados a inferir isso. O texto hebraico de Ester, tendo explicado que os judeus em Susa estavam fazendo um jejum de três dias para orar por libertação, então diz, laconicamente, 'naquela noite o rei não conseguiu dormir' (Ester 6.1).³² A ação divina deve ser freqüentemente inferida, não apenas por meio de alusão intertextual. Quando os primeiros cristãos escreveram a história de Jesus, sua implicação clara foi: 'Deixe-nos explicar a você que esses eventos foram o objetivo da longa história de Israel e, por meio de seu significado de mudança mundial, o lançamento de uma nova história sobre o mundo'. Com isso, suas alusões textuais também diziam: 'A pessoa cuja história estamos contando deve ser vista como a personificação viva do Deus de Israel'.³³ As únicas outras pessoas que conhecemos no mundo antigo que fizeram algo assim foram Virgílio, Tito Lívio e seus antecedentes, explicando que a longa história de Roma foi uma preparação para as glórias de Augusto e sua época de ouro. Uma narrativa complexa com um significado teleológico: era 'para onde tudo estava indo'.³⁴

Existem, sem dúvida, muitos outros sub-significados que a palavra "história" carregou no uso popular ou acadêmico. Mas esses quatro - 'história' como eventos, como narração, como tarefa e como significado - são um começo. É claro que, quando as pessoas estão realmente "fazendo história", muitos desses sentidos podem estar em ação ao mesmo tempo. Não estou sugerindo que esses significados denotem atividades diferentes ou mutuamente exclusivas. Meu ponto é que a maneira como a palavra é usada desliza para frente e para trás entre esses significados e, sem dúvida, outros também. É aí que a confusão facilmente surge - especialmente na teologia.

RESULTADOS INICIAIS

Esta análise convida a três comentários iniciais. Primeiro, devemos considerar a questão da epistemologia histórica (incluindo as propostas de Rudolf Bultmann); depois, mais resumidamente, ontologia histórica; depois, finalmente, as questões combinadas de cosmologia e escatologia.

Epistemologia Histórica

O primeiro uso de 'história', 'história como evento', estabelece uma dicotomia clássica no pensamento moderno: a atração do positivismo pode gerar seu oposto, a dúvida radical.³⁵ Quase nenhuma questão sobre "o que aconteceu", mesmo na história moderna, admite precisão absoluta, especialmente quando acrescentamos, como observamos acima, que a investigação histórica inclui o estudo da motivação humana. Podemos realmente 'saber'? Os advogados enfrentam esse problema o tempo todo. Um júri embebido em Descartes, ou mesmo em Troeltsch, pode ser obstinado por dúvidas radicais; mas, enquanto o historiador pode esperar para sempre, o tribunal deve chegar a um veredicto. Os júris detectam a culpa, ou a inferem, e condenam com base no equilíbrio das probabilidades. Na verdade, todos nós trabalhamos com o equilíbrio das probabilidades. Os cientistas às vezes fingem ter conhecimento absoluto - até que novos dados apareçam, exigindo que as hipóteses sejam revisadas.

No campo da investigação histórica da Bíblia e do Cristianismo primitivo, há outro fator a ser considerado. A história que contamos nos dois capítulos anteriores influenciou a maneira como a palavra 'história' e as atividades e produtos associados a ela são compreendidos e realizados. Muito da investigação histórica inicial do Novo Testamento foi feita na Alemanha entre o final do século XVIII e o início do século XX, exatamente quando o Iluminismo alemão, com Kant como seu patriarca, Hegel como seu Moisés e uma linha de profetas de Goethe a Feuerbach e além, estava ansioso para desafiar o Cristianismo tradicional e reduzi-lo ao seu tamanho. O objetivo era precisamente não encontrar "o que realmente aconteceu" de alguma forma supostamente "neutra", mas "descobrir" o que deveria ter acontecido se os ideais do Iluminismo, e com eles o grande novo projeto cultural europeu como um todo, fossem válidos. Conseqüentemente, a pressão para a cautela epistemológica, se não o ceticismo absoluto, foi fortemente reforçada pela pressão social, cultural e teológica em direção a formas de protestantismo radical.

Aqui está a ambigüidade da vexada frase "o método histórico-crítico". Para muitos na Alemanha, até e incluindo os exegetas da década de 1960, o 'método histórico-crítico' era uma forma de usar ferramentas 'históricas' - crítica de fontes e similares, mas também um ceticismo inato, às vezes associado a Ernst Troeltsch (veja abaixo) - para produzir os 'resultados' de um Cristianismo enxuto, na verdade um Protestantismo enxuto, para se adequar à filosofia e cultura da época. No entanto, muitos no mundo anglo-saxão, não estando em sintonia com Hegel, Feuerbach e outros, continuaram a usar a frase "histórico-crítico" em um sentido muito mais aparentemente "neutro". Assim, CK Barrett declarou que o grande JB

Lightfoot usou apenas um método em seus comentários, a saber, 'o método histórico-crítico'³⁶ Com essa declaração de método na mesa, se você dissesse que não estava seguindo 'o método histórico-crítico', estaria confessando uma pseudo-exegese arbitrária e caseira, muito possivelmente determinada por algum tipo de fundamentalismo, e produzindo dados históricos desonestidade. Portanto, quando os falantes de inglês foram informados de que os alemães, usando o método histórico-crítico, haviam produzido "resultados" garantidos, eles ouviram isso dentro de uma filosofia anglo-saxônica assumida tendendo ao positivismo, ao invés de uma alemã emprestada do Idealismo. Isso produziu uma reação em que alguns, vendo os resultados negativos oferecidos, rejeitaram não apenas a agenda cética, mas também o método Barrett / Lightfoot. Assim, a frase 'histórico-crítico', agora amplamente usada com o significado mais geral, ainda é frequentemente ouvido como portador de um sentido estridentemente negativo, produzindo suspeita e confusão. Teólogos cautelosos às vezes citam o significado negativo como uma forma de se abster de se preocupar com a história - como se, ao ouvir uma transmissão de música desagradavelmente estridente, jogasse fora o rádio em vez de sintonizar uma estação mais adequada. É nesse contexto que alguns preferem invocar a 'história' no sentido amplo não apenas de 'eventos', mas de 'tudo o que acontece' como uma espécie de movimento de flanqueamento. Visto que sabemos que Deus é o senhor da 'história' neste sentido, não há mais nada a dizer, e mesmo tentar dizê-lo, tentar fazer uma pesquisa histórica real, constituiria uma forma de infidelidade. Teólogos cautelosos às vezes citam o significado negativo como uma forma de se abster de se preocupar com a história - como se, ao ouvir uma transmissão de música desagradavelmente estridente, jogasse fora o rádio em vez de sintonizar uma estação mais adequada. É nesse contexto que alguns preferem invocar a 'história' no sentido amplo não apenas de 'eventos', mas de 'tudo o que acontece' como uma espécie de movimento de flanqueamento. Visto que sabemos que Deus é o senhor da 'história' neste sentido, não há mais nada a dizer, e mesmo tentar dizê-lo, tentar fazer uma pesquisa histórica real, constituiria uma forma de infidelidade. um era jogar fora o rádio em vez de sintonizar uma estação mais adequada. É nesse

contexto que alguns preferem invocar a 'história' no sentido amplo não apenas de 'eventos', mas de 'tudo o que acontece' como uma espécie de movimento de flanqueamento. Visto que sabemos que Deus é o senhor da 'história' neste sentido, não há mais nada a dizer, e mesmo tentar dizê-lo, tentar fazer uma pesquisa histórica real, constituiria uma forma de infidelidade. Um era jogar fora o rádio em vez de sintonizar uma estação mais adequada. É nesse contexto que alguns preferem invocar a 'história' no sentido amplo não apenas de 'eventos', mas de 'tudo o que acontece' como uma espécie de movimento de flanqueamento. Visto que sabemos que Deus é o senhor da 'história' neste sentido, não há mais nada a dizer, e mesmo tentar dizê-lo, tentar fazer uma pesquisa histórica real, constituiria uma forma de infidelidade.³⁷

Então, como, epistemologicamente falando, a história "funciona"? Certamente, não seguindo os três princípios do teólogo, filósofo e político Ernst Troeltsch. Troeltsch (1865-1923) ensinou sucessivamente em Bonn, Heidelberg e, finalmente, em Berlim. Ele estabeleceu os critérios de (1) ceticismo ou 'crítica' (a suposição cartesiana de que se deve duvidar de tudo que não pode ser totalmente provado), (2) analogia (só podemos admitir eventos que tenham analogias em nossa própria experiência) e (3) correlação (os eventos devem ser mostrados como pertencentes a um continuum fechado de causa e efeito).³⁸ Eles tiveram uma boa corrida para seu dinheiro, embora cada um seja obviamente falho. O ceticismo é necessário para descartar o positivismo irrefletido ou ingênuo, mas deve levar a novas narrativas em busca da verdade. Ninguém na vida real vive apenas pelo ceticismo. A analogia falha em levar em conta tanto as práticas antigas bem atestadas e desconhecidas em nosso mundo moderno (exposição de bebês do sexo feminino, por exemplo) e as possibilidades de inovação radical (o primeiro vôo para a lua). A correlação, e a leitura essencialmente epicurista da história que ela pressupõe, destina-se a afastar o tipo de "deísmo intervencionista" que invoca a ação divina súbita "de fora" para explicar fenômenos intrigantes. Mas esse nunca foi um bom modelo em primeiro lugar. Muitas coisas no mundo acontecem por causa do desejo, da intenção e da decisão humana. O determinista determinado pode esperar o dia em que tudo isso possa ser registrado cientificamente e, em princípio, até mesmo previsto, mas o 'continuum fechado' proposto seria tanto a priori quanto qualquer possível compromisso judaico ou cristão. O judeu ou cristão pode querer aqui sugerir que as mentes e os corações daqueles feitos à imagem de Deus podem ser um lugar (entre outros, talvez) onde a ação divina - não 'intervenção de fora' - pode ser esperada para agir em silêncio, mas às vezes papel decisivo. 'Naquela noite o rei não conseguiu dormir'. O judeu ou cristão pode querer aqui sugerir que as mentes e os corações daqueles feitos à imagem de Deus podem ser um lugar (entre outros, talvez) onde a ação divina -

não 'intervenção de fora' - pode ser esperada para agir em silêncio, mas às vezes papel decisivo. 'Naquela noite o rei não conseguiu dormir'. O judeu ou cristão pode querer aqui sugerir que as mentes e os corações daqueles feitos à imagem de Deus podem ser um lugar (entre outros, talvez) onde a ação divina - não 'intervenção de fora' - pode ser esperada para agir em silêncio, mas às vezes papel decisivo. 'Naquela noite o rei não conseguiu dormir'.

Rudolf Bultmann: História e Escatologia

Uma grande influência na 'história' nos estudos do Novo Testamento foi Rudolf Bultmann, não menos importante na versão publicada de suas Gifford Lectures, *History and Eschatology*. Estudamos os temas gerais de sua obra no capítulo anterior e devemos agora considerar as propostas de Bultmann sobre a história em particular.

Bultmann trabalhou com uma noção particular de "história", que dentro de seus próprios limites era relativamente incontroversa. Ele, como von Ranke, estava determinado a rejeitar o "historicismo" do tipo que via toda a extensão da própria história como um todo inconsútil, um "continuum fechado", embora agora com significado social e político, não apenas científico.³⁹ Olhando para trás em retrospecto da década de 1950, Bultmann, como muitos de seus contemporâneos (como Karl Popper em seu famoso livro, *The Poverty of Historicism*), pôde ver que o problema não tinha sido apenas com um líder louco, mas com toda uma ideologia. (Discutiremos os tipos de "historicismo" atualmente.) Bultmann viu com grande clareza que isso produzia apenas uma prisão da qual os humanos nunca poderiam se livrar. O futuro de Deus, argumentou ele, nunca poderia ser o resultado natural do desenvolvimento histórico.⁴⁰ Para fazer seu ponto, ele seguiu o italiano Benedetto Croce, o alemão DF Strauss e o inglês RG Collingwood em olhar (como von Ranke não fez) não apenas para "fora" (o evento físico), mas para "dentro" (o motivação humana e intencionalidade) e usando isso como uma forma de evitar a conclusão determinista.⁴¹ 'História' como um rolo compressor monolítico pode parecer estrondoso em seu caminho inevitável, mas os seres humanos têm a chance, a responsabilidade até mesmo, de tomar decisões por si mesmos, despertando o que Bultmann chama de 'o momento escatológico', e assim escrever sobre o passado de forma a trazer à tona o que Bultmann chamou de seu significado *geschichtlich*, em oposição a seu meramente *historische eventcharacter*, uma distinção que pode ser cuidadosamente traduzida para o inglês como seu significado "histórico" em oposição ao seu significado meramente "histórico".⁴²

Juntando tudo isso, a própria identidade pessoal torna-se a chave para pensar

nos outros. O verdadeiro conhecimento histórico é, portanto, uma forma de autoconhecimento.⁴³ 'Fé' é basicamente a 'decisão' de se abrir para o futuro de Deus e, portanto, é precisamente oposta à 'história' em qualquer sentido que restrinja essa liberdade.⁴⁴ Assim, os crentes recebem sua própria realidade, regozijando-se por ela, afinal, não ser determinada pela 'história'. Essas intenções, que pareceram boas para Bultmann - sua insistência no afastamento interno das restrições externas, juntamente com sua inclinação para o existencialismo heideggeriano e sua suposta derivação "histórica" da teologia cristã primitiva de fontes não judaicas - pavimentaram o caminho para algo perturbadoramente semelhante ao gnosticismo. Isso, ironicamente, tem se mostrado uma das menos historicamente sustentáveis de suas propostas.

O 'historicismo' que Bultmann estava rejeitando começou com uma interpretação particular da história-como-significado e aplicou-a de trás para a história-como-evento, sem passar por qualquer uma das etapas exigidas na história-como-tarefa (nenhuma investigação real foi necessária) ou tentando produzir, por seleção e arranjo, uma narrativa histórica na qual a motivação humana desempenharia um papel central. Outra ironia: Bultmann parece ter feito algo muito semelhante. Surpreendentemente para um aspirante a historiador, ele parece não ter se interessado absolutamente na realia da Palestina do primeiro século; ele nunca visitou a Terra Santa e não mostrou nenhuma preocupação com os movimentos sociais e políticos que tiveram tanto destaque lá no primeiro século. Seu forte idealismo neokantiano não precisava de nada disso. Como os historicistas que ele estava se opondo, ele sabia de antemão "para onde ia a história" e não precisava fazer prisioneiros, muito menos convertê-los. Suas inclinações luteranas há muito haviam sido condicionadas a ver os judeus e sua Lei como parte do problema. Eles não eram necessários em sua imagem do cristianismo primitivo, exceto como uma folha escura para o evangelho atemporal e a-histórico.

A rejeição de Bultmann das disciplinas verdadeiramente históricas e sua tentativa de substituir o que ele então chamou de "história" pelo que chamou de "escatologia" têm analogias próximas com o que outros fizeram mais recentemente com o que chamaram de "apocalíptico".⁴⁵ Invocar esta palavra significa, nos é dito em um relato recente, colocando uma 'teologia da história' primeiro, antes de tudo, de modo que 'o conhecimento que nos foi dado na história de Jesus, expresso na confissão de quem ele é, é um conhecimento do fim da história humana e do início de um novo tipo de história'.⁴⁶ Isso, somos informados, "é uma discussão sobre a grande extensão dos eventos humanos e seu significado último".⁴⁷ Assim, para ampliar o que dissemos há pouco, como o historicismo hegeliano que Bultmann corretamente rejeitou, essa visão salta entre

'história como todos os eventos' e 'história como significado último' sem passar por - na verdade, enquanto rejeitando como 'naturalista' ou 'imanentista' - qualquer sentido da tarefa histórica ou de uma narrativa histórica. Ele sabe de antemão o que 'encontrar'. Pode-se simplesmente olhar para baixo de uma suposta grande altura, vendo a história mundial do início ao fim e acreditando que Deus em Cristo é seu verdadeiro 'senhor', balançando a cabeça em frustração com aquelas pobres almas ignorantes que insistem em estudar evidências históricas e tentar produzir narrativas coerentes sobre ele como se por alguma razão esse tipo de coisa importasse, denunciando-os como 'naturalistas metodológicos'. Esta posição supostamente "sobrenaturalista" agora às vezes também reivindica a palavra "apocalíptica", com base, presumivelmente, que essa palavra aponta em direção à liberdade soberana de Deus sem referência aos eventos humanos, ou mesmo à investigação humana dos eventos. Essa abordagem, portanto, sabe de antemão o que devemos encontrar, e assim o encontra, surpreendentemente chamando esse processo de "historiografia".⁴⁸ Este é o 'fim' da história em ambos os sentidos. (1) Afirma que em Jesus a história do velho mundo chegou a um ponto final, e (2) usa essa posição a priori como uma razão para se recusar a fazer 'história' no sentido de 'tarefa' ou 'narrativa', sob o fundamento de que tal atividade deve 'ser' naturalista, deve estar rejeitando a transcendência e abraçando a imanência. (Essas categorias, aliás, são quase tão enganosas quanto "sobrenatural" e "natural".) Como vimos antes, "história" nesse sentido amplo não requer nem deseja pesquisa. Não pode ser falsificado. Não é apenas a 'história' que pára aqui. O discurso acadêmico também se choca com uma parede de tijolos.

A história, no entanto, como outras disciplinas, abomina o vácuo. Bultmann apresentou várias propostas reais, tentando, entre outras coisas, dar sentido à sua crença inquestionável de que a ressurreição de Jesus não foi um evento envolvendo um túmulo vazio ou uma pessoa viva real que já havia morrido, e que Jesus e seus seguidores esperavam o fim do mundo em um curto espaço de tempo e, claro, ficaram desapontados. Sua proposta mais famosa, que já mencionamos, era a de que deve ter havido algum tipo de 'gnose' pré-cristã - não necessariamente um gnosticismo totalmente desenvolvido, como veremos mais tarde - que formou a matriz para a fé primitiva como Bultmann entendeu. Em segundo lugar, e cognato a isso, ele viu os quatro Evangelhos principalmente como testemunhas da auto-expressão da fé da igreja, não como pretendendo relatar eventos reais. (Isso se tornou um exemplo clássico de mal-entendido entre canais: Bultmann pensava que estava destacando a fé, mas os positivistas anglófonos pragmáticos pensavam que ele estava argumentando sobre a dúvida). afinal, pensar que a história importava: aqui ele até incluiu a lista de Paulo do

testemunho ocular de Jesus ressuscitado em 1 Coríntios 15.3-8, mas seus alvos óbvios eram a obra de Lucas em dois volumes e a supostamente elevada eclesiologia de Efésios e Colossenses. Rejeitar esses dois permaneceu a posição da moda em muitos estudos do Novo Testamento. As outras propostas de Bultmann foram deixadas de lado, pela razão bastante óbvia de que careciam de evidências básicas e não eram coerentes com a ênfase crescente no ambiente judaico.

Para Bultmann, então, com o evangelho de Jesus crucificado, a 'história' parou. Vendo o horror do Terceiro Reich, Bultmann decidiu viver, e de fato pregar, 'como se não'.⁴⁹ O crente é tirado do mundo, enquanto em outro sentido ainda vive no mundo.⁵⁰ No clímax de seu livro, Bultmann ocupa quase uma página inteira para citar com entusiasmo Erich Frank, que insiste que os eventos relacionados a Jesus constituíram 'um evento. . . no reino da eternidade, um momento escatológico no qual. . . esta história profana do mundo chegou ao fim'. O crente, portanto, 'já está acima do tempo e da história', porque 'um evento eterno' aconteceu 'na alma de qualquer cristão'.⁵¹ É aqui que a recuperação e desmitologização simultâneas de Bultmann da hipótese do fim do mundo padrão atinge seu próprio objetivo. Com o evangelho, a história chegou ao fim. Embora Bultmann não tenha mostrado nenhum instinto para qualquer coisa chamada "apocalíptica", nem qualquer inclinação para recuperá-la para si mesmo, sua conclusão foi avidamente apreendida por aqueles que querem dizer que, porque o evangelho é um evento "apocalíptico", isso significa que a 'história' normal não pode, por assim dizer, tocá-lo.⁵² Se a "história" parou, algo totalmente novo, bastante descontínuo, deve começar em seu lugar. Isso produz simplesmente uma nova versão de Lessing: fazer história comum não pode contribuir para as verdades da teologia.⁵³ Toda essa discussão destaca meu ponto subjacente no presente capítulo. A palavra "história" tornou-se escorregadia demais para seu próprio bem. Nas mãos de Bultmann e de escritores recentes como Rae e Adams, a "história" tanto como tarefa quanto como narrativa necessária está descartada.

Assim, embora haja muito no relato da história de Bultmann que se sobrepõe ao meu (sua rejeição do historicismo determinista e sua ênfase no "interior" dos eventos), aqui em particular nos separamos radicalmente. Ele estava, compreensivelmente, tanto filosófica quanto politicamente, lutando arduamente contra o "historicismo" que uniu o significado mais amplo de "história como evento" (tudo o que acontece) com uma compreensão a priori de "história como significado". O "significado" em questão para ele era a noção hegeliana de "progresso", imposta ao mundo sem a possibilidade de que novos dados pudessem ou fossem desafiá-lo, mesmo que, na década de 1930, os dados reais ao redor estivessem fazendo exatamente isso. Ele encontrou seu próprio caminho para sair desse dilema, tomando 'escatologia', claramente um tema importante para Jesus e

seus primeiros seguidores, e simultaneamente entendê-lo mal (supondo que significasse o fim do universo espaço-tempo) e desmitologizá-lo (transformando-o em uma forma de existencialismo platônico, ou mesmo de autodescoberta gnóstica) . Ele viu corretamente que a pesquisa histórica real exigia um olhar simpático para o mundo do "outro". Mas as próprias tentativas de Bultmann de história real - sua compreensão do antigo mundo judaico, por exemplo, ou de fontes putativas para as primeiras expressões de fé cristã nas religiões ou filosofias helenísticas - fazem parecer que o olhar simpático foi na verdade um espelho. e simultaneamente entendê-lo mal (supondo que significasse o fim do universo espaço-tempo) e desmitologizá-lo (transformando-o em uma forma de existencialismo platônico, ou mesmo de autodescoberta gnóstica). Ele viu corretamente que a pesquisa histórica real exigia um olhar simpático para o mundo do "outro". Mas as próprias tentativas de Bultmann de história real - sua compreensão do antigo mundo judaico, por exemplo, ou de fontes putativas para as primeiras expressões de fé cristã nas religiões ou filosofias helenísticas - fazem parecer que o olhar simpático foi na verdade um espelho. e simultaneamente entendê-lo mal (supondo que significasse o fim do universo espaço-tempo) e desmitologizá-lo (transformando-o em uma forma de existencialismo platônico, ou mesmo de autodescoberta gnóstica). Ele viu corretamente que a pesquisa histórica real exigia um olhar simpático para o mundo do "outro". Mas as próprias tentativas de Bultmann de história real - sua compreensão do antigo mundo judaico, por exemplo, ou de fontes putativas para as primeiras expressões de fé cristã nas religiões ou filosofias helenísticas - fazem parecer que o olhar simpático foi na verdade um espelho.⁵⁴ Há verdade na afirmação de que o conhecimento histórico é uma forma de autoconhecimento. Por si só, no entanto, parece que o autoconhecimento é tudo o que resta. Nenhum esforço é então necessário para pensar nas mentes das pessoas que pensam de forma diferente de nós.

O que então podemos dizer sobre Bultmann e a história? Ele tem muito pouco a contribuir sobre o método histórico genuíno. Para ele, a 'história' está sempre em perigo de cair em uma história da salvação judaica mal compreendida ou - o que não é tão diferente, para ele! - em um historicismo determinista hegeliano, que ele sabe ter sido politicamente desastroso. Ele vê que a história tem um "dentro" tanto quanto um "fora", permitindo a possibilidade de decisão individual, motivação e assim por diante, e isso pode e realmente rompe o determinismo aparentemente férreo na superfície. Mas ele não explora como essa dupla face pode se aplicar à história real do primeiro século (explorando o "interior", as motivações humanas de Jesus, Paulo e o resto). Seu objetivo sempre foi falar sobre a autocompreensão atual do crente.⁵⁵

A história, de fato, sempre parece ameaçadora para Bultmann, apesar de seu suposto status como um importante "crítico histórico". Não acho que isso se deva apenas à sua rejeição do historicismo político dos anos 1930. Estava profundamente enraizado em seu DNA teológico e cultural desde muito antes. Seus primeiros professores, incluindo J. Weiss e A. von Harnack, seguiram uma tradição para a qual 'fé' era, quase por definição, um 'evento presente' em vez de ter a ver com 'eventos objetivos no passado'. (Isso pode reivindicar um olhar para trás, para a ênfase de Melanchthon no pro me essencial do evangelho, embora essa seja outra história.) Sua colocação dos primeiros cristãos dentro de uma 'história das religiões', especialmente quando seu quadro de referência judeu nativo foi selecionado para fora, estava empurrando-o dessa forma também.⁵⁶ Ele celebrou a desmitologização da 'parusia iminente' em termos de 'história chegando ao fim', mas o que isso realmente significa para ele é que não devemos ser determinados pela história no sentido de sermos aprisionados pelas forças cegas da história. processar. Devemos, antes, tomar a decisão existencial que resulta em liberdade. Esse momento existencial, diz ele no final das palestras, está sempre lá como a verdadeira possibilidade, e 'você deve despertá-la'.⁵⁷ Isso tem analogias com o tema que Walter Benjamin recuperou de Gershom Scholem: a cada momento está a possibilidade de que o Messias possa chegar.⁵⁸ Aqui, quer ele percebesse ou não, Bultmann estava talvez o mais próximo de um genuíno insight judaico.

Deve ficar claro que considero os métodos e conclusões de Bultmann como historicamente injustificados e teologicamente inúteis. A maneira como ele usa a palavra 'escatologia' (ver [Capítulo 4](#) abaixo) com um significado existencialista é tentar dizer algo muito importante - e certamente foi importante para ele e suas congregações em um momento muito difícil - mas usa uma linguagem muito enganosa, carregando todos os tipos de conotações injustificadas. Como resultado, suas construções históricas reais careciam, em todos os pontos, da dimensão genuína do pensamento do Novo Testamento que por todos os tipos de razões ele já havia descartado, ou seja, a nova criação. Esse é o tema que abordaremos posteriormente neste livro.

Realismo crítico e a tarefa histórica

Portanto, se o ceticismo de Troeltsch e o existencialismo de Bultmann devem ser submetidos a críticas prejudiciais, como então a tarefa da história deve ser empreendida? Quando as pessoas tentam pesquisar e produzir narrativas históricas escritas que apontam genuinamente para eventos passados verdadeiros, que lugar há para qualquer sentido de significado na história, e

como podemos ter certeza de que isso emerge do estudo em vez de simplesmente ser sobreposto a ele?

Propus em outro lugar, seguindo Ben Meyer e Bernard Lonergan, uma forma de realismo crítico.⁵⁹ Essa frase foi contestada e controversa; Eu o adoto em um modo heurístico de senso comum. Para falar de forma crua, existem notícias falsas, mas isso não significa que nada aconteceu. Um problema surge imediatamente, porém: quando examinamos o paradigma crítico-realista para fazer história, logo se torna aparente que a própria imaginação simpática do historiador deve desempenhar um papel vital. Isso não convida ao comentário de que deixa a porta aberta para o historiador simplesmente inventar tudo?

Na verdade, não. O historiador crítico-realista opera com controles rígidos. A evidência acumulada e detalhada é básica e deve sempre permanecer assim: evidência, isto é, tanto sobre o assunto central quanto sobre o mundo mais amplo, e a (s) visão (ões) de mundo mais ampla, dentro das quais os eventos centrais ocorreram e foram percebidos e registrados. Há também o 'controle' do sentido geral da narrativa que é finalmente oferecido e sua coerência com áreas de estudo maiores. Na verdade, a carga potencial de subjetivismo, por causa do envolvimento pessoal do historiador com a reconstrução, não é muito diferente do problema do observador em experimentos científicos. Como os físicos há muito reconheceram, o "efeito do observador" entra em ação: você não pode medir um sistema sem afetar o que está medindo.⁶⁰ Esse envolvimento pessoal, longe de questionar o trabalho histórico (por ser insuficientemente "objetivo"), na verdade constitui um elemento-chave na tarefa da historiografia criticamente realista.

Como, então, os historiadores fazem isso? A tarefa tem três fases normais. Primeiro, você investiga os materiais de origem (esse é o significado original de história conforme usado por Heródoto). Em segundo lugar, você forma hipóteses sobre como a evidência pode 'fazer sentido' e testa essas hipóteses contra os dados e quaisquer teorias rivais que possam ter sido apresentadas. Terceiro, você trabalha em direção a uma narrativa por meio da qual os leitores conhecerão e compreenderão os eventos.⁶¹ Isso normalmente envolve alguns gestos em direção ao "significado", embora os caminhos sejam divergentes.

Vamos expandir isso um pouco. As várias atividades envolvidas nessas três tarefas são interligadas e mutuamente informativas; eles podem, em princípio, ser distinguidos, embora, quando em funcionamento, estejam todos em jogo simultaneamente. Eles não são (em outras palavras) sequenciais, como se você tivesse que completar um de cada vez antes de prosseguir para o próximo.

Em primeiro lugar, a tarefa histórica está sempre enraizada na atenção especial

aos dados. Isso pode parecer óbvio, mas alguns acharão que é a parte "chata" e ficarão tentados a economizar. Trevelyan o descreve como "o trabalho diário que todo historiador deve desempenhar bem e verdadeiramente se quiser ser um membro sério de sua profissão".⁶² No estudo das origens cristãs, não há como escapar da imersão total no mundo do primeiro século - judeu, grego, romano e cristão primitivo. Cada texto, cada moeda, cada inscrição conta.

Em segundo lugar, e sem dúvida começando enquanto a primeira tarefa está em andamento, a história prossegue por hipótese e verificação, assim como a ciência faz. A própria hipótese é formada na mente imaginativa da pessoa que está imersa nos dados, a matéria-prima: existe um padrão, um tema comum, uma maneira de dar sentido a dados díspares ou intrigantes? Existem conexões, links vitais, causas e consequências ocultas? A hipótese é testada rigorosamente contra os dados, com exatamente as mesmas três perguntas que o cientista faz: essa hipótese entra nos dados? Faz isso com a simplicidade apropriada? Ela esclarece outras áreas além do objeto de estudo original? Claro, eles são tão flexíveis para o historiador quanto são, em muitos casos, para o cientista: o que conta como 'obter os dados'? Que tipo de simplicidade é "apropriada" e como sabemos? O que contará como 'lançar luz' em outras áreas? Todas essas questões convidam a uma reflexão posterior. O que importa é a interação dos dados cuidadosamente estudados com a imaginação humana interpretativa. O seu 'quadro geral' em desenvolvimento e o estudo dos dados estão em diálogo permanente.

Existem duas diferenças principais entre o estudo das chamadas 'ciências duras' e o estudo da história. Primeiro, a ciência estuda o repetível - o que pode ser repetido em condições de laboratório (as exceções incluiriam astronomia e geologia); a história estuda o irrepetível - aquilo que já aconteceu e sempre permanecerá único (questionando assim o princípio de analogia de Troeltsch).⁶³ O elemento "repetível" na história está em outro lugar: o "experimento" que se repete no estudo histórico científico é que todos os historiadores estudam (em princípio) a mesma evidência.

A segunda diferença nos leva ao cerne da tarefa histórica. A história, ao contrário (digamos) da química, inclui principalmente o estudo das motivações humanas. Queremos saber 'o que aconteceu', é claro. Mas também queremos saber, se pudermos, por que isso aconteceu, não apenas em termos de causa física ('o arquiduque morreu porque foi baleado'), mas mais especialmente em termos de intenção humana ('o arquiduque morreu porque Gavrilo Princip foi um revolucionário altamente motivado'). Às vezes, a intenção humana aparecerá na superfície dos dados, como quando Júlio César escreve sobre o que estava tentando fazer em suas campanhas militares (embora o historiador sempre queira sondar, também, os motivos ocultos por trás do que está escrito). Normalmente é

uma questão contínua em muitos níveis diferentes,

À medida que este estudo prossegue, um elemento central, como dissemos antes, é a tarefa de pensar nas mentes das pessoas que pensam diferente de nós. A "imaginação simpática" necessária para a formação de hipóteses nunca deve significar que imaginamos pessoas de outras culturas e épocas como iguais a nós. Isso já era central para o protesto anticartesiano de Giambattista Vico no século XVII. Isaiah Berlin, resumindo a insistência de Vico no estudo da motivação humana, coloca assim:

Em suma, julgamos a atividade humana em termos de propósitos, motivos, atos de vontade, decisões, dúvidas, hesitações, pensamentos, esperanças, medos, desejos e assim por diante; essas são algumas das maneiras pelas quais distinguimos os seres humanos do resto da natureza.⁶⁴

Isso é parte do que estou vagamente chamando de 'epistemologia do amor': não somos moscas na parede, 'observadores neutros', mas também não estamos colapsando as evidências em nossas próprias maneiras de pensar. Assim, no resumo de Berlin do filósofo alemão JG Herder (1744-1803),

Foi Herder quem pôs em movimento a ideia de que, uma vez que cada uma dessas civilizações tem sua própria perspectiva e maneira de pensar, sentir e agir, cria seus próprios ideais coletivos em virtude dos quais é uma civilização, só pode ser verdadeiramente entendida e julgada em termos de sua própria escala de valores, suas próprias regras de pensamento e ação, e não de alguma outra cultura: muito menos em termos de alguma escala universal, impessoal e absoluta.⁶⁵

Assim, nas palavras do mentor de Herder, JG Hamann,

Cada um tem seu próprio vocabulário, [que só pode ser apreendido com a paixão de] um amigo, um íntimo, um amante.⁶⁶

Um amante! Sim, de fato: aquele que simultaneamente entra com simpatia na vida do amado enquanto honra e celebra as diferenças vitais entre os dois. Este é o paradoxo da epistemologia do amor, e o vemos tão claramente na obra do historiador como em qualquer outro lugar. E, como vimos em [capítulo 1](#), é precisamente o amor que foi filtrado pela tradição epistemológica, rastreável até Descartes, que se tornou dominante em muitas vertentes do pensamento pós-iluminista - e do qual Vico, Hamann e Herder foram os primeiros e profundos críticos.

Podemos não acertar. Isso faz parte do trabalho "científico" em andamento. As evidências devem ter todas as oportunidades de responder, de sugerir nuances alternativas. A questão do que então conta como imaginação simpática apropriada (como ela surge e como impedimos que ela desmorone em um Idealismo que simplesmente sobreporia sua própria narrativa à evidência) permanece

importante. Abundam os exemplos de pessoas que erram.⁶⁷ Mas é possível, e necessário para a tarefa da história, discernir, descrever e habitar imaginativamente outras mentes, outras visões de mundo e ver como as pessoas que viram o mundo assim planejaríamos, tomaríamos decisões, responderíamos aos eventos, e assim por diante. Isso é fundamental para o que os historiadores fazem.⁶⁸

Para atender aos objetivos e motivações de pessoas diferentes de nós, eu e outros desenvolvemos modelos de visões de mundo, 'imaginários sociais' e assim por diante.⁶⁹ Como com outras ferramentas de pensamento, eu uso 'cosmovisão' heurísticamente, não desejando importar nenhuma grande abstração, mas pretendendo ser explícito sobre a reconstrução de objetivos e motivos diferentes dos nossos. O modelo de visão de mundo que desenvolvi, composto de histórias, símbolos, práxis e questões-chave, nos permite ter certeza de que não estamos satisfeitos com generalizações e, em particular, que não estamos simplesmente projetando nossas próprias suposições sobre pessoas muito diferentes de nós. , e para garantir que estamos realmente ensaiando, a cada passo, hipóteses sobre as outras mentes que estamos investigando, hipóteses que podem então ser testadas contra dados históricos. Esta não é, como foi sugerido recentemente, uma maneira de compactar eventos em um padrão pré-formado ou importar uma forma "naturalística"⁷⁰ A divisão natural / sobrenatural foi, em qualquer caso, a maneira errada de abordar essas questões, como argumentei antes.⁷¹ Usar uma ferramenta como 'visão de mundo' da maneira que eu e outros fizemos é simplesmente a devida diligência do historiador. Respeita a multiplicidade das circunstâncias reais e mentalidades envolvidas.

Podemos ver o efeito disso em alguns exemplos óbvios. As pessoas costumavam pensar que Jesus teve problemas com a aparente quebra do sábado e com sua demonstração no Templo, porque os judeus eram legalistas ou ritualistas enquanto ele acreditava na graça livre. Isso é simplesmente um erro. O sábado e o templo eram símbolos centrais com significados conhecidos que funcionavam dentro de narrativas fortes (se geralmente implícitas), dando origem a uma práxis particular e fornecendo respostas implícitas às principais questões de cosmovisão (quem somos nós, onde estamos, o que está errado, qual é a solução, e que horas são?). O anúncio radical do reino de Jesus ressoou em seu mundo de uma forma que tem sido opaca para o nosso por muitas gerações (embora o estudo cuidadoso de fontes judaicas conhecidas possa ter revelado coisas há muito tempo,⁷² O modelo de cosmovisão é uma forma de disciplinar a imaginação simpática, alertando-nos para o perigo de meramente projetar nossas próprias idéias (mesmo nossas próprias idéias de novidade radical) de volta em uma tela fictícia.⁷³ Pensar nas mentes das pessoas que pensam de forma diferente de nós é, portanto, para

repetir, um aspecto da epistemologia do amor, em que, em vez de tentar arrastar as pessoas para o nosso mundo, apreciamos o fato de que elas vivem no deles.

Essa tarefa é vital, mas carregada. A insistência de Vico em estudar outras mentes é diferente do reducionismo antropocêntrico de Voltaire, embora até Pannenberg possa escrever como se estivessem fazendo a mesma coisa.⁷⁴ Para qualquer historiador do movimento cristão primitivo (quaisquer que sejam suas crenças pessoais), é vital levar totalmente em consideração a questão do que os primeiros seguidores de Jesus pensaram que estavam fazendo e por quê, e, claro, indagar de forma semelhante sobre a vocação humana de e objetivos do próprio Jesus. Investigar a motivação humana permanece central para a tarefa histórica. Não tem conexão nem com o "naturalismo" nem com o "reducionismo".

A segunda fase do trabalho histórico está, portanto, preocupada com a formação e teste de hipóteses, dentro das quais o estudo cuidadoso da motivação humana e da mentalidade provavelmente será central. Isso nos leva à questão de como as hipóteses são formadas e testadas: como, se é que ocorre, a 'verificação' pode acontecer.

O processo de hipótese e verificação é frequentemente mal compreendido. Existe um termo técnico para isso, 'abdução', conforme exposto pelo filósofo CS Peirce.⁷⁵ Os estudiosos às vezes falam como se a história simplesmente significasse o acúmulo de dados, sem hipóteses envolvidas. Qualquer tentativa de uma narrativa mais ampla, mostrando como tudo se encaixa, é então descartada: ah, um crítico nos conta, você tinha aquela história na cabeça o tempo todo, e está impondo aos dados, ou seja, fazendo 'dedução' em vez de 'indução'. Uma vez que algumas pessoas têm narrativas em suas cabeças com antecedência e as impõem, precisamos distinguir.⁷⁶

Pense nas alternativas. A partir de baixo, a 'indução' nunca é suficiente. Nenhum cientista simplesmente coleta espécimes ao acaso. Você precisa filtrar e classificar, selecionar e organizar. Isso requer algum princípio ou questão de enquadramento. Isso, por sua vez, surge de saltos imaginativos informados e disciplinados para hipóteses, que são então impiedosamente testadas contra as evidências.⁷⁷ Isso é abdução.

Da mesma forma, a partir de cima, 'dedução' nunca é suficiente. Grandes teorias precisam ser testadas e modificadas, ou totalmente abandonadas, à luz das evidências. Sem isso, pode estar certo, mas pode ser fantasia. Você só obtém conhecimento real por meio de abdução.

Portanto, para resumir até agora: a tarefa histórica prossegue pela coleta de evidências; centra-se na construção e no teste rigoroso de hipóteses, particularmente sobre os objetivos e motivos humanos que fazem sentido dentro

de sua própria cultura e visão de mundo complexas, sempre trabalhando abduktivamente em direção à narrativa mais ampla que melhor explicará as evidências. Então, em terceiro e último lugar, a história trabalha no sentido de uma exibição narrativa de resultados. A narrativa do historiador é mais do que uma crônica. A história propõe e tenta mostrar causas, conexões e consequências. Mais uma vez, isso será uma hipótese, e a verificação procurada incluirá a confirmação de outros que estudaram todas as evidências. Mais uma vez, também, isso envolve seleção e arranjo. Seleção: como vimos antes, você só pode dizer tudo quando não há quase nada a dizer. Arranjo: você não pode simplesmente listar 'o que aconteceu'. Você deve exibir os ligamentos narrativos, destacando eventos e apresentando motivações.

Quando essas três tarefas estão funcionando bem e em harmonia, o resultado é que a história produz conhecimento real. Não resulta simplesmente em 'opinião' ou 'crença' (como um platônico nervoso poderia ver). É uma verdadeira apreensão mental, e possivelmente emocional, de algo diferente de nós mesmos. Como acontece com as ciências exatas, isso é sempre provisório, mas não significa que não seja conhecimento. Como o filósofo Karl Popper costumava insistir, mesmo as hipóteses científicas bem testadas, embora consideradas "leis", são na verdade apenas hipóteses que até agora não foram falsificadas. Apenas a matemática escapa da provisoriedade - pelo menos quando vista de fora da disciplina. O historiador, como o cientista, usa suposições educadas e disciplinadas para formar hipóteses. Mas as hipóteses não permanecem como palpites. Eles são colocados à prova. Há, portanto, um continuum, ao invés de um grande abismo, entre 'ciência' e 'história'. Temos conhecimento real sobre a queda de Jerusalém em 70 DC, assim como temos sobre a queda das Torres Gêmeas em 2001 DC. Podemos, em princípio, entrar na mente dos romanos que sitiavam Jerusalém, assim como podemos com os dos terroristas que atacaram Nova York. Da mesma forma, temos conhecimento real do que a frase 'reino de Deus' significava no primeiro século, e do fato de que Jesus de Nazaré redefiniu esse significado em torno de si mesmo e de sua morte iminente. entrar na mente dos romanos que sitiavam Jerusalém, assim como podemos fazer com os terroristas que atacaram Nova York. Da mesma forma, temos conhecimento real do que a frase 'reino de Deus' significava no primeiro século, e do fato de que Jesus de Nazaré redefiniu esse significado em torno de si mesmo e de sua morte iminente. entrar na mente dos romanos que sitiavam Jerusalém, assim como podemos fazer com os terroristas que atacaram Nova York. Da mesma forma, temos conhecimento real do que a frase 'reino de Deus' significava no primeiro século, e do fato de que Jesus de Nazaré redefiniu esse significado em torno de si mesmo e de sua morte iminente.

Novamente, como acontece com a ciência, há uma gama de resultados possíveis, da certeza virtual à indeterminação contínua. Sabemos que os romanos destruíram Jerusalém em 70 DC com a mesma segurança que sabemos que 'água' é igual a 'hidrogênio mais oxigênio'. Não sabemos o que Paulo fez na década silenciosa que passou em Tarso antes de Barnabé procurá-lo para ajudar na igreja em Antioquia, embora possamos inferir todos os tipos de coisas pelo que sabemos com segurança sobre a pessoa em que ele estava nos próximos vinte anos.⁷⁸ Mas - e aqui está a recompensa para nosso projeto atual - se a história é um conhecimento real sobre o mundo real, ela deve ocupar seu lugar próximo ao centro de qualquer investigação teológica que busque trazer aquele mundo real para o engajamento com a questão de Deus. Portanto, é intrinsecamente errado excluir a história, em todos os sentidos que exploramos, da questão do que pode ser conhecido sobre Deus e como podemos conhecê-lo.

Se isso parece um salto repentino, vamos preencher o argumento um pouco mais. O 'mundo real', é claro, inclui os seres humanos, em dois níveis. As decisões e ações humanas são centrais para o assunto sob investigação. Da mesma forma, como vimos, os objetivos e motivos humanos dos agentes sob investigação formam as articulações e os tendões da própria história. Isso é o que alguns querem dizer com "fora" e "dentro" dos eventos. Ambos são vitais. Manter os humanos fora da equação, em qualquer nível, produziria uma epistemologia truncada a serviço de uma conclusão particular (talvez, essa história pudesse ser um continuum fechado de causas físicas). Há uma subestrutura teológica aqui: se você se livrar dos portadores da imagem, poderá vislumbrar algum tipo de deus, mas não será o judeu ou cristão.

Tudo isso nos leva a um ponto vital, contra Lessing em particular, mas também contra os muitos que o seguiram. A tarefa histórica, investigar eventos históricos no mundo natural, é na verdade uma prima próxima das ciências exatas, que investigam objetos e organismos no mesmo mundo natural. Funciona de acordo com regras muito semelhantes e tem resultados muito semelhantes. É por isso que, para dizer de novo, a história em todos os sentidos realmente pertence ao projeto geral da "teologia natural". Lessing parece ter operado dentro de uma mistura de influências filosóficas, nas quais o que ele quis dizer com 'história' nunca poderia atingir qualquer 'certeza' real e, portanto, não poderia ser usado como base para quaisquer conclusões sobre a doutrina cristã. Mas, como os proponentes do "sequestro" têm insistido, isso está errado ao invocar algo chamado 'certeza'. Existe um continuum. O fato de Lessing balançar a cabeça sobre a incapacidade da história de produzir a "certeza" de que ele precisaria para tirar conclusões teológicas pode ser irrelevante. Isso não apenas coloca a 'história' em uma planície ampla e acidentada ao lado de outras investigações. Ele pressupõe o que resta a ser

provado: que as verdades teológicas estariam de fato fora de alcance a partir daí. Lessing, assim, já havia negado o que os escritores do Novo Testamento estavam afirmando. Ele havia montado o experimento de tal maneira que estava fadado ao fracasso. Não admira que ele estivesse interessado em publicar Reimarus. Um relato mais investigativo de Jesus dentro de seu contexto histórico poderia simplesmente ter denunciado todo o seu projeto. O fato de ele balançar a cabeça sobre a incapacidade da história de produzir a "certeza" de que ele precisaria para tirar conclusões teológicas pode ser irrelevante. Isso não apenas coloca a 'história' em uma planície ampla e acidentada ao lado de outras investigações. Ele pressupõe o que resta a ser provado: que as verdades teológicas estariam de fato fora de alcance a partir daí. Lessing, assim, já havia negado o que os escritores do Novo Testamento estavam afirmando. Ele havia montado o experimento de tal maneira que estava fadado ao fracasso. Não admira que ele estivesse interessado em publicar Reimarus. Um relato mais investigativo de Jesus dentro de seu contexto histórico poderia simplesmente ter denunciado todo o seu projeto. O fato de ele balançar a cabeça sobre a incapacidade da história de produzir a "certeza" de que ele precisaria para tirar conclusões teológicas pode ser irrelevante. Isso não apenas coloca a 'história' em uma planície ampla e acidentada ao lado de outras investigações. Ele pressupõe o que resta a ser provado: que as verdades teológicas estariam de fato fora de alcance a partir daí. Lessing, assim, já havia negado o que os escritores do Novo Testamento estavam afirmando. Ele havia montado o experimento de tal maneira que estava fadado ao fracasso. Não admira que ele estivesse interessado em publicar Reimarus. Um relato mais investigativo de Jesus dentro de seu contexto histórico poderia simplesmente ter denunciado todo o seu projeto. em uma planície ampla e acidentada ao lado de outras investigações. Ele pressupõe o que resta a ser provado: que as verdades teológicas estariam de fato fora de alcance a partir daí. Lessing, assim, já havia negado o que os escritores do Novo Testamento estavam afirmando. Ele havia montado o experimento de tal maneira que estava fadado ao fracasso. Não admira que ele estivesse interessado em publicar Reimarus. Um relato mais investigativo de Jesus dentro de seu contexto histórico poderia simplesmente ter denunciado todo o seu projeto. em uma planície ampla e acidentada ao lado de outras investigações. Ele pressupõe o que resta a ser provado: que as verdades teológicas estariam de fato fora de alcance a partir daí. Lessing, assim, já havia negado o que os escritores do Novo Testamento estavam afirmando. Ele havia montado o experimento de tal maneira que estava fadado ao fracasso. Não admira que ele estivesse interessado em publicar Reimarus. Um relato mais investigativo de Jesus dentro de seu contexto histórico poderia simplesmente ter denunciado todo o seu projeto.

No cerne desta questão - como Rudolf Bultmann viu claramente - está o papel dos humanos em ambos os níveis-chave, isto é, tanto no assunto como na investigação. Os humanos, seus objetivos, ambições, motivações, esperanças e medos, e as ações que resultam de tudo isso, são o tema central da pesquisa histórica. E os humanos chamados a fazer essa imaginação simpática estão, eles próprios, inevitavelmente envolvidos no processo. Eles não são moscas neutras na parede. Isso significa que não apenas a história é uma parte necessária da "natureza" envolvida na "teologia natural"; a história, centrada em seus agentes humanos e investigada por pesquisadores humanos, contém pistas vitais para a busca da "teologia natural". Afinal de contas, é isso que devemos esperar se - o que quer que queiramos dizer com isso! - os humanos são, de alguma forma, feitos à imagem divina.

A história, então, procede por abdução (hipótese e verificação); inclui o estudo dos objetivos e motivações humanas, mapeados por análises de cosmovisão ou semelhantes; resulta em uma narrativa exibindo causas e consequências; isso envolve o exercício da imaginação disciplinada, mas simpática, assim como na formação de hipóteses nas ciências exatas; e isso produz conhecimento real. Às vezes, quando os estudiosos falam sobre 'historiografia científica', eles querem dizer começar com o ceticismo cartesiano ou reducionismo humano, ou mesmo terminar com uma projeção 'científica' no futuro. Alguns o alinham assim como uma forma de insistir que a "historiografia científica" refutará as afirmações cristãs centrais; outros, a fim de 'provar' as afirmações cristãs de uma forma quase racionalista; outros novamente, como uma forma de insistir que, uma vez que acreditamos nas afirmações cristãs centrais para começar, não deveria haver lugar para esse tipo de trabalho histórico. Mas, uma vez que permitimos a diferença no assunto, a história é totalmente "científica" em seu método. A investigação histórica, como a ciência, deve contornar a espiral de questionar tudo e então contar histórias novas que se aproximam do conhecimento real por hipótese e verificação. Ao fazer isso, ele obtém o tipo de conhecimento apropriado para o assunto em questão. A tarefa criticamente realista da história, produzindo uma narrativa histórica, pode realmente nos colocar em contato com os eventos, não de uma forma positivista ou "certa" (uma "objetividade" hipoteticamente separada vista de um ponto de vista "neutro"), mas através engajamento apropriado (a 'epistemologia do amor',

Enquanto esse trabalho está em andamento, o historiador é obrigado a se engajar na questão do significado. Isso já é exigido pelo desafio da seleção e do arranjo, bem como pelo imperativo de pensar nas mentes das pessoas que pensam diferente de nós. A história, como todo conhecimento humano, envolve a si mesma. A questão então é: como o self está envolvido? Como isso pode evitar o

risco (que já vimos em Bultmann) de apenas fazer o passado à sua própria imagem?

Esse risco pode ser ilustrado por dois exemplos bem conhecidos. Primeiro, há o Declínio e a Queda do Império Romano de Gibbon. O objetivo estabelecido de Gibbon, em consonância com outras agendas de meados do século XVIII, era desestabilizar a confortável e egoísta narrativa recebida sobre a igreja primitiva. Em segundo lugar, há a famosa obra de Ronald Syme sobre o imperador Augusto, escrita na primeira metade do século XX com uma visão clara dos paralelos implícitos entre os ditadores do primeiro século e seus sucessores modernos.⁷⁹ Em ambos os casos, há um apelo implícito ao público leitor: essa seleção e organização dos dados faz sentido ou não? Está aberto a qualquer pessoa para lembrar Gibbon (e seus sucessores!) De todas as coisas boas que a igreja primitiva fez.⁸⁰ Está aberto a qualquer pessoa escrever mais sobre Augusto e sugerir que o pretendido paralelo de Syme com Hitler e Mussolini pode ter distorcido o retrato. Em particular, está aberto a qualquer pessoa que esteja estudando as fontes para perguntar o que as pessoas na época estavam achando tudo isso e se esse sentido de "significado" imediato pode ser recuperado por nós hoje.

Parte da resposta a tudo isso é mais uma vez a epistemologia do amor. A questão do amor é que não é avaliação nem assimilação: nem desprendimento nem desejo, nem objetividade positivista nem projeção subjetiva. Quando amo, fico encantado com o que é diferente de mim. Parte do prazer está precisamente em permitir que ele - ou ele, ou ela - seja o "outro", seja diferente. Nos últimos duzentos anos, como sugeri no primeiro capítulo, a epistemologia ocidental oscilou entre os pólos objetivo e subjetivo, racionalismo versus romantismo, lógica e luxúria. O sonho do cientificismo é por uma certeza objetiva por meio da qual se pode governar o mundo; a ciência genuína explora e observa com admiração e humildade. O historiador, reconhecendo que todo conhecimento humano envolve a si mesmo, aprende a disciplinar o self envolvido para que a mente esteja aberta a diferentes formas de pensar, a motivações até então insuspeitadas e a visões de mundo narrativas de controle. E, quer o historiador o chame ou não de 'amor', esse exercício de imaginação simpática é precisamente o ponto em que a busca de sentido entra, permitindo-nos dentro da tarefa da história dar um relato do passado, que destaca eventos reais no passado conhecível e faz isso de forma a discernir o significado ou o padrão dos eventos dentro das visões de mundo das pessoas envolvidas. E talvez também - a tarefa do teólogo? - nas visões de mundo das pessoas em nossos dias. amor ', esse exercício de imaginação simpática é precisamente o ponto em que entra a busca de sentido, permitindo-nos, dentro da tarefa da história, dar conta do passado, que destaca eventos reais no passado conhecível e o faz em tal maneira de discernir o

significado ou padrão dos eventos dentro das visões de mundo das pessoas envolvidas. E talvez também - a tarefa do teólogo? - nas visões de mundo das pessoas em nossos dias. amor ', esse exercício de imaginação simpática é precisamente o ponto em que entra a busca de sentido, permitindo-nos, dentro da tarefa da história, dar conta do passado, que destaca eventos reais no passado conhecível e o faz em tal maneira de discernir o significado ou padrão dos eventos dentro das visões de mundo das pessoas envolvidas. E talvez também - a tarefa do teólogo? - nas visões de mundo das pessoas em nossos dias.

A questão então se impõe, como fez na erudição bíblica nas últimas duas gerações: em que sentido podemos então tornar nosso o significado do primeiro século? Temos que fingir (como as pessoas costumam perguntar, às vezes com um sorriso de escárnio) que somos judeus apocalípticos do primeiro século como eles? Essa é uma outra questão, mas a resposta é sim e não. Não temos que fingir que estamos vivendo no primeiro século, mas, no entanto, é parte de ser um cristão fiel que acreditamos que com os eventos relativos a Jesus de Nazaré, o criador Deus trouxe a história de Israel, e com ela a história mundial, para seu único grande clímax. Isso, é claro, é profundamente contra-intuitivo em um mundo cujo pressuposto é que a história mundial atingiu seu clímax no final do século XVIII. Parte da profunda resistência à história real do primeiro século por parte dos teólogos - e mesmo de alguns 'críticos históricos!' - vem do confronto resultante de metanarrativas, e a resistência é sustentada pela crítica eclesiológica implícita: se Jesus realmente lançou a nova aliança e a nova criação, como é que a igreja, não importa o mundo, ainda é uma bagunça? Nesse ponto, a narrativa da modernidade (o mundo atingiu seu clímax no século XVIII) se junta ironicamente à narrativa da pós-modernidade (todas as grandes histórias são lixo). Juntos, eles tornam muito difícil para qualquer pessoa, mesmo os cristãos praticantes, entrar em uma visão de mundo em que o que aconteceu em e por meio de Jesus realmente foi o clímax da história, o momento único e irrepetível que mudou o mundo.

Este é o ponto em que a tarefa da história se oferece como o "ponto de contato", o modo central necessário de algum tipo de cristão castigado apologético. Digo 'castigado' porque, apesar do que alguns sugeriram, não estou (para repetir) propondo que a história pode 'provar' a verdade da fé cristã de uma maneira positivista não reconstruída mais antiga. Não estou oferecendo uma versão histórica de uma apologética fundacionalista. Vou argumentar atualmente que o estudo histórico é bom para derrotar os derrotadores e dismantelar as distorções, e que, quando o estudo histórico é permitido para direcionar as discussões, em vez de ser relegado a uma nota de rodapé ímpar, emerge uma nova coerência que oferece, não uma positivista prova, mas o tipo de prova apropriado

dentro do realismo crítico, o apelo de uma hermenêutica do amor totalmente arredondada - neste caso, a verificação (provisória) de hipóteses. Afinal, a história como disciplina é um discurso público. Qualquer um pode jogar; os materiais são de domínio público; e as diferentes narrativas significativas que as pessoas oferecem competem da mesma forma que competem quaisquer construções históricas, ou mesmo hipóteses científicas. Nesse nível, o cristão não tem um caminho interno, e qualquer tentativa de fingir que sim será detectada imediatamente. Como CS Lewis disse certa vez, ilustrando seu ponto de que a "literatura cristã" tem de ser pelo menos literatura, não existe uma maneira especificamente cristã de ferver um ovo.⁸¹ Pode haver motivos cristãos para fazer isso aqui e agora; pode ser um ato de caridade ou um ato de egoísmo, dependendo das circunstâncias. Da mesma forma, existe uma tarefa chamada 'história' que, como ferver um ovo, é na verdade a mesma para todos; e recusar-se a nos envolver nisso porque deveríamos estar fazendo algo mais "especificamente cristão" é recusar o caminho para o que acredito ser o cerne de toda apologética verdadeira. Essas coisas não eram feitas em um canto, como Paulo disse a Agripa.⁸² Ou, como Lesslie Newbigin costumava insistir, o evangelho cristão é a verdade pública ou não é nada. A verdade pública do evangelho é encontrada em suas raízes históricas; e as raízes históricas estão abertas à inspeção de qualquer pessoa.

Claro, o cristão vem com suposições sobre a verdade básica da história do evangelho. Mas isso não significa que, quando um cristão faz história, tudo é uma questão de projeção. De volta à epistemologia do amor: os cristãos também, precisamente porque são cristãos, devem humildemente permitir que as fontes lhes digam coisas que eles não esperavam. A história desmantelará continuamente as distorções, seja no nível da investigação lexical de uma única palavra no Novo Testamento ou no nível do significado do primeiro século de toda uma linha de pensamento, como aquelas relacionadas com a 'vinda do filho do homem'. Se não fizermos história, isso nunca acontecerá. Se reduzirmos a 'história' à ideia flutuante de que sabemos de antemão que o verdadeiro 'significado' é encontrado no Credo Niceno e na Definição Calcedônica, isso nunca vai acontecer também. E isso não apenas nos impedirá de qualquer nova compreensão das escrituras. Isso reduzirá nosso discurso ao status de um jogo privado. E isso, aí mesmo, é falsificar o evangelho.

Ontologia Histórica

Da epistemologia à ontologia. Muita discussão teologicamente contextualizada da ciência e da história assumiu uma divisão entre 'naturalismo' e 'sobrenaturalismo'

(ver [capítulo 1](#)), sem parecer notar que isso é simplesmente dar um passe livre para GE Lessing, cuja "vala feia e larga" separava as verdades contingentes da história das verdades necessárias da razão.⁸³ Isso teve o efeito - e às vezes pode ter sido o ponto! - de descartar qualquer tipo de 'teologia natural' baseada na tarefa da história antes que ela pudesse começar. Se, entretanto, renomearmos 'naturalismo' como 'epicurismo' - que afinal é o que é - veremos o que está acontecendo. A suposta divisão "natural / sobrenatural" migrou para o discurso da história das discussões de ciência e religião; era a ferramenta errada lá, e é pior aqui. A palavra "sobrenatural", que na Idade Média significava a superabundância da graça sobre a natureza (sem negar que Deus era ativo na natureza também), foi esmagada no paradigma epicurista dualista, produzindo um ou / ou: qualquer um é um 'naturalista' em algum sentido, ou alguém é um 'sobrenaturalista' (e rejeitar o último seria incorrer no desagrado de muitos cristãos devotos, cujo senso da presença e do amor de Deus foi interpretado em termos de 'acreditar no sobrenatural'). Ambos, então, vêm com forte avaliação implícita em diferentes comunidades.

Mas supondo que o ou / ou da cosmovisão epicurista estivesse radicalmente errado? Suponha que adotássemos algum tipo de visão de mundo hebraica antiga ou judaica do primeiro século, na qual o céu e a terra deviam se sobrepor e se interligar? Suponhamos que Jesus realmente estivesse lançando o reino de Deus na terra como no céu, de modo que precisássemos estudar a terra a fim de descobrir o que o céu estava fazendo, em vez de presumir que conhecíamos a mente do céu de antemão: e então? Saltar do amplo alcance de 'todos os eventos' para o 'significado', ou mesmo o contrário, enquanto rejeita a tarefa e o produto narrativo da história porque eles parecem 'naturalistas' é não fazer história de forma alguma. Além do mais, garante uma má teologia.

Cosmologia e Escatologia

Da epistemologia e ontologia à cosmologia e, com ela, a escatologia: a história chegará aonde vai por meio de 'progresso' ou 'irrupção'? Aqui devemos recapitular os argumentos anteriores. Hegel acreditava no progresso, com Deus como parte desse processo, então tecnicamente ele não era um 'naturalista'; mas tem havido muitas versões "naturalistas", ou como argumentei epicuristas, dessa teoria. Isso é basicamente a teologia da Providência judaica com o Deus de Israel de fora, assim como o materialismo dialético de Marx era a teologia apocalíptica judaica com Deus de fora. Reagindo a Hegel, temos o dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) no século XIX e o suíço Karl Barth (1886-1968), em

parte canalizando Marx, no século XX. Ambos estavam desafiando o 'progresso' e o confortável Kulturprotestantismus que viu na cultura europeia moderna a chegada gradual do reino de Deus. A própria ideia de 'história' foi apanhada no fogo cruzado dessas batalhas, de modo que, como indiquei anteriormente, alguns agora ouvem qualquer apelo à 'história' como uma indicação de que o falante acredita em 'naturalismo', talvez em um 'processo imanente'.⁸⁴ A culpa assumida aqui vem dos eventos do século XX que "provam" que Hegel pelo menos estava errado e que a "história" leva apenas ao desastre - uma conclusão que, embora justificada por eventos reais, já foi assumida pelos anti-hegelianos. Isso nos traz de volta à insistência de Barth na revelação "verticalmente de cima" e ao desapontamento de Benjamin com a "história", sobre a qual escrevi no capítulo anterior. Benjamin e a pintura de Paul Klee "O anjo da história" foram recentemente invocados por alguns que, por outras razões, usam o rótulo enganoso de "apocalíptico" para recuperar uma agenda que rejeita não apenas a versão histórica da salvação de "significado na história" mas a tarefa histórica de pesquisa, o objetivo histórico de uma nova narrativa,⁸⁵ Essas confusões precisam ser resolvidas.

O debate sobre o progresso e a irrupção (como teorias de como a história funciona e o que ela pode significar) foi desenvolvido no debate disforme entre 'apocalíptico' e 'história da salvação'. Já escrevi sobre isso em outro lugar e voltarei ao tema "apocalíptico" no próximo capítulo.⁸⁶ O estudo genuinamente histórico do material judaico e cristão primitivo relevante produz uma narrativa sobre crenças que foram realmente sustentadas e que, por meio das motivações humanas consequentes, geraram eventos reais, à luz dos quais podemos e devemos construir uma imagem madura e genuinamente fundamentada de Jesus e seus primeiros seguidores em seus cenários históricos e culturais. Essa imagem inclui o senso judaico do Segundo Templo de que o curso dos eventos foi de fato guiado por Deus, certamente não por meio de um progresso evolucionário suave, mas por meio do julgamento e da renovação da aliança e da criação, vista como o cumprimento repentino e surpreendente de antigas promessas.⁸⁷ Esta conclusão aponta para algumas de nossas observações posteriores tanto em sua forma (exegese histórica real desafiando esquemas espúrios de cima para baixo) quanto em seu conteúdo (recuperação cristã das idéias judaicas do Segundo Templo desafiando ideologias ocidentais posteriores).

Qual é então o significado dos eventos que o historiador descobre? O apelo generalizado à 'autoridade das Escrituras', como mostrei em outro lugar, só atinge coerência quando visto como uma abreviatura para a autoridade de Deus exercida em Jesus e pelo espírito de alguma forma por meio das Escrituras.⁸⁸ Mas a escritura não oferece um mundo fechado e privado, por mais atraente que pareça

dentro de alguns círculos teológicos. As narrativas do Evangelho fazem o que Paulo fez em suas viagens: exibem a história de Jesus como verdade pública, a verdade de eventos que foram contados em narrativas históricas coerentes por pessoas que se acreditavam chamadas à tarefa de pesquisá-los, editá-los e organizá-los de modo para mostrar (sua visão) do significado que esses eventos carregam. Eles apontam para um significado geral para toda a história, mas insistem que esse significado deve ser encontrado nos eventos reais conforme pesquisados e exibidos, não em um a priori descoberto em outro lugar, e não simplesmente em um mundo privado criado por seus escritos. Na verdade, eles insistem que Deus 'A decisiva autorrevelação salvadora ocorreu precisamente não principalmente em seus escritos, mas nos eventos que testemunham. É por isso que devemos unir a 'história' como tarefa, com suas várias subdisciplinas, e a 'história' como narrativa. Estes não podem ser superados por um apelo grand a priori a um senso acenando de 'história' como 'todos os eventos, sempre' combinado com um sentido igualmente acenando de 'significado' em termos de generalizações teológicas.

Ao longo dessa discussão prolongada, um termo técnico está esperando nos bastidores. Isso ocorre com tanta frequência quando esses assuntos são considerados que precisamos agora dedicar algum tempo para investigar o que está acontecendo. O termo em questão é 'historicismo'.

HISTÓRIA NÃO É HISTORICISMO - O QUE ISSO SIGNIFICA

O significado de 'historicismo'⁸⁹

A questão do que é 'história', o que poderia ou deveria ser, de como deve ser feita e para que é útil e por que, sempre foi ligada e rebatida pelas várias situações sociais e culturais em quais historiadores proeminentes viveram e trabalharam. O exemplo mais óbvio é o aumento do interesse pela história na Alemanha a partir do final do século XVIII, à medida que escritores preocupados e ativos em vários movimentos políticos ofereciam versões da história alemã, europeia e mundial como formas de refletir e contribuir para a questões de seus próprios dias.⁹⁰ Foi aqui que algumas das galinhas eclodiram nos movimentos que vimos antes e voltaram para o poleiro. Até que ponto os eventos passados eram aleatórios, para serem estudados isoladamente uns dos outros, e até que ponto eles eram parte do desdobramento implacável de algum grande, embora normalmente invisível, processo? Esta questão produziu uma versão corporativa em grande escala do quebra-cabeça dos antigos filósofos do determinismo e do livre arbítrio: até que ponto os eventos no passado, e presumivelmente também no futuro, de alguma forma "fixos", de modo que se pudesse até "ver para onde eles estavam

indo? E até que ponto os humanos foram capazes de fazer coisas novas, de se libertar da mão de ferro do destino?

É aqui que a palavra "historicismo" é freqüentemente encontrada. Se é difícil, mas necessário, desemaranhar os diferentes sentidos comuns da palavra 'história', é muito mais difícil, mas igualmente necessário, desemaranhar os sentidos da palavra 'historicismo', que assombra as discussões sobre o cristianismo primitivo e ainda mais as meta-discussões de métodos de estudo relevantes. Ao contrário dos usos bastante diferentes de 'história', não é de forma alguma claro o que diferentes usuários querem dizer, especialmente porque a palavra freqüentemente parece ter conotações polêmicas.⁹¹

Estou ciente de, e tentarei descrever da forma mais simples que puder, vários sentidos de "historicismo" em uso bastante regular hoje. O fator comum que liga todos eles é a crença na interconexão de eventos, ideias e culturas. Os eventos não ocorrem no vácuo. As ideias não são pensadas nem expressas isoladamente. Eles pertencem a uma rede mais ampla de vida social, cultural, política, religiosa, prática, crença, imaginação e assim por diante. É claro que podemos nos referir a ações e eventos isoladamente: podemos dizer que 'a igreja concordou com a definição calcedônica em 451 DC' ou que 'um grande terremoto atingiu Lisboa em 1 ° de novembro de 1755'; mas o único ponto para chamar a atenção para tais coisas seria dizer algo sobre o significado, real ou imaginário, desses eventos. E para isso precisamos de contexto.

Mas como descrevemos esse contexto e que papel ele desempenha em nossa compreensão? Uma resposta padrão é olhar para as ciências sociais. Descrever as sociedades humanas e seu funcionamento multinível desempenhou um papel importante em várias teorias historicistas, levando alguns a postular que se pudéssemos dar uma descrição completa de todos os fatores sociológicos, seríamos capazes, como um astrônomo prevendo o próximo eclipse, não apenas para dar uma explicação completa dos eventos, mas para prever para onde os eventos estavam levando. Ainda se encontra esse tipo de sociologia de cima para baixo, principalmente em alguns ramos do estudo bíblico.⁹²

Esse caminho leva direto ao primeiro e talvez mais conhecido sentido de "historicismo": aquele que Karl Popper atacou em seu famoso livro de 1957, *The Poverty of Historicism*.⁹³ Como em sua outra obra famosa, *The Open Society and Its Enemies*, Popper viu o pensamento histórico idealista como a causa raiz dos horrores totalitários do século XX, destacando Hegel e Marx como culpados em particular.⁹⁴ O panteísmo e o materialismo afirmavam conhecer leis ocultas não apenas sobre o que havia acontecido, mas também sobre o que aconteceria. É assim que vai a história, dizia a teoria, goste ou não. Para Hegel, o Geist quase divino está se exibindo progressivamente, e sabemos de antemão a direção que

está tomando.⁹⁵ As exceções não importam; eles serão classificados dentro da dialética. O mesmo, mutatis mutandis, com Marx. Seu mundo material tem uma consciência interna, coletando-se na mente de cada classe. Assim, se 'o divino' está em tudo (panteísmo), ou se 'tudo' se comporta de acordo com leis ocultas (materialismo), não podemos apenas estudar o que aconteceu; podemos prever o que vai acontecer - na verdade, o que deve acontecer. Esse "deve" é o sinal de alerta revelador regular, os passos suaves do ladrão historicista na vulnerável casa da sabedoria humana.⁹⁶ O fato de Popper apertar o botão do pânico neste ponto é exatamente relacionado à reação de Kasemann e seus colegas a qualquer sugestão de "história da salvação". As cicatrizes eram recentes.⁹⁷

Os críticos discordam sobre a adequação do termo "historicismo" para o que Popper estava atacando. Eles também questionam a precisão de sua crítica, especialmente de Marx.⁹⁸ Mas o que importa para nós é o sentido que ele deu à palavra e o inevitável opróbrio que foi assim embutido nela. "Historicismo", nesse sentido, significava que, olhando para o passado e o presente, era possível dizer para que lado a "história" estava indo, produzindo uma teleologia efetivamente determinista e uma agenda política inescapável. Qualquer que seja o nome dessa visão, ela estava claramente presente e poderosa nos séculos XIX e XX, e seus efeitos perduram na crença popular no "progresso" que examinamos no primeiro capítulo. Para Popper, se o "historicismo" causou Hitler e Stalin, era obviamente uma coisa ruim. Hoje, muitos que nunca ouviram falar de Hegel ou Marx (ou Popper), mas que acreditam que 'a história está indo' em uma direção particular, ou que 'a história nos ensina' isto ou aquilo, estão '

Popper não foi a única pessoa a destacar essa visão, a chamá-la de "historicismo" e a criticá-la como tal. Não foram, ao que parece, apenas os modernos como Hegel e Marx que adotaram essa ideia perigosa. Em 1950, CS Lewis publicou um ensaio, cuja substância foi repetida em uma de suas monografias literárias, criticando um ponto de vista semelhante.⁹⁹ Lewis considerava 'historicista' qualquer tentativa de 'ler' uma verdade meta-histórica ou transcendental a partir de eventos deste mundo, desde a interpretação trivial de um infortúnio como um 'julgamento' sobre alguém às teorias em larga escala de Hegel e Marx. Ele os juntou com Virgílio e seus predecessores, cuja longa narrativa falava da ascensão divinamente ordenada de Roma, e de Agostinho e outros escritores cristãos primitivos dando sua visão do que Deus tinha feito na história. Ele trouxe isso para os tempos modernos, citando Carlyle e Keats.¹⁰⁰ O alvo de Lewis era, eu acho, mais amplo do que o de Popper. Popper estava atrás dos esquemas teleológicos que afirmavam dizer a você não apenas o que estava "acontecendo" por trás dos eventos já ocorrendo, mas para onde esses eventos estavam inexoravelmente levando e, portanto, o que os humanos tinham que

fazer para que tudo acontecesse.

Nem foi Popper o único a ver Marx como um historicista. FM Turner explica que Marx viu sua própria época tanto como a culminação do desenvolvimento histórico passado e como contendo as sementes do desenvolvimento histórico futuro, e que ele entendeu a partir da história que a mudança freqüentemente acontecia de forma violenta; então ele extrapolou para a frente para a necessidade de revolução.¹⁰¹

Se o de Popper é um dos significados mais conhecidos de "historicismo", outro é o de E. Troeltsch (1865-1923). Troeltsch compartilhava do otimismo generalizado e da crença no "progresso" da Alemanha do final do século XIX e considerava o protestantismo liberal a forma definitiva de "religião". Mas quando as pessoas falam de "historicismo" em relação a ele, geralmente querem dizer algo bem diferente do que Popper estava atacando, uma previsão determinista do futuro. Troeltsch é conhecido por seus critérios de pesquisa histórica, já discutidos, que juntos encapsulam a crença de que os eventos neste mundo são parte de um 'continuum fechado' de causa e efeito. Eu suspeito que é isso que muitos teólogos querem dizer quando se referem depreciativamente ao 'historicismo',¹⁰² Em certo sentido, Troeltsch está oferecendo um foco específico para um esquema mais amplo do tipo oposto a Popper, pois para ele o "desenvolvimento" da sociedade humana e, em particular, da religião havia alcançado seu objetivo de dentro, por assim dizer. Não havia necessidade de "interferência" divina externa em seu agora aperfeiçoado tipo de religião.

Esses dois significados de "historicismo" (o atacado por Popper e o proposto por Troeltsch) podem ser os sentidos mais conhecidos, mas a insistência em compreender eventos e ideias em seu contexto social e cultural mais amplo pode ir em direções bastante diferentes. Quanto mais você vê as coisas em seus próprios contextos, mais as vê precisamente não como parte de um grande esquema universal, mas como distintas e, portanto, relativas. É por isso que o 'historicismo' é freqüentemente associado ao 'relativismo': 'eles acreditavam em X naquela época e lugar por causa dos fatores A, B e C; mas é claro que as pessoas em outras épocas e lugares não acreditariam'. Esse é o sentido de "historicismo" exposto por Steve Mason em seu recente livro sobre teoria histórica em relação à antiga Judéia romana.¹⁰³ Para Mason, foram os positivistas que abraçaram a visão em grande escala do "progresso", na esperança de "domar o caos do passado, à medida que os cientistas trouxeram o caos da natureza aos princípios ordenados". Enquanto isso, em seu relato, os praticantes 'abraçaram a bagunça e suspeitaram de explicações em grande escala', dedicando sua energia 'a descobrir quem fez o quê a quem, quando, e por que, especificamente'.¹⁰⁴ É claro por que Mason pensa que Popper está completamente fora do caminho: para Mason, "historicistas" representavam

"a virada para o específico e o particular", firmando sua reivindicação "nas virtudes científicas da observação precisa e da contabilização de detalhes, antes de teorizar".¹⁰⁵ Não é à toa que todos nós ficamos confusos. Para Popper e Lewis, e muitos no nível popular, os "historicistas" são as pessoas com grandes teorias que as impõem não apenas ao passado, mas também ao presente e ao futuro. Para Mason e seus seguidores, os 'historicistas' são aqueles que se recusam a fazer isso, mas que se concentram em localizar palavras, documentos, pessoas e eventos dentro de sua própria cultura e tempo específicos.

O relativismo implícito na versão de "historicismo" de Mason pode, no entanto, emergir tão bem de uma compreensão hegeliana (ver abaixo). "Se todas as coisas são produto de um determinado tempo e lugar e de uma cultura específica ou de um estágio específico do Espírito Absoluto que vem a compreender a si mesmo, então a Bíblia como um documento também deve ser igualmente limitada no tempo".¹⁰⁶

O aparente impasse entre um 'historicismo' que impõe um grande esquema em determinados eventos passados e futuros, e um 'historicismo' que se recusa a fazer exatamente isso, pode refletir o impasse do século XIX entre indiscutivelmente o maior historiador alemão da época (Leopold von Ranke) e seus sucessores, por um lado, e os hegelianos, por outro. Como vimos, muitas vezes se pensa que Von Ranke expressou um realismo ingênuo em sua famosa declaração de que estava apenas tentando descrever o passado *wie es eigentlich gewesen*. (Em contextos anglo-saxões, as pessoas às vezes descrevem a visão ingenuamente realista como "positivismo", mas isso também é muito mais complicado, pois o uso que Mason faz dela para significar quase exatamente o que Popper quis dizer com "historicismo" indica.) O ponto em jogo - e aqui eu acho que vemos as raízes da confusão - é que von Ranke ao longo de sua vida se opôs fortemente a Hegel e aos esquemas hegelianos que tentavam prever ou mesmo controlar o futuro com base no passado, mas o próprio von Ranke tinha sua própria visão meta-histórica do significado dos eventos. Este foi, na verdade, um debate interno alemão, tingido com questões políticas em andamento. Os combatentes podem ter apreendido algumas coisas que são vitais para um trabalho histórico saudável, particularmente a insistência no estudo cuidadoso dos contextos mais amplos de eventos e motivações. Mas a batalha se espalhou, como outras guerras fizeram, por um território maior do que o originalmente previsto. mas o próprio von Ranke tinha sua própria visão meta-histórica do significado dos eventos. Este foi, na verdade, um debate interno alemão, tingido com questões políticas em andamento. Os combatentes podem ter apreendido algumas coisas que são vitais para um trabalho histórico saudável, particularmente a insistência no estudo cuidadoso dos contextos mais amplos de

eventos e motivações. Mas a batalha se espalhou, como outras guerras fizeram, por um território maior do que o originalmente previsto. mas o próprio von Ranke tinha sua própria visão meta-histórica do significado dos eventos. Este foi, na verdade, um debate interno alemão, tingido com questões políticas em andamento. Os combatentes podem ter apreendido algumas coisas que são vitais para um trabalho histórico saudável, particularmente a insistência no estudo cuidadoso dos contextos mais amplos de eventos e motivações. Mas a batalha se espalhou, como outras guerras fizeram, por um território maior do que o originalmente previsto.

Para Hegel - e esse era o alvo de Popper, quer ele o rotulasse apropriadamente ou não - o Espírito Absoluto estava se desenvolvendo e se expressando em eventos históricos de tal forma que se podia e deveria ver para onde estava indo e embarcar. A proposta foi desenvolvida, embora de maneiras muito diferentes, por Nietzsche, Spengler e Toynbee, que propuseram "uma forma de história que moldou os eventos do passado em um grande sistema filosófico".¹⁰⁷ Seus pontos de vista e outros como eles permaneceram na base do determinismo social que impulsionou os regimes nazista e soviético. A história estava avançando e todos deveriam entrar em ação. Esse era o futuro e havia maneiras de fazê-lo funcionar. (Para os marxistas, isso assumiu uma forma diferente: na frase apropriada de Bentley, Marx "escapou do sistema sequestrando-o e conduzindo-o em uma nova direção".)¹⁰⁸

Para von Ranke, tudo isso era um anátema. Ele 'se orgulhava de sua aversão por Hegel'.¹⁰⁹ Como muitos outros de sua época e lugar (para fazer com ele o que os historicistas decididamente fizeram com todos os outros), ele considerou os eventos de 1813, com o estabelecimento da monarquia prussiana, como um ponto alto na história da liberdade humana, ou pelo menos do conceito alemão de liberdade.¹¹⁰ Von Ranke era o tipo clássico do novo historiador profissional, ansioso por chegar aos detalhes em vez de varrê-los para debaixo do tapete de um grande esquema de desenvolvimento. Isso foi o que ele quis dizer em seu famoso slogan anti-hegeliano sobre 'como as coisas realmente aconteceram'. Ele via os 'estados' - um conceito bastante novo na época - como indivíduos corporativos e, como tais, como expressões de pensamentos divinos (uma ideia interessante para quem pensa em 'teologia natural'). Cada época, acreditava ele, e cada estado, eram igualmente acessíveis a Deus, que era a razão fundamental para rejeitar a teleologia de Hegel. Ele olharia para trás para ver o que Deus estava fazendo, não para frente para prever o que aconteceria no futuro imediato ou definitivo.¹¹¹

O discípulo de Von Ranke, Meinecke, foi direto ao ponto: a história não é "preditiva" ou determinista.¹¹² Ao contrário: a essência da história era para ele "a substituição de um processo de observação individualizante por uma visão

generalizante das forças humanas na história".¹¹³ Isso ele descreveu não como Historizismus, mas como Historismus, "historismo", uma distinção que Michael Bentley tentou manter, mas que parece não ter pegado.

O ponto-chave estava, de fato, perdido na tradução. Como em outros assuntos, no mundo anglo-saxão as sutilezas alemãs foram eliminadas. Houve um forte debate na década de 1930 em que o principal historiador americano Charles A. Beard (1874-1948) defendeu uma forma de relativismo (insistindo que o historiador, como os assuntos em estudo, estava historicamente situado em meio a pressões que influenciariam a pesquisa e resultados) em oposição a um realismo ingênuo representado então por Theodore Clark Smith. O argumento positivo de Beard para o relativismo seria quase universalmente aceito hoje, mas ao apresentá-lo ele fez três suposições notáveis. Primeiro, ele presumiu que a declaração de von Ranke sobre a história *wie es eigentlich gewesen* indicava um programa de realismo ingênuo, tal como ele considerava Smith e outros defensores; segundo, ele presumia que, como von Ranke era conhecido como um "historicista", isso significava que "historicismo" e realismo ingênuo eram mais ou menos a mesma coisa; terceiro, ele foi, portanto, capaz de atacar os dois juntos, tratando o "historicismo" como uma "extensão" da "fórmula de von Ranke".¹¹⁴

Na Inglaterra, a batalha foi travada de forma diferente. O historiador de Cambridge JB Bury expôs uma forma de historicismo em sua palestra inaugural de 1902 como Regius Professor of Modern History (onde ele seguiu Lord Acton). O que ele disse então equivale, creio eu, a uma espécie de darwinismo social, que era de fato popular na época. A história deveria agora ser colocada em uma base "científica", exigindo que apreendêssemos "a ideia de desenvolvimento humano", a grande "concepção transformadora, que permite à história definir seu escopo".¹¹⁵ Agora, finalmente, ele afirma, muito depois de os trágicos gregos terem dado um salto à frente, "a autoconsciência humana deu outro passo", já que os humanos agora podem compreender "a noção de seu desenvolvimento ascendente através de imensos ciclos de tempo". Essa ideia, afirma ele, "recriou a história", trazendo-a de seus antigos colegas, "filosofia moral e retórica", e, em vez disso, entrou em relações íntimas "com as ciências que lidam objetivamente com os fatos do universo".¹¹⁶ As pessoas devem, portanto, aprender história para que não apenas compreendam, mas também contribuam para os novos desenvolvimentos: a própria história será "um fator de evolução".¹¹⁷ A história, de fato, "é uma ciência, nem menos, nem mais".¹¹⁸

Bury aparentemente revisou seus pontos de vista consideravelmente após a Primeira Guerra Mundial, como ele poderia.¹¹⁹ Mas ele foi respondido de forma incisiva em 1903 pelo GM Trevelyan,¹²⁰ falando por uma espécie de pragmatismo britânico contra os vastos alcances da teoria hegeliana. 'Não há como deduzir

cientificamente as leis causais sobre a ação dos seres humanos em massa' a partir de dados históricos.¹²¹ Apenas em retrospecto os eventos do passado parecem inevitáveis. Uma reviravolta do destino e tudo teria sido diferente.¹²² (Pense novamente no cocheiro pegando o caminho errado em Sarajevo.) O espírito científico é necessário quando um historiador está coletando e pesando evidências ("assim como para um detetive ou um político").¹²³ Mas então vem o "imaginativo", a formação das hipóteses e, finalmente, o estágio "literário", redigindo tudo. Portanto, 'quando um homem começa com a fórmula pomposa - 'O veredicto da história é '- suspeite-o imediatamente, pois ele está apenas revestindo suas próprias opiniões com palavras'. Nenhum historiador pode ver mais do que uma pequena parte da verdade, e "se ele vir todos os lados, provavelmente não verá muito profundamente em nenhum deles".¹²⁴

Trevelyan rejeita aqui, via Bury, a possibilidade de grandes esquemas como os de Hegel. Ele não menciona "historicismo" pelo nome, mas concorda com Popper e Lewis, ao mostrar a loucura das tentativas, com base em uma suposta leitura "científica" da história, de prever para onde "a história está indo". Isso nos remete a um argumento anterior ao de Hegel ou von Ranke: à obra de Giambattista Vico, a quem Isaiah Berlin considerava o pai de um verdadeiro historicismo. O historicismo, diz Berlin de maneira impressionante, é "uma doutrina que, em sua forma empírica, estimulou e enriqueceu, e sua forma dogmática e metafísica inibiu ou distorceu a imaginação histórica".¹²⁵ Aqui e em outros lugares, Berlin parece entender esses dois sentidos de 'historicismo' em termos de (1) a necessidade de localizar eventos e ideias em seus próprios contextos, descritos da forma mais rica possível (o que podemos agora chamar de 'descrição densa') e (2) a tentativa de deduzir da observação científico-social do passado o 'significado' do presente e a direção do futuro. A ironia desses dois significados, como vimos agora, é que eles rapidamente se tornam opostos exatos: o primeiro (talvez mais próximo de Ranke) insiste no local, no específico e no retrospectivo; o segundo (o de Hegel) em amplas (e selvagens) generalizações e previsões. O primeiro pode ser facilmente usado como uma forma de relativismo ('claro, eles pensavam assim naquela época, mas nós somos diferentes'), embora não precise ser. Como Collingwood viu claramente, o fato de que todos nós vemos as coisas de nosso próprio ponto de vista não reduz a história a algo arbitrário ou caprichoso. O conhecimento histórico continua sendo um conhecimento genuíno.¹²⁶

Tudo isso (e eu dei um breve resumo de questões altamente complexas) significa que devemos ter cautela considerável no uso de "historicismo" como um termo técnico. Seu significado varia muito. Mas, assumindo esse risco, e usando os rótulos oferecidos acima, há um ponto vital a ser destacado. Voltaremos a

Troeltsch em outra ocasião. Por enquanto, sigo a distinção de Berlin que, como já disse, parece indicar um "historicismo" rankiano (que Berlin aprova) em oposição a um tipo hegeliano (que ele desaprova). O historicismo de Hegel, entretanto, está vivo e bem, não apenas no discurso político popular, mas na teologia. Uma das principais razões para este capítulo um tanto longo é a necessidade de nomeá-lo e envergonhá-lo.

O historicismo de Hegel não precisa se preocupar com a "história" como narrativa ou tarefa. Nem, de fato, se preocupa com a questão de quais eventos no passado podem realmente ser conhecidos. Faz grandes declarações sobre 'história', significando 'tudo o que aconteceu e vai acontecer'. Salta para afirmações sobre "significado", em termos do progresso inevitável do espírito divino. Isso (para dizer novamente) não requer investigação, nenhum estudo de fontes. Tudo isso, muito naturalmente, dá à "história" uma má fama entre os teólogos naturais, bem como faz com que os verdadeiros historiadores rangam os dentes ao ver seu tema assim distorcido e irreconhecível. É tudo um pouco fácil demais.

A resposta óbvia para o historicista hegeliano é que quase não sabemos nada do passado, e absolutamente nada do futuro.¹²⁷ Repetindo, é por isso que von Ranke, muitas vezes mal representado como positivista, decidiu evitar esses grandes esquemas e se concentrar o melhor que pôde no "que realmente aconteceu" - pelo que, confusamente, ele próprio às vezes é chamado de "historicista".¹²⁸ Os historicistas hegelianos do século XIX ignoraram isso e, com Ritschl, levaram o barco direto para o porto. Aí vem o reino de Deus. Exceto que o que então aconteceu foi o século XX.

Historicismo na prática: política

Os políticos costumam ser historicistas preditivos. Quando os radicais do século XVII se autodenominavam "homens da quinta monarquia", eram (embora devotos) historicistas hegelianos. O livro de Daniel retrata quatro regimes monstruosos sendo sucedidos por um governante muito diferente que estabelece o reino de Deus. Isso lhes deu a pista: a história estava indo nessa direção e eles estavam na crista de sua onda. Quando Hillary Clinton declarou em 2011 que era importante apoiar a Primavera Árabe para estar 'do lado certo da história', ela estava usando um tropo hegeliano. Ela alegou saber para onde a 'história' estava indo. Claro, a história não foi como deveria. Mas as pessoas muitas vezes ainda pensam que sim, se apenas pudermos resolver a logística e persuadir povos distantes cujas formas de pensamento nós usamos.¹²⁹

A afirmação de estar na vanguarda da história não é nova. Os primeiros exemplos que conheço são os poetas e historiadores da corte de Augusto, vendo a

ascensão inexorável de Roma como o significado de toda a história.¹³⁰ Um século depois, é claro, ninguém via dessa forma. O cinismo de Tácito e Suetônio funciona como o molde de um queijo historicista maduro demais.

Historicismo em Teologia

Basta, resumidamente, para a aplicação política do historicismo hegeliano; e teologia? Os cristãos têm uma pista interna sobre o telos, a 'meta'? De um ponto de vista, a resposta é Sim: em Romanos 8, temos uma visão da criação finalmente resgatada de sua 'escravidão à decadência'; em 1 Coríntios 15, somos informados de que, quando a própria morte for derrotada, Deus será 'tudo em todos'; no livro de Apocalipse (e em Segundo Pedro), nos é prometido o que Isaías prometeu: novos céus e nova terra.¹³¹ Jesus disse a seus primeiros seguidores para tomarem cuidado com os sinais de alerta que indicassem a queda iminente de Jerusalém; mas os primeiros cristãos regularmente se referiam ao futuro definitivo como uma surpresa, como um ladrão à noite.¹³² Nem seu futuro esperado, nem suas declarações notáveis sobre o passado recente - os eventos relativos a Jesus - os habilitaram a interpretar a ação de Deus nas circunstâncias imediatas. O livro de Atos está cheio de cenas em que os candidatos a seguidores fiéis de Jesus não têm ideia do que vai acontecer a seguir. Eles não tentaram deduzir pelo que havia acontecido até então. Eles conheciam o objetivo final, mas não supunham que ele emergisse de dentro dos processos contínuos do mundo. Essa é a grande diferença.

Quando alguns dos primeiros cristãos propuseram um quadro mais amplo do significado histórico, do que Deus estava fazendo nos eventos em curso que conheciam, eles estavam, nessa medida, agindo fora do caráter. O próprio Agostinho, escrevendo *A Cidade de Deus*, estava respondendo aos escritores pagãos que, antecipando Gibbon, acusaram o Cristianismo de minar Roma ao impedir as pessoas de adorarem os deuses ancestrais.¹³³ Escrever assim não se baseou nem na teologia judaica nem na teologia do Novo Testamento. A história da salvação judaica funcionou de maneira diferente, como veremos. Os primeiros cristãos acreditavam que com Jesus a nova criação havia aparecido. Para eles, o próprio Jesus era o único Homem da Quinta Monarquia; eles não procuraram outros. Este é o grão de verdade na afirmação de Bultmann de que a história parou. Mas nova criação não significa "não há mais história" no sentido de "não há mais eventos" - apenas um foco radicalmente novo de interpretação.¹³⁴ Os primeiros cristãos viveram dentro da história contínua e esperaram que Deus agisse em seu mundo. Mas, com a importante exceção da queda de Jerusalém, eles nunca afirmaram ler a ação de Deus na superfície dos eventos.

Considero as tentativas modernas de contornar a tarefa histórica real, portanto, como sucumbindo ao que anteriormente chamei de tentação petrina: proteger Jesus contra sua própria vocação. A história real, incluindo a investigação de Jesus e seus primeiros seguidores, tem o caráter da kenose paulina. Jesus não usava auréola. Sua redefinição de poder, em palavras e atos, em ação e paixão, foi o oposto do que seus amigos esperavam, assim como aqueles que começam suas investigações teológicas com a suposição de uma divindade "todo-poderosa" fariam bem em olhar intimamente na redefinição radical, no Novo Testamento, do próprio poder. A disciplina da história real, história como tarefa e história como narrativa, combina aquela estranha redefinição de poder em termos de fraqueza com a aparente 'fraqueza' de um método investigativo no qual colocamos conclusões em larga escala sobre o "significado" em espera e permitimos que a evidência tenha seu impacto na mente inquiridora. A areia movediça é onde somos chamados a permanecer.

Então, o que acontece, depois de tudo isso, com Jesus e a crítica histórica? E o que isso pode contribuir para a possibilidade, ou mesmo a promessa, da "teologia natural"?

HISTÓRIA E JESUS

A questão de Jesus e da História ainda é às vezes rejeitada com desprezo pelos teólogos que reagem às últimas propostas céticas.¹³⁵ Mas se estamos falando sobre a interface entre Deus e o mundo, não podemos ficar na ponta dos pés em torno do assunto e fingir que não importa. Por onde podemos começar?

A velha moratória implícita sobre o trabalho do Jesus histórico acabou.¹³⁶ A controvérsia ainda persiste em todos os níveis, mas as opções estão se estreitando. É claro que ninguém chega a Jesus como 'neutro'. Tais afirmações, por exemplo aquelas feitas por Geza Vermes ou Ed Sanders, são falsificadas tanto por suas próprias observações autobiográficas publicadas quanto por seus construtos muito diferentes.¹³⁷ Então: afinal, tudo se reduz a historiadores trazendo seu próprio 'significado' e ajustando as evidências para caber? É tudo uma retroprojeção de a priori subjetivo? Certamente não. A tarefa da história é uma disciplina pública; os debates continuam. Como todo conhecimento genuíno, essa tarefa envolve tanto o envolvimento total do intérprete quanto a permissão total para que as evidências possam sugerir coisas que não se encaixam nas suposições originais.

É por isso que a frase 'Jesus histórico' permanece ambígua. Muitos, particularmente no mundo ocidental implicitamente positivista, assumem sem dúvida que "histórico" deve ser entendido no sentido de "Jesus como ele realmente era", "o homem da Galiléia" e assim por diante. Como observamos

antes, no entanto, a luz brilhante de uma ambição positivista tem um lado sombrio, a saber, o ceticismo ou mesmo o cinismo quando uma "prova absoluta" parece faltar. Isso alimentou o movimento, particularmente entre aqueles educados na tradição que vai do idealismo alemão ao liberalismo anglo-saxão, para tomar a frase 'o Jesus histórico' no sentido de 'Jesus como o historiador o reconstrói', 'nossa imagem de Jesus', e assim por diante (até porque isso' (é o que significa a frase alemã der historische Jesus) - frequentemente com a clara implicação de que essa "reconstrução" é uma mera projeção, a fantasia subjetiva desta ou daquela ideologia ou teologia. Os teólogos costumam usar essa ambigüidade para sugerir que, embora você possa pensar que está falando sobre o próprio Jesus, na verdade está apenas lidando com 'sua construção de Jesus' e assim por diante. Tudo isso gerou uma reação duradoura, de Martin Kahler cem anos atrás a CS Lewis setenta anos atrás, de Luke Timothy Johnson em recente bolsa de estudos americana a muitos pós-liberais hoje: por favor, não nos forneça um 'Jesus histórico', porque essa será apenas a sua tentativa de criar um quinto evangelho, de encontrar um Jesus' por trás do texto 'em vez de confiar nele nos próprios textos do Evangelho.¹³⁸ É aqui que as acusações de 'naturalismo metodológico' são lançadas, gerando mais calor do que luz.¹³⁹

É claro que muitos historiadores de Reimarus em diante realmente disseram: 'Não acredite nos Evangelhos, acredite em mim'. Essa abordagem desafiou a tradição da igreja em nome de uma agenda epicurista que, como vimos, banuiu o rumor de Deus para um céu inacessível e tentou dar sentido ao mundo ímpio - Jesus incluído! - em seus próprios termos. Mas há uma grande diferença entre dizer: 'Agora que sabemos que milagres não acontecem, não acredite nos quatro Evangelhos, acredite na minha reconstrução', e dizer: 'Talvez a igreja tenha esquecido, ou não tenha entendido totalmente, o que os quatro Evangelhos estavam tentando nos dizer em seu próprio contexto e seus próprios termos; portanto, vamos nos aprofundar nos próprios Evangelhos, em seu próprio contexto do primeiro século, e ver o que acontece'.

Esta última sugestão é eminentemente razoável. Jesus e seus primeiros seguidores viveram no mundo judaico do Segundo Templo, que se tornou cada vez mais opaco para os cristãos e, na verdade, para os judeus também, após os tumultuosos eventos de 66-70 e 132-135 DC, e particularmente nos séculos quarto e quinto. A virada para leituras 'judaicas' após a Segunda Guerra Mundial foi um desenvolvimento bem-vindo e esperado há muito tempo nos estudos do Novo Testamento, mas a tendência inicial era olhar para os rabinos - cujo trabalho, no Talmud e textos relacionados, data de várias centenas anos mais tarde e, o que é crucial, depois que os principais pensadores judeus deram as costas firmemente à perigosa busca política para que o reino de Deus viesse na

terra como no céu.¹⁴⁰ Os fariseus dos dias de Jesus não eram simplesmente as primeiras versões dos rabinos posteriores.¹⁴¹ Os recentes avanços maciços em nosso conhecimento do mundo judaico do primeiro século lançaram abundante luz sobre o que os Evangelhos (em suas diferentes maneiras) estavam realmente dizendo. Isso não requer a projeção traseira de uma construção teológica retirada do pensamento cristão subsequente, assim como não requer a projeção traseira de um ceticismo humano. Requer história: por meio da tarefa de coletar dados e formar hipóteses, produzindo narrativas que, como o conhecimento científico *mutatis mutandis*, se aproximam cada vez mais dos próprios eventos e motivações, abrindo novas possibilidades para novas propostas sobre 'significados' - propostas que não foram introduzidos a priori, mas surgiram por meio da prática real, da tarefa, da pesquisa e da narração.

Nem se deve desistir dessa tarefa com a sugestão de que envolve "ir além do texto". Essa frase frequentemente implica que estamos fazendo algo furtivo ou dissimulado, sub-repticiamente questionando o que os escritores estavam fazendo. Isso é ridículo - embora a acusação capte alguma energia extra, embora injustificada, do humor literário pós-moderno de questionar se pode haver algum mundo real "fora do texto".¹⁴² Esse clima cultural coincidiu com o existencialismo neokantiano de Bultmann e seus sucessores, imaginando os Evangelhos como criadores de mitos autorreferenciais, não memória histórica. Mas quando os textos têm uma intenção *prima facie* de descrever eventos reais (compare o prólogo de Lucas, para começar, e sua datação precisa de João Batista),¹⁴³ fazer o melhor para entender o que esses eventos significam em seu contexto não é "ir atrás" desses textos. É aceitar o convite para explorar o mundo do passado da vida real que pretendem abrir.¹⁴⁴ Quando o jornal noticia que a seleção local venceu a partida, o espírito partidário da reportagem não esconde, mas insiste nos fatos reais que aconteceram em campo. Os gols não foram marcados em um mundo intratextual privado. A tarefa da história não é substituir os textos que possuímos por uma nova construção, mas compreender melhor o que esses textos sempre diziam.

Ler os Evangelhos historicamente requer, é claro, sensibilidade para seu gênero.¹⁴⁵ Os Evangelhos pretendem ser a história como narrativa, referindo-se à história como evento, o resultado da pesquisa histórica e da seleção como tarefa, apontando fortemente para significados específicos. Os Evangelhos também contêm, é claro, subgêneros, como parábolas, que - além de ocasionais alusões a tópicos - não têm a intenção de se referir a eventos reais. Perguntar onde o filho pródigo morava, ou quem comprou sua metade da propriedade, seria não entender. Mas perguntar quais fatores do primeiro século teriam gerado a hostilidade à qual a parábola de Jesus está respondendo é entender. Os

Evangelhos como um todo e as histórias sobre Jesus que eles contêm não são apresentados como parábolas cujo "ponto" independe da verdade histórica.

A questão da hostilidade a Jesus ilustra tudo isso. A tradição cristã frequentemente presume que a hostilidade judaica surgiu de um 'legalismo' que foi ofendido pela oferta de amor, graça e perdão de Jesus. Agora sabemos - e quero dizer 'sabemos' - que isso não funciona historicamente. É uma caricatura sem esperança.¹⁴⁶ Jesus estava oferecendo uma nova interpretação do "reino de Deus" em um mundo onde havia outras interpretações em oferta, e isso significava um desafio social e político, não simplesmente um choque de teologias ou soteriologias no sentido usual. Em particular, como veremos em [capítulo 5](#), As ações de Jesus no sábado foram controversas, não porque seus contemporâneos acreditavam no 'legalismo' e ele acreditava na 'liberdade', mas porque o sábado era visto como uma antecipação da era vindoura, e Jesus agia como se a era vindoura estavam sendo inaugurados em sua própria obra - com consequências muito diferentes do que se esperava. Em outras palavras: a tarefa da história precisa desafiar as interpretações recebidas, não para substituir os Evangelhos que já temos por uma nova construção, mas para entender o que aqueles Evangelhos estavam dizendo em primeiro lugar. Isso não significa "ir além do texto", exceto no sentido que os próprios textos nos impõem.

O QUE A HISTÓRIA PODE FAZER?

Derrotando os derrotadores

Então, o que a história pode fazer por nós? Três coisas, eu acredito. Para começar, é particularmente bom no que alguns chamam de "derrotar os derrotadores". A cada ano ou dois, alguém escreve um blockbuster afirmando que Jesus era um maçom egípcio, um visionário de Qumran, casado com Maria Madalena, ou qualquer outra coisa - sempre com o corolário implícito, 'portanto, o cristianismo tradicional é baseado em um erro', e devemos ir de volta ao ateísmo ou, na melhor das hipóteses, ao deísmo do século XVIII. Essas propostas, e as propostas igualmente estranhas, embora aparentemente eruditas, de grupos como o 'Seminário de Jesus', vêm e vão, e podem ser descartadas com bastante facilidade. Não se deve julgar uma disciplina por suas distorções. Mas o que vai ver os céticos não é uma reafirmação dogmática da tradição,

Outro exemplo: muitos sugeriram que Jesus e seus primeiros seguidores não poderiam ter pensado nele como 'divino', em parte porque eram monoteístas judeus e em parte porque isso o tornaria 'louco'. Mas estudos contemporâneos do monoteísmo, e do Templo como morada de Deus e dos humanos como portadores da imagem no Templo de Deus, mostraram que isso era mera ignorância.¹⁴⁷ Os

problemas permanecem; mas a velha rejeição das reivindicações cristãs na suposição de uma cristologia judaica "baixa" original - e sua imagem refletida na sugestão de que, para uma cristologia adequada, temos que esquecer a história e olhar para os Padres ou para Aquino - mostrou-se fora da linha, não por um a priori selecionado da ortodoxia posterior, mas pela pesquisa histórica em evidências históricas reais, desafiando narrativas injustificadas e sugerindo a possibilidade de diferentes narrações significativas. Atrevo-me a sugerir que esse tipo de 'história' complexa poderia ser vista como parte da obediência ao próprio reino, vindo na terra como no céu.

Tudo isso muda para um registro diferente com a ressurreição. Voltaremos a isso no sexto capítulo, mas por enquanto podemos apenas dizer isso.

O estudo histórico das fontes sugere que o testemunho da igreja mais antiga sobre a ressurreição de Jesus precipitou uma mutação radical na compreensão judaica da história e da escatologia, que então formou uma nova grade interpretativa: a ressurreição de Jesus foi interpretada simultaneamente como um evento muito estranho no mundo presente e o evento fundamental e paradigmático dentro da nova criação de Deus.¹⁴⁸ Isso aponta para o argumento fundamental que estou apresentando ao longo deste livro. A ideia de uma nova criação operando de dentro do útero da velha - talvez devêssemos dizer, de dentro da tumba da velha - faz sentido, embora novo sentido, dentro daquele mundo judaico em que o espaço de Deus, o tempo e a matéria e o espaço humano, o tempo e a matéria foram projetados para se sobrepor e se interligar. Desenvolverei esse ponto específico no próximo capítulo. Por enquanto, concentro-me no ponto limitado, mas vital: assim como o cético não pode apelar para um a priori humeano, o cristão não pode simplesmente dizer: 'Eu acredito no sobrenatural', como se isso ignorasse todas as questões históricas. A questão sobre a nova criação é que ela é a renovação deste mundo, não a substituição por outro. A boa história explicará isso e contornará as objeções normais.

Desmantelando as distorções

Mas isso não significa: 'Bem, nós nos livramos do absurdo; vamos voltar a acreditar no que sempre acreditamos'. Se a história pode derrotar os derrotadores, também pode desmantelar as distorções, desafiando os equívocos cristãos comuns. Quando fazemos melhor a história, vislumbramos dimensões esquecidas do que os Evangelhos estavam tentando nos dizer.

O exemplo óbvio e revelador é 'o reino de Deus'. Jesus foi visto como um profeta anunciando o reinado de Deus. Sabemos muito sobre o que isso

significava para seus contemporâneos e quais textos bíblicos eles teriam associado a isso. Também sabemos que Jesus parece ter redefinido o que significava 'reino de Deus' - fazendo isso em torno de si mesmo e de sua estranha vocação. Ele não estava simplesmente descrevendo o reino de Deus; ele estava afirmando que em suas palavras e atos, e então vitalmente em sua morte iminente, ele estava realizando e, assim, sutilmente redefinindo-o, oferecendo uma nova exegese das antigas promessas do reino nos Salmos, Daniel e Isaías, uma exegese que em parte combinava e em parte desafiava as outras interpretações oferecidas em sua época.

Mas pelo menos desde o século III em diante, muitas tradições da Igreja não levaram a sério o contexto judaico da proclamação do reino de Jesus ou o conteúdo de sua redefinição. A maioria dos cristãos ocidentais presumiu que 'reino de Deus' significava 'ir para o céu quando morrer'. Isso é totalmente errado, assim como a ideia de Schweitzer de que o reino significava o fim do mundo estava totalmente errada. Mas se acertarmos (compartilhando a visão de Jesus do reino de Deus 'na terra como no céu'), isso revoluciona a forma como lemos os Evangelhos, como entendemos Jesus e como imaginamos a igreja se relacionando com Jesus e sua história hoje. Esse núcleo histórico não é simplesmente uma questão de esclarecer sobre o que Jesus estava falando. É o mandato para a vocação necessária da própria história.

Haverá uma enorme resistência a isso tanto na igreja quanto na teologia. A teologia tem dito regularmente: 'Vocês, historiadores, são lobos em pele de cordeiro, e não vamos dar ouvidos a vocês'. As pessoas presumiram que apelar para a "história" significa contrabandear o reducionismo do século XVIII. Mas isso é simplesmente alarmante. Em qualquer caso, não temos escolha. A Palavra se tornou carne. Evitar a história é o primeiro passo para o gnosticismo. Como tentei argumentar em vários lugares, a história mostrará, não que o cristianismo se baseia em um erro, mas que as maneiras como percebemos e reexpressamos o que pensávamos que eram os textos centrais realmente introduziram erros, precisamente por não prestando atenção ao cenário e significado histórico. É por isso que simplesmente não convém apelar à tradição, seja dogmática ou piedosa.

Dirigindo a discussão

Se a história pode derrotar os invalidadores e desmontar as distorções, ela também deve direcionar a discussão. Não ousamos começar em outro lugar, mesmo com declarações ortodoxas de fundo de cobre, como a de Calcedônia, e tentar seguir em frente, ignorando o que os primeiros textos diziam. Calcedônia foi uma tentativa de recapturar, no idioma do século V e para propósitos específicos, algo central nos primeiros textos. Mas o modo, a maneira e o conteúdo de sua

recuperação deixaram muito a desejar, como até mesmo o cauteloso e ortodoxo Henry Chadwick reconheceu em um artigo seminal.¹⁴⁹ Ele selecionou várias dimensões do contexto histórico original e significado, que, se tivessem sido recuperados, teriam fornecido um relato mais robusto da cristologia e de outros temas também. Se a teologia deve ser verdadeira consigo mesma, ela não deve simplesmente arrebatrar alguns textos bíblicos para decorar um argumento montado em outras bases, desculpando o procedimento referindo-se a grandes teólogos do passado que fizeram a mesma coisa. Deve surgir da exegese histórica do próprio texto. Onde esses textos pretendem uma referência à "história" como eventos, isso também deve ser levado em consideração.

Eu entendo a resistência à exegese histórica. Muitos teólogos experimentaram os estudos bíblicos de graduação como o ensaio árido e sem vida das raízes gregas e das fontes reconstruídas. Essa também foi sempre uma forma de evitar a história genuína, de fingir que cavar a terra era a mesma coisa que cultivar vegetais. Quando bem feita, a exegese histórica (a tarefa e a narrativa) deve produzir as próprias plantas (verdadeiro conhecimento dos acontecimentos) e permitir que dêem seus próprios frutos (significado). Mas ele só fará isso se for permitido ser ele mesmo; se a tarefa histórica pode ser realizada sem que as pessoas olhem por cima do ombro e o avisem sobre as areias movediças ou lhe digam que é mais seguro tocar violino sem o arco. De volta às tentações petrinhas mais uma vez.

Eu lanço um apelo neste ponto, portanto, para o mundo mais amplo da teologia: não tema ou rejeite a história. Você não tem nada a perder, exceto o seu platonismo. Claro, nos últimos 250 anos as pessoas disseram 'história, história' quando não havia história, quando tudo o que estavam fazendo era usar Hume e Troeltsch para minar o Cristianismo (não menos por desjudaizá-lo). A escorregadia frase "histórico-crítico", como vimos, muitas vezes deu má fama à boa exegese. Teólogos que estão acostumados a rejeitar a suposta crítica histórica de Reimarus, o anti-dogmatismo liberal de Harnack e o ultra-reducionismo do 'Seminário de Jesus' na verdade tomaram emprestado o fosso feio de Lessing como um fosso para defender sua cidadela contra qualquer crítica baseada, o que poderia dizer, não que o próprio Cristianismo foi baseado em um erro, mas que algumas das Grandes Tradições do Cristianismo perderam suas amarras e flutuaram no céu azul da especulação. Mas supondo que houvesse uma diferença importante entre a verdade cristã e as "verdades necessárias da razão" de Lessing?

Reimarus estava certo, então, ao dizer que a igreja ocidental precisava ser confrontada com a história; ele errou ao supor que isso falsificaria o próprio Cristianismo. Em vez disso, lembraria a igreja ocidental da mensagem central do reino que se tornou realidade na vida, morte e ressurreição de Jesus e no envio do espírito. Adolf von Harnack estava certo ao dizer que os Padres dos séculos III e

IV mudaram a forma do ensino inicial, mas errou ao supor que a mudança foi de uma Cristologia "baixa" (ou Pneumatologia) inicial para uma "alta" posterior . O Jesus Seminar estava certo ao dizer que Jesus tinha que ser estudado em seu contexto histórico, mas muito errado na maneira como eles realizaram essa tarefa.¹⁵⁰ O desafio dos Evangelhos permanece: manter juntos o reino e a cruz, com Jesus inaugurando o primeiro sofrendo o segundo. Abraçar uma alta cristologia e esquecer o reino é tão ruim quanto insistir no reino e assumir uma baixa cristologia: a divindade de Jesus é a chave na qual a música do Evangelho é colocada, mas não é a melodia que está sendo tocada. Isso resulta na ironia de pessoas invocarem a 'autoridade das escrituras' para apoiar vários estilos do Cristianismo Ocidental moderno, perpetuando as teorias platônicas que a exegese histórica das Escrituras realmente solapa.

O próprio anúncio do reino de Jesus, portanto, compromete seus seguidores com a tarefa da história: a pesquisa e reconstrução cuidadosa do que Jesus fez e o que ele quis dizer com isso, e também o que seus primeiros seguidores entenderam na época e vieram a entender logo depois como eles escreveram a história inicial. A tarefa da história será, então, produzir outras narrativas coerentes sobre o passado, por meio das quais o leitor terá uma visão melhor do que realmente aconteceu e o que isso significou para os principais atores da época. À medida que lutamos com isso durante a tarefa em andamento, buscamos significados mais amplos, não para reduzir o projeto ao subjetivismo ou relativizar as tarefas intermediárias, mas para mostrar o quadro histórico completo e permitir que a teologia surja dele. Quando examinamos os eventos relativos a Jesus de Nazaré, em seu contexto palestino do primeiro século, como parte do mundo "natural", descobrimos que eles estão repletos de significado teológico. Não será adequado para o cético jogar cara-eu-ganho-coroa-você-perde neste ponto - dizer também, 'Você não pode se referir a Jesus porque ele é parte de sua "revelação especial"' ou 'Nós examinamos Jesus e ele são apenas um mestre judeu / revolucionário / Messias fracassado '. O próprio Jesus é importante para a 'teologia natural'. Nós olhamos para Jesus e ele é apenas um mestre judeu comum / revolucionário / Messias fracassado '. O próprio Jesus é importante para a 'teologia natural'. Nós olhamos para Jesus e ele é apenas um mestre judeu comum / revolucionário / Messias fracassado '. O próprio Jesus é importante para a 'teologia natural'.

A TAREFA DO HISTORIANO CRISTÃO

Então, do que se trata a historiografia cristã e como ela pode contribuir para um projeto que pode reivindicar o título de 'teologia natural'? Como vimos, é

importante notar que a própria tarefa da história é, para o historiador cristão, uma espécie de kenosis, um 'esvaziamento'.¹⁵¹ O historiador cristão não é chamado a abandonar a crença na soberania ou providência divina, como às vezes é imaginado por aqueles que temem o "naturalismo metodológico". A crença na soberania divina não me diz, antes da pesquisa histórica, o que aconteceu no mundo real sobre o qual acredito que Deus é soberano. Assim que alguém diz: 'Porque Deus é soberano, porque Jesus é o Senhor, isso e aquilo deve ter acontecido' - ou, alternativamente, 'não pode ter acontecido' - sei que estou ouvindo um tipo espúrio de 'historicismo'. Não se pode fazer história 'de cima'. O historiador tem que mergulhar no mundo real, seguir o Jesus de Filipenses 2 na esfera confusa e arriscada dos próprios eventos, a fim de descobrir o que de fato Deus fez soberanamente. Não sabemos isso de antemão: ninguém jamais viu a Deus, declara João, mas o Deus unigênito o revelou (1.18). Não fazer isso é rejeitar o Deus do Evangelho de João ou de Filipenses 2. Não é suficiente dizer: 'Sim, nós acreditamos na história', significando simplesmente o mero reconhecimento de que Jesus realmente existiu, que o Deus encarnado andou na terra. Não sabemos quem é o Deus encarnado até olharmos para o Deus encarnado. Sem isso, nossas reconstruções de significado correm o risco de se tornarem circulares, egoístas e missiologicamente fúteis. que Deus encarnado andou na terra. Não sabemos quem é o Deus encarnado até olharmos para o Deus encarnado. Sem isso, nossas reconstruções de significado correm o risco de se tornarem circulares, egoístas e missiologicamente fúteis. que Deus encarnado andou na terra. Não sabemos quem é o Deus encarnado até olharmos para o Deus encarnado. Sem isso, nossas reconstruções de significado correm o risco de se tornarem circulares, egoístas e missiologicamente fúteis.

Devemos, enfatizo, ter cuidado para não imaginar que podemos produzir um novo tipo de história da salvação, lendo a intenção e a ação divinas nas páginas muito ambíguas até mesmo da melhor história. Só porque acreditamos na providência divina, não podemos copiar os escritores inspirados das escrituras e pular direto para a visão de Deus dos eventos. Hegel via a história como um progresso inexorável; imploramos para diferir. Martinho Lutero viu o período medieval como o cativeiro babilônico da igreja: bem, talvez. Mas talvez não. Como acontece com as profundezas e ambigüidades em nossas próprias vidas, a ordem divina raramente é percebida de uma só vez, e talvez seja melhor assim. Até mesmo São Paulo, meditando sobre o significado da conversão de Onésimo, usou essa palavra, "talvez", para apresentar sua interpretação sugerida (Filemom 15). De volta à humildade, paciência, penitência e amor.

E então de volta a Jesus. Ele permanece central para a teologia, o que significa que a teologia precisa de história - em todos os quatro sentidos. Não ousamos

abraçar o docetismo metodológico (um Jesus que parece histórico, mas não é). Isso significa que não devemos, por medo do preconceito modernista, invocar algo chamado 'o sobrenatural' para 'explicar' tudo. Isso apenas perpetuaria o falso ou / ou de Lessing. Falharia na hermenêutica do amor em que permitimos que o passado seja ele mesmo, já que estaria colapsando as maneiras como (algumas) pessoas do primeiro século pensavam da mesma forma que (algumas) pessoas pós-iluministas pensaram.

O estudo histórico do mundo judaico e cristão primitivo, portanto, define os parâmetros hermenêuticos para a tarefa. À medida que estudamos esse período, como faremos com mais detalhes nos próximos dois capítulos, descobrimos pessoas que não supunham que o mundo fosse dividido em natureza e sobrenatural, e cujas crenças não podem ser facilmente capturadas pela visão de mundo epicurista moderna. Sua compreensão da realidade tinha a forma de um templo: céu e terra sobrepostos e interligados. Sua compreensão do tempo era moldada pelo sábado: o futuro de Deus não era estranho ao tempo presente, mas podia e aparecia dentro dele. Às vezes, é verdade, aconteciam coisas que os pegavam de surpresa, de modo que diziam coisas como: 'Deus visitou seu povo!' (Lucas 7,16)¹⁵² Na maioria das vezes, porém, a reação deles aos acontecimentos era de consternação e perplexidade, principalmente quando Jesus foi para a morte cruel.¹⁵³ O fato de que não se pode (como muitas vezes se diz) 'provar a divindade de Jesus' apenas pela história faz parte da questão: nem mesmo sabemos o que é 'divindade' até descobrirmos quem foi o próprio Jesus, como todos os quatro Evangelhos insistir. Os próprios primeiros cristãos insistem que não se pode começar com uma imagem de Deus e depois tentar encaixar Jesus nela. Isso não funcionou no primeiro século e não funcionará agora. Os Evangelhos insistem que se deve abordar a questão ao contrário. Nem podemos simplesmente declarar que Jesus é "divino" com base (digamos) em sua ressurreição (embora a ressurreição por si só não mostre isso; os mártires macabeus, afirmando que Deus iria ressuscitá-los dentre os mortos, não sugerindo que isso os tornaria "divinos") e, então, assumindo que sabemos o que "divino" significa, prossiga a partir daí, ignorando o que os Evangelhos realmente dizem. Isso, eu acho, é o que frequentemente aconteceu dentro do cristianismo ortodoxo. Foi isso que atraiu os protestos, de Reimarus ao 'Seminário de Jesus' e muito mais.

Em vez disso, quando, com ferramentas históricas, olhamos para a história de Jesus e por meio dela - do lado de fora e do lado de dentro do evento total - descobrimos questões vitais e inevitáveis. Estes acabam por ser cognatos com as grandes questões que estudaremos em [Capítulo 7](#), as questões que surgem na vida humana como um todo, ao longo do tempo e da cultura. E, para antecipar nosso argumento aqui, a questão não é que possamos deduzir 'Deus' dessas questões. A

história por si só não pode formar a base para uma apologética racionalista antiquada. Uma verdadeira apologética inclui a "história" mais ampla, que é a vida da igreja cheia do espírito, a narrativa e a construção de símbolos por meio da qual a nova criação traz cura para o mundo presente e aponta para o futuro definitivo do céu e da terra de Deus. .

O compromisso com a tarefa histórica nos obriga a fazer um esforço determinado para reformular nossas grandes questões teológicas em termos da vida real dos judeus palestinos do primeiro século. Muitos ramos da teologia cristã permaneceram contentes em olhar para Jesus e para os Evangelhos por meio de óculos fabricados em séculos posteriores. Eles tendem a se apoderar de pequenas seleções dos atos e palavras de Jesus para ilustrar formulações teológicas posteriores, sem prestar atenção ao ambiente adequado e, em particular, ao que "o reino de Deus" (por todos os relatos, o tema central de Jesus) faria significar lá. Mas só quando tentarmos esta tarefa - quando olharmos para Jesus em seu próprio contexto - descobriremos o que os quatro Evangelhos estavam tentando nos dizer: que conhecendo esta pessoa decididamente humana, sua vocação, [Capítulo 7](#) abaixo) e as questões levantadas pela própria vida de Jesus, carreira pública e morte são respondidas de forma tão dramática e coerente que temos fortes razões para dizer que eram as perguntas certas a serem feitas.

Proponho, portanto, que estudar a história do primeiro século com Jesus e seus primeiros seguidores no meio dele é uma parte necessária da vida cristã saudável, teologia e testemunho - e que este testemunho, enraizado neste estudo histórico, pode e deve formar uma parte vital de uma 'teologia natural' renovada. A história estuda eventos no mundo "natural", eventos que têm um "interior" e um "exterior". Jesus pode e deve ser estudado dessa forma.

CONCLUSÃO

Propus neste capítulo que, uma vez que esclarecemos os diferentes significados da palavra 'história', podemos entender as maneiras pelas quais a confusão surgiu por causa das diferentes estruturas e agendas dentro das quais as pessoas tentaram não apenas 'fazer história' mas para usar os resultados de seu trabalho dentro de esquemas mais amplos de pensamento, o tempo todo apelando para ou descartando a "história" como se o significado da palavra fosse inequívoco.

A tarefa da história, portanto, não é diferente da tarefa de Elias, reconstruindo o altar de Yhwh que havia caído em ruínas (1 Reis 18,19-46). Os sacerdotes de Baal - os autoproclamados líderes da cultura ocidental secular - dançaram, cortando-se com suas próprias teorias, sonhando com progresso e / ou revolução, e ainda assim o reino não chegou. Muitos dos fiéis escribas de YHWH se

retiraram para cavernas, seguros em seus mundos privados. Tomando a história de Elias como uma metáfora, agora é hora de os historiadores reassumirem a tarefa (pegando as pedras que falam do passado antigo, a evidência fundamental) e com elas construir um altar (uma narrativa que genuinamente aponta para eventos reais), impondo-lhe a invocação de "significado" que emerge dessa obra. O altar será, é claro, cercado por uma vala larga e feia, cheio de água. Pode parecer impossível para o sacrifício pegar fogo. Isso não é problema nosso. Nossa tarefa é construir o altar, a verdade pública que emerge de um trabalho histórico responsável e cuidadoso, expondo da melhor forma que podemos os significados que fazem um sentido profundo e rico do primeiro século. Então, e somente então, oramos para que o fogo caia.

Se isso soa como 'apocalíptico', talvez seja apropriado. E nos aponta para o próximo capítulo.

4

O fim do mundo?

Escatologia e Apocalíptico em Perspectiva Histórica

INTRODUÇÃO

Qualquer um que argumente, como eu agora comecei a fazer, que a teologia cristã deve estar ancorada na situação histórica e nas crenças de Jesus e seus primeiros seguidores, deve esperar uma resposta padrão. 'Você certamente não quer dizer', as pessoas dirão, 'que todos nós deveríamos fingir ser apocalípticos do primeiro século, andando por aí pensando que o mundo está prestes a acabar?' E qualquer um que argumente, como eu fiz e farei aqui, que na verdade Jesus e seus primeiros seguidores não esperavam o fim iminente do universo do espaço-tempo, pode muito bem encontrar a resposta intrigada que recebi do falecido Eric Franklin, um dos meus colegas de Oxford, quando publiquei *O Novo Testamento e o Povo de Deus* em 1992. 'Então, Tom', ele começou, 'agora que você abandonou a escatologia. . . '

Não creio que para seguir Jesus tenhamos que imaginar que o mundo vai acabar amanhã. Nem 'abandonei a escatologia'. Mas, como com 'história' e 'historicismo' no capítulo anterior, temos que abordar de frente a difícil tarefa de desvendar os vários sentidos diferentes que essas palavras tiveram nas discussões teológicas e históricas ao longo do último século ou assim. E, em particular, temos que dar um relato histórico da "escatologia" do primeiro século em que Jesus e seus primeiros seguidores realmente acreditaram. Essa combinação de tarefas forma a agenda para o presente capítulo.

Argumentei até agora que a questão da "teologia natural" nos encontra no período moderno de dentro dos parâmetros mais amplos do epicurismo revivido que tem sido a teologia assumida da "era secular". E sugeri que a própria questão foi assim distorcida. A questão geral da relação entre Deus e o mundo - e de fato os significados de "Deus" e do próprio "mundo"! - depende da estrutura em que os colocamos, e essa estrutura tem sido a turbulenta cultura ocidental moderna. Além disso, como vimos no capítulo anterior, a divisão epicurista de céu e terra

foi acompanhada pela divisão iluminista entre passado e presente, gerando mais confusões em torno da própria "história". É claro que as discussões em curso sobre Jesus e seus primeiros seguidores devem estar situadas no mesmo contexto cultural turbulento. Fingir 'neutralidade' ou 'objetividade' é apenas isso, fingimento. No entanto, como argumentei antes, isso não exclui, ao invés disso, pede com mais urgência uma abordagem realista crítica da historiografia, reconhecendo que uma ideia como o "realismo crítico" está ela própria situada nos mesmos debates modernos. Os resultados de tal abordagem permanecerão então em diálogo com as questões teológicas mais amplas. Afinal, a teologia ainda invocou Jesus - ou pelo menos 'Cristo', com vários significados! - mesmo que não soubesse o que fazer com ele, muito menos o que ele poderia fazer com ele. O resultado foi que a teologia, incluindo a 'teologia natural',

Isso afetou particularmente aquelas palavras abençoadas, 'escatologia' e 'apocalíptico'. Todos reclamamos da imprecisão dessas palavras, mas todos continuamos a usá-las. Proponho aqui alguns esclarecimentos para que possamos então abordar a questão oriunda da [Capítulo 2](#): se Schweitzer e Bultmann estavam errados sobre o Jesus do fim do mundo, o que dizer dos ditos que parecem apontar nessa direção? Este é o caminho necessário de volta ao nosso tópico principal. Os próprios textos, lidos historicamente, mostrarão que as divisões radicais da cosmologia e da história do Iluminismo estão fadadas a produzir leituras falsas. As Giffords de Bultmann foram, creio eu, apanhadas nesta armadilha: se pensarmos na "história" dentro de um "continuum fechado" do desenvolvimento do mundo epicurista, então qualquer coisa a ver com "Deus" deve, por definição, ser inteiramente separada. É por isso que a palavra 'apocalíptico' foi retirada de seu uso mais natural, para denotar um gênero literário, e usada como um rótulo para uma espécie de visão de mundo em que Deus irrompe de fora (produzindo um tráfego de mão única apenas, ou seja¹ Esta é uma das razões pelas quais Bultmann transformou a "escatologia" em uma metáfora para a experiência espiritual privada.

ESCATOLOGIA E APOCALÍPTICA Introdução

Acredito que toda a discussão seja infundada. Mas antes de me voltar para o argumento textual, precisamos apresentar os diferentes sentidos em que esses termos-chave foram usados.²

Escatologia

Sobre 'escatologia', sigo e desenvolvo um pouco a análise de George Caird em seu ainda importante livro *The Language and Imagery of the Bible*³

Começamos com o significado tradicional: 'as últimas coisas', ou seja, morte, julgamento, céu e inferno. A palavra foi usada pela primeira vez na Alemanha no início de 1800 e foi importada para o mundo de língua inglesa no final do século, com esse significado. Muitos dicionários ainda dão isso como o único significado.

Em segundo lugar, existe a crença "historicista", conforme explicado no capítulo anterior: a própria "história" está "indo a algum lugar". Em 1900, a palavra "escatologia" estava sendo usada para indicar esse tipo de historicismo preditivo. Os eventos estavam progredindo em direção a algum tipo de objetivo, fosse o de Hegel, ou então de Teilhard de Chardin, ou de uma recuperação mais bíblica de algo chamado "história da salvação".

Isso foi eclipsado, em terceiro lugar, pela Escatologia Konsequente ou 'escatologia consistente' de Albert Schweitzer, que usou a palavra no sentido que ainda tem para muitos: o fim iminente do mundo.⁴

Em quarto lugar, temos a resposta da "escatologia realizada" de CH Dodd a Schweitzer. Jesus estava anunciando que o reino já estava presente, que havia sido 'realizado'.⁵ Dodd eliminou ditos orientados para o futuro ou os achatou em significados presentes. Posteriormente, Dodd modificou sua postura, sob a influência de Jeremias, que falava da "escatologia em processo de realização". Isso ainda deixava em aberto o que exatamente o reino poderia ser.

Bultmann então introduziu o significado "existencialista", exposto também em seus *Giffords*. Esta foi uma 'desmitologização' consciente de Schweitzer: sim, a linguagem usada pode ter significado um fim real do mundo (no qual Jesus e seus seguidores ainda acreditavam), mas eles a traduziram em um significado parecido com o que os falantes de inglês entendem por 'espiritualidade', com a expectativa horizontal 'ou' temporal 'transformada em esperança vertical ininterrupta. Como Dodd, isso transformou o aparentemente futuro no supostamente presente. Para Dodd, isso se resumiu a uma nova ética; para Bultmann, uma nova 'existência autêntica'.⁶ O luterano Bultmann, sempre desconfiado das 'obras', substituiu-as por uma experiência não muito diferente do gnosticismo.⁷

Caird então descreve, mas não rotula, os dois significados que podemos identificar historicamente com segurança, nos quais, sugiro, a pesquisa deve se concentrar. Há, em primeiro lugar, uma visão judaica bastante difundida de "duas idades", a "era presente" e a "era por vir". Essa teoria das duas idades não é, como muitas vezes se imagina, característica de uma visão de mundo chamada "apocalíptica" a ser diferenciada de outras formas de crenças judaicas. Foi

amplamente difundido, continuando nos rabinos muito posteriores, muito depois dos sonhos perigosos do reino de bar Kochba e de livros como Daniel, que pareciam dar-lhes apoio, terem sido abandonados.⁸ O esquema das duas idades resume a esperança histórica e política para o verdadeiro 'retorno do exílio', o 'novo Êxodo' e assim por diante. Falar dessas 'duas idades' não é, como as pessoas costumam supor, dualista (embora possa ser combinado com formas de dualismo em que um 'presente' esquecido por Deus será substituído por um futuro cheio de Deus, e alguns judeus, talvez alguns na pequena seita de Qumran, pode ter levado nessa direção). Afinal de contas, o mundo atual é supostamente a criação do Deus Único e está sob seu controle providencial - com várias teorias sendo apresentadas sobre por que ele continua atrasando o início da 'era por vir' em que todas as coisas serão corrigidas.⁹

Onde isso se encaixa em relação aos outros significados? O tradicional quase não está à vista. A maioria dos judeus acreditava em algum tipo de teoria da vida após a morte, mas não nesses termos.¹⁰ Nem o esquema judaico de duas idades produz um historicismo preditivo, muito menos um desenvolvimento suave (com a Era Vinda sendo simplesmente um prolongamento polido da Era Presente).¹¹ Nem apóia a ideia de fim do mundo, que, como sugeri em [Capítulo 2](#) e enfatizaremos no presente capítulo é simplesmente um mal-entendido moderno. Nem o esquema de duas idades permite uma 'escatologia totalmente realizada' nos textos judaicos ou nos Evangelhos. Mesmo quando Jesus estava fazendo exorcismos, declarando que 'se eu expulso demônios pelo dedo de Deus, então o reino de Deus veio sobre vocês',¹² a maioria dos sinais da 'era por vir' (destruição da maldade, justiça universal e paz) não estavam presentes. Da mesma forma, essa visão judaica de duas idades rejeitaria a interpretação existencial. Um sentido existencial da presença divina pode talvez ser considerado uma condição necessária para reconhecer a chegada da era por vir, mas nunca poderia ser uma condição suficiente. Como os críticos judeus sempre insistiram, a era vindoura seria firmemente deste mundo: uma nova ordem política e social. Seria mais do que uma ideia na cabeça das pessoas ou um sentimento caloroso em seus corações.

Há, finalmente, um sétimo significado: a versão cristã primitiva dessa esperança judaica, explícita nos Evangelhos e em Paulo, afirmando que 'a era por vir' já foi inaugurada com a morte de Jesus e sua ressurreição. Ele conquistou a vitória sobre os poderes das trevas; ele havia lidado com o pecado e lançado a nova criação. Antecipações deste ponto de vista já são encontradas em Qumran e em alguns outros textos judaicos pré-cristãos que acreditavam que os eventos já ocorridos deveriam ser entendidos como genuínas antecipações do dia final. Essa visão contém dentro de si a promessa de que todas as coisas serão corrigidas no final, como em Romanos 8, 1 Coríntios 15 ou Apocalipse 21 e 22. Isso inclui o que

nós, modernos, consideramos efeitos "sociais" ou "políticos". As promessas do Salmo 72 não são apenas metáforas para a espiritualidade, ou sinais distantes para um 'céu' não espaço-temporal. Eles são indicadores reais para a justiça e misericórdia reais.

Apocalíptico

Já discuti em outro lugar extensivamente o termo "apocalíptico". O estudioso suíço Jorg Frey recentemente me acusou de "neutralizar" o apocalíptico, uma acusação que refuto.¹³ Para Frey e outros no continente, a palavra "apocalíptico" ainda significa o que Schweitzer e Bultmann estavam falando, e qualquer negação do significado de "fim do mundo" é vista como uma desculpa para escapar. Mais importante, porém, na América e em uma ou duas partes do Reino Unido - mas em nenhum outro lugar - 'apocalíptico' agora é frequentemente usado em um sentido especializado associado a J. Louis Martyn e seus seguidores, denotando invasão divina 'verticalmente de cima' e não permitindo espaço para histórias anteriores do mundo em geral ou de Israel em particular. Esse sentido de "apocalíptico", como Frey corretamente vê, não pertence de forma alguma ao primeiro século. É uma invenção polêmica do século XX, recuperando algumas características do início de Barth, voando sob as cores falsas de um termo de Religionsgeschichte do primeiro século.¹⁴

Deixe-nos mais uma vez esclarecer os significados. Começo com a visão de Martyn e seu pequeno, mas expressivo grupo de apoiadores: 'apocalíptico' é sobre revelação divina e / ou vitória, sem antecedente visível. A história falhou; precisamos de uma nova palavra. Gálatas 1.4 fala de ser 'libertado do presente século mau'. Os adeptos disso às vezes citam Walter Benjamin sem ironia. Argumentei em outro lugar que isso não descreve nenhuma visão reconhecível do primeiro século. O próprio Barth, certamente o Barth maduro, o teria rejeitado.¹⁵ A exegese de Gálatas de Martyn é fatalmente falha.

Em segundo lugar, existe a visão que associamos a Weiss e Schweitzer: que 'apocalíptico' se refere ao fim real e iminente do mundo. Quando o texto diz, 'as estrelas cairão do céu', significa que as estrelas cairão do céu. Qualquer pessoa olhando para o céu pode ver isso acontecendo.

Terceiro, há um foco na segunda vinda, a 'parousia' de Jesus. Isso funciona como um detalhe extra dentro da ideia de um Fim iminente. Era isso que Kasemann tinha em mente quando disse que 'apocalíptica' era 'a mãe da teologia cristã'. Para ele, os primeiros cristãos viviam na esperança iminente da volta de Jesus. A geração seguinte, desapontada, reformulou tudo de maneira diferente.

Quarto - a posição que Kasemann estava resistindo - temos a leitura

desmitologizada de Bultmann: "apocalíptica" em termos de experiência existencial. Aqui, Jesus tomou emprestada a linguagem de um fim iminente, que seus seguidores continuaram a usar em sentido literal; mas ele o fez para se referir ao desafio existencial atemporal (e apolítico) para cada pessoa em cada momento.

Em vez dessa luta interior, Kasemann viu uma batalha cósmica. Isso produz um quinto significado para "apocalíptico": a linguagem denota a luta em que poderes não humanos guerreiam contra Deus e seu povo. É aqui que JL Martyn divergiu radicalmente de seu professor. Para Kasemann, a parusia seria a vitória final; para Martyn (que também tornou a ideia de poderes cósmicos central para o significado da palavra), a batalha já havia sido vencida na cruz.¹⁶

A sexta posição é a de Caird (apoiada por muitos hoje, por exemplo, Christopher Rowland), que eu sigo. A palavra "apocalíptico", sugiro, é mais bem usada para denotar um gênero, ou pelo menos uma forma literária e uso, onde os escritores pretendem denotar o que chamamos de realidades deste mundo e conotar significado teológico. Assim, um 'monstro' ou 'besta' em Daniel 7 ou Apocalipse 13 denotaria um império ou imperador pagão e conotaria as forças negras anti-Deus que 'emergem do mar' (o lugar do caos e do mal).¹⁷ Isso é visto na escrita judaica de Daniel a 4 de Esdras, e na escrita cristã primitiva, incluindo Apocalipse, Paulo e os Evangelhos.¹⁸ O assim chamado 'discurso apocalíptico' em Marcos 13 é ostensivamente sobre a queda do Templo que simbolizou e efetuou a união do céu e da terra. Sua destruição dificilmente poderia ser descrita, exceto - como Jeremias já sabia - em termos de colapso cósmico.¹⁹

Meu debate específico com Jorg Frey talvez seja importante o suficiente para resumir aqui. Sustento a posição que esbocei acima, enquanto Frey, que parece ter uma versão dos significados de "fim final" e "parusia", parece pensar que minha posição pode ser atacada da mesma forma que a leitura existencialista de Bultmann. Mas ambos rejeitamos, por motivos históricos, a opinião de JL Martyn e seus seguidores, que atualmente é popular em alguns lugares da América. Frey, vendo minha rejeição a essa visão, reagiu como se eu estivesse rejeitando a ideia de um Fim, ou talvez a desmitologizando como Bultmann. Mas decodificar, como na visão que delineei, não é desmitologizar. É reconhecer, por uma questão de história, o referente sociopolítico da língua e dar peso total aos escritores. crença de que os eventos assim denotados devem ser vistos como o campo de batalha dos poderes cósmicos. Estou assim, pace Frey, nem modernizando, nem domesticando, nem neutralizando o "apocalíptico". Estou lendo em seu contexto histórico. Na verdade, ler "apocalíptico" sem suas dimensões políticas, como fez Bultmann, seria a verdadeira "neutralização".

A ESPERANÇA HISTÓRICA

O que importa é a exegese histórica, conforme explicado no capítulo anterior: o esforço constante para compreender os textos em seus contextos. Os escritos judaicos e cristãos primitivos para os quais Weiss e Schweitzer gesticulavam estavam enfaticamente a ver com realidades deste mundo, interpretando essas realidades, passado, presente e futuro, dentro de uma cosmologia integrada da qual o Templo era o símbolo efetivo. Os escritores em questão não eram dualistas, nem epicureus ou deístas, e certamente não eram platônicos.²⁰ Os judeus e os primeiros cristãos acreditavam na cosmologia refletida no Templo e no sábado: o céu e a terra, o futuro e o presente foram projetados para andar juntos, para se sobrepor e se interligar. Exploraremos isso com mais detalhes no próximo capítulo. Nunca houve uma seita ou escola particular de "apocalípticas" do primeiro século. Josefo nunca menciona tal coisa. É uma invenção moderna. Talvez uma grande variedade de grupos usasse formas apocalípticas de vez em quando (como o próprio Jesus, em Marcos 13, mas também por exemplo nas parábolas) para expressar suas variedades particulares de esperança. Mas nenhum deles poderia ser definido apropriadamente como 'apocalíptico'.

Eu concordo, é claro, com aqueles que chamam Jesus de um 'profeta escatológico' ou mesmo um 'profeta apocalíptico'.²¹ Mas o que isso significa? Os debates vão e vêm, muitas vezes mascarando a verdade histórica. Se a escolha é entre Schweitzer e Wrede, sempre escolhi Schweitzer. Se a escolha é entre Bultmann e os "cristãos alemães", com sua agenda historicista de "progresso", devemos escolher Bultmann. Se a escolha for entre a proposta de Kasemann de que "o apocalíptico é a mãe do Cristianismo primitivo" e alguma visão não apocalíptica de estado estacionário de Jesus e seus seguidores ensinando apenas uma nova ética social - um Ritschlianismo castigado, por assim dizer, embora radical - devemos escolher Kasemann. Mas em cada ponto desta discussão centenária o apelo tem sido feito para a história, não no sentido historicista de um movimento progressivo imanente, mas no sentido do que os textos do primeiro século estavam realmente falando. E nesse ponto devemos protestar. Nem Schweitzer, nem Bultmann, nem Kasemann acertaram a própria história.

A proclamação de Jesus realmente foi sobre algo que estava acontecendo e que iria acontecer, e como resultado o mundo seria um lugar diferente. Se é isso que se entende por "escatologia", então a palavra é, sem dúvida, correta. Essa esperança foi frequentemente expressa no período do Segundo Templo na linguagem das escrituras, não apenas com ecos de Daniel. Se isso é o que queremos dizer com "apocalíptico", isso também é sem dúvida correto. Jesus não foi simplesmente um grande professor moral ou social. Ele não estava oferecendo uma nova

espiritualidade ou uma nova maneira de 'chegar ao céu'. Ele estava falando sobre algo que estava acontecendo, e que iria acontecer, de uma vez por todas 'na terra como no céu'. Ele estava usando uma linguagem que daria a esse 'algo' seu significado teológico. Mas o que foi esse 'algo'?

A literatura "apocalíptica", para repetir, usa a linguagem da catástrofe cósmica para se referir a eventos políticos reais. Isaías falou que o sol e a lua escureceram para se referir à queda da Babilônia e para dar a esse evento seu significado cósmico.²² Jeremias, referindo-se à queda de Jerusalém, alertou que o mundo estava caminhando para seu estado caótico de pré-criação.²³ Tendo profetizado o retorno ao caos, ele se preocupou por muito tempo se poderia ser um falso profeta - não porque o mundo não havia acabado, mas porque Jerusalém não havia caído. Os judeus do primeiro século sabiam que era assim que a linguagem funcionava. Josefo considera Daniel como politicamente subversivo; 4 Esdras reinterpreta Daniel com o leão messiânico atacando a águia romana. Nenhum estudioso sério hoje, e ninguém no primeiro século, pensava que os quatro monstros marinhos de Daniel eram o tipo de coisa que David Attenborough poderia exibir no Blue Planet; então, por que supor que 'o filho do homem vindo nas nuvens' se referisse simplesmente a um ser humano voando no ar? Ninguém lendo 4 Esdras 12 imaginou um leão real atacando uma águia real (se não com penas não convencionais). O mundo pós-Iluminismo, nunca tendo realmente se envolvido com o pensamento judaico antigo, inevitavelmente entendeu a ação divina no mundo dentro da cosmovisão epicurista prevalecente, e então tomou tal linguagem para denotar 'intervenção de fora', resultando no fim do mundo presente. Uma vez que o Iluminismo também entendeu que o tempo estava quebrado (de modo que o passado estava agora inacessível, rompendo ligações com o mundo antigo que até então havia sido assumido) e estava oferecendo sua própria versão da escatologia inaugurada em que Jesus foi, na melhor das hipóteses, um dos primeiros professores de "religião" aceitável, era surda às noções judaicas do primeiro século de espaço e tempo. Quando Weiss e outros declararam que a cosmologia antiga não estava disponível para o mundo moderno, o que deveriam ter dito é que não se preocuparam em investigar a antiga convenção literária.

Em particular, estava surdo aos principais temas da esperança judaica: para a 'nova era' chegar, com o próprio YHWH retornando em glória visível, e Israel finalmente resgatado do exílio em curso. Isso nos leva finalmente aos textos reais que estão no centro dos debates.

Aqueles que insistiram que Jesus e seus primeiros seguidores acreditavam no fim iminente do mundo voltaram-se regularmente para Marcos 9.1 e paralelos: 'Algumas pessoas aqui não passarão pela morte antes de verem o reino de Deus chegar com poder'. Estreitamente aliado a isso está a resposta de Jesus a Caifás (Marcos 14,62), onde Marcos lê: 'Vereis "o Filho do Homem assentado à direita do Poder e vindo com as nuvens do céu"'.

Muitas outras passagens cristãs primitivas ligam a estes. Existem vários ditados sobre 'o fim', como 1 Coríntios 15,24 ('então vem o fim') ou Mateus 28,20 ('Estou convosco, todos os dias, até ao fim dos tempos'). É comum, neste contexto, discutir um desenvolvimento potencial em Paulo: em seus escritos anteriores, ele claramente esperava 'o fim', incluindo a ressurreição geral, durante sua própria vida (1 Tessalonicenses 4.15; 1 Coríntios 15.51-52). No entanto, após o período terrível que passou em Éfeso (2 Coríntios 1.8-10), ele reconheceu que poderia muito bem morrer antes do 'dia' chegar e estava tentando descobrir como pensar sobre as consequências (2 Coríntios 5.1-5; Filipenses 1.20 -26).²⁵ Mas a diferença aqui tem a ver com a perspectiva pessoal de Paulo, não com uma mudança de crença sobre o Fim. Pode acontecer a qualquer momento; originalmente, ele presumiu que isso aconteceria durante sua vida, mas subsequentemente percebeu que poderia muito bem não ser. Em nenhum ponto do período anterior ele sugere que deve ser "dentro de uma geração"; em nenhum ponto do período posterior ele expressa uma ansiedade de que o próprio Fim esteja "atrasado".

Quando se trata de ler os Evangelhos, devemos notar uma distinção entre eventos referidos como futuros, da perspectiva da carreira pública de Jesus, e eventos vistos como futuros, na perspectiva da vida cristã pós-Páscoa. Claro, os primeiros foram 'escritos' dentro do mundo pós-Páscoa. Mas, como acontece com muitos outros aspectos das descrições de Jesus nos Evangelhos, eles estão se imaginando em um mundo que faria sentido no tempo de Jesus.²⁶ Como é bem conhecido, algumas características-chave (reino de Deus, 'vinda do Filho do Homem' e assim por diante) são marcadas com uma restrição de tempo, a vida de alguns espectadores (Marcos 9.1) ou da geração atual (Marcos 13.30 e seus paralelos). As tentativas de encontrar tais indicadores definitivos de curto prazo em outros lugares, no entanto, muitas vezes envolvem súplicas especiais, como com ho kairos synestalmenos estin em 1 Coríntios 7,29, que NRSV traduz como 'o tempo designado diminuiu', mas que, à luz de 7,26 que refere-se ao 'momento difícil atual' (referindo-se, alguns sugeriram, a uma fome atual), traduzi como 'a situação presente não durará muito'.²⁷ Os únicos pontos em todo o Novo Testamento em que encontramos menção explícita de um 'atraso' intrigante são o notório 2 Pedro 3.4-10 e o gentil João 21. Eu discuti ambos brevemente em

Capítulo 2.²⁸

Isso nos deixa com duas questões principais. Primeiro, algum texto antigo fala de uma catástrofe cósmica real? Em segundo lugar, como os próprios primeiros cristãos entenderam as palavras que tinham um limite de tempo específico, como Marcos 9.1 ou Marcos 13.30?²⁹

Alguns citaram Romanos 8.18-25 como prevendo uma convulsão cósmica; a passagem realmente prevê a transformação da criação presente. Paulo usa a linguagem do Êxodo: o que Deus fez por Israel, libertando-os do Egito de Faraó, e o que Deus fez por Jesus ao ressuscitá-lo dos mortos, Deus fará por toda a criação no final, libertando-a de sua 'escravidão a decadência' (8,21). Paulo relaciona isso intimamente com a ressurreição final, prevendo um evento real (não algo que poderia ser desmitologizado em uma experiência existencial) no qual o cosmos será transformado. Presumivelmente, é por isso que Bultmann não pôde fazer nada com a passagem.³⁰ Em breve correlacionaremos isso com 1 Coríntios 15, 1 Tessalonicenses 4-5, Filipenses 3.20-21 e 2 Coríntios 5.1-10. Tal como acontece com outros paralelos, Paulo pode descrever o mesmo evento de maneiras diferentes, baseando-se em imagens bíblicas para dar significado teológico ao evento futuro.

Romanos 8 não descreve, entretanto, uma catástrofe cósmica ou 'desastre'. Este não é 'o fim do mundo' no sentido normal. A presente criação não será destruída; bastante o contrário. Ele será libertado da destruição, da severa limitação imposta pela phthora, 'decadência'. Será mais verdadeiro quando, no final, Deus for 'tudo em todos' (1 Coríntios 15,28). Tudo isso é garantido, em Romanos 8, por duas coisas: a morte e ressurreição do Messias e o poder do espírito. Algo aconteceu no passado - a morte e ressurreição de Jesus - como resultado do qual algo mais acontecerá no futuro. Existe toda a diferença entre uma catástrofe cósmica, em que o mundo presente deixará de existir e uma nova realidade puramente "celestial" tomará seu lugar, e um Êxodo cósmico em que toda a criação será libertada da decadência. O mesmo princípio fundamenta a chegada dos 'novos céus e nova terra' em Apocalipse 21. Em qualquer caso, Paulo não diz nada em Romanos 8 ou em qualquer outro lugar sobre a transformação cósmica predita que necessariamente ocorrerá dentro de uma geração. Como o ladrão da noite, pode acontecer a qualquer momento.

O ponto é mostrado graficamente em II Tessalonicenses 2. Aqui não vemos exatamente o que "o dia do Senhor" realmente significa, mas vemos claramente o que não significa:

Por favor, não se desvie repentinamente do curso de seu pensamento, nem fique perturbado, seja por influência espiritual, ou por uma palavra, ou por uma carta supostamente nossa, dizendo-lhe que o dia do Senhor já chegou. (2 Tessalonicenses 2.2)

Se 'o dia do Senhor' significasse 'o colapso do universo espaço-tempo', essa frase seria um absurdo. Ninguém esperaria ser informado, por meio dos correios romanos ou de um dos mensageiros de Paulo, que o mundo acabara de chegar ao fim. Tudo o que se segue no capítulo (a predição de 'o iníquo' que será destruído pelo sopro das narinas de Jesus '[2.8, aludindo a Isaías 11.4] e será destruído pela' revelação de sua parusia ') vem abaixo esta rubrica. Esses serão eventos transformadores dentro do mundo do espaço-tempo em andamento, não a destruição desse mundo e sua substituição por uma existência "puramente sobrenatural".

Então, o que os primeiros cristãos acreditavam sobre a promessa de Jesus de um reino iminente? Supondo que mostramos Marcos 9.1 e seus paralelos com Paulo, ou a questão de Marcos 13.30 a respeito de 'esta geração' não desaparecer; o que ele teria dito? E supondo que então pedíssemos aos próprios escritores dos Evangelhos que explicassem o que significava, o que eles poderiam dizer?

Uma das respostas mais conhecidas a essas perguntas é que os primeiros cristãos desenvolveram uma abordagem do tipo 'agora e ainda não'. Algo havia acontecido para fazer nascer o reino esperado, e algo ainda estava para acontecer por meio do qual aquele reino já inaugurado alcançaria seu objetivo final. Muitos tomaram essa escatologia de dois estágios como certa na última metade do século. Alguns, no entanto, ainda o atacam como uma invenção apologética moderna ou, na melhor das hipóteses, a invenção de uma mentalidade cristã posterior do primeiro século, uma vez que a primeira geração morreu.³¹ O caso deve ser apresentado novamente.

PRIMEIRAS TRADIÇÕES FORA DOS EVANGELHOS

Paul, como acabei de apontar, nunca mudou de ideia sobre o "fim" que se aproximava, apenas sobre se viveria para vê-lo.³² Mas Paulo é importante nesta discussão por muitas outras razões. Em particular, ele parece usar o que muitos viram como fórmulas iniciais que resumiam o que a maioria dos seguidores de Jesus acreditava nos anos 50 e talvez ainda antes. Podemos notar em particular o floreio inicial de Romanos, nem sempre invocado neste contexto. Ali Paulo afirma, como temática para toda a grande carta que está por vir, o fato de Jesus já ter sido marcado como 'filho de Deus no poder' por sua ressurreição:

... as boas novas sobre seu filho, que era descendente da semente de Davi em termos de carne, e que foi marcado poderosamente como filho de Deus em termos de espírito de santidade pela ressurreição dos mortos: Jesus, o rei, nosso Senhor!

Por meio dele recebemos graça e apostolado para trazer obediência crente entre todas as nações por causa de seu nome. (Romanos 1.3-5)

'Marcado poderosamente como filho de Deus' aqui se traduz tou horisthentos hyiou theou en dynamei, literalmente 'marcado como filho de Deus no poder', e o versículo seguinte indica que este 'poder' se refere não apenas ao poder que efetuou sua ressurreição, mas a o poder com que o 'filho' está agora investido, como na cena da entronização no Salmo 2.8 ('pede-me, e eu farei das nações a tua herança e os confins da terra a tua possessão'). O 'poder' em questão agora se manifesta na comissão de Paulo de convocar as nações para uma nova lealdade, 'obediência crente' ou 'lealdade fiel'. O acréscimo de 'por causa de seu nome' remete a outro pedaço da tradição primitiva, Filipenses 2.10, que apresentaria o mesmo ponto.

Esta linguagem, ecoando Salmos 2 e 2 Samuel 7, e provavelmente já tradicional (e, portanto, talvez seja datada no mais tardar por volta de 50 DC), dá uma resposta decisiva à questão de Marcos 9.1: sim, o reino já veio com poder, quando Jesus ressuscitou dos mortos e enviou seus mensageiros às nações.³³ Isso não exclui o tempo futuro da teologia de Paulo, como em Romanos 2, 8 e 13. Paulo não supõe por um momento que o 'fim' definitivo já tenha chegado. Nem esses três capítulos, com sua orientação futura, dizem qualquer coisa sobre "dentro de uma geração" (13.11 é frequentemente considerado nesse sentido, mas na verdade é vago, talvez deliberadamente). Passado e futuro então enquadram a obrigação presente: implementar o 'já' por meio do trabalho apostólico e, assim, antecipar o futuro eventual.

Esta noção do reino já lançado por Deus aparece explicitamente em Romanos 5.12-21, o fundamento para o clímax [capítulos 6, 7 e 8](#). O reinado do Messias e de Deus por meio dele - e, com ele, de seu povo! - estão aqui realidades presentes com consequências futuras. Isso é retomado no clímax teológico final da carta no capítulo 15.7-13, onde a ressurreição já constituiu Jesus como o governante das nações, não menos por meio da citação de Isaías 11.1, 10:

O Messias se tornou um servo do povo circuncidado para demonstrar a veracidade de Deus - isto é, para confirmar as promessas aos patriarcas e para levar as nações a louvar a Deus por sua misericórdia. . .

Haverá a raiz de Jessé,
Aquele que se levanta para governar as nações;
As nações esperam nele. (Romanos 15.8-9, citando Isaías 11.10)

Para Paulo, Jesus já está entronizado como o verdadeiro Senhor do mundo, em cumprimento explícito da visão do reino dos Salmos e Isaías. Sem isso, a missão dos gentios, pelo menos como Paulo a concebeu, não faz sentido. É porque Jesus reivindicou a soberania mundial que os não judeus podem ser legitimamente

chamados à lealdade. Este é um significado vital de sua ressurreição (ele 'se levanta para governar as nações'); e esta é a base da esperança de um futuro ainda. A crença em um reino agora e ainda não inaugurado, por meio da exaltação do ser humano Jesus, o Messias de Israel, não é, então, uma peça inteligente de apologética inventada no final do primeiro século, muito menos em meados do século XX. Era parte do próprio evangelho apostólico primitivo.

Vemos o mesmo em 1 Coríntios 15. O resumo do evangelho de abertura declara que a morte e ressurreição do Messias significam o que significam 'de acordo com as escrituras', e as escrituras que Paulo então cita, ou às quais ele alude, envolvem a ressurreição de Jesus com significado messiânico e relacionado ao reino. Isso fica claro nos versículos 20-28, expondo um ensino claro do reino do agora e ainda não. O Messias ressuscitou; ele já está reinando; seu reinado só será completo quando todos os inimigos, incluindo a morte, forem conquistados. Paulo distingue o presente reinado messiânico do tempo claramente futuro em que Deus será "tudo em todos".

Ao longo desse capítulo, Paulo está expondo Gênesis 1, 2 e 3. Sua referência a Adão é fundamental. O Messias é o modelo humano novo e generativo, por meio do qual outros 'novos humanos' serão trazidos à vida de seu presente estado mortal (15.48-49). Em particular, o presente reinado do Messias deve ser visto como o cumprimento de dois Salmos vitais e interligados: 110 e 8. Como nos Sinópticos e em Hebreus, esses dois Salmos falam do Rei vindouro (Salmo 110) como também o verdadeiramente humano (Salmo 8).³⁴ Em ambos os casos, o salmo prevê 'inimigos' sendo subjugados pela figura real / humana. Paulo parece pretender que a declaração disso no Salmo 8 seja o tema principal do parágrafo. O Salmo 8.7b afirma que Deus colocou todas as coisas sob seus pés. Na LXX está escrito:

Panta hypetaxas hypokato ton podon autou

- e Paulo obviamente tem isso em mente, tornando seu verbo principal temático em sua declaração repetida de tudo sendo 'colocado em ordem' sob o Messias. O ponto é que quando Paulo cita o Salmo 8.7b, ele evoca não apenas Gênesis 1 e 2, mas também Daniel 7. Em Gênesis 1 e 2, os humanos portadores de imagens são colocados em autoridade sobre as plantas e animais. Em Daniel 7, assim como no Salmo 8, encontramos 'aquele semelhante a um filho do homem', que no Salmo 8.7b foi rebaixado aos anjos, agora 'coroados de glória e honra'. I Coríntios 15.20-28 como um todo, focado no texto do salmo que Paulo cita e expõe repetidamente nesta passagem, tem a ver com a exaltação presente de 'um como filho do homem' a uma posição de domínio mundial. Com isso, mesmo sem uma

citação explícita de Daniel 7, estamos em território sinóptico.

Isso seria verdade mesmo se 1 Coríntios 15 não se referisse a Daniel 7. Mas é.³⁵ Em 15,24, Paulo explica que o presente reinado do Messias deve continuar até que ele tenha desempoderado 'todo governo e toda autoridade e poder'.

Isso será 'o fim' (para todos). Daniel 7.27, onde 'aquele como filho do homem' recebe autoridade real, é o único outro lugar conhecido por mim onde ocorre um conjunto substancialmente semelhante de idéias.³⁶ Aquele 'semelhante a um filho do homem', interpretado como 'o povo dos santos do Altíssimo', agora tem toda autoridade e poder sujeito a ele. Em outras palavras, quando Paulo expõe o Salmo 8 em relação à sua visão do novo Gênesis do governo do Messias, ele tem Daniel 7 em mente também, como sugerem as dicas em outras partes da carta. O poderoso reino de Deus já está em operação. Ele diz quase o mesmo em 1 Coríntios 4.19.21: o reino já chegou em poder, e Paulo está preparado para exercer esse poder, delegado a ele pelo Messias (embora ele tenha que gastar a maior parte de 2 Coríntios redefinindo mais cuidadosamente o que 'poder' realmente significa). Assim, diante da predição de Marcos 9.1, Paulo diria: 'Sim; aconteceu. O reino de Deus veio com poder. É por isso que faço o que faço'. Pode-se inferir o mesmo ponto em 1 Coríntios 6.2-3: O povo do Messias já deve estar qualificado para antecipar seu papel como juízes escatológicos - incluindo de anjos! - por ser competente para julgar casos terrestres. Em outras palavras, para Paulo, a escatologia da nova criação nasceu dentro da história.³⁷

Temas semelhantes e ecos bíblicos semelhantes são abundantes em Filipenses. Aqui encontramos o exemplo mais conhecido do que muitos consideram fragmentos pré-paulinos, o poema de 2.6-11. As ligações aqui com Romanos 5 e 1 Coríntios 15 são bem conhecidas. Embora alguns ainda discutam se alguma referência a Adão é intencional, parece-me claro que Paulo está recorrendo ao mesmo estoque de temas que aquelas outras passagens onde o vínculo de Adão é explícito. Existem poucas ligações verbais com o Salmo 8, mas a sequência de pensamento é a mesma.³⁸ A figura humana é tornada um pouco inferior a Deus (ou aos anjos) e então coroada com glória e honra, com todas as coisas colocadas sob os pés. A ênfase do poema então recai sobre o nome:

E então Deus o exaltou grandemente,
E a ele em seu favor deu
O nome que está acima de todos os nomes:

Isso agora em nome de Jesus
Cada joelho no céu se dobrará -
Na terra também, e sob a terra

E toda língua confessará
Que Jesus, o Messias, é Senhor,
Para a glória de Deus, o pai. (Filipenses 2.9-11)

A ênfase no nome - que é o próprio *kyrios* ou a combinação *Kyrios Iesous Christos* do versículo 11 - junta-se à narrativa de humilhação e exaltação para fazer uma ligação poderosa com o Salmo 8, cujas linhas iniciais e finais (vv. 2, 10 LXX; vv. 1, 9 EVV) leia:

Kyrios ho kyrios hemon, hos thaumaston para onoma sou en pase te ge.
(Ó Senhor, nosso Soberano, quão majestoso é o seu nome em toda a terra!)

O nome de *Kyrios Iesous* já é, portanto, pode-se dizer, *thaumaston*, um nome para se maravilhar. De uma forma ou de outra, é claro que o próprio poema, e Paulo em seu novo uso dele (supondo que ele o tenha emprestado de outro lugar, que considero discutível), vêem Jesus como o já exaltado *kyrios* do Salmo 8. O elemento futuro indubitável no versículo 11 (toda língua deve confessar) se refere, não ao senhorio em si, que Jesus já possui, mas ao seu reconhecimento universal.³⁹

Portanto, parece ser o caso que, entre esses três livros (Romanos, 1 Coríntios e Filipenses) e as primeiras tradições que eles podem incorporar, os primeiros cristãos que conheciam essas tradições se uniriam ao próprio Paulo e declarariam que o reino tinha já vinha com poder, embora o poder fosse paradoxal, aperfeiçoado na fraqueza (2 Coríntios 12.9), e que o Filho do Homem do Salmo 8 e Daniel 7 já havia sido exaltado. Essa crença pode, portanto, ser datada dos anos 50, pelo menos, e, por implicação, dos anos 40. Ainda restava, é claro, um dia em que Jesus voltaria para ser aclamado por todos. Mas a predição da exaltação do Filho do Homem havia se cumprido.

Estamos aqui, obviamente, no mesmo ponto que estávamos em 1 Coríntios 15,23-28. Na verdade, o mesmo quebra-cabeça cristológico emerge aqui e ali: o filho estará sujeito ao pai, e agora, quando cada língua confessar o Messias Jesus como Senhor, isso será 'para a glória de Deus, o pai'. A igreja primitiva não parece ter se preocupado com isso como alguns teóricos subsequentes. Nosso propósito aqui, porém, não é aprofundar a questão cristológica, mas simplesmente observar que em todas essas passagens temos a escatologia inaugurada classicamente paulina,

É por isso que Paulo pode recorrer a textos bíblicos semelhantes ao olhar para o futuro, como por exemplo em 1 Tessalonicenses 3.13 ou 2 Tessalonicenses 1.3-10. A exaltação presente ('já') e a futura *parusia* ('ainda não') se apóiam e se explicam mutuamente. Os ecos que eles criaram, não menos de passagens como Zacarias 14: 5, que fala do próprio YHWH 'vindo com todos os seus santos', são

esperados. Eles não indicam que, para Paulo ou outros cristãos primitivos, tal linguagem só poderia se referir ao evento ainda futuro.⁴⁰ Poderíamos sustentar esse ponto com estudos detalhados das outras cartas e, na verdade, da Carta aos Hebreus. Mas já dissemos o suficiente para nos apontar de volta aos próprios Evangelhos Sinópticos, onde está o cerne do problema.

OS EVANGELHOS, O REINO E O FILHO DO HOMEM

O que os próprios escritores dos Evangelhos poderiam ter respondido à nossa pergunta, se o reino realmente veio com poder nos eventos que se seguiram à morte de Jesus? Sem surpresas aqui: devo argumentar que eles teriam concordado com Paul.⁴¹

Todos os quatro Evangelhos enquadram a história de Jesus em termos do tão esperado retorno do Deus de Israel. Mateus e Marcos apresentam João Batista por referência a Isaías 40, onde o arauto anuncia o retorno de YHWH.⁴² Marcos adiciona Malaquias 3.1, com o eco extra de Êxodo 23.20.⁴³ A ideia de João como a figura de 'Elias', preparando-se para o próprio Deus de Israel, é enfatizada em Mateus 11, onde o próprio Jesus cita os textos relevantes. Luke faz a mesma coisa em [Capítulo 7](#) e em outros lugares: para ele, a viagem de Jesus a Jerusalém é a atualização do retorno de Deus. Isso resulta nas terríveis advertências 'apocalípticas' sobre a destruição vindoura 'porque você não sabia o momento em que Deus estava te visitando' (Lucas 19.44).⁴⁴ João tem sua própria maneira de dizer a mesma coisa, mas é a mesma coisa. Os Evangelhos não 'contêm' apocalípticos; no sentido do primeiro século que venho delineando, eles são apocalípticos. Quer dizer, eles estão descrevendo eventos deste mundo e fazendo isso de forma a afirmar que nesses eventos a 'revelação', o desvelamento, a vinda visível de Deus, aconteceu. Claro, como acontece com outros tipos de 'revelação' e 'apocalipse', muitos olhariam e olhariam e nunca veriam. Os Evangelhos escritos, portanto, compartilham, até hoje, o paradoxo da própria carreira pública de Jesus. Eles são escritos em retrospectiva pós-ressurreição, uma posição hermenêutica que exploraremos em [Capítulo 6](#). Mas a questão é que eles não foram escritos como 'verdade privada' para um grupo secreto. A nova criação que eles vêm se abrir é o novo mundo público.

Assim, no que diz respeito aos escritores dos Evangelhos, YHWH havia retornado ao seu povo. A história do retorno de Deus de Israel assumiu a forma da carreira messiânica e da morte de Jesus de Nazaré. Até onde podemos dizer, os contemporâneos de Jesus não pensavam que um 'Messias' vindouro (caso tal figura aparecesse) seria a personificação pessoal do Deus de Israel. A maneira

como os evangelistas contaram a história de Jesus, no entanto, foi como a história de um potencial pretendente messiânico em cujas ações e destino final eles discerniram, em retrospecto, a presença do Deus de Israel.⁴⁵

Isso há muito tem sido esquecido tanto na tradição cristã quanto nos estudos bíblicos. O protestantismo liberal de Weiss e Schweitzer não tinha ideia da cristologia encarnacional do sinoptista; os escritores britânicos que se apropriaram de seu trabalho queriam uma forma de encarnação, mas nunca a viram em termos do retorno de YHWH. Mas isso coloca tudo sob uma luz diferente.⁴⁶ O 'retorno de Deus' havia assumido a forma de uma história humana em que agora havia uma sensação de algo já feito e algo ainda a ser feito.

A narrativa messiânica, no entanto, importava em si mesma. Os pretensos movimentos messiânicos reais no período sempre tiveram um elemento do agora e ainda não. Afinal, enquanto pensarmos em categorias do século XIX, perguntando se ocorreu um evento 'sobrenatural' por meio do qual o mundo 'natural' foi 'obliterado', já sabemos a resposta: ou aconteceu ou não 't, e como o mundo ainda está funcionando, a resposta é que não. Mas supondo que tomemos os dois movimentos mais óbvios, os de Judas Maccabeus, cerca de duzentos anos antes de Jesus, e de Simeão ben Kosiba, cerca de cem anos depois dele. Aqui está a figura central, liderando um pequeno grupo corajoso e determinado. Judas é comissionado por seu pai para levar a luta adiante (1 Macabeus 2.66). Ben Kosiba é saudado por Akiba,⁴⁷ Bar-Kochba, como ele se torna, cunha moedas com o ano '1', depois '2'. O reino de Deus, em outras palavras, já foi lançado. Mas se alguém supusesse que não havia, portanto, nenhum elemento "futuro", ele e seus seguidores teriam rido, talvez amargamente. Eles tinham uma agenda urgente e perigosa. Eles tiveram que derrotar os romanos - para reconstruir o Templo. As antigas histórias de vitória seguida da construção de templos teriam que ser cumpridas. Foi o que os macabeus fizeram, mas foi um falso amanhecer. As tentativas semelhantes de Herodes foram piores. Agora (eles acreditavam) eles teriam a coisa real.

Isso não aconteceu. A revolta de bar-Kochba entrou no terceiro ano. As moedas, em vez de um número, traziam as palavras 'Liberdade de Jerusalém'. Então os romanos se aproximaram e a escatologia inaugurada teve um fim rápido e triste.

Qualquer um que queira propor que Jesus e seus primeiros seguidores ficaram desapontados, porque esperavam que algo acontecesse que então não aconteceu, deve olhar atentamente para bar-Kochba e as consequências de seu movimento e contrastá-lo com o Cristianismo primitivo. Esta comparação não parece ter ocorrido à maioria dos estudiosos do fim do mundo, o que apenas mostra que eles não têm pensado em termos da história e cultura judaicas reais do período.

Reimarus estava certo neste ponto: o anúncio do reino de Jesus deveria ser entendido historicamente dentro das aspirações "apocalípticas" e, portanto, políticas da época, embora o "e, portanto, político" fosse ignorado por Weiss e Schweitzer, embora este último fizesse Reimarus seu herói. O que Reimarus disse sobre Jesus se aplica exatamente a Bar-Kochba, exceto que seus seguidores nunca fizeram o que Reimarus disse que os seguidores de Jesus fizeram (inventando histórias sobre ele para apoiar um movimento contínuo, embora mudado). O que tornou Jesus diferente, em sua própria carreira pública, foi sua redefinição radical do que o reino realmente significaria. O que tornou a igreja primitiva diferente de qualquer um que sobreviveu à revolta de Bar-Kochba tem a ver com o que toda a igreja primitiva disse que aconteceu em seguida. Os dois na estrada para Emaús ficaram amargamente desapontados, mas não permaneceram assim. Mas se você negar a ressurreição de Jesus - como o próprio Bultmann fez - o que resta? Alguns pensadores judeus, após o desastre de Bar-Kochba, começaram a explorar o gnosticismo. Foi mais ou menos isso que Bultmann fez. Ele inventou um hipotético gnosticismo pré-cristão do nada, para dar-lhe uma base aparente para sua interpretação do Cristianismo primitivo. Qualquer coisa, ao que parece, em vez de negociar com o mundo judaico real do primeiro século ou a afirmação cristã real do primeiro século sobre a ressurreição de Jesus.

É claro que há mais uma ruga nesse argumento. Após a ressurreição e ascensão de Jesus, e o dom do espírito, a igreja, conforme refletido no Novo Testamento, estava ciente de ter entrado em um novo tipo de tempo agora e ainda não. O 'agora' foi muito mais enfático do que durante a carreira pública de Jesus: algo havia acontecido como resultado do qual o mundo inteiro era um lugar diferente e deveria ser visto como tal. O evangelho já havia sido pregado, como Paulo o coloca com alcance teológico de tirar o fôlego, a todas as criaturas debaixo do céu (Colossenses 1.23). Mas Paulo escreveu aquela carta, e outras semelhantes comemorativas, da prisão. O "ainda não" era igualmente real, e qualquer tentativa de sugerir o contrário precisava ser confrontada com advertências contra a complacência.⁴⁸

O que é surpreendente é que, apesar de todos os sinais de 'ainda não' - sofrimento, perseguição, aparente fracasso, divisão interna e assim por diante - a nota dominante do cristianismo primitivo não era 'esperança' (embora houvesse muito disso), mas 'alegria'. Algo aconteceu que tornou tudo diferente.⁴⁹

A própria redefinição de Jesus do "reino de Deus" está no cerne das parábolas, embora raramente sejam vistas dessa forma. Um estudioso dos Evangelhos chegou a sugerir que Jesus não tentou modificar o que "o reino" significava em seu mundo.⁵⁰ Todas as parábolas do reino assumem um significado de reino e então explicam que de fato o reino está chegando, mas de uma forma diferente e

subversiva. A esperança de Israel está se cumprindo, mas não da maneira que as pessoas pensavam - um tema que permeia os textos. É claro que é possível sugerir que tudo isso é uma interpretação cristã posterior - em outras palavras, que Jesus realmente compartilhava das aspirações normais de 'reino' de seus contemporâneos, mas que a igreja primitiva abafou isso após sua morte e o fez todos significam algo diferente. Mas chega um ponto além do qual tais argumentos começam a comer suas próprias caudas. Como sabemos que os evangelistas reajustaram a imagem se nossa única evidência para a imagem em si é o que eles nos dizem? Ou, dito de outra forma: se nossa evidência do que o próprio Jesus disse está contida nesses quatro livros, e se esses livros reajustaram cuidadosamente o que Jesus quis dizer, não temos acesso ao primeiro termo na comparação. Melhor continuar com as evidências principais.

O tema messiânico em todos os Evangelhos atinge seu auge na crucificação de Jesus. Todos os quatro Evangelhos, totalmente cientes do paradoxo chocante, vêem esse evento como a entronização real de Jesus. Esse é o objetivo do *titulus* ('Rei dos Judeus'), e tudo o que leva e o cerca. Para Mateus, é assim que 'o Filho do Homem' é humilhado para depois ser glorificado (ver abaixo). Para Marcos, encapsula a redefinição paradoxal de Jesus do próprio poder (10.35-45). Para Lucas, os poderes das trevas fazem o seu pior e Jesus os derrota (22.53). Para João, 'o governante do mundo' é expulso para que Jesus, sendo 'elevado', atraia todos a si (12,31-32). Esta é a verdadeira vitória sobre o verdadeiro inimigo.⁵¹ Os evangelistas sabiam perfeitamente bem que viviam em uma época 'ainda não'. Mas, no que lhes dizia respeito, a cruz - com seu significado revelado e discernido na ressurreição, ascensão e subsequente reflexão bíblica guiada pelo espírito - era um elemento vital dentro do 'já' que eles estavam celebrando. Weiss, Schweitzer e seus seguidores estavam certos em criticar as tentativas de 'espiritualizar' o significado da mensagem de Jesus, transformando o significado original 'escatológico' ou 'apocalíptico' em um ensino de piedade, moralidade e conformismo social. O que eles nunca perceberam, apesar de sua admiração por Reimarus, é que Jesus não estava despolitizando o reino. Ele estava redefinindo o poder e a própria política.

Dentro de tudo isso, todos os quatro Evangelhos indicam, de maneiras diferentes, embora convergentes, que Jesus estava constantemente alertando que o Templo em Jerusalém estava sob o julgamento divino. Voltaremos a isso agora, quando abordarmos Marcos 13 e seus paralelos.

Esse tema do agora e ainda não poderia ser buscado por meio de Atos, embora haja apenas espaço aqui para um breve resumo. Os estranhos eventos de Atos 1 e 2 parecem ter a ver com a união de uma nova forma de terra e céu - com, em outras palavras, a substituição do Templo de Jerusalém, o estabelecimento atual do céu e

da terra, por um novo tipo de vínculo, formado por Jesus de um lado e por seu povo cheio do Espírito do outro. É por isso que muitos dos pontos cruciais e perigosos em Atos têm a ver com os templos em geral (Atenas, Éfeso e assim por diante) e com o Templo de Jerusalém em particular (pensando no discurso de Estevão e nas provações de Paulo). Tudo isso vem sob a rubrica de Atos 1.6-8, que oferece uma das declarações clássicas do agora e ainda não do Novo Testamento. Os discípulos perguntam a Jesus se este é o momento em que ele restaurará o reino a Israel. A resposta de Jesus - exatamente como nas parábolas do Evangelho - é: 'Sim, mas não da maneira que você imagina'. É por isso que os discípulos, diante da perseguição, invocam o Salmo 2, que fala de sua crença de que Jesus já está entronizado como o verdadeiro rei, tendo atraído sobre si a ira de Herodes e Pilatos, representando os poderes malignos do mundo, e tendo vencido eles (Atos 4.23-31). Para Lucas, Jesus já está reinando. Ele já cumpriu as promessas de estabelecer seu reino. que fala de sua crença de que Jesus já está entronizado como o verdadeiro rei, tendo atraído para si a ira de Herodes e Pilatos, representando os poderes malignos do mundo, e tendo-os vencido (Atos 4.23-31). Para Lucas, Jesus já está reinando. Ele já cumpriu as promessas de estabelecer seu reino.

Voltamos, então, ao ditado central, Marcos 9.1: alguns que estão aqui não provarão a morte até que vejam o reino de Deus vir com poder. Lucas (9.27) encurta isso para 'até que vejam o reino de Deus'. Mateus (16,28) tem Jesus dizendo que 'alguns dos que estão aqui não provarão a morte até que vejam' o filho do homem vindo em seu reino ". Esta é uma citação composta de partes de Daniel 7.⁵² Como Mateus, pelo menos, entendeu essa cláusula vital? Ele pensou que deveria ser 'interpretado literalmente', como uma predição de Jesus voando no ar em uma nuvem? Ele pensava - no momento em que escreveu seu Evangelho - que esta ainda era uma profecia aguardando cumprimento?

Enfaticamente não. Os uivos de protesto que vão de encontro a essa resposta não devem atrapalhar a exegese - nossa exegese de Mateus e a exegese de Daniel de Mateus. Matthew é claro. Ele enquadra toda a sua narrativa da paixão (26.2) com a predição de que 'o filho do homem' será crucificado, e quando tudo terminar, Jesus ressuscitado declara que Daniel 7 agora foi cumprido:

Jesus veio até eles e se dirigiu a eles.

'Toda autoridade no céu e na terra', disse ele, 'me foi dada! Portanto, você deve ir e fazer de todas as nações discípulos. . . e veja, eu estarei com você sempre, até o fim dos tempos '. (Mateus 28.18-20)

O eco de Daniel 7.14 é inconfundível:

Mateus tem

edothe moi pasa exousia en ourano kai epi tes ges;

Daniel tem

*edothe auto exousia, kai panta ta ethne tes ges. . . auto latreuoussa.*⁵³

Da mesma forma, as palavras finais do Jesus de Mateus (sobre seu estar com os discípulos até a *synteleia tou aionos*, a 'conclusão da era') respondem à ênfase de Daniel de que a exousia em questão será aionios, 'da era' (Mateus 28,20; Daniel 7,14).⁵⁴ No que diz respeito a Mateus, 'o filho do homem' foi agora exaltado em seu 'reino'. Claro que a escatologia está muito longe de ser finalmente "realizada". Mas foi inaugurado de forma genuína.

Isso é confirmado pelo relato de Mateus sobre a audiência de Jesus perante o sumo sacerdote. Jesus foi acusado de dizer que pode destruir o Templo e reconstruí-lo em três dias. O sumo sacerdote o coloca sob juramento de declarar se ele é 'o Messias, filho de Deus' (Mateus 26,63). A resposta de Jesus reúne dois textos cristãos primitivos vitais, com a citação do Salmo 110 mantida entre as duas partes da citação de Daniel 7.13:

'Você disse as palavras', respondeu Jesus. 'Mas deixe-me dizer-lhe uma coisa: de agora em diante você verá' o filho do homem sentado à direita do Poder e vindo sobre as nuvens do céu ". (Mateus 26,64)

A frase-chave aqui é 'de agora em diante', ap 'arti. Caifás não terá que esperar muito. Jesus será vindicado, será entronizado como o verdadeiro rei-sacerdote do Salmo 110, será exaltado como o 'filho do homem' de Daniel 7 - e de fato do Salmo 8, visto que Mateus teceu cuidadosamente aquela passagem do 'filho do homem' , também, com o Salmo 110 e com a previsão da destruição do Templo.⁵⁵

Luke concorda. A principal diferença é que ele tem *apo tou nyn* em vez dos *ap'arti* de Mateus, mas, fora isso, o sentido é o mesmo. Tanto Mateus quanto Lucas mostram Jesus falando de um estado de coisas novo e duradouro. Isso, com certeza, terá sido inaugurado pelo único (embora complexo) evento da morte, ressurreição e ascensão de Jesus, mas a sentença relevante tanto em Mateus quanto em Lucas não é sobre esse evento, mas sobre o reino contínuo que ele lançará . 'De agora em diante ele estará reinando'. Vemos o mesmo no sermão de Pentecostes de Pedro em Atos, declarando que o Salmo 110 já é verdadeiro para Jesus. Como no próprio salmo, ainda existe um 'até', neste caso 'até que ele coloque seus inimigos sob seus pés' (Atos 2.32-36).⁵⁶ Um novo tipo de 'agora e ainda não', na verdade. Esta não

pode ser uma invenção de Lukan. Corresponde ao que Paulo diz em 1 Coríntios 15 e também a Mateus e, na verdade, ao próprio salmo.

E quanto ao próprio Mark? Ele pensava, ao escrever os textos-chave regularmente citados, que Jesus estava prevendo uma catástrofe cósmica iminente? A resposta principal é encontrada em Marcos 13, mas isso é precedido pela colocação de Marcos da discussão do Salmo 110 em 12,35-37, onde Marcos, como Paulo e Lucas, vê Jesus como já cumprindo o Salmo 110. Quando encontramos este Salmo em Marcos 14,62 podemos esperar que se refira à entronização que está prestes a acontecer.⁵⁷

Isso é o que encontramos no capítulo 13. Desde minhas contribuições anteriores,⁵⁸ o aumento do interesse na teologia do Templo (ver [capítulo 5](#) abaixo) fortaleceu minha visão, primeiro, que o discurso é principalmente sobre a queda do Templo, e segundo, que, uma vez que o Templo era o lugar do céu e da terra, o microcosmos, sua destruição iminente estava fadada a significar mais do que o mero fracasso da esperança nacional. Foi, do ponto de vista judaico, o colapso da própria ordem do espaço-tempo - não no sentido de que o espaço literal, o tempo e a matéria cessariam repentinamente de existir, mas que a ordem criada de 'céu e terra' havia perdido o eixo que o mantinha unido. Essa linha de pensamento remonta a Jeremias, para quem a destruição do Templo significou o retorno da própria criação ao caos primordial.

Tal como aconteceu com Jeremias, este foi o evento que Jesus predisse que aconteceria dentro de uma geração. Em retrospectiva, vemos sua morte, ressurreição e exaltação, a queda do Templo e a consumação ainda futura de todas as coisas, como eventos separados de uma forma que não podia ser vista quando Pôncio Pilatos era governador e sumo sacerdote de Caifás. Mas Marcos indica que um nexo foi estabelecido entre Jesus e o Templo, mais especificamente entre a reivindicação do reino de Jesus e suas advertências contra o Templo. Marcos é tão claro quanto João, embora de maneiras diferentes: a afirmação implícita feita por Jesus não deixa espaço para o Templo. Com o retrospecto que João torna explícito, o Templo fez seu trabalho voltado para o futuro.⁵⁹ Agora um reduto de bandidos,⁶⁰ estava maduro para a destruição.

Esse significado teria sido óbvio desde o início de Marcos 13, não fosse pelos versículos 24-27 no meio. Esses versículos foram vistos por muitos como uma referência tão óbvia ao 'fim do mundo' que foi quase impossível lê-los como se referindo a qualquer outra coisa:

'O sol ficará escuro como a noite
E a lua não dará sua luz;
As estrelas cairão do céu
E os poderes do céu estremecerão.

Então eles verão “o filho do homem vindo sobre as nuvens com grande poder e glória”.

E então ele enviará seus mensageiros e reunirá seus escolhidos desde os quatro ventos, desde os confins da terra até os confins do céu'. (Marcos 13.24-27)

E este, diz o Jesus de Marcos, é o evento que acontecerá 'dentro de uma geração' (13,30) - em outras palavras, o evento falado em 9.1 - mesmo que a hora precisa não seja conhecida por ninguém, mas apenas o Pai (13,32).⁶¹ No entanto, tudo o que vimos até agora de Paulo, de Mateus e de Lucas insiste que devemos ler esta linguagem em termos da morte, ressurreição e ascensão de Jesus por um lado e a queda do Templo (o céu e lugar de terra) por outro.⁶² Os argumentos cruciais vêm das alusões a Isaías 13 e 34 e Daniel 7, embora não haja espaço aqui para os detalhes.⁶³ A linguagem e as imagens foram usadas regularmente por um longo tempo para se referir a (o que chamamos) eventos sociopolíticos e para investi-los (o que poderíamos chamar) de seu significado "cósmico". Seja o que for que Daniel 7.1-14 possa ter significado em algum cenário literário anterior, é absurdo pensar que um leitor do primeiro século teria interpretado literalmente os monstros emergindo do mar, ou que qualquer pessoa que interpretasse os versículos 13 e 14 teria ignorado as interpretações dadas na própria passagem, nos versos 15-27.⁶⁴ Marcos apresentou aqui uma construção, retrospectivamente, é claro, mas com muito cuidado, de como tudo pode ter aparecido dentro da carreira pública de Jesus.⁶⁵ O Jesus de Marcos acredita, por um lado, que morrerá e ressuscitará, como o clímax de sua vocação para trazer o reino, e que esses eventos serão a realidade para a qual as vívidas imagens de Daniel 7 (interpretadas com a ajuda dos Salmos) estava apontando. O Jesus de Marcos acredita, também, que ele é chamado para pronunciar o

A condenação do Templo, de modo que quando o Templo for destruído ele será justificado. Os dois vão juntos. Os escritores dos Evangelhos concordam com Paulo. A morte e ressurreição de Jesus constituíram sua posse poderosa e cumpridora das escrituras como rei. O mundo mudou; Israel mudou; a própria história havia mudado. Os primeiros padres concordaram. Se houvesse um "problema de atraso" na segunda geração e nas subsequentes, você poderia supor que eles o resolveriam. Eles não.⁶⁶

Aqui, então, está a ironia das invocações atuais de "apocalíptico".⁶⁷ Assim que você diz que 'apocalíptico' agora faz sentido para nós, visto que também vivemos em tempos turbulentos, você mostra que não entendeu o que os primeiros cristãos estavam dizendo. Jesus não estava ensinando verdades gerais - nem mesmo uma 'verdade geral' sobre 'eventos perturbadores'! Como os Reformadores insistiam, ele estava fazendo algo efapax, de uma vez por todas. 'Apocalíptico' não era um

princípio geral sobre a maneira como as coisas acontecem no mundo. Era a linguagem bíblica para transmitir o significado de um evento único e único, o significado que pertencia ao seu papel único e perturbador dentro da narrativa da criação e da aliança. As palavras 'único', 'perturbador' e 'interno' nessa frase são todas vitais. Se, no entanto, você diz que 'apocalíptico' deve significar 'revelação vertical de cima sem conexão horizontal', você exclui não apenas todos os textos "apocalípticos" judaicos que dão ao termo a ancoragem histórica que ele afirma possuir. Você exclui, também, as estruturas interpretativas evocadas por Jesus, Paulo, os evangelistas e, não menos importante, o próprio livro do Apocalipse, o "apocalipse" final.

Claro, de meados do século XIX até nossos dias, temos visto uma enorme turbulência social, cultural e teológica. Se isso exige uma forma mais revolucionária de discipulado cristão, ótimo. Mas não vamos imaginar que era disso que Jesus estava falando. O verdadeiro 'Jesus apocalíptico' acreditava, antes de sua morte, que nessa morte, e na ressurreição que ele acreditava que se seguiria, ele realizaria a obra de inauguração do reino de Deus. Seus primeiros seguidores, incluindo os escritores de epístolas e evangelhos, acreditavam que ele havia feito isso. Essa crença, argumentarei nos próximos capítulos, nos dá uma nova base para considerar as questões maiores de Deus e do mundo.

CONCLUSÃO

Eu argumentei que o moderno 'dogma da demora' é seriamente falho. Jesus e seus primeiros seguidores, incluindo os escritores do Novo Testamento, não esperavam que o mundo acabasse, nem durante sua carreira pública nem logo depois. Os primeiros cristãos sabiam que Jesus poderia retornar a qualquer momento; mas sua ênfase mais rica estava em outro lugar, na afirmação de que ele já havia sido entronizado como o legítimo senhor do mundo. Não houve crise de confiança, ou ranger de engrenagens teológicas, quando, depois de uma geração, Jerusalém foi destruída e Jesus não havia reaparecido. O erro moderno emergiu, por uma projeção típica de preocupações contemporâneas em uma tela histórica fictícia, de desapontamentos modernos com, ou desaprovação, da ideia moderna de "progresso", decepção e desaprovação expressas de várias maneiras por escritores de Kierkegaard a Nietzsche, de Barth a Walter Benjamin e muitos outros. Alguns estudos anglo-saxões acolheram bem a ideia do 'atraso' como uma indicação de que as origens cristãs eram culturalmente relativas e que as principais revisões (desejadas por razões que nada tinham a ver com o estudo histórico) eram, portanto, justificadas.⁶⁸

O problema subjacente, claro, é que sugerir que algo aconteceu no primeiro

século que deve ser visto como o clímax da história mundial vai contra a afirmação normal do Iluminismo Ocidental, de que o clímax real da história mundial ocorreu lugar na Europa no século XVIII. Esse é o verdadeiro desafio.

Tudo isso indica três coisas. Primeiro, um novo entendimento de Jesus como um profeta apocalíptico ou escatológico judeu genuinamente do primeiro século está atrasado (e exigirá um uso muito mais preciso e cuidadoso desses dois adjetivos). Em segundo lugar, tal tarefa histórica deve levar a sério a teologia do Templo, na qual o céu e a terra não são separados por um grande abismo, como no epicurismo, mas gloriosa e poderosamente unidos. Terceiro, explorar Jesus - e supremamente sua ressurreição - à luz dessa cosmovisão deve abrir novas possibilidades para falar mais amplamente de Deus e do mundo e, portanto, do próprio Jesus como ponto de partida e pista para as questões que dizem respeito à natureza teologia'. Tudo isso define a agenda. Já delimitamos o território, em particular em relação à 'história' e à 'escatologia'.

III

Jesus e a Páscoa no mundo judaico

5

A pedra que os construtores rejeitaram

Jesus, o Templo e o Reino

INTRODUÇÃO

Chegamos agora ao ponto de inflexão da discussão. Vimos que o contexto cultural, político e social do pensamento ocidental nos últimos três séculos abraçou (entre muitas outras coisas) um ponto de vista filosófico particular, a saber, uma variação moderna do antigo epicurismo. Isso teve um efeito prejudicial em várias investigações teológicas cruciais, incluindo não menos a "teologia natural". Além disso, tirou de forma alguns movimentos cruciais nos estudos bíblicos, particularmente a questão da escatologia cristã primitiva. Por trás disso, novamente, a noção de "história" foi moldada pelas mesmas pressões culturais; por baixo disso, a própria questão do conhecimento foi mal formulada. Portanto, para retroceder nesta sequência: a epistemologia tentou prescindir da noção de 'amor', produzindo no estudo histórico uma falsa antítese da caça à certeza racionalista, de um lado, e do ceticismo, do outro; Jesus e seus primeiros seguidores foram retratados como tendo uma crença de 'fim-do-mundo iminente' que distorceu outras características; e a questão de Deus e do mundo, da qual a "teologia natural" é um aspecto, sofreu. Nossa tarefa agora, na segunda metade deste livro, é articular e defender uma visão transformada por completo e, no processo, propor que existem maneiras, à luz da Páscoa, de trazer a questão de Jesus e a questão de 'teologia natural' juntos novamente, para o benefício mútuo de ambos. Jesus e seus primeiros seguidores foram retratados como tendo uma crença de 'fim-do-mundo iminente' que distorceu outras características; e a questão de Deus e do mundo, da qual a "teologia natural" é um aspecto, sofreu. Nossa tarefa agora, na segunda metade deste livro, é articular e defender uma visão transformada por completo e, no processo, propor que existem maneiras, à luz da Páscoa, de trazer a questão de Jesus e a questão de 'teologia natural' juntos novamente, para o benefício mútuo de ambos. Jesus e seus primeiros seguidores foram retratados como tendo uma crença de 'fim-do-mundo iminente' que

distorceu outras características; e a questão de Deus e do mundo, da qual a "teologia natural" é um aspecto, sofreu. Nossa tarefa agora, na segunda metade deste livro, é articular e defender uma visão transformada por completo e, no processo, propor que existem maneiras, à luz da Páscoa, de trazer a questão de Jesus e a questão de 'teologia natural' juntos novamente, para o benefício mútuo de ambos.

No presente capítulo, vou esboçar a cosmovisão, a de muitos judeus do Segundo Templo, dentro da qual Jesus e seus primeiros seguidores viveram e em termos da qual oraram, pensaram e ensinaram. Essa visão de mundo, que em si mesma é radicalmente diferente de todas as formas de epicurismo e, de fato, de estoicismo e platonismo, não é uma visão de mundo "antiga" a ser descartada como indisponível no mundo "moderno". Ela se oferece como uma forma de dar sentido às coisas, como um "imaginário social", para usar o termo de Charles Taylor. Então, no capítulo seguinte, proporei que a notável afirmação central dos primeiros cristãos - que Jesus de Nazaré ressuscitou fisicamente dos mortos - convida e encoraja tanto o tipo comum de investigação histórica, na qual, como sugeri a 'epistemologia de amor' desempenha um papel importante, e uma variedade mais profunda de epistemologia histórica, uma maior profundidade de conhecimento do amor. Esse tipo de conhecimento não cancela ou ignora o conhecimento real do mundo real. Em vez disso, abre uma visão de uma nova criação que se sobrepõe precisamente e transforma radicalmente a criação atual - como, de acordo com a história, o próprio corpo de Jesus foi transformado. Então, assim como a ressurreição de Jesus iluminou sua carreira pública e sua morte horrível, explicando significados que antes eram intrigantes, mesmo quando as coisas que ele fez e disse foram emocionantes e evocativas, então, a criação atual - já que, de acordo com a história, o próprio corpo de Jesus foi transformado. Então, assim como a ressurreição de Jesus iluminou sua carreira pública e sua morte horrível, explicando significados que antes eram intrigantes, mesmo quando as coisas que ele fez e disse foram emocionantes e evocativas, então, a criação atual - já que, de acordo com a história, o próprio corpo de Jesus foi transformado. Então, assim como a ressurreição de Jesus iluminou sua carreira pública e sua morte horrível, explicando significados que antes eram intrigantes, mesmo quando as coisas que ele fez e disse foram emocionantes e evocativas, então, [Capítulo 7](#), veremos que a visão em forma de ressurreição da nova criação nos permite ver que os sinais da presença divina e do poder no mundo presente - a matéria-prima da 'teologia natural' - estavam contando uma história verdadeira, estavam fazendo a pergunta certa, estavam fazendo o possível para apontar na direção certa. É aqui que a história de Jesus oferece a promessa de um novo tipo de 'teologia natural', mesmo que não se encaixe na forma culturalmente moldada

que essa questão normalmente tem sido colocada nos tempos modernos. Tudo então depende, como no capítulo final, do círculo maior de argumentação a ser fornecido pela visão escatológica de uma nova criação completa e pela missão da igreja que traz essa esperança ao presente.

O que nosso estudo até agora fez, na verdade, foi desafiar a suposição de que as discussões modernas da "teologia natural", incluindo os termos normais do debate, são fixadas para sempre na forma que assumiram dentro da visão de mundo epicurista dominante. O epicurismo não é um modo padrão automático nem o resultado garantido da ciência moderna. É uma visão de mundo particular que não pode assumir preeminência, mas deve abrir seu caminho no mercado implícito. Pensadores de muitos contextos, assumindo muitas visões de mundo diferentes, ficaram intrigados com essas questões, e não será bom para o epicurista insistir que todos os oponentes possíveis devem jogar o jogo em casa epicurista (estudar o mundo sem referência a Deus e pensar sobre Deus sem referência ao mundo), com o time da casa sempre jogando com o vento,

Afirmar esse ponto é bem diferente de dizer, como fizeram muitos modernistas conservadores, que eles estão se opondo a algo chamado "naturalismo" ao defender algo chamado "sobrenaturalismo". Esse movimento pode então parecer 'provar' toda e qualquer conclusão cristã com antecedência. Por implicação, aceitaria o mundo dividido do epicurista e, então, afirmaria que a divindade aparentemente ausente, no entanto, às vezes age no mundo, embora illogicamente. Igualmente, desafiar uma estrutura epicurista não nos precipita meramente em uma escolha entre Platão e Aristóteles, ou suas várias recuperações cristãs (Agostinho e Calvino indo com Platão; Tomás de Aquino com Aristóteles; e assim por diante). Resta uma maneira significativamente diferente de conceber as três principais áreas de interesse: cosmologia, escatologia e condição humana. Este caminho tem um caso *prima facie* para ser considerado vital para a compreensão de Jesus e dos primeiros cristãos. Esta é a grande tradição judaica antiga, envolvendo várias recuperações das escrituras hebraicas no período do Segundo Templo e, então, enquadrando as mutações radicais que encontramos no Novo Testamento. Esta tradição, como a pedra rejeitada pelos construtores na parábola de Jesus, apresenta-se como o fundamento adequado para uma nova construção cultural, política, ideológica e, acima de tudo, teológica.

Isso é ainda mais importante porque, como indica o subtítulo deste livro, em toda a minha argumentação estou voltando, de diferentes ângulos, para o próprio Jesus. Há, como vimos antes, uma ironia óbvia aqui. A "teologia natural" normal dos últimos dois ou três séculos insistiu, quase por definição, em manter Jesus fora de cena. Trazê-lo (como vimos no início deste livro) parece uma trapaça: ele

conta como uma 'revelação especial'. Mas, na verdade, a acusação de 'trapaça' repercutiria naqueles que objetariam, uma vez que - em suas próprias premissas, enfatizado desde Reimarus e seus predecessores até o 'Seminário de Jesus' e seus semelhantes - Jesus era um ser humano genuíno, para ser entendido, como outros seres humanos, dentro do mundo 'natural', dos parâmetros históricos, de seu lugar, tempo e cultura. E se Jesus fazia parte do mundo "natural" tanto quanto qualquer outra pessoa - como tantos retratos do "Jesus histórico", produzidos precisamente no modernismo epicurista, estavam ansiosos para mostrar - então não se pode excluí-lo a priori. Uma resposta semelhante, é claro, poderia ser feita para aqueles cristãos que, por razões apologéticas, excluem Jesus de seus argumentos teológicos iniciais (prove 'Deus' primeiro, e encaixe Jesus depois). Colocar 'Jesus' de lado, por qualquer motivo, pode parecer implicar que a palavra se refere a um ser ou construção significativamente diferente do homem real de Nazaré. Uma resposta semelhante, é claro, poderia ser feita para aqueles cristãos que, por razões apologéticas, excluem Jesus de seus argumentos teológicos iniciais (prove 'Deus' primeiro, e encaixe Jesus depois). Colocar 'Jesus' de lado, por qualquer motivo, pode parecer implicar que a palavra se refere a um ser ou construção significativamente diferente do homem real de Nazaré. Uma resposta semelhante, é claro, poderia ser feita para aqueles cristãos que, por razões apologéticas, excluem Jesus de seus argumentos teológicos iniciais (prove 'Deus' primeiro, e encaixe Jesus depois). Colocar 'Jesus' de lado, por qualquer motivo, pode parecer implicar que a palavra se refere a um ser ou construção significativamente diferente do homem real de Nazaré.

Mas, se quisermos falar de Jesus, devemos fazê-lo precisamente em relação ao seu próprio contexto cultural e ideológico, não (antes de mais nada) o nosso. Isso, novamente, seria algo em que o bom modernista deveria insistir, embora esse projeto tenha sido prejudicado, como vimos, pela teoria do fim do mundo. Por mais que possamos sentir que o contexto cultural judaico do primeiro século é estranho ao nosso (com nossas divisões implícitas, tanto do céu e da terra, por um lado, e do passado e do presente, por outro), é aqui que a imaginação simpática necessária pois a tarefa histórica (semelhante, *mutatis mutandis*, à imaginação simpática necessária nas ciências duras) entra em jogo. Pode ser difícil entender Jesus, vê-lo como seus contemporâneos o viam ou mesmo como ele se via. Mas tornaremos isso não apenas difícil, mas totalmente impossível, se fingirmos que eles, e ele, estavam tratando dos mesmos problemas que nós - apenas de uma forma confusa ou equivocada. Precisamos fazer o esforço genuinamente histórico, conforme exigido por uma epistemologia do amor que insiste em permitir que o "outro" seja genuinamente diferente, para ver Jesus e seus seguidores e compreender seus objetivos e intenções, dentro de seu próprio mundo.

Evitar esse desafio tem sido endêmico em muitos escritos sobre Jesus nos últimos trezentos anos. Tal movimento às vezes é desculpado, por pensadores cristãos, com o fundamento de que o evangelho era vinho novo, então não temos que nos preocupar em estudar odres velhos. Por trás disso pode haver uma dica mais sombria: que os odres velhos eram judeus, e sabemos, a priori, que a mensagem do evangelho de graça e liberdade era diametralmente oposta ao mundo judaico da lei. Mas se sabemos alguma coisa sobre a carreira pública de Jesus, sabemos que ele anunciou o reino de Deus, uma noção amplamente corrente no mundo judaico de sua época. Para entender o que significava, e então entender a nova interpretação que ele parece ter colocado, precisamos entrar naquele mundo judaico. Da mesma forma, de forma mais ampla, a ideia de que a mensagem cristã primitiva era radicalmente nova não nos absolvemo-nos de compreender o ambiente em que aquela novidade radical significava o que significava. Ainda menos nos dá a licença preguiçosa de ignorar a história e assumir que sabemos, por algum outro meio, o que Jesus e seus primeiros seguidores "devem" realmente estar falando. Portanto, quero defender agora uma nova recuperação dos elementos-chave da cosmovisão do Segundo Templo, dentro da qual as coisas surpreendentemente novas que os primeiros cristãos estavam dizendo sobre cosmologia, escatologia e o que significava ser humano tiveram sua ressonância pretendida.

Deixe-me mais uma vez evitar uma objeção óbvia, só que agora de forma mais explícita. Certamente, alguém dirá, você não espera que adotemos uma visão de mundo do primeiro século? Vivemos em um novo dia; temos luz elétrica e medicina moderna; somos pós-Copérnico, pós-Darwin, os filhos-propaganda do mundo pós-moderno. A isso devemos responder: Não; vivemos dentro de uma forma revivida (e sem dúvida modificada) do antigo epicurismo, condicionando-nos a pensar em termos de um mundo dividido no qual os deuses não têm nada a ver conosco, nem nós com eles. A única coisa "moderna" sobre isso é que é tão difundido; a cosmovisão em si não é mais "moderna" do que a dos Manuscritos do Mar Morto. Esqueça a retórica modernista, o esnobismo cronológico que pressupõe que todos os que vieram antes de nós eram ladrões e ladrões epistemológicos. Nada do que Galileu avistou através de seu telescópio, nada que Darwin encontrou rastejando ou gritando nas Galápagos, tem algo a dizer aqui. Não devemos caricaturar os judeus e cristãos antigos como se fossem ingênuos homens das cavernas, acreditando em um universo de três andares com "sobrenatural" no andar de cima, "natural" no andar de baixo e algo desagradável no porão. Esse esboço cosmológico superficial é como os primeiros mapas que tentaram e falharam em capturar o globo em uma folha de papel. Talvez alguns tenham "entendido literalmente", mas esse não é o ponto principal. O ponto

principal é que os judeus do Segundo Templo presumiram que o céu e a terra deveriam se sobrepor e de fato se sobrepuseram em certos contextos. Nossa suposição moderna de um mundo dividido não significa que entendemos cosmologia e eles não entendiam - da mesma forma que, só porque nós ' Já que inventamos os relógios mecânicos, não devemos presumir que entendemos o tempo e os antigos não. Os protestos modernistas estão tentando desviar nosso olhar da nudez rosada do imperador do Iluminismo, desfilando pela rua.

O caminho a seguir é mais uma vez através da história, ou seja, a tarefa de prestar atenção às evidências antigas em seu contexto, visando uma descrição mais ampla do significado das palavras e das ações pretendidas. Aqui vivemos tempos emocionantes. Novos estudos destacaram o que podemos chamar vagamente de "teologia do templo", gerando novas idéias sobre a cosmologia judaica. Eles também destacaram a maneira como os sábados semanais possibilitavam um tipo particular de escatologia. Estas são as coordenadas para todos os tipos de coisas, não menos da antropologia, o que significa falar dos humanos dentro deste cosmos e dentro desta ideia de tempo. A antropologia epicurista vê os humanos como acidentes autônomos, formados ao acaso, em última análise, descartáveis. A antropologia judaica vê os humanos como portadores de imagens: refletores de Deus, posicionados no perigoso limiar do céu e da terra, do presente e do futuro. Foi (mais ou menos) assim que os primeiros cristãos viram Jesus. Com essa visão, eles nos oferecem uma maneira de ver, por meio dele, como o mundo da 'terra' poderia estar o tempo todo nos contando a verdade sobre o 'céu'; como a era atual pode ter falado a verdade sobre a era vindoura.

Proponho, então, que os judeus do Segundo Templo em geral, e os primeiros cristãos entre eles, assumiram uma cosmologia integrada de céu e terra, dentro da qual havia sempre a possibilidade e esperança de uma nova criação, não como abolição e substituição, mas como transformação redentora . Eles viviam, isto é, em um mundo de história, símbolo e práxis em que fazia sentido pensar em algum tipo de comércio entre o céu e a terra, e na possibilidade de uma nova criação chegar - embora perigosa e perturbadoramente! - dentro do presente mundo. Essa maneira geral de colocá-lo precisa ser explorada em suas diferentes expressões judaicas e cristãs primitivas, mas por enquanto a questão se mantém.

Os dois símbolos judaicos centrais que ancoraram e explicaram essa visão de mundo e sua narrativa associada, então, foram o Templo e o sábado. Ambos poderiam ser, e em algumas tradições estavam, ligados diretamente à história da criação em Gênesis 1, oferecendo um enraizamento simbólico a qualquer narrativa potencial de 'nova criação'. A combinação de Gênesis, Êxodo, Templo e sábado pode ser vista na narrativa implícita de controle que emerge em muitos

textos bíblicos como, de fato, em paralelos do antigo Oriente Próximo: vitória sobre as forças das trevas; entronização divina no mundo ou casa recém-construída; e, não menos importante, o papel do rei humano tanto na vitória quanto na construção. Esta narrativa segue a história que eu e outros já contamos com bastante frequência, a história do longo exílio de Israel,

Devo dizer imediatamente que a evidência de algo como esse construto como uma cosmovisão do primeiro século amplamente disponível e facilmente reconhecida é contestada. A evidência normalmente citada é do Pentateuco, particularmente da suposta fonte 'P', e sempre se coloca a questão de quantas pessoas, e em quais contextos, o teriam lido assim e feito essas conexões. No entanto, os Salmos oferecem um suporte rico em várias camadas em vários níveis; a interpretação do Tabernáculo e do Templo por Filo e Josefo dá forte apoio do primeiro século, pelo menos, a uma proposta de esboço; a literatura apocalíptica, de Daniel em diante, baseia-se nos mesmos símbolos e narrativa; e há algumas referências importantes nos rabinos, embora, como sempre, essa evidência deva ser usada com cuidado.¹ Acima de tudo, o movimento cristão primitivo fornece uma grande quantidade de evidências de que essa combinação de símbolo e história era básica para sua vida, fé e esperança, embora tenha sido remodelada de uma forma que ninguém havia previsto. O estado aparentemente confuso das evidências levou alguns ao que parece ser um exagero considerável, e outros (talvez por reação?) A negar ou pelo menos ignorar a presença desses temas inteiramente.²

O objetivo de tudo isso deve ser claro. Jesus e os primeiros cristãos não eram epicureus, presumindo um cosmos em que "céu" e "terra" estavam radicalmente separados. Nem, aliás, eram estóicos, vendo a presença da divindade em todas as coisas. Nem, certamente, eram platônicos de qualquer tipo; como as escrituras de Israel, eles celebraram a bondade da criação e buscaram sua renovação. Em outras palavras, eles acreditavam em uma cosmologia onde o céu e a terra, embora muito diferentes, foram feitos um para o outro e eram capazes, sob certas circunstâncias, de se unir - as circunstâncias em questão tendo a ver, normalmente, com o Templo, e então com a Torá.

Jesus e seus primeiros seguidores, como judeus do Segundo Templo, também acreditavam em uma escatologia da nova criação. Isso não envolveu a abolição do mundo atual e sua substituição por um totalmente diferente. Tampouco implicava a constante evolução interna dos estóicos, muito menos a "escatologia" escapista dos platônicos que se dirigem para o céu. Eles acreditavam na transformação redentora do mundo presente no novo. Eles viviam, isto é, dentro de um mundo de história, símbolo e práxis em que fazia sentido pensar em (a) comércio entre o céu e a terra e (b) a possibilidade de uma nova criação chegar -

embora perigosa e perturbadoramente! - dentro do mundo presente. Esta cosmologia potencialmente integrada e escatologia sobreposta convergiram para a ideia de (c) humanos, e talvez um em particular, como a Imagem de Deus. Este triplo quadro contextualiza a proposta central do presente capítulo: que a visão do Novo Testamento do próprio Jesus, embora chocante e inesperada em seu próprio mundo, significava o que fazia precisamente naquele mundo, o mundo dentro do qual Jesus e seus contemporâneos estavam renovando recuperação de escrituras antigas, incluindo às vezes a descoberta de significados inesperados nelas. O próprio Jesus expressou com perfeição esse equilíbrio do novo elemento inesperado que faz sentido novo e perturbador no velho mundo: a pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular. Isso serve tanto como metáfora para nossa tarefa geral quanto como metonímia para seu foco central. Isso, por sua vez, nos obrigará a reformular a questão de Deus e da criação, que flui de um modo para a cristologia e de outro para a "teologia natural".

Se perguntássemos aos primeiros seguidores de Jesus judeus como eles sabiam que essa cosmovisão era a certa - sempre supondo que eles teriam entendido a pergunta! - eles poderiam ter falado de sua cosmovisão existente como tendo sido remodelada em torno do Messias. Se fôssemos fazer a mesma pergunta aos primeiros não-judeus seguidores de Jesus, a resposta óbvia deles teria se concentrado no próprio Jesus e na nova cosmovisão que aprenderam ao 'conhecê-lo'. Eles foram atraídos pelo que chamam de 'amor' para um lugar de 'conhecimento'. A epistemologia do amor, podemos sugerir, é o correlato da cosmologia baseada em Templário e da escatologia baseada no sábado. Era assim, diriam eles, que discerniam o amanhecer, reconhecendo que o novo dia havia começado. Exploraremos isso com mais detalhes no próximo capítulo.

Isso funciona em ambos os níveis. Ao rejeitar Jesus, seus contemporâneos (judeus e não-judeus) estavam perdendo a nova criação. Ao ignorar a imagem do Templo, a pedra fundamental e tudo, a filosofia e a teologia de nossos dias têm encontrado dificuldade em falar com coerência do próprio Jesus. Ao marginalizar a ideia do sábado e não ver seu potencial escatológico, exegetas e teólogos se privaram de uma resposta óbvia a algumas das estranhas propostas sobre "escatologia" e "apocalíptica" oferecidas nos últimos dois séculos. Colocando o Templo e o sábado de volta no lugar, como grades interpretativas, e explorando a questão da 'imagem' humana dentro dessa imagem, temos a chance de entender muitas coisas muito melhor - principalmente as maneiras como nós mesmos, olhando para evidências reais no mundo real,

TEMPLO, SÁBADO, IMAGEM: ELEMENTOS DE UMA NARRATIVA CÓSMICA

Preenchendo a Terra, Preenchendo o Templo: Da Criação ao Tabernáculo

Começamos com alguns destaques das escrituras. O Salmo 72 ora para que o rei de Israel cumpra o propósito de Deus fazendo justiça e misericórdia em todo o mundo, especialmente pelos desamparados e vulneráveis. O Salmo termina:

Bendito seja você YHWH, o Deus de Israel, o único que faz coisas maravilhosas. Abençoado seja seu nome glorioso para sempre;
que sua glória encher toda a terra. Amen e Amen. (Salmo 72,18-19)

Este tema encontra eco em Isaías 11 e Habacuque 2, que falam do conhecimento de YHWH, ou o conhecimento da glória de YHWH, enchendo toda a terra (Isaías 11,9; Habacuque 2,14).³ Em Isaías, como no Salmo, este é o resultado do governo sábio e justo do Messias. De maneira semelhante, a promessa e advertência em Números de que 'toda a terra se encherá da glória de YHWH' está respondendo ao pânico rebelde do povo sobre o relato dos espias (Números 14.1 — 25).⁴ YHWH está zangado: ele prometeu ir com eles; sua glória aparece na Tenda do Encontro; mas eles precisam saber que esta glória presente é simplesmente um estágio no caminho para um maior enchimento de glória mundial. Os espias estão insinuando que a terra prometida é inatingível; YHWH responde que é apenas um passo no caminho para uma promessa muito maior. Somos lembrados da declaração de Salomão: o céu mais elevado não pode conter Deus, quanto menos esta casinha (1 Reis 8,27).

Essa ligação entre a glória divina enchendo primeiro o Tabernáculo e, em seguida, toda a terra ecoa na visão de Isaías em [Capítulo 6](#). No versículo 1, a orla do manto de YHWH enche o Templo; no versículo 3, os serafins cantam que sua glória enche toda a terra; no versículo 4, a casa está cheia de fumaça. O 'enchimento' imediato e presente do Templo, portanto, indica um 'enchimento' maior de toda a terra. Podemos ter descoberto isso no Salmo 72, Isaías 11 e Habacuque 2, onde a promessa do preenchimento da glória cósmica reflete a noção de glória preenchendo o Tabernáculo do Deserto, o Templo de Salomão e o novo Templo de Ezequiel. O Deus de Israel promete fazer em e para toda a criação o que ele fez no Tabernáculo e no Templo (embora como exatamente isso possa acontecer nunca esteja claro nesses vislumbres bíblicos vívidos, mas momentâneos). Novamente, notamos, isso não faz sentido na cosmologia epicurista de nível dividido. Nem atrairia o estoico, para quem a divindade permeia tudo de qualquer maneira. Não seria bem-vindo para o platônico, para quem a Terra, por melhor que seja a seu modo, é, em última análise, uma sombra descartável da verdadeira realidade e da meta esperada.

Essas antigas referências israelitas ao enchimento glorioso, no entanto, são a

ponta do iceberg. Eles apontam para outros aspectos da notável nova onda nos estudos bíblicos que agora está explorando a conexão entre o cosmos e o culto, a criação e o santuário: entre Gênesis 1 e 2, por um lado (pelo menos como eram entendidos no período do Segundo Templo) e o Tabernáculo e o Templo do outro. Aqui devemos ser cuidadosos, em parte porque não sabemos em que sequência os textos foram escritos ou editados, de modo que não podemos rastrear facilmente a influência e dependência, e em parte porque seria fácil perder o sentido importantíssimo da narrativa no forma como a imagem inteira foi posteriormente lida. Gênesis 1 e 2 aparecem como o início de um projeto. A escatologia, ou pelo menos um telos, um objetivo, está na visão do leitor desde o início.

A proposta central, explorada por muitos hoje, é que o Pentateuco oferece o que Jon Levenson de Harvard chama de 'homologia' entre a história da criação em Gênesis 1 e a construção do Tabernáculo nos capítulos finais do Êxodo. Para Levenson, isso ocorre nos dois sentidos: o santuário é representado como um "mundo" em miniatura, um microcosmo; enquanto a criação, pelo menos nos círculos sacerdotais, era vista como um macro-templo, o palácio de Deus.⁵ Alguns alertaram que devemos ver apenas o tráfego de mão única: Tabernáculo e Templo podem ser vistos como pequenos modelos de trabalho da criação, mas isso não significa necessariamente que a própria criação foi vista como um templo.⁶ Aqui encontramos a questão de Urzeit e Endzeit. Os santuários estão tentando voltar à criação original ou a um suposto objetivo cósmico?

Da perspectiva do Segundo Templo, devemos enfatizar duas coisas (sem prejuízo, a propósito, quanto às decisões sobre quando Gênesis alcançou sua forma final ou sua colocação canônica final). Primeiro, todas essas fontes seriam lidas dentro da conhecida narrativa implícita de movimento para a frente, novos elementos sendo adicionados a uma imagem existente sem a necessidade de supor que tudo estava presente em código, ou em dicas, no Gênesis. Em segundo lugar, aqueles que conheciam os textos fariam facilmente inferências em ambas as direções se o texto original foi ou não intencionado dessa forma. Depois de perceber uma semelhança familiar em uma criança, você pode descobrir que o avô pode lembrá-lo da criança, assim como do filho do avô. Você pode até ver coisas no avô que você não tinha notado antes.

Os ecos detalhados entre Gênesis e Êxodo, criação e Tabernáculo, foram apresentados de várias maneiras, com pontos óbvios como a Menorá no Tabernáculo refletindo a Árvore da Vida em Gênesis 2 e os sete corpos celestes em Gênesis 1. Segundo Templo escritores como Filo, Josefo, Jubileus e a literatura de Enoque (de maneiras muito diferentes) vêem o Tabernáculo e / ou o Templo, e / ou seus móveis ou vestes sacerdotais, como a representação do cosmos. O tema continua nos Rabinos, onde, como escreveu Jacob Neusner, presume-se que o

Tabernáculo 'representa o cosmos'.

Leituras atentas de textos relevantes, especialmente dentro do contexto mais amplo do antigo Oriente Próximo, apontam o mesmo.⁷ Os sete 'dias' da criação foram ligados às sete etapas da construção do Tabernáculo e também aos sete anos da construção do Templo de Salomão. As instruções do Tabernáculo concluem com uma reafirmação do mandamento do sábado, refletindo o encerramento do relato da criação sacerdotal. Muitos viram o paralelo entre o Santo dos Santos (como o foco do Tabernáculo) e o sábado (como o foco do tempo), o dia em que o criador 'abençoou' e 'santificou'. O sábado está para o tempo, ao que parece, o que o Santo dos Santos deve colocar.

Tudo isso faz sentido dentro da cultura antiga mais ampla, onde os templos eram regularmente entendidos como pontos de encontro entre o céu e a terra.⁸ Os templos eram frequentemente vistos como montanhas simbólicas, talvez refletindo crenças antigas (como o Olimpo na Grécia, ou mesmo no Sinai) de que o topo da montanha, envolto em nuvens, seria a provável morada divina. Assim, o Monte Sião, a localização do Templo de YHWH, é considerado uma montanha alta, apesar de ser apenas uma pequena colina, ofuscada por um vizinho imediato.⁹ Se você não tivesse uma montanha, poderia substituí-la por pirâmides ou zigurates. A Arca de Noé, a Torre de Babel e a Escada de Jacó se encaixam aqui de maneiras diferentes.¹⁰ A questão de até que ponto o antigo simbolismo israelita refletia uma cultura antiga mais ampla e até que ponto ele protestava contra ela não é importante neste ponto. O que importa é que o contexto mais amplo torna natural ver todos os tipos de paralelos entre (como no título da coleção útil de Morales) 'culto e cosmos'.

Os paralelos mais amplos emergem nos profetas e nos Salmos à medida que ecoam versões de uma narrativa bem conhecida do antigo Oriente Próximo. O criador supera as forças do caos aquático. O cosmos então emerge, como o Monte Ararat quando o Dilúvio recua. O santuário é construído (como a Arca) sobre as águas ou substituindo-as completamente.¹¹ Esta narrativa entra na escrita histórica nas histórias do Tabernáculo e do Templo. Deus derrota as águas do Mar Vermelho, com o Êxodo visto como uma representação microcós mica do ato original da criação. As águas, em ambas as histórias, são empurradas de volta por um vento; YHWH vence os inimigos, presumivelmente incluindo o deus do mar como em Isaías 52. Na narrativa, isso leva à construção do Tabernáculo. Na canção de Moisés e Miriam, aponta mais além - para o Templo de Salomão no Monte Sião.¹²

Em cada caso, o contexto é 'descanso'. A presença divina encontra seu 'descanso' enchendo a tenda. Deus então dá a Davi 'descanso' de seus inimigos, e

então ele decide construir uma casa para Deus.¹³ Salomão recebe 'descanso' de seus inimigos;¹⁴ ele pode então prosseguir com o grande projeto, construindo a 'casa', com o 'mar' de bronze como parte de sua mobília, representando o caos-águas agora

vencer, em que a glória divina vem 'descansar', como no Salmo 132.¹⁵ O Salmo 2 conta a mesma história: Deus ri das nações em fúria e instala seu rei ('seu filho') na colina sagrada de Sião, convocando as nações à lealdade. Este Salmo permaneceu extremamente importante no início do Cristianismo e em livros como a Sabedoria de Salomão.¹⁶

Toda esta construção de Templo constitui a entronização de YHWH: uma vez que as águas forem vencidas, ele reinará para todo o sempre (Êxodo 15,18). Templo e realeza terrestre são duas partes da mesma realidade, ambos refletindo e trazendo à real expressão o único reino do único Deus. Isso depende da ligação entre microcosmos e macrocosmos; sem isso, o deus de um determinado templo seria apenas uma divindade local. As narrativas e poemas que afirmam tudo isso, construídos aos poucos ao longo de muitos séculos, reúnem-se no cânone funcional do período do Segundo Templo. Cosmos e Temple são mutuamente interpretativos.

Isso não significa, para repetir, que o Endzeit será exatamente igual ao Urzeit. A história que as escrituras parecem contar, de várias maneiras e como um todo, não está circulando e terminando onde começou. A narrativa aponta para um fim que, embora contido in nuce no início, é a realização de um projeto. O que está por vir será modelado e modelado a partir da boa criação, mas não permanecerá o mesmo. Além disso, o desastre de Gênesis 3 exige que, para que o projeto alcance seu objetivo, os agentes humanos precisam ser resgatados. A história de Israel, de Abraão em diante, vem sob esta rubrica: a aliança restaurará a criação, assim como o chamado de Abraão promete desfazer o problema de Adão e, assim, reafirmar, em um novo modo, a vocação de Adão. Dentro desta narrativa da aliança mais ampla, a destruição do primeiro templo é vista por Jeremias como a criação voltando ao caos. Se o Templo de Salomão fosse uma promessa de nova criação voltada para o futuro, essa esperança se foi. Ezequiel, no entanto, visualiza a glória divina, que abandonou o antigo templo à sua sorte, voltando para preencher uma casa recém-construída. É a mesma história: o caos babilônico foi superado; o Templo é construído; os pecados do povo são purificados; a glória pode retornar. Em vez das águas do caos, água viva fluirá agora do santuário para tornar fresco até o Mar Morto. voltando para preencher uma casa recém-construída. É a mesma história: o caos babilônico foi superado; o Templo é construído; os pecados do povo são purificados; a glória pode retornar. Em vez das águas do caos, água viva fluirá agora do santuário para tornar fresco até o Mar

Morto. voltando para preencher uma casa recém-construída. É a mesma história: o caos babilônico foi superado; o Templo é construído; os pecados do povo são purificados; a glória pode retornar. Em vez das águas do caos, água viva fluirá agora do santuário para tornar fresco até o Mar Morto.¹⁷

Tudo isso oferece, portanto, uma espécie de escatologia inaugurada - não a mesma que a variedade cristã primitiva, mas também não tão diferente (mais uma vez, essas diferenças se tornarão mais aparentes no próximo capítulo). O Tabernáculo e o Templo, situados dentro e refletindo a criação presente, já são, para os escritores de certas passagens evocativas, indicações eficazes da intenção divina de renovar o céu e a terra e preenchê-los com uma presença gloriosa. Terá sido fácil para os judeus do Segundo Templo, sob pressão sobre tantas coisas, ignorar ou esquecer essas dicas das escrituras e com elas o lembrete de ver seu Deus como o criador de todo o mundo, não apenas de Israel. Esse é um ponto ao qual os primeiros cristãos retornam ansiosamente. Mas as dicas estavam lá.¹⁸ Mas, muitos acreditavam, o Deus de Israel graciosamente dignou-se a habitar lá e usá-lo como uma base de operações, um novo centro global para o qual a oração seria dirigida e do qual sairia o poder divino e o resgate.

A diferença entre esta visão de mundo (de lugares especiais onde os mundos se sobrepõem) e nosso epicurismo prevalecente é óbvia. Não é de admirar que tenhamos achado difícil entender a linguagem cristã primitiva sobre o céu e a terra e sua relação mútua - a questão de qual "teologia natural" deve ser vista apropriadamente como um subconjunto.

A perigosa fusão de céu e terra é comparada com a escatologia sobreposta da 'era presente' e da 'era por vir'. Isso aponta para o nosso segundo tema. Assim como os antigos israelitas acreditavam que o céu e a terra não estavam distantes, mas sim sobrepostos e interligados, alguns deles parecem ter acreditado que a era por vir poderia ser antecipada durante a era presente. O Templo era o lugar na terra onde você se encontraria no céu. O sábado era o momento do tempo comum em que a nova era de Deus chegaria com antecedência.

Sábado e o futuro

O sábado estava, portanto, para o tempo, assim como o Templo estava para o espaço.¹⁹ Foi 'um tabernáculo no tempo'.²⁰ Assim como a visão judaica do Templo não pode se encaixar no cosmos dividido do epicurismo, a visão judaica do sábado não pode ser encaixada na brusca ruptura do Iluminismo entre passado, presente e futuro. O Templo falava da vida do céu presente no meio da 'terra'; o sábado, da Era vindoura inserindo-se nos ritmos e sequências da atualidade. Em ambos os casos, o que conta é a presença divina; discussões nos estudos ocidentais sobre o

culto do Templo e a guarda do sábado foram prejudicadas pelos muitos anos de preconceito protestante que (emoldurado pelas várias filosofias inúteis do Iluminismo) não viu nada além de 'legalismo' na adoração formal ou sacrificial e na cuidadosa guarda do sétimo dia.

Esse nunca foi o ponto. O templo e o sábado pertencem um ao outro como símbolos do futuro. A nova era para a qual eles apontam é a nova criação, a conclusão do projeto de Gênesis 1 e 2, realizado por meio da redenção do desastre de Gênesis 3. Em ambos os casos, a escatologia bíblica resiste à ideia de que se o reino de Deus fosse chegar significaria obliterar o mundo presente, ou pelo menos empurrá-lo para o lado.

Essa ligação estreita entre o Templo e o sábado é o mais notável nisso, enquanto o antigo Oriente Próximo oferece paralelos para a ideologia do Templo, a instituição do sábado parece distinta. Reunidos na vida de Israel, eles moldaram a ideia do reino divino: o Templo era o lugar onde Deus foi entronizado; o sábado foi a hora em que isso aconteceu.²¹ O Templo era onde YHWH encontraria seu ano sabático, seu 'descanso' - não um tempo para não fazer nada, mas o momento de seu reinado inaugural.²² O sábado foi abençoado e sagrado, assim como o santuário interno. Isso explica por que (em uma data posterior, é claro) a Mishná dá instruções para ler o Salmo 93, celebrando a vitória de YHWH sobre as águas, às sextas-feiras, e depois o Salmo 92, celebrando a entronização de Deus, no próprio sábado.²³ Isso é explicado posteriormente em um ditado relatado do Rabino Akiba: O Salmo 93 é sobre como Deus terminou todas as suas obras 'e reinou sobre elas como rei'.²⁴ Aqui está o ponto. As referências ao sábado no Cristianismo primitivo são poucas, embora importantes. Mas qualquer alegação de que o Deus de Israel se tornou rei, ou está se tornando rei, implica que o verdadeiro sábado chegou e o verdadeiro templo está sendo construído. Isso oferece, para dizer o mínimo, um contraste notável com a ideia do século XIX de que a chegada do reino de Deus significou o fim do mundo.

Outras evidências indicam que, para alguns judeus, pelo menos os sábados semanais eram vistos como uma previsão e, portanto, uma indicação do próximo 'grande sábado', o eterno 'descanso' da Era vindoura.²⁵ Alguns viram isso na descrição do novo mundo (após um período de espera de sete dias) em 4 Esdras 7,26-44, a nova criação que durará 'uma semana de anos' (7,43), e que é descrita em 8,52 na linguagem do sábado perpétuo, o dom do 'descanso'.²⁶ Na Vida de Adão e Eva, o arcanjo Miguel diz a Sete para não lamentar por mais de seis dias, 'porque o sétimo dia é um sinal da ressurreição, o resto da era vindoura; e no sétimo dia o Senhor descansou de todas as suas obras'.²⁷ O mundo vindouro será

uma espécie de sábado perpétuo: 'o deleite e a alegria que marcarão o fim dos dias são disponibilizados aqui e agora pelo sábado'.²⁸ Alguns rabinos posteriores interpretaram retrospectivamente o ensino estrito do sábado de Shammai em termos de sua tentativa de fazer os sábados semanais se assemelharem tanto quanto possível à vida do mundo vindouro. Assim, no Tosefta Shabat 16.21, não se deve matar nem mesmo uma mariposa, porque no mundo vindouro toda a criação viverá em harmonia.²⁹ O Mishná Shabat 3.4 declara que não se deve carregar arma no sábado, porque na era messiânica as espadas serão transformadas em arados. Este é de fato um tema poderoso e difundido na literatura rabínica, explicando (de acordo com alguns) por que os regulamentos do sábado são tão detalhados: se 'o sábado é a antecipação, o antegozo, o paradigma da vida no mundo para venha ', é vital mantê-lo bem.³⁰ A ligação entre o sábado e o templo (em ambos, um é trazido à presença divina de uma forma especial) é demonstrada na forma como algumas regras do início do sábado ecoam os códigos de pureza baseados no templo: as leis relevantes para o Templo devem ser aplicadas ao Sábado também.³¹ O sábado, portanto, olha para trás, para a criação, do outro lado (por assim dizer) para o templo e para a era vindoura.

Muitas dessas evidências vêm do período após a destruição de 70 DC. Em material anterior, os Manuscritos insistem na rigorosa observância do sábado, mas não o interpretam tão obviamente em relação à Era vindoura.³² Parece improvável, entretanto, que essa escatologia focada no sábado fosse uma inovação pós-70; emerge muito naturalmente da própria escritura. Levenson argumenta que, para os judeus antes e depois da destruição, o sábado possuía 'significado cosmogônico'; no sábado, a criação é 'completada, consumada e mimeticamente reencenada', de modo que 'a renovação anual do mundo se tornou um evento semanal', bem como uma reencenação do Êxodo.³³ O sábado tornou-se assim "uma celebração semanal da criação do mundo, a entronização incontestável de seu criador e a portentosa comissão da humanidade para ser os mordomos obedientes da criação".³⁴

Essa visão do sábado pode ser expandida para incluir os grandes festivais, mais notavelmente a Páscoa.³⁵ Eles também olham para trás, para os eventos fundamentais na história de Israel (que, por sua vez, estão, como vimos, intimamente ligados à criação) e, ao mesmo tempo, olham para a conclusão prometida, o "descanso" final, o Grande Sábado, sinalizado pelo Ano Sabático e pelo Ano do Jubileu.³⁶ E entre os sinais de uma história anterior mais longa para a ideia do sábado como um marcador escatológico estão as propostas maiores sobre longos períodos da história em forma de sábado, todas apontando para o futuro eschaton. Isso é claro, como se poderia esperar, em Jubileus, que prevê o Senhor

dizendo a Moisés o que acontecerá 'ao longo de suas semanas de anos de acordo com os jubileus para sempre, até que descerei e habitarei com eles por todos os séculos da eternidade', com esses anos e jubileus inscritos em tábuas detalhando o número completo 'desde o dia da criação até o dia da nova criação, quando o céu e a terra e todas as suas criaturas serão renovados de acordo com os poderes do céu e de acordo com toda a natureza da terra, até que o santuário do Senhor seja criado em Jerusalém no Monte Sião'.³⁷ Esses jubileus passarão até que Israel seja finalmente purificado do pecado e possa habitar na terra purificada.³⁸ Idéias semelhantes são encontradas em outros lugares, com especulação de que os 'dias' da criação representarão mil anos, dando seis mil anos de história mundial antes do Grande Sábado que virá.³⁹

Essa ideia de uma criação de seis mil anos é uma forma de expressá-la, que foi retomada em alguns dos primeiros escritos cristãos.⁴⁰ Outra maneira de dizer algo semelhante, que parece ter sido extremamente popular no período do Segundo Templo, é a ideia de um grande Jubileu: não apenas sete vezes sete, resultando no ano sabático como em Levítico 25, mas setenta vezes sete:

Setenta semanas estão decretadas para o seu povo e sua cidade santa: para acabar com a transgressão, para pôr fim ao pecado e para expiar a iniquidade, para trazer a justiça eterna, para selar visão e profeta, e para ungir um lugar santíssimo.⁴¹

Eu e outros argumentamos longamente em outro lugar que esta é a passagem referida por Josefo, em sua explicação da revolta de 66 DC, como 'um oráculo em suas escrituras' que previa que 'naquela época um governante mundial surgiria da Judéia'.⁴² Uma passagem de Qumran liga este texto a outros de Levítico, Deuteronômio e Isaías, formando um composto de escatologia 'sabática' e profecia messiânica.⁴³ E isso ancora o tema mais amplo do sábado como um marco escatológico firmemente no mundo judaico do Segundo Templo, produzindo um foco particular e óbvio quando Jesus declara que 'o tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo'.

Templo e sábado, então, vão juntos; e juntos eles podem ser vistos como apontando para a meta divinamente pretendida. Eles podem ser vistos como presentes do futuro de Deus, como os frutos que os espias trouxeram como um antegozo literal da terra prometida.

Não estou, é claro, sugerindo que 'todos os judeus', nos dias de Jesus ou em qualquer momento, viam coisas assim. Meu ponto aqui é duplo. Em primeiro lugar, essa maneira de interpretar o Templo e o sábado explica por que a abordagem do Iluminismo tanto para o lugar quanto para o tempo estava fadada a interpretar mal e, então, deturpar o que o Novo Testamento estava dizendo. Não

porque os primeiros judeus e cristãos viviam no mundo antigo e nós no moderno. É porque o epicurismo, tanto em sua forma antiga quanto em sua recuperação moderna, exclui tanto a visão judaica quanto a cristã primitiva em bases filosóficas. Em segundo lugar, no entanto, isso nos ajuda a entender mais completamente por que os primeiros cristãos disseram o que fizeram sobre a ressurreição de Jesus - o tópico de nosso próximo capítulo - e como isso pode levar a uma nova visão da 'natureza'

Nossa preocupação mais imediata agora é com o enquadramento da antropologia dentro desta cosmologia do Templo e da escatologia do sábado. Aqui, novamente, enfrentamos o desafio contemporâneo. O epicurismo agora, como antes, vê os humanos como autônomos e perecíveis: coma, beba e seja feliz, pois amanhã você morre. O platonismo, invocado por muitos cristãos para aliviar sua situação epicurista, responde: 'Ah, mas eu tenho uma alma imortal, e ela deixará este mundo e irá para o seu lar no céu'. Outras propostas contemporâneas, como o cinismo ou o existencialismo, também pertencem a eles. Os primeiros cristãos, porém, falavam de serem 'renovados no conhecimento de acordo com a imagem do criador'. O papel dos humanos em geral, e de um em particular, é radicalmente diferente do que nossa cultura, incluindo nossa pretensa cultura cristã, imaginou.

A vocação portadora da imagem

Ainda há mais a ser aprendido em Gênesis 1, lido da maneira que estou sugerindo. Em particular, há o lugar dos seres humanos, 'feitos à imagem de Deus', em Gênesis 1.26-28. Como muitos escritores enfatizaram, em comparação com os mil anos de especulação sobre qual aspecto da humanidade é assim destacado como compartilhando a semelhança divina, isso deve ser interpretado dentro da noção de Gênesis como Templo: a 'imagem' da divindade é a última peça de equipamento, colocada dentro do santuário interno.⁴⁴ Tão forte é este ponto que, mesmo sem os paralelos com a construção de templos no antigo Oriente Próximo, pode-se supor que a mera ideia de uma estrutura céu / terra com uma "imagem" já nos diria que Gênesis 1 estava descrevendo algum tipo de Têmpora.

Mas, se for assim, quando lemos o capítulo contra seu pano de fundo do Oriente Próximo, duas coisas são particularmente impressionantes. Primeiro, a noção de 'ser feito na imagem' é funcional ou vocacional - não que a ontologia não importe, mas que a ênfase e o peso da linguagem da 'imagem' aqui estão nas tarefas que os humanos são chamados a fazer, vocação ressaltada no Salmo 8 e evocada, nesse sentido, no Novo Testamento. A questão é que os portadores da imagem estão lá para implementar as intenções do criador; eles são os vice-gerentes de Deus, convocados e equipados para levar avante os propósitos do

criador. Isso reflete tanto sobre o criador quanto sobre esta criatura em particular. A imagem é de um criador que determina trabalhar por meio de humanos, não como um capricho ou hobby ocasional, mas como regra geral. Ele é um Deus que trabalha através dos humanos. Ele se deleita com a autoridade delegada. O que precisa ser feito em seu mundo, será feito por meio dos humanos. Em retrospecto (em outras palavras, com o retrospecto que vem por meio da ressurreição e da cruz, como em nossos próximos dois capítulos), é fácil ver isso em termos prototrinitários. E se o Templo é o lugar de 'descanso' de Deus (veja acima), então os seres humanos que fazem imagens são chamados a compartilhar esse sábado divino.

Em segundo lugar, e seguindo a partir disso, os antigos paralelos do Oriente Próximo observados pelos vários escritores em cujo trabalho eu tenho trabalhado até agora sugerem que o papel dos humanos em Gênesis 1 é o papel regularmente dado aos reis. Pode-se ver isso de qualquer maneira: ou a democratização da realeza ou o enobrecimento dos humanos. Ou talvez ambos. Este tema real ainda pode ressoar na tradição judaica, como vemos em várias recuperações do Salmo 8, onde o que é dito sobre os humanos em geral é aplicado a um rei vindouro: se os humanos são a realeza dentro da criação, então dentro de Israel a realeza pode assumir a vocação da humanidade.⁴⁵ Isso nos leva de volta ao Salmo 72: o rei fará justiça aos pobres e oprimidos, para que a glória divina possa encher o mundo inteiro, e quando o rei constrói o templo é para que a glória divina possa habitar isso como um sinal prévio desse propósito. Os propósitos de Deus em geral devem ser levados avante pelos humanos em geral; a restauração da criação e da sociedade humana é levada adiante pelo rei que faz justiça. Com a imagem no lugar e funcionando corretamente, o Templo céu / terra pode ser preenchido com a glória divina. Não é difícil ver linhas de pensamento avançando a partir deste ponto (entre muitos outros textos) o Evangelho de João ou a Carta de Paulo aos Efésios.

Os reis não são, com certeza, os únicos humanos por meio dos quais o Templo cósmico se completa. Em Êxodo 25-40, quando a narrativa do resgate da aliança atinge seu auge e o Tabernáculo é concluído, é Arão, o Sumo Sacerdote, e seus filhos, que (apesar do pecado do Bezerro de Ouro!) Ministram diante da perigosa presença divina. Aaron é aquele que vai para o santuário mais íntimo no Dia da Expição. Com isso, somos levados para a próxima gama de temas que, pode-se supor na teoria usual, eram caros ao coração daqueles que compuseram ou compilaram Gênesis 1. Se o Tabernáculo de Êxodo 40 é (finalmente!) O novo microcosmos, o 'pequeno mundo' que declara que o criador está restaurando sua criação após o fracasso dos humanos originais, então não devemos nos surpreender que, na formação do cânone do Pentateuco, o livro de Levítico segue

imediatamente. Se a presença divina veio habitar com o povo de Israel, o povo precisa saber como lidar com sua presença perigosa. Para uma geração posterior, especialmente para aqueles não acostumados a rituais complexos e códigos de pureza (embora nossas próprias construções modernas de regras comuns de higiene e, na verdade, 'saúde e segurança' possam formar um paralelo secular!), É fácil ficar perplexo com a variedade de temas e regulamentos em Levítico. Bibliotecas inteiras foram escritas para expor tudo. Mas certas coisas se destacam para nossos propósitos. especialmente para aqueles não acostumados a rituais complexos e códigos de pureza (embora nossas próprias construções modernas de regras comuns de higiene, e de fato 'saúde e segurança', possam formar um paralelo secular!), é fácil ficar confuso com o gama de temas e regulamentos em Levítico. Bibliotecas inteiras foram escritas para expor tudo. Mas certas coisas se destacam para nossos propósitos. especialmente para aqueles não acostumados a rituais complexos e códigos de pureza (embora nossas próprias construções modernas de regras comuns de higiene, e de fato 'saúde e segurança', possam formar um paralelo secular!), é fácil ficar confuso com o gama de temas e regulamentos em Levítico. Bibliotecas inteiras foram escritas para expor tudo. Mas certas coisas se destacam para nossos propósitos.

No cerne disso está o reconhecimento de que na fé e no culto israelita o que importa não é a possibilidade de os humanos deixarem a 'terra' e irem para o 'céu'. Essa tem sido a suposição da maioria dos cristãos, certamente da maioria dos cristãos ocidentais, desde os primeiros tempos, devido, creio eu, à poderosa influência do platonismo. Isso distorceu sistematicamente todos os outros aspectos da teologia, principalmente em relação à noção de sacrifício. Em vez disso, a questão é que o Deus criador sempre pretendeu que sua glória habitasse com os humanos, de modo que a glória do céu vivesse na terra e, de fato, a preenchesse. É impossível exagerar a diferença que isso faz em praticamente todos os outros tópicos da teologia, e irei acompanhá-lo no capítulo final em particular.⁴⁶

Pode ser útil explorar mais detalhadamente como isso funcionava. As cidades do mundo de Paulo competiam pelo privilégio de hospedar um templo imperial e se consideravam especialmente favorecidas se isso fosse concedido. Éfeso tinha orgulho de ser homenageado dessa forma não apenas uma, mas duas vezes.⁴⁷ Assim, os antigos israelitas, e aqueles que coletaram e editaram suas tradições para dar forma à reconstrução pós-exílica, viram sua tarefa como hospedar o único santuário do verdadeiro Deus, o criador. Jerusalém celebrou seu status de 'a cidade do grande rei'.⁴⁸ Admitida a santidade absoluta do criador que dá vida, e a impossibilidade de ele entrar em contato com qualquer coisa que tenha a ver com a morte, seja impureza comum ou pecado real, uma grande parte do culto levítico

visava a purgação cuidadosa e regular do o próprio santuário (sempre em perigo de ser poluído pela impureza do povo) e depois do povo, tendo como clímax o "dia da expiação" anual.⁴⁹ Ao mesmo tempo, entretanto, há a rodada semanal e anual de festivais, desde os sábados semanais comuns até os grandes festivais como a Páscoa. E, em uma espécie de clímax, há o sábado dos sábados, com a semana traduzida em anos e os anos novamente multiplicados, produzindo o 'ano sabático' quando o Jubileu será proclamado e a liberdade celebrada. O simbolismo sabático indica o que isso significa: é um sinal de criação renovada, de justiça e misericórdia tornando-se realidade na vida da nação, de Deus vivo e libertador que habita com o seu povo. Isso é então focado, em Êxodo e Levítico, em Aarão e seus sucessores. Eles podem ser vistos, por qualquer leitor que siga esta linha de pensamento, como desempenhando, dentro do Tabernáculo, o papel de Adão no 'templo' original, a criação céu / terra de Gênesis 1.⁵⁰

Quando colocamos tudo isso junto em uma possível reconstrução histórica da cosmovisão judaica do Segundo Templo, encontramos resultados surpreendentes. Para começar, existe a versão judaica do sentido transcultural mais amplo do rei como construtor de templos. David havia planejado o Templo; Salomão o havia construído; Ezequias e Josias o restauraram e o limparam; Zorobabel deveria reconstruí-lo, mas isso foi ambíguo na melhor das hipóteses. Judas Macabeu o havia purificado após as profanações na Síria e, embora ele e sua família fossem sacerdotais, não da tribo de Judá ou da casa de Davi, isso bastou para constituí-los como reis por um século. O maciço programa de reconstrução de Herodes parece ter sido planejado para apresentar a si mesmo e sua família como os verdadeiros 'reis dos judeus'. Os pretensos Messias que surgiram na época da grande revolta tinham o Templo como foco; bar-Kochba, aquele aclamado como o Messias na revolta final, colocou uma imagem do (então arruinado) Templo em suas moedas, como uma declaração óbvia de intenções. Ele iria reencenar o antigo mito, matando o dragão e restaurando o cosmos: isto é, ele iria derrotar os romanos e reconstruir o Templo, para que a glória divina pudesse finalmente habitar lá. Seria uma nova criação, um novo Gênesis. O Salmo 72 finalmente se tornaria realidade. King e Temple andaram de mãos dadas. ele derrotaria os romanos e reconstruiria o Templo, para que a glória divina pudesse finalmente habitar lá. Seria uma nova criação, um novo Gênesis. O Salmo 72 finalmente se tornaria realidade. King e Temple andaram de mãos dadas. ele derrotaria os romanos e reconstruiria o Templo, para que a glória divina pudesse finalmente habitar lá. Seria uma nova criação, um novo Gênesis. O Salmo 72 finalmente se tornaria realidade. King e Temple andaram de mãos dadas.

Ao mesmo tempo, e pela mesma razão subjacente, a tradição contínua de

ensino de 'sabedoria' significa o que significa dentro de uma Templecosmologia. O livro de Provérbios liga a figura da 'Senhora Sabedoria' à própria criação, de modo que 'sabedoria' é vista como sendo o que os humanos precisam para viver apropriadamente como portadores de imagens. Mas, à medida que a tradição se desenvolve, um fio insiste que essa figura da 'Sabedoria' veio morar no Templo em Jerusalém, aparentemente fundindo a 'sabedoria' com a gloriosa presença divina. Ben-Sirach imagina a 'sabedoria' morando no Templo na forma de Torá; visto que os sacerdotes neste período eram os professores da Torá, a Sabedoria e a Torá parecem, pelo menos, ser mantidas juntas, e juntas para representar aquela divina presença e glória.⁵¹ Tudo isso é então focado, de uma forma e de outra e em um Salmo após o outro, na própria Jerusalém, louvada com linguagem apropriada para a 'montanha cósmica', a alta colina da qual os rios correrão, a 'pedra' onde a casa de Deus foi construído.⁵² Jerusalém é conhecida como o novo Éden, o jardim do Senhor.⁵³

O objetivo de tudo isso, para esclarecer o que sugerimos anteriormente, é que na narrativa implícita subjacente das escrituras de Israel, o Deus vivo deseja habitar com suas criaturas humanas e cumprir seus propósitos no mundo por meio de sua agência. Claro, dada a triste história de Gênesis 3 e tudo o que se segue, esses humanos precisam ser resgatados e redimidos, e sua vocação renovada. Mas os propósitos divinos - trabalhar por meio de portadores de imagens para trazer ordem e sabedoria ao mundo, trabalhar por meio do rei para construir o Templo por um lado e trazer justiça e misericórdia ao mundo por outro, para que o divino a glória viria para habitar lá e trabalhar por meio dos sacerdotes para manter a pureza do santuário - essas coisas não são colocadas em espera até que tudo seja realizado. Tal como acontece com os sábados semanais, pode-se discernir antecipações antecipadas desse propósito divino. A teologia do templo e do cosmos pertence a uma narrativa escatológica. Os sábados trazem essa narrativa à vida. Reis, sacerdotes e humanos comuns têm um papel central nesta história, que é ainda mais poderosa por permanecer quase sempre implícita.⁵⁴

A escatologia inaugurada resultante, portanto, oferece, dentro de uma tradição interpretativa contínua, uma ênfase vocacional e, na verdade, política - certamente também uma ênfase ecológica e estética. A ciência genuína também pertence aqui: a atividade salomônica de pesquisa e classificação, deliciando-se com as maravilhas da criação e desenvolvendo tecnologia para usá-la apropriadamente.

Este tema da imagem não é simplesmente um objetivo escatológico a ser antecipado no presente cuidado da criação e esforço científico. A tarefa de produzir imagens humanas, vista dentro da estrutura do Templo e do sábado que estamos tentando discernir, acaba por incluir não apenas organização, mas

imaginação, não apenas trabalho, mas também amor. (A 'hermenêutica do amor' não é simplesmente sobre discernir as profundezas da verdade; é também sobre responder apropriadamente.) Uma vez que você captou a ideia da imagem dentro do Templo, e dos humanos compartilhando o 'descanso' de Deus, você encontrará a vocação humana da interpretação: a tarefa humana e humanizadora da hermenêutica como um dizer da verdade rico e em várias camadas, descobrindo e exibindo "significado" articulando, em símbolo, história e música, os muitos níveis de significado no passado do mundo de Deus, presente e futuro, e particularmente na vida humana. Descoberta e exibição de 'significado' é sobre discernir a história maior dentro da qual eventos e idéias, ações e artefatos, palavras e adoração, são o que são, significam o que significam e requerem o que requerem em termos de envolvimento humano contínuo. Esta é uma tarefa sem fim: um dom que continua a dar, uma vocação que continua a chamar. A convocação para vislumbrar a nova criação e, com base nisso, para discernir e responder ao significado do antigo, em vez de se retirar dele ou deixá-lo ir à ruína e à ruína, é um foco central do que significa ser humano. Inclui a tarefa da história, como expliquei anteriormente. É o apelo a uma forma de conhecimento para a qual a palavra definitiva pode ser "amor". É, de fato,

Dissemos tudo isso por meio de uma exploração inicial e altamente compactada das possíveis ligações entre a criação do mundo e a construção de templos, reunindo Gênesis 1 e várias passagens relacionadas ao Templo. É importante enfatizar que se trata de uma construção de quadro geral, uma junção de narrativas simbólicas implícitas que, seja falando de textos ou de arqueologia, se estendem por amplos espaços de tempo e espaço. Certamente não podemos inferir desses pontos interligados que algum pensador judeu em particular manteve todos eles em um todo coerente a qualquer momento. O que podemos sugerir, no entanto, é que mesmo dispostos dessa forma mínima, eles trazem à expressão possível uma visão de mundo na qual o céu e a terra são projetados para pertencerem um ao outro, e na qual, sob certas circunstâncias, eles podem e vêm juntos de fato. , não em um erro de categoria conflitante - como seria o caso no epicurismo - mas com um ajuste natural. Meu principal ponto subjacente é que tem sido muito fácil para teólogos e filósofos, olhando para trás em pedaços das escrituras de Israel, encaixar esses pedaços na estrutura do epicurismo contemporâneo ou suas variantes, ao invés de permitir que eles façam encenar um candidato muito diferente para uma cosmologia de enquadramento, escatologia e antropologia. Estou sugerindo durante todo o processo a questão da "teologia natural", das maneiras possíveis pelas quais os seres humanos podem aprender a pensar sabiamente sobre Deus através da contemplação de sua criação,

Dentro de tal estrutura, a dimensão "terrestre" do cosmos não poderia ser um

mero fenômeno secundário, um reflexo distante e distorcido do celestial, como em alguns tipos de platonismo.⁵⁵ Quando a Carta aos Hebreus fala que o Tabernáculo terrestre é uma 'cópia ou sombra do celestial', isso não quer dizer que o terrestre era mau, apenas que era temporário, uma indicação do que estava por vir (Hebreus 8,5). A criação foi e é "muito boa"; distinguir entre uma placa de sinalização e o edifício para o qual ela aponta não é dizer nada depreciativo sobre a placa de sinalização. O objetivo da vida do céu sendo trazida em conjunção com a terra não é abolir a terra, ou arrebatá-la para longe dela, como tem sido rotineiramente assumido nos últimos dois séculos, mas encher a terra com a glória divina, ou pelo menos para dar indicações antecipadas dessa intenção eventual. E a conjunção e o preenchimento antecipado da glória devem ocorrer por meio do trabalho dos portadores das imagens, especificamente os sacerdotes e os reis.⁵⁶

O resultado de tudo isso é que, mesmo que alguns dos detalhes sejam controversos, mesmo que não possamos demonstrar que a maioria dos judeus no período do Segundo Templo teria reconhecido este resumo de sua suposta cosmovisão, há linhas suficientes convergindo para o mesmo aponte para tornar possível dizer com confiança que não apenas os judeus do primeiro século não eram epicureus em sua visão do céu e da terra; eles eram mais ou menos o oposto. Eles acreditavam que o céu e a terra foram feitos para trabalhar juntos, para se encaixar, para cooperar e, no final, para serem unidos; que o tabernáculo e o Templo eram sinais avançados de uma nova criação; que os sábados semanais eram, em certo sentido, prenúncios de uma Nova Era vindoura que seria, em certo sentido, contínua com o tempo presente, por mais que o transformasse radicalmente; e que humanos, ou pelo menos alguns humanos, por mais pecaminosos e corruptos que fossem, ainda foram convocados a se posicionar no meio desse quadro, para assumir a vocação de reis e sacerdotes. Tudo isso contribui, eu sugiro, para a cosmologia implícita do período do Segundo Templo e, com ela, para a de Jesus e seus primeiros seguidores.

Quanto de tudo isso foi vislumbrado por quantas pessoas é impossível dizer. Mas o que quero dizer é que, quando as pessoas desse mundo pensam sobre essas coisas, esse é o conjunto de parâmetros dentro dos quais podemos esperar que funcionem. Devemos evitar qualquer sugestão insidiosa de que, porque 'nem todos os judeus', ou mesmo 'todos os primeiros cristãos', terão pensado exatamente assim, eles devem, em vez disso, ter abraçado o modo padrão moderno normal, vendo 'céu' e 'terra' como duas esferas de existência totalmente diferentes e incompatíveis, como no epicurismo e, em certo sentido, também no platonismo. Eles terão presumido, na medida em que pensaram sobre essas coisas, que essas dimensões da realidade foram feitas para viver e trabalhar juntas, e que

esse tipo de simbiose alegre foi simbolizado dramaticamente no Tabernáculo e depois no Templo. E eles terão visto o tempo presente e o futuro prometido, não como separados por um grande abismo, nem ainda com um precisando ser abolido para dar lugar ao outro, mas como estranhamente sobreposto no ponto-chave que fala da criação conclusão. Se reformularmos as questões sobre 'teologia natural' (e muitos outros tópicos teológicos também) dentro deste contexto, tudo parecerá diferente.

ESPAÇO, TEMPO E HUMANOS: JESUS E A IGREJA INICIAL

À medida que avançamos para o final deste capítulo, e começamos a olhar para frente, para as propostas pelas quais discutiremos em [capítulos 6 e 7](#), nos voltamos para o Novo Testamento com este complexo de idéias em nossas cabeças: Templo, Sábado e Imagem, com suas associações de criação e nova criação, de entronização real e divina, da glória divina vindo para habitar. Ao fazermos isso, muitas passagens e, na verdade, livros inteiros ganham uma nova vida. Exemplos óbvios são o Evangelho de João e a Carta aos Hebreus. No corpus paulino, Efésios e Colossenses clamam por um novo tratamento relacionado. Mas é impressionante olhar primeiro para a tradição sinótica, às vezes ainda ignorada na busca por uma teologia rica.⁵⁷ É aqui, não menos importante, que a pedra que os construtores recusaram - sendo os construtores em questão a ampla tradição histórico-crítica - acaba por ser a pedra angular.

Novamente, uma nota preliminar. Não podemos simplesmente reconstruir uma cosmovisão do Segundo Templo e encontrar Jesus confortavelmente dentro dela. Uma coisa que certamente sabemos sobre Jesus é que seus compatriotas o acharam extremamente desconfortável. (É por isso que, caso seja necessário enfatizar novamente, não estou retratando Jesus como a culminação fácil de um constante 'desenvolvimento' ou 'progresso' histórico. A continuidade entre Jesus e o que aconteceu antes deve ser discernida, como Richard Hays insistiu, "lendo para trás". Isso será importante nos próximos capítulos.) Mas, novamente, o fato de que Jesus era uma presença radicalmente perturbadora em sua própria cultura não é desculpa para fazer o que muitos fizeram, ou seja, ignorar a história e recontextualizar Jesus em algum outro lugar - seja na ortodoxia do século V ou na não-ortodoxia do século XIX. O que Jesus fez no Templo e no sábado, e como ele explicou essas ações - esses eventos foram de abalar a terra. Mas a terra que eles despedaçaram foi a terra judaica do primeiro século. E o propósito dessa destruição não era destruir, mas cumprir.

Talvez um ou dois experimentos mentais na exegese do Evangelho ajudem a

esclarecer o ponto. Pegue Mark. Sua paisagem é dominada pela ação do Templo de Jesus no capítulo 11. Mas a abertura do Evangelho já evoca a narrativa criativa e do culto do antigo Oriente Próximo. Jesus emerge da água, é ungido com o espírito / vento de Deus, e a voz divina se dirige a ele com ecos do Salmo 2 e Isaías 42. Esta é uma nova criação e um novo Templo, com o Messias no meio dele. Marcos enquadra esta história com citações de Malaquias e Isaías, ambos de passagens que enfocam o esperado retorno do Deus de Israel ao seu povo, com tudo o que isso significará em termos de pecados perdoados, exílio acabado, céus rasgados aberto, e a glória divina retornando. Este é o momento da entronização, do Grande Sábado. Quando Mark 's Jesus então declara que o tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo, o leitor deve pensar: 'É claro! Isso é o que tudo significa '. As suposições judaicas do primeiro século são o contexto natural para a abertura de Marcos e, quando prestamos atenção a elas, todos os tipos de coisas parecem diferentes de nosso entendimento normal atual. De uma só vez, seria preciso reformular todas aquelas discussões modernas, por exemplo, sobre os 'milagres' de Jesus, em que os céticos disseram que era impossível para um deus invadir o mundo assim e em que os ortodoxos defensivos disseram que talvez ele pudesse afinal. Esses eram os termos errados para o debate. As suposições judaicas do primeiro século são o contexto natural para a abertura de Marcos e, quando prestamos atenção a elas, todos os tipos de coisas parecem diferentes de nosso entendimento normal atual. De uma só vez, seria preciso reformular todas aquelas discussões modernas, por exemplo, sobre os 'milagres' de Jesus, em que os céticos disseram que era impossível para um deus invadir o mundo assim e em que os ortodoxos defensivos disseram que talvez ele pudesse afinal. Esses eram os termos errados para o debate. As suposições judaicas do primeiro século são o contexto natural para a abertura de Marcos e, quando prestamos atenção a elas, todos os tipos de coisas parecem diferentes de nosso entendimento normal atual. De uma só vez, seria preciso reformular todas aquelas discussões modernas, por exemplo, sobre os 'milagres' de Jesus, em que os céticos disseram que era impossível para um deus invadir o mundo assim e em que os ortodoxos defensivos disseram que talvez ele pudesse afinal. Esses eram os termos errados para o debate. na qual os céticos disseram que era impossível para um deus invadir o mundo daquela maneira e na qual os ortodoxos defensivos disseram que talvez ele pudesse, afinal. Esses eram os termos errados para o debate. na qual os céticos disseram que era impossível para um deus invadir o mundo daquela maneira e na qual os ortodoxos defensivos disseram que talvez ele pudesse, afinal. Esses eram os termos errados para o debate.

Da mesma forma, a ideia das controvérsias do sábado do Evangelho tendo a ver com um Judaísmo legalista objetando a um Jesus libertário é

embaraçosamente anacrônica. O que temos, em vez disso, é a afirmação impressionante de que a Era por Vir está sendo inaugurada em atos poderosos de nova criação. O Evangelho de Marcos continua quase imediatamente, enfatizando não apenas o que Jesus fez no sábado, mas sua afirmação de que 'o filho do homem' é 'senhor do sábado'. Bem, sim, pensamos: o reino chegou, as placas de sinalização agora são irrelevantes. Você não coloca placas de sinalização para 'Edimburgo' no meio da Princes Street. A câmara de eco apropriada para a mensagem surpreendentemente nova de Jesus e sobre Jesus é, como antes, a suposição judaica de uma cosmologia do céu e da terra; de uma escatologia em que o fim é antecipado no presente; e agora com o acréscimo de uma antropologia na qual os humanos, particularmente o rei, refletem Deus no mundo em uma ação sábia, soberana e autointerpretativa. Isso se aplica tanto às parábolas quanto à paixão.

Diante desse tipo de interpretação - que lancei como uma sugestão, não como uma conclusão fixa - você pode querer invocar Lessing mais uma vez e dizer que essas verdades míticas não precisam ser ancoradas em eventos históricos contingentes. Isso pode parecer ameaçar toda a discussão, como a serpente sorridente que espera no penúltimo quadrado de um jogo de cobras e escadas. Talvez, afinal de contas, Marcos esteja oferecendo interpretação sem acontecimento. Mas o lance de dados para nos levar para casa é a narrativa da criação e da nova criação. O ponto principal de toda a história de Marcos, assim como as de João ou Paulo, é que tem a ver com coisas reais que acontecem no mundo real. Não é o sonho de um idealista. Para abordar essas narrativas dentro de estruturas filosóficas estranhas, sejam antigas ou modernas - como se houvesse qualquer neutralidade aqui! - é deixar de prestar atenção. As afirmações do Novo Testamento sobre Jesus, e sobre o que o Deus de Israel estava realizando nele e por meio dele, significam o que significam, não dentro de alguma outra estrutura, certamente não dentro da moderna 'descoberta' do epicurismo como se fosse o recém-demonstrado 'moderno' cosmovisão que relativizou todos os 'antigos!' - mas dentro do mundo robusto, complexo, mas coerente, onde Jesus e seus primeiros seguidores viveram. As tentativas de evitar isso, por exemplo, pegando a ideia de uma esperança fracassada de 'fim do mundo' ou então desmitologizando-a em uma mistura de idealismo neokantiano e existencialismo heideggeriano, são como colocar um golfinho em um campo para ver se ele vai comer grama. Marcos está nos dizendo, desde o início, que Jesus é o verdadeiro rei, o verdadeiro humano, aquele que derrotará todos os inimigos do projeto da nova criação e assim construirá, na terra como no céu, a sagrada morada do Deus de Israel, inaugurando assim o interminável Grande Sábado. Todas as '-ologias' - cristologia, pneumatologia, soteriologia, escatologia e muitas mais - significam o

que significam (se quiserem ser genuinamente cristãos) dentro desta cosmovisão, desta visão do espaço, do tempo e da real vocação humana. Os filósofos às vezes justificam sua adoção de uma estrutura metafísica não-bíblica dizendo que, uma vez que a Bíblia contém várias cosmologias diferentes, podemos usar não apenas elas, mas também outras que possam surgir. Ainda estou para estar convencido de que a cosmologia trazida à luz pelos eventos concernentes a Jesus é inadequada ou insuficiente para a teologia hoje. na terra como no céu, a sagrada morada do Deus de Israel, inaugurando assim o interminável Grande Sábado. Todas as '-ologias' - cristologia, pneumatologia, soteriologia, escatologia e muitas mais - significam o que significam (se quiserem ser genuinamente cristãos) dentro desta cosmovisão, desta visão do espaço, do tempo e da real vocação humana. Os filósofos às vezes justificam sua adoção de uma estrutura metafísica não-bíblica dizendo que, uma vez que a Bíblia contém várias cosmologias diferentes, podemos usar não apenas elas, mas também outras que possam surgir. Ainda estou para estar convencido de que a cosmologia trazida à luz pelos eventos concernentes a Jesus é inadequada ou insuficiente para a teologia hoje. na terra como no céu, a sagrada morada do Deus de Israel, inaugurando assim o interminável Grande Sábado. Todas as '-ologias' - cristologia, pneumatologia, soteriologia, escatologia e muitas mais - significam o que significam (se quiserem ser genuinamente cristãos) dentro desta cosmovisão, desta visão do espaço, do tempo e da real vocação humana. Os filósofos às vezes justificam sua adoção de uma estrutura metafísica não-bíblica dizendo que, uma vez que a Bíblia contém várias cosmologias diferentes, podemos usar não apenas elas, mas também outras que possam surgir. Ainda estou para estar convencido de que a cosmologia trazida à luz pelos eventos concernentes a Jesus é inadequada ou insuficiente para a teologia hoje. pneumatologia, soteriologia, escatologia e muito mais - significam o que significam (se forem genuinamente cristãos) dentro desta cosmovisão, esta visão de espaço, tempo e a real vocação humana. Os filósofos às vezes justificam sua adoção de uma estrutura metafísica não-bíblica dizendo que, uma vez que a Bíblia contém várias cosmologias diferentes, podemos usar não apenas elas, mas também outras que possam surgir. Ainda estou para estar convencido de que a cosmologia trazida à luz pelos eventos concernentes a Jesus é inadequada ou insuficiente para a teologia hoje. pneumatologia, soteriologia, escatologia e muito mais - significam o que significam (se forem genuinamente cristãos) dentro desta cosmovisão, esta visão de espaço, tempo e a real vocação humana. Os filósofos às vezes justificam sua adoção de uma estrutura metafísica não-bíblica dizendo que, uma vez que a Bíblia contém várias cosmologias diferentes, podemos usar não apenas elas, mas também outras que possam surgir. Ainda estou para estar convencido de que a cosmologia trazida à luz pelos eventos concernentes a Jesus é inadequada ou insuficiente para a teologia hoje. visto que a

Bíblia contém várias cosmologias diferentes, podemos usar não apenas elas, mas também outras que possam surgir. Ainda estou para estar convencido de que a cosmologia trazida à luz pelos eventos concernentes a Jesus é inadequada ou insuficiente para a teologia hoje. visto que a Bíblia contém várias cosmologias diferentes, podemos usar não apenas elas, mas também outras que possam surgir. Ainda estou para estar convencido de que a cosmologia trazida à luz pelos eventos concernentes a Jesus é inadequada ou insuficiente para a teologia hoje.

Enquanto isso, de volta ao Evangelho de Marcos, a oposição a Jesus aumenta, vista por Marcos (e eu acredito por Jesus também) em termos das forças das trevas que, incorporando-se em adversários humanos, devem ser discernidas (como em Daniel e livros semelhantes) como os monstros satânicos do abismo. Se até mesmo Pedro pode ser repreendido como 'Satanás', quanto mais os oponentes implacáveis desta manifestação repentina e perturbadora do reinado final de Deus!⁵⁸ Fariseus, herodianos, demônios gritando, discípulos confusos e, por fim, os chefes dos sacerdotes e Pôncio Pilatos estão todos incluídos nesta categoria. Daí a evocação, em vários pontos, da tradição enigmática do 'filho do homem': Daniel 7 é uma versão fantasiosa do Salmo 2, ou mesmo do Salmo 110, com as forças das trevas se aglomerando contra o representante real do povo de Deus e sendo derrubadas por seu vitória.⁵⁹ Marcos vê a crucificação em termos de entronização real, o cumprimento (em outras palavras) da vitória cósmica decretada antecipadamente no batismo de Jesus, e não menos importante o estabelecimento do verdadeiro Templo. Em termos da cultura do antigo Oriente Próximo como um todo, a narrativa de Marcos pode estar sugerindo que a cruz seria agora o local perigoso onde o céu e a terra se encontrariam, tomando o lugar do zigurate, da Arca de Noé, da Torre de Babel, da escada de Jacó - e agora também do tabernáculo do deserto e do Templo de Jerusalém, cuja destruição Jesus havia anunciado em ação simbólica e profecia apocalíptica. O Jesus crucificado (para então ser ressuscitado dos mortos; mas Marcos destaca a cruz) é ele mesmo o lugar onde o céu e a terra agora se encontram, onde a tão esperada vitória é conquistada para que o grande sábado já inaugurado possa ser celebrado, onde o portador da imagem verdadeiramente reflete o criador. Ele é a pedra rejeitada pelos construtores, agora se tornou a pedra angular. A cosmologia do templo, a escatologia do sábado e a antropologia messiânica formavam um todo compreensível. Quando retrabalhados em torno de Jesus e do espírito, eles fizeram o novo sentido que os primeiros cristãos compreenderam.

Obviamente, é impossível seguir este tema em todo o Novo Testamento. Alguns pontos cruciais serão selecionados no próximo capítulo, ao enfocarmos a nova criação lançada na ressurreição. Mas podemos pelo menos dar uma olhada em três textos-chave, mostrando um pouco mais completamente algumas

maneiras pelas quais os primeiros cristãos se sentiam em casa dentro da cosmovisão que estou esboçando, antes de passarmos para uma conclusão sobre o presente tema.

Primeiro, considere Mateus capítulo 11. Depois do versículo transicional 1, o capítulo abre com João Batista enviando mensageiros a Jesus para perguntar se ele é, afinal, 'aquele que deveria vir', ho erchomenos. Jesus responde com uma demonstração de cura e as palavras acompanhantes de Isaías 35: a nova criação, em outras palavras, está acontecendo aqui mesmo, para quem tem olhos para ver.⁶⁰ Jesus então questiona as multidões sobre João e declara que João é aquele mencionado em Malaquias 3.1 (ecoando também Êxodo 23.20): ele é o mensageiro preparatório. Ele é 'Elias que havia de vir' (ho melon erchesthai). A afirmação cristológica implícita é maciça. Tanto em Êxodo quanto em Malaquias, o mensageiro avançado, o anjo ou figura de Elias, não estava preparando o caminho para o Messias de Israel. Ele estava se preparando para a tão esperada chegada do próprio Deus de Israel. Assim, se João é Elias, Jesus só pode ser Yhwh em pessoa. De alguma forma, a vinda do rei e o retorno de Deus acabam sendo um e o mesmo, embora isso não pareça ser antecipado nas especulações judaicas anteriores ao próprio Jesus.

Pode então parecer que Mateus 11 toma um rumo diferente, conforme Jesus solenemente denuncia as cidades onde ele havia feito tanto e onde não teve resposta nem arrependimento (versículos 16-24). Mas se estivermos pensando em termos da narrativa mais ampla da entronização, com seus tons de Templo e Sábado, então esta passagem pode ser vista como parte da denúncia dos 'inimigos', como nos Salmos 2 ou 110, ou mesmo em Daniel 7. Quer isso seja correto ou não, o capítulo então volta para a questão mais ampla da identidade e missão de Jesus. Jesus ora com gratidão porque o Pai 'escondeu essas coisas' dos sábios e entendidos e as revelou aos bebês; e ele declara que dentro do novo mundo ele está lançando há um novo modo de conhecer, no qual o próprio Pai permite que as pessoas 'conheçam o filho', e o próprio filho permite que as pessoas conheçam o pai. A resposta de Jesus a João, então, é sobre discernir o amanhecer, reconhecer a nova criação no meio da velha: sobre a maneira como as pessoas agora são capazes de olhar para os acontecimentos do mundo presente, o mundo do espaço, do tempo e matéria, e ver neles a luz do amanhecer.

Ao distinguir entre (a) as pessoas sendo "capacitadas" para saber coisas e (b) as pessoas sendo "capazes" de saber as mesmas coisas sem ajuda externa, posso parecer que me separei das regras estabelecidas pelos estritos guardiões modernos de 'teologia natural'. Como argumentarei no próximo capítulo, entretanto, a força do argumento pode ir na outra direção. Advertimos anteriormente que a maneira como a "teologia natural" tem sido seguida em grande parte dos últimos dois ou

três séculos não deve ser considerada como um ponto de partida fixo e inalterável. Ele também foi moldado, e acredito que distorcido, pelas propostas iluministas, mesmo quando estava fazendo o possível para resistir à pressão modernista em direção ao ateísmo funcional. Ao operar sob esses princípios epicuristas implícitos, tal "teologia natural" pode às vezes ter suposto que poderia operar por si só, a partir de algum tipo de intuição a priori ou filosófica, sem reconhecer o lugar apropriado e necessário da revelação retrospectiva que permite a alguém "ver" o próprio Jesus como o desvelamento em pessoa de o único Deus. Tal epistemologia não seria menos 'natural' por ser retrospectiva. Parte do objetivo da ressurreição, como veremos no próximo capítulo, é a abertura de um mundo público totalmente novo, uma "natureza" totalmente nova e verdadeira, não o convite para uma nova vida privada. O amanhecer de um novo dia nos permite compreender a era atual sob uma nova luz. A tradição da "teologia natural" moderna em sua melhor forma deve então ser vista como um gesto em direção a um conjunto de questões mais complicado e, em última análise, mais interessante e fecundo.

Este amanhecer é o novo e verdadeiro sábado. O convite de Jesus para 'tomar o seu jugo' (Mateus 11.29) tem sido regularmente interpretado em termos do 'jugo da Torá', mas embora isso seja importante, o ponto subjacente não deve ser esquecido. 'Eu te darei descanso', diz (11,28); literalmente, 'Eu vou descansar você', kago anapauso hymas. Em outras palavras, Jesus dará às pessoas o sábado verdadeiro e definitivo, em oposição aos longos e árduos dias de trabalho que o precederam. E o eco do prometido 'descanso' em Êxodo 33,14 é rico em sentido: é quando Deus promete a Moisés que, apesar de tudo, a presença divina irá com o povo e o assentará na terra prometida.⁶¹ O papel messiânico de Jesus é assim mostrado: seu 'jugo' é 'fácil', para o qual o grego é chrestos, provavelmente indistinguível na pronúncia de christos, 'ungido'. E, para que não possamos pensar que essa interpretação do sábado foi exagerada, Mateus nos apresenta no próximo capítulo uma controvérsia relacionada ao sábado, na qual a questão da identidade de Jesus como messias davídico está em questão, e a batalha real (contra o príncipe de demônios) é desmascarado: o filho do homem é o Senhor do sábado (12,8). Tudo isso faz muito sentido dentro da cosmologia e escatologia que delineamos.

Uma vez que compreendemos o significado escatológico do sábado, alinhado com o significado cosmológico do Templo, as controvérsias semelhantes em outros lugares, não menos em João, se encaixam.⁶² Eles são parte do anúncio joanino da criação e da nova criação, e do próprio Jesus como aquele que, como o Templo, encarna a sagrada presença do criador no meio da criação, revelando o Pai no espaço real, tempo e matéria dentro a escandalosa particularidade dos

acontecimentos históricos; e que, como o sábado, lança a nova criação como uma realidade presente, mesmo enquanto a velha criação continua em seu caminho normal. Essas são precisamente as opções que estão descartadas por definição nas visões de mundo modernas e pós-modernas que estudamos nos primeiros dois capítulos. Agora, com a ajuda da reconstrução histórica da cosmologia e escatologia conhecidas pelo menos por alguns judeus antigos, e claramente recuperadas por Jesus e seus primeiros seguidores, podemos ver que tipo de afirmações realmente estão sendo feitas.

As outras passagens óbvias que poderíamos incluir nesta discussão são Efésios e Colossenses de um lado e Hebreus do outro. A teologia do Templo de Efésios está na superfície do texto: o plano de Deus sempre foi resumir no Messias todas as coisas no céu e na terra (1.10); esse era o plano divino 'para a plenitude dos tempos', o grande momento sabático. Na entronização de Jesus (1.15-23), esse plano avançou, resultando na criação de um novo templo consistindo da família de judeus e gentios habitados pelo espírito (2.11-22). Unidade e santidade são, portanto, obrigatórias ([capítulos 4 e 5](#)); os poderes das trevas contra-atacarão, mas agora podem ser derrotados (6.10-20). No grande poema em Colossenses 1.15-20, os temas mutuamente interpretativos da criação e do Templo são repetidos na chave messiânica: o Messias é aquele em, por meio e para quem todas as coisas foram feitas (1.15-18a), e ele agora é o aquele por meio do qual a nova criação nasceu, visto que nele toda a plenitude divina teve o prazer de habitar (1.18b-20, esp. 19).⁶³

A Carta aos Hebreus é talvez a mais explícita sobre esses temas. Jesus é o verdadeiro homem, segundo o modelo do Salmo 8 (2,5-9); ele é aquele que cumpriu a promessa divina de dar 'descanso', o grande 'sabático' que permaneceu até este ponto no futuro (2.7-4.13, focado em 4.9-10). Ele também é o sumo sacerdote real, cumprindo as promessas davídicas do Salmo 2 e as promessas de 'Melquisedeque' do Salmo 110, e unindo o céu e a terra ao apresentar seu sangue no tabernáculo celestial.⁶⁴ O resultado é o estabelecimento da 'nova aliança' prometida por Jeremias, a nova dispensação na qual o próprio culto levítico se torna redundante, como o Salmo 40 indicou (8.7-10.18). O resultado é que aqueles que pertencem a Jesus e o seguem fielmente são bem-vindos no santuário celestial (12,18-24).

Todas essas evidências marcantes no Novo Testamento fornecem parte do argumento de que idéias como as que listei brevemente eram, para colocá-las em sua forma mais fraca, não desconhecidas no período do Segundo Templo. Como acontece com outros grandes temas, não devemos alegar que 'todos os judeus acreditavam' nisso ou naquilo. Mas a evidência cristã inicial sugere que, mesmo que apenas alguns círculos no mundo judaico estivessem pensando em uma

cosmologia do Templo e uma escatologia do sábado, essas idéias estavam disponíveis e eram compreensíveis e teriam feito o novo sentido que os primeiros cristãos imaginaram quando repensados em torno de Jesus e do espírito. Embora, como vimos, tenha ocorrido uma inovação radical, seria estranho sugerir que ninguém até a época de Jesus pensava assim e de repente, com os eventos messiânicos e trazedores do reino de sua morte e ressurreição. , toda uma teologia do Templo e da criação, e toda uma escatologia focada no sábado, deve brotar sem antecedentes, repleta de ecos complexos e interligados de Gênesis, Êxodo, Salmos e Profetas. Claro, Jesus e seus primeiros seguidores parecem ter encontrado coisas nas escrituras que outros não encontraram (embora nossa escassa evidência signifique que devemos dizer esse tipo de coisa com a devida cautela; é bem possível que a pá do arqueólogo apareça mais evidência anteriormente insuspeitada). Mas todos os sinais são de que eles estavam trazendo um novo foco para temas e idéias bíblicas que já eram atuais, em vez de chamar a atenção para esses temas e idéias bíblicas de uma forma que não tinha paralelo ou precursor. deve brotar sem antecedentes, repleto de ecos complexos e interligados de Gênesis, Êxodo, Salmos e Profetas. Claro, Jesus e seus primeiros seguidores parecem ter encontrado coisas nas escrituras que outros não encontraram (embora nossa escassa evidência signifique que devemos dizer esse tipo de coisa com a devida cautela; é bem possível que a pá do arqueólogo apareça mais evidência anteriormente insuspeitada). Mas todos os sinais são de que eles estavam trazendo um novo foco para temas e idéias bíblicas que já eram atuais, em vez de chamar a atenção para esses temas e idéias bíblicas de uma forma que não tinha paralelo ou precursor. Jesus e seus primeiros seguidores parecem ter encontrado coisas nas escrituras que outros não encontraram (embora nossa escassa evidência signifique que devemos dizer esse tipo de coisa com a devida cautela; é bem possível que a pá do arqueólogo possa revelar mais evidências anteriormente insuspeitadas) Mas todos os sinais são de que eles estavam trazendo um novo foco para temas e idéias bíblicas que já eram atuais, em vez de chamar a atenção para esses temas e idéias bíblicas de uma forma que não tinha paralelo ou precursor. Jesus e seus primeiros seguidores parecem ter encontrado

coisas nas escrituras que outros não encontraram (embora nossa escassa evidência signifique que devemos dizer esse tipo de coisa com a devida cautela; é bem possível que a pá do arqueólogo possa revelar mais evidências anteriormente insuspeitadas) Mas todos os sinais são de que eles estavam trazendo um novo foco para temas e idéias bíblicas que já eram atuais, em vez de chamar a atenção para esses temas e idéias bíblicos de uma forma que não tinha paralelo ou precursor.⁶⁵

É claro que há uma grande diferença entre essa maneira de abordar uma avaliação cristã de Jesus e o tipo de coisa que encontramos entre os Padres do terceiro ou quarto século. Parece-me que a cosmovisão, as formas-pensamento e a narrativa implícita embutidas no que estou chamando de Templecosmologia e escatologia do sábado não foram rejeitadas pela igreja posterior, mas simplesmente não compreendidas. A música das escrituras estava sendo tocada em uma câmara de eco diferente. Diferentes ressonâncias estavam sendo configuradas.

Se foi assim nos séculos III e IV, quanto mais foi assim na Idade Média, e então na época do que hoje chamamos de ascensão da exegese histórica nos séculos XVIII e XIX. Por um lado, no aristotelismo medieval e, por outro lado, no epicurismo que estava se consolidando com o Iluminismo, toda a ideia de um templo como um lugar onde o céu e a terra seriam unidos era francamente incompreensível. E a ideia de uma 'era presente' e uma 'era vindoura', com esta última sendo antecipada no sábado e então realizada no lançamento de uma nova criação através de Jesus, era duplamente incrível. Primeiro, como vimos no segundo e quarto capítulos, não fazia sentido dentro da cosmovisão epicurista onde 'céu' e 'terra' eram opostos polares incompatíveis. A nova criação só poderia significar a abolição da velha. Em segundo lugar, como vimos no primeiro capítulo, a afirmação de que em Jesus a nova criação havia nascido, de uma vez por todas, voava diretamente em face da crença iluminista de que o mundo estava finalmente virando sua grande esquina por meio de Descartes e Kant, Rousseau e Voltaire, Jefferson, Hegel, Schopenhauer e Marx. Finalmente, a sugestão de que os seres humanos eram refletores bidirecionais, projetando a imagem de um deus no mundo da criação e resumindo o louvor da criação diante desse deus, não fazia sentido, nem para os epicuristas estritos, para quem os humanos eram simplesmente acidentes aleatórios ou para os crentes no 'progresso' que supunham que os humanos finalmente haviam atingido a maioridade. Como vimos no primeiro capítulo, a afirmação de que em Jesus a nova criação havia nascido, de uma vez por todas, voava diretamente em face da crença iluminista de que o mundo estava virando sua grande esquina, finalmente, por meio de Descartes e Kant, Rousseau e Voltaire, Jefferson, Hegel, Schopenhauer e Marx. Finalmente, a sugestão de que os seres humanos eram refletores bidirecionais,

projetando a imagem de um deus no mundo da criação e resumindo o louvor da criação diante desse deus, não fazia sentido, nem para os epicuristas estritos, para quem os humanos eram simplesmente acidentes aleatórios ou para os crentes no 'progresso' que supunham que os humanos finalmente haviam atingido a maioria. como vimos no primeiro capítulo, a afirmação de que em Jesus a nova criação havia nascido, de uma vez por todas, voava diretamente em face da crença iluminista de que o mundo estava virando sua grande esquina, finalmente, por meio de Descartes e Kant, Rousseau e Voltaire, Jefferson, Hegel, Schopenhauer e Marx. Finalmente, a sugestão de que os seres humanos eram refletores bidirecionais, projetando a imagem de um deus no mundo da criação e resumindo o louvor da criação diante desse deus, não fazia sentido, nem para os epicuristas estritos, para quem os humanos eram simplesmente acidentes aleatórios ou para os crentes no 'progresso' que supunham que os humanos finalmente haviam atingido a maioria. voou diretamente em face da crença iluminista de que o mundo estava finalmente virando sua grande esquina por meio de Descartes e Kant, Rousseau e Voltaire, Jefferson, Hegel, Schopenhauer e Marx. Finalmente, a sugestão de que os seres humanos eram refletores bidirecionais, projetando a imagem de um deus no mundo da criação e resumindo o louvor da criação diante desse deus, não fazia sentido, nem para os epicuristas estritos, para quem os humanos eram simplesmente acidentes aleatórios ou para os crentes no 'progresso' que supunham que os humanos finalmente haviam atingido a maioria. voou diretamente em face da crença iluminista de que o mundo estava finalmente virando sua grande esquina por meio de Descartes e Kant, Rousseau e Voltaire, Jefferson, Hegel, Schopenhauer e Marx. Finalmente, a sugestão de que os seres humanos eram refletores bidirecionais, projetando a imagem de um deus no mundo da criação e resumindo o louvor da criação diante desse deus, não fazia sentido, nem para os epicuristas estritos, para quem os humanos eram simplesmente acidentes aleatórios ou para os crentes no 'progresso' que supunham que os humanos finalmente haviam atingido a maioria.

Assim, a poderosa agenda iluminista, produzindo cosmologias e escatologias próprias, e confiando nas epistemologias rivais da indução racionalista de um lado ou da intuição idealista do outro, estava fadada a rejeitar as reivindicações dos primeiros cristãos. Seu convite aos apologistas cristãos para jogar o jogo da 'teologia natural' em seu próprio campo inclinado e com suas próprias regras locais e árbitros nunca iria terminar bem. Mas a fenda fatal na armadura do Iluminismo sempre foi seu apelo à "história". Em vez de recusar esse desafio, como muitos fizeram, argumentei que o conhecimento real obtido por meio da aplicação de uma epistemologia do amor criticamente realista às questões da

história deve representar o desafio novamente. A cosmologia do templo do primeiro século, A escatologia do sábado e a antropologia da imagem não são, afinal, cosmovisões "antigas" que nós, "modernos", devemos rejeitar. São visões de mundo não epicuristas que o epicurismo prevalecente fez o possível para descartar e que agora precisam ser pensadas de novo. Eles precisam ter a chance de estabelecer uma estrutura melhor para considerar as principais questões da teologia.

Por si mesmas, é claro, essas antigas visões de mundo israelita, judaica e cristã primitiva, enfocando uma cosmologia sobreposta do céu e da terra, uma escatologia sobreposta da era presente e da era por vir, e a antropologia dupla dos humanos como portadores de imagens, simplesmente coloque a questão: como podemos julgar? Essas formas de pensar, de contar grandes histórias, fazem sentido? É aqui que a afirmação cristã primitiva entra em ação: a cosmologia bíblica e a escatologia não estão mais "por si mesmas". Eles apareceram em forma humana, na forma de um portador da imagem que anunciou o reino de Deus, desafiou o Templo e o sumo sacerdote reinante e foi executado como um futuro rei. A sobreposição do céu e da terra, e o presente e o futuro interligados, apresentam-se de uma forma histórica e visível, embora o 'a visibilidade 'dessa sobreposição e entrelaçamento dependeria de ver e compreender toda a história da carreira pública de lançamento do reino de Jesus e seu clímax inesperado. A escatologia ganhou vida, dizem os primeiros cristãos, na pessoa de Jesus, e sabemos disso porque, quando olhamos para ele, discernimos o amanhecer de um novo dia de uma maneira que dá sentido ao antigo e às questões que o questionam. criado. A nova criação foi lançada nele e por meio dele, afirmam eles, e sabem disso tanto pelo que sabem sobre Jesus - que, apesar do preconceito em contrário, nos convidam a investigar por nós mesmos - e pelo que descobrem ser verdadeiro através de viver como o 'novo Templo'. Eles não assumem simplesmente uma cosmologia, escatologia e antropologia particulares e então localizam Jesus no meio delas. Eles apresentam um Jesus que faz o sentido que ele faz como a presença explosiva que os faz 'sentido' retrospectivamente. Como Jesus explicou aos dois discípulos intrigados na estrada para Emaús, quando você olha para trás nas escrituras de Israel, tudo se encaixa, embora ninguém tenha visto assim antes. O mesmo ocorre quando você olha para trás, para a cosmologia, escatologia e antropologia de Israel. O mesmo, devo sugerir, quando olharmos para trás, para as perguntas e sugestões que os humanos de todos os tipos discerniram no mundo "natural". quando você olha para trás, para a cosmologia, escatologia e antropologia de Israel. O mesmo, devo sugerir, quando olharmos para trás, para as perguntas e sugestões que os humanos de todos os tipos discerniram no mundo "natural". quando você olha para trás, para a cosmologia, escatologia e

antropologia de Israel. O mesmo, devo sugerir, quando olharmos para trás, para as perguntas e sugestões que os humanos de todos os tipos discerniram no mundo "natural".

O que tudo isso significa, e como pode remodelar as tarefas da teologia em geral e da "teologia natural" em particular, será o assunto dos três capítulos restantes.

6

A Nova Criação

Ressurreição e Epistemologia

INTRODUÇÃO

'É o amor que acredita na ressurreição'.¹ Essa famosa citação de Ludwig Wittgenstein define o objetivo e o quebra-cabeça deste capítulo. Pode-se imaginar os próprios ouvintes de Wittgenstein revirando os olhos e se perguntando se aquele era outro Koan Zen do mestre do paradoxo denso - imaginando, também, o que exatamente ele quis dizer com 'amor' e 'ressurreição' e, na verdade, com 'acreditar'. Não sei se o próprio Wittgenstein alguma vez desvendou essa afirmação de alguma forma. O parágrafo onde aparece aparece em seus escritos, como Melquisedeque, sem pai, mãe ou genealogia. Pode haver, como veremos, uma adequação para isso, uma orientação para o assunto. A ressurreição de Jesus é apresentada nos primeiros textos cristãos não como algo em uma série, não como uma parte compreensível de um todo compreensível maior, mas como algo que é o que é, significa o que significa, e é conhecido como é conhecido, principalmente dentro do novo mundo que lança. Ele traz consigo seu próprio mundo. A ressurreição de Jesus é apresentada no Novo Testamento como, mais especificamente, um evento que traz consigo sua própria ontologia e epistemologia - que regenera e redireciona a antiga cosmologia, escatologia e antropologia judaica que vimos no último capítulo. Wittgenstein, no entanto, estrutura sua proposta distinguindo nitidamente entre a "certeza da fé" e o "intelecto especulativo", a "alma" da "mente abstrata"; e lá, enquanto tomo emprestado seu slogan, me separarei dele. 'É o amor que acredita na ressurreição', devo argumentar, porque o amor é a forma mais completa de conhecimento, incluindo não ignorar o conhecimento histórico em particular;

O problema de falar sobre "amor" como o modo último de conhecimento, é claro, é que essa linha de pensamento parece se apoiar exatamente no canto de onde a "teologia natural", como normalmente concebida, deveria escapar. Não soa como o pior tipo de súplica especial, a confissão mais flagrante de um 'saber

privado', uma subjetividade pura sem possibilidade de aquisição da realidade comum? Afinal, para o racionalista obstinado do cérebro esquerdo, "amor" é precisamente a visão romântica e fofo das coisas que o faz feliz, mas que não se levanta à luz do dia. Mas essa percepção de "amor", como argumentei antes, é ela mesma sintomática de um grande problema na cultura ocidental, a cultura dentro da qual a questão da "teologia natural",

Essa formação cultural não tem sido tanto uma questão de bolsa de estudos real. Aconteceu por meio das perguntas feitas dentro da atmosfera de epicurismo implícito, às vezes modificado com formas de idealismo. Essa atmosfera é precisamente onde o "amor" é desconsiderado: porque, dentro do epicurismo, ele atrapalha uma abordagem severamente racional do mundo; porque, dentro do Idealismo, ele pertence ao mundo superior das Idéias, e não ao mundo inferior dos eventos espaço-temporais. Isso nos leva para o lado errado da vala feia de Lessing. É a qualidade que nossa cultura, como Fausto ou, na verdade, como Alberich de Wagner, teve de prescindir para ganhar poder sobre os mundos da ciência, da tecnologia e do império.

Esses exemplos contam uma história sombria e importante. O modelo de 'conhecimento' que tem sido privilegiado na cultura ocidental é certamente focado no cérebro esquerdo, como foi brilhantemente argumentado pelo cientista do cérebro e crítico cultural Iain McGilchrist em seu livro inovador *The Master and His Emissary*.² Mas é também (e talvez as razões para isso sejam as mesmas) uma tentativa de uma epistemologia controladora, um 'saber' a serviço do poder. Nietzsche e Foucault estavam realmente no caminho certo, mesmo que sua crítica só encontrasse um alvo apropriado precisamente nos modelos de conhecimento que passaram a dominar a cultura. O desejo pelo tipo específico de conhecimento que conferiria poder é análogo ao pedido de Tiago e João em Marcos 10.35-45, querendo sentar-se à direita e à esquerda de Jesus em seu reino vindouro. A resposta de Jesus é substituir seu amor ao poder pelo poder do amor. Ele estava trazendo à luz um tipo diferente de reino, no qual "o filho do homem veio para dar a vida em resgate por muitos".

Poderíamos, por meio de uma transposição semelhante, propor uma leitura 'epistemológica' de Romanos 8 - alinhada, com certeza, com a noção de 'mente da carne' e 'mente do espírito' (os *phronema tes sarkos* e o *phronema tou pneumatos*) em 8,5-8. Talvez seja muito fácil lê-los simplesmente em termos de comportamento ético, embora Paulo, é claro, fale de 'viver' de acordo com a 'carne' ou o 'espírito', e então de 'matar as obras do corpo'. Mas meu ponto - de acordo com uma leitura pelo menos da famosa 2 Coríntios 5.16 ('não consideramos ninguém de um ponto de vista meramente humano') - seria então que ele está defendendo um novo modo de conhecer. Alguns sugeriram que isso

significaria uma espécie de conhecimento 'apocalíptico', uma nova revelação que realmente cancela os modos "comuns" de conhecimento. Isso, no entanto, capitula mais uma vez ao ou / ou aprendido com a cisão epicurista. O que está previsto é, de fato, um novo modo de saber; mas o contexto mais amplo de 2 Coríntios 5, que tem a ver com a redenção da ordem criada e também do corpo humano, indica que essa nova revelação não exclui o conhecimento comum, mas o eleva a um novo nível, proporcionando-o com uma nova perspectiva, uma nova dimensão de significado. O argumento de Paulo em toda esta passagem (na verdade, de 2 Coríntios 2.14 a 6.13) é precisamente para enquadrar a vida apostólica aparentemente intrigante e ambígua dentro da visão mais ampla dos propósitos divinos, focalizando a ressurreição de Jesus e a ressurreição prometida de seu povo. Isso, no entanto, capitula mais uma vez ao ou / ou aprendido com a cisão epicurista. O que está previsto é, de fato, um novo modo de saber; mas o contexto mais amplo de 2 Coríntios 5, que tem a ver com a redenção da ordem criada e também do corpo humano, indica que essa nova revelação não exclui o conhecimento comum, mas o eleva a um novo nível, proporcionando-o com uma nova perspectiva, uma nova dimensão de significado. O argumento de Paulo em toda esta passagem (na verdade, de 2 Coríntios 2.14 a 6.13) é precisamente para enquadrar a vida apostólica aparentemente intrigante e ambígua dentro da visão mais ampla dos propósitos divinos, focalizando a ressurreição de Jesus e a ressurreição prometida de seu povo. Isso, no entanto, capitula mais uma vez ao ou / ou aprendido com a cisão epicurista. O que está previsto é, de fato, um novo modo de saber; mas o contexto mais amplo de 2 Coríntios 5, que tem a ver com a redenção da ordem criada e também do corpo humano, indica que essa nova revelação não exclui o conhecimento comum, mas o eleva a um novo nível, proporcionando-o com uma nova perspectiva, uma nova dimensão de significado. O argumento de Paulo em toda esta passagem (na verdade, de 2 Coríntios 2.14 a 6.13) é precisamente para enquadrar a vida apostólica aparentemente intrigante e ambígua dentro da visão mais ampla dos propósitos divinos, focalizando a ressurreição de Jesus e a ressurreição prometida de seu povo. O que está previsto é, de fato, um novo modo de saber; mas o contexto mais

amplo de 2 Coríntios 5, que tem a ver com a redenção da ordem criada e também do corpo humano, indica que essa nova revelação não exclui o conhecimento comum, mas o eleva a um novo nível, proporcionando-o com uma nova perspectiva, uma nova dimensão de significado. O argumento de Paulo em toda esta passagem (na verdade, de 2 Coríntios 2.14 a 6.13) é precisamente para enquadrar a vida apostólica aparentemente intrigante e ambígua dentro da visão mais ampla dos propósitos divinos, focalizando a ressurreição de Jesus e a ressurreição prometida de seu povo. mas o leva a um novo nível, proporcionando-lhe uma nova perspectiva, uma nova dimensão de significado. O argumento de Paulo em toda esta passagem (na verdade, de 2 Coríntios 2.14 a 6.13) é precisamente para enquadrar a vida apostólica aparentemente intrigante e ambígua dentro da visão mais ampla dos propósitos divinos, focalizando a ressurreição de Jesus e a ressurreição prometida de seu povo. mas o leva a um novo nível, proporcionando-lhe uma nova perspectiva, uma nova dimensão de significado. O argumento de Paulo em toda esta passagem (na verdade, de 2 Coríntios 2.14 a 6.13) é precisamente para enquadrar a vida apostólica aparentemente intrigante e ambígua dentro da visão mais ampla dos propósitos divinos, focalizando a ressurreição de Jesus e a ressurreição prometida de seu povo.³ A ressurreição interpreta a situação presente, ao invés de ignorá-la e oferecer um tipo de realidade bem diferente.

O efeito insidioso e poderoso da suposição de mundo dividido em nossa cultura é o motivo pelo qual tentei, neste livro até agora, uma estratégia lenta e flanqueadora. Tentei, por assim dizer, contornar nosso presumido epicurismo com sua divisão céu / terra, seu tempo dividido e seus humanos aleatórios e sem sentido. Em vez disso, propus que pode haver outra maneira, uma maneira judaica e depois cristã primitiva, de entender o espaço, o tempo e os seres humanos. A resposta automática que se pode antecipar a esse tipo de proposta é que ela é "inaceitável em nosso mundo crítico moderno", mas isso é pura cortina de fumaça. Não há nada de "moderno" no epicurismo. A antiguidade da cosmovisão judaica e cristã primitiva não pode ser usada apropriadamente como uma escaretática retórica para impedir que a mensagem da nova criação se infiltre no amanhã ' mundo s. O que importa, mais uma vez, é a história: não historicismo, não reducionismo, mas atenção paciente às evidências, ensaios abduativos em hipóteses e verificação por meio de propostas narrativas. A história não é a única ferramenta na caixa. Mas, como argumentei em [Capítulo 3](#), é muito bom em derrotar derrotadores, desmontar distorções e redirecionar a discussão. É por aí que começaremos agora.

Nessa medida, estamos simplesmente falando mais uma vez sobre 'realismo crítico', em oposição ao realismo acrítico (positivismo) que ignora seus próprios

preconceitos e assume que pode chegar aos 'fatos', a uma espécie de 'conhecimento' que é realmente um projeto de auto-engrandecimento - de volta a James e John, na verdade. Também nos opomos ao irrealismo crítico do cético que, temendo ser enganado pelos jogos de poder de outras pessoas, se recusa a acreditar em qualquer evidência. Um genuíno "realismo crítico", operando com a "epistemologia do amor" comum, conforme descrito em [Capítulo 3](#) acima (a ânsia de que a evidência seja ela mesma, não deve ser distorcida para se ajustar às próprias suposições ou fantasias anteriores) estará sempre aberta para o radicalmente novo, para algo que, como na famosa obra de Thomas Kuhn, exige uma mudança completa de paradigma'.⁴ Isso acontece repetidamente em todos os tipos de pesquisas sérias. Já passei por duas dessas mudanças em meu próprio campo, a 'nova perspectiva' sobre Paulo e a 'terceira busca' por Jesus, ambas muito mal compreendidas, mas ainda importantes.⁵ Mas é exatamente nesse ponto que se abre a nova possibilidade à qual retornaremos mais adiante neste capítulo. E se o novo paradigma, impulsionado pelas novas evidências, fosse tudo sobre uma revelação do próprio amor? Então, a 'epistemologia do amor', que normalmente é (pelo menos em meu trabalho) uma abreviatura para dizer 'um modo de saber que leva com absoluta e deliciosa seriedade a distinta alteridade da coisa conhecida', adquiriria um duplo significado. O imperativo realista crítico normal se veria transcendido, traduzido, transposto para um modo diferente. Isso, devo argumentar, é o que acontece com a ressurreição de Jesus. E é isso que quero dizer ao dizer que a ressurreição traz sua própria ontologia e, portanto, epistemologia com ela, sem nunca correr o risco de um colapso no mundo de fantasia do privado ou 'puramente subjetivo' idéias ou apreensões. O mundo aberto pela ressurreição de Jesus é o mundo real em seu novo modo: a nova criação que recontextualiza e reinterpreta o antigo.

Toda essa conversa sobre ressurreição e consequentes epistemologias alternativas está fadada a parecer opaca, ou pior, dentro de outros paradigmas filosóficos, não menos do que as estruturas dominantes da cultura ocidental. Paulo declarou que o evangelho era loucura para os gregos e escandaloso para os judeus. Podemos expandir isso: a ressurreição é impossível para um epicureu, indesejável para um platônico, desnecessária para um deísta, sem sentido para um panteísta e assustadora para um imperador.⁶ Mas dentro do mundo que esboçamos no capítulo anterior - o mundo moldado por uma cosmologia do Templo, uma escatologia do sábado e uma antropologia que carrega imagens - a ressurreição do Messias crucificado é o novo microcosmos por meio do qual o novo e grande sábado é lançado. É a declaração de que o novo mundo nasceu no meio do velho e que isso dá sentido ao velho mundo como nada mais poderia ou

faria. A ressurreição é simultaneamente o evento fundamental e paradigmático da nova criação e também, nessa base, um evento muito estranho, embora realmente significativo, dentro da criação presente. O templo, o sábado e a antropologia 'imaginada' nos ajudam a entender como isso funciona, embora ninguém tenha percebido. É aqui que a questão da ressurreição aborda diretamente a questão da teologia natural,

Os cétricos de hoje e os conservadores de hoje erram, porque o epicurismo moderno em que ambos vivem aplainou a antítese. A maioria das pessoas hoje concorda com os antigos: a ressurreição não acontece no mundo "natural", então não pode ter acontecido.⁷ O apologista que então diz que isso aconteceu, invocando algo chamado "o sobrenatural" para explicá-lo, está simplesmente saltando pela vala feia de Lessing. Mas o fosso de Lessing ainda está lá. Pior, isso torna a ressurreição um exemplo de outra coisa, "o sobrenatural" (seja lá o que for), em vez de ela mesma ser o ponto de partida, a nova realidade que traz consigo sua própria ontologia e epistemologia.

Ansiedades semelhantes surgem quando investigamos a ressurreição historicamente. Os teólogos temem que se elevarmos algo chamado 'história' como o ponto de referência, isso se torna a realidade final, e 'ressurreição' tem que se encaixar - ou, mais provavelmente, se encontra excluída pelo truque de mão que iguala 'história' com Ceticismo humeano. Isso também reflete a abordagem errada. Talvez o céu e a terra sejam realmente porosos. Talvez seja possível que o futuro chegue, em certo sentido, ao presente contínuo. Talvez os humanos sejam realmente refletores de Deus. Observe novamente: você não pode começar com 'Templo, sábado e imagem' e deduzir a Páscoa. Se você pudesse, os dois na estrada de Emaús não teriam ficado tão preocupados. Mas se você começar com a Páscoa e olhar para trás, você vê, não algo chamado 'o sobrenatural',

Em outras palavras: se por 'teologia natural' nos referimos à pergunta: 'Podemos, sob as condições intelectuais da modernidade, começar com o mundo natural e raciocinar nosso caminho até o Deus do Novo Testamento?', A resposta deve ser seja Não. Você pode, é claro, raciocinar até chegar a uma divindade epicurista, indiferente, desapegado, não envolvido. Você pode, como muitos fizeram, raciocinar até o 'Motor Imóvel' ou os deuses do panteísmo e do panenteísmo. Você pode muito bem acabar com algum tipo de divindade platônica, embora a questão de saber se esse ser é realmente "Deus" ou algo menos pessoal - "o divino", talvez - permaneça em aberto. Mas a cláusula em itálico dentro da pergunta mostra o que está acontecendo. A questão está enviesada desde o início. O epicurismo iluminista entrega ao teólogo um microscópio, projetado para ver o menor átomo e desafia o teólogo a ver a estrela da manhã. Isso não pode ser feito. Mas o teólogo deveria então sugerir um telescópio.

E um componente do telescópio - surpreendentemente, para muitos - é a história.

RESSURREIÇÃO E HISTÓRIA

Já escrevi longamente em outro lugar sobre as maneiras pelas quais a pesquisa histórica desafia as propostas fáceis que muitas vezes têm sido apresentadas para descrever na ressurreição corporal de Jesus.⁸ Em nosso presente tópico, isso se enquadra na categoria de 'derrotar os derrotadores', usando a pesquisa histórica para abordar, e, nesses casos, tornar altamente improvável, as várias propostas alternativas que muitas vezes têm sido apresentadas como supostas explicações para o aumento da crença em A ressurreição de Jesus. Assim, por exemplo, a ideia de que seus seguidores sofriam de "dissonância cognitiva" é historicamente incrível: muitos outros movimentos judaicos terminaram com a morte violenta do fundador e em nenhum caso as pessoas alegaram que ele havia ressuscitado. A sugestão frequente de que os seguidores de Jesus sofreram do que hoje chamamos de alucinação em massa, ou que experimentaram o conhecido fenômeno de 'avistamentos' de uma pessoa que morreu recentemente (e que de fato permaneceu morta), simplesmente não funciona. As pessoas no mundo antigo sabiam dessas coisas tão bem quanto nós. As sugestões de que as mulheres foram para o túmulo errado, ou que encontraram o irmão de Jesus, Tiago à meia-luz e o confundiram com o próprio Jesus, ou que as inconsistências superficiais nos relatos dos Evangelhos significam que todos eles foram inventados mais tarde, novamente e novamente se mostrou trivial e irrelevante. Mais seriamente, a sugestão de que a ideia da ressurreição de Jesus foi gerada pela reflexão sobre as escrituras falha em levar em conta a notável ausência de escrituras nas histórias dos quatro Evangelhos. ou que as inconsistências superficiais nos relatos dos Evangelhos significam que todos eles foram inventados mais tarde, que repetidamente se mostraram triviais e irrelevantes. Mais seriamente, a sugestão de que a ideia da ressurreição de Jesus foi gerada pela reflexão sobre as escrituras falha em levar em conta a notável ausência de escrituras nas histórias dos quatro Evangelhos. ou que as inconsistências superficiais nos relatos dos Evangelhos significam que todos eles foram inventados mais tarde, que repetidamente se mostraram triviais e irrelevantes. Mais seriamente, a sugestão de que a ideia da ressurreição de Jesus foi gerada pela reflexão sobre as escrituras falha em levar em conta a notável ausência de escrituras nas histórias dos quatro Evangelhos.⁹ Isso se relaciona com outra proposta regular, de que os quatro relatos foram compostos (junto com os Evangelhos nos quais estão contidos) uma geração ou mais após o evento e, portanto, não podem servir como o testemunho ocular que parecem

reivindicar. Isso é diretamente falsificado por outras características significativas: o papel notável das mulheres na narrativa (em contraste com o resumo "oficial" em 1 Coríntios 15.3-8), a ausência de referência à esperança futura dos crentes e o estranho retrato de O próprio Jesus.¹⁰ Outro grande mal-entendido diz respeito ao uso que Paulo faz da frase soma pneumatikon em 1 Coríntios 15,44-46; isto tem sido regularmente entendido como significando 'corpo espiritual' em algum tipo de sentido platônico, implicando que para Paulo o 'corpo' não era o que chamaríamos de 'físico'. Mas isso tem se mostrado repetidamente enganoso. O adjetivo pneumatikos não nos diz de que um corpo é feito ou composto, mas de que é animado.¹¹

Nesse ponto, a tarefa de "derrotar os derrotadores" se fundiu na segunda tarefa histórica, a de dismantelar as distorções. Entre essas, uma das principais é a própria palavra 'ressurreição'. Fiquei impressionado há quarenta anos com a conversa com Karl Barth que TF Torrance relata em Space, Time and Resurrection. Torrance havia comentado que alguns estudiosos pensavam na ressurreição de uma forma docética, "carente de realidade ontológica concreta". Ele descreve como Barth se inclinou sobre ele e 'disse com considerável força, que nunca esquecerei,' Wohlverstanden, leibliche Auferstehung '-'. Marque bem, ressurreição corporal ".¹² Esse foi um bom momento na história da teologia moderna. Mas meu ponto é que nunca deveria ter sido necessário. A razão para concordar com Barth aqui não é um a priori teológico, a rejeição do docetismo,¹³ mas uma questão de história. No primeiro século, uma 'ressurreição' não corporal seria uma contradição em termos. Ressurreição significa corpos. Pensar de outra forma é falhar em sua lição de casa linguística. Sim, a linguagem da ressurreição pode ser usada metaforicamente. Sim, a partir do final do século II, os escritores gnósticos começaram a usar a palavra para significar sobrevivência da alma platônica.¹⁴ Judeus ou gregos que quisessem dizer esse tipo de coisa usavam uma linguagem perfeitamente boa para fazê-lo, e a palavra 'ressurreição' teria explicado exatamente o ponto errado. A base para a metáfora, e para a mutação gnóstica, era que 'ressurreição' sempre significou algum tipo de nova vida corporal.¹⁵

Outra distorção é a proposta de longa data, associada a Rudolf Bultmann, mas amplamente mantida, de que, quando os primeiros cristãos disseram que Jesus havia ressuscitado dos mortos, o que eles realmente queriam dizer era que sua morte havia feito com que seus pecados fossem perdoados.¹⁶ A atração disso em uma estrutura epicurista moderna é óbvia. Nenhuma vaca sagrada foi prejudicada durante a produção deste filme. Mas levanta problemas textuais e históricos insuperáveis. Paulo - nossa primeira testemunha - é claro: a ressurreição

demonstra que os pecados foram perdoados; os dois não são a mesma coisa (1 Coríntios 15,17). Sem a crença na ressurreição como algo além da crucificação, a nota da nova criação que permeia o Novo Testamento é inexplicável.

Mal-entendidos e distorções semelhantes ocorrem entre teólogos que desejam, de alguma forma, afirmar a ressurreição de Jesus. Assim, Robert Jenson, por exemplo, sugere cautelosamente que o túmulo tinha de estar vazio porque, do contrário, teria se tornado um santuário, ao passo que agora Jesus se tornou "disponível" para seus seguidores.¹⁷ Mas isso é totalmente inadequado como um relato do papel de Jesus na pregação apostólica. Não há razão para supor que os saduceus de Atos 4 ficariam zangados com Pedro ou que os barbas-cinzas atenienses em Atos 17 teriam zombado de Paulo, se tivessem dito que Jesus agora estava 'disponível para eles'. O que as autoridades objetaram, por razões que chamaríamos de "políticas", bem como religiosas, filosóficas ou culturais, foi o anúncio de que uma nova criação havia sido lançada e que as placas de sinalização do Templo e do sábado finalmente levaram Israel e toda a criação a a nova realidade, a nova imagem na qual o Deus Único estava pessoalmente estabelecendo seu reino na terra como no céu.

Outra distorção que deve ser desmontada é a ideia de que as pessoas no mundo antigo estavam prontas para acreditar em todos os tipos de coisas estranhas, incluindo a ressurreição corporal. A evidência é maciçamente ao contrário: todos no mundo do primeiro século entenderam o que 'ressurreição' significava, e todos, exceto os fariseus e outros judeus que pensavam da mesma forma, acreditavam firmemente que era impossível.¹⁸ De Ésquilo a Marco Aurélio, isso é claro. Filosoficamente e politicamente, podemos ver por quê. A ressurreição não se encaixa. No grande cenário em Atos 26, Paulo se explica perante o governador romano Porcius Festus e o atual 'rei dos judeus', Herodes Agripa, enfatizando a ressurreição de Jesus como o evento que cumpriu as antigas promessas escriturísticas. No final do discurso, ao insistir no assunto, Festus grita com Paul, dizendo que ele está louco. Herodes Agripa, no entanto, sabe que Paulo não é louco, mas vê com muita clareza quais seriam as consequências sociais e políticas se a antiga esperança de Israel (conforme exposta pelos fariseus) se tornasse realidade dessa maneira. Significaria, para começar, que Jesus de Nazaré era o verdadeiro 'rei dos judeus' e que ele, Herodes, não era.¹⁹ Essa dupla reação persiste. O epicurismo iluminista nada mais é do que um projeto do imperialismo ocidental. Ele desenvolveu reações semelhantes às de Festus às reivindicações judaicas e cristãs, talvez por razões semelhantes às de Agripa.

A imagem espelhada dessa distorção é a ideia de que, como muitos, talvez a maioria, dos judeus acreditavam na ressurreição, foi fácil para os seguidores de

Jesus entender isso e imaginar que ela realmente aconteceu. Isso também pode ser facilmente desmontado. Não só houve muitos outros movimentos messiânicos e proféticos fracassados nos séculos antes e depois de Jesus, nenhum dos quais alegou que o fundador morto havia ressuscitado. A crença na ressurreição cristã primitiva, embora pertencesse claramente a um quadro de referência judaico em vez de pagão, muito rapidamente desenvolveu várias mutações significativas, nenhuma das quais é explicável em termos de especulação teológica sem causa. Eu listei esses, resumindo argumentos mais amplos, em *Surprised by Hope*²⁰ Pode-se facilmente compilar outra lista, da combinação sem precedentes de características no movimento cristão primitivo, que só são explicáveis se assumirmos que os primeiros seguidores de Jesus realmente acreditavam que ele havia sido criado fisicamente, não simplesmente (como na alternativa usual) que eles tiveram uma nova experiência 'espiritual' ou 'religiosa'.²¹ Eles viveram, falaram e escreveram com a pressuposição de que um evento havia ocorrido através do qual o Deus de Israel, o criador, finalmente retornou e, por meio de seu Messias escolhido, ganhou a batalha decisiva contra o verdadeiro inimigo - mesmo que este 'retorno', e essa "batalha" e "vitória" agora eram vistas de maneira bem diferente do que encontramos nas expectativas judaicas anteriores. Eles acreditavam que, por meio dessa conquista messiânica, o longo exílio havia acabado, o grande sábado havia amanhecido, o 'novo templo' havia sido construído (consistindo em Jesus e seus seguidores) e o Deus criador, por meio do Messias Jesus, havia estabelecido seu soberano governar o mundo, por mais paradoxal que isso possa parecer em termos de contínua perseguição e luta. O jovem movimento cristão era reconhecidamente judeu. Apertou todos os botões, embora de uma forma totalmente inesperada: o líder real vencera a batalha decisiva; o Templo foi destruído e reconstruído; O longo exílio de Daniel acabou; a liberdade e o perdão chegaram no presente; a aliança foi renovada, a própria criação foi restaurada e o Deus Único retornou em um tipo de glória chocantemente novo. Esses eram os principais temas da crença cristã primitiva - embora você não os conhecesse por aqueles esquemas que projetam para trás as estruturas de crença do quarto, décimo sexto ou décimo nono século. Novamente, isso é um fracasso da história, uma tentativa de fazer o passado à imagem de alguém. Sabemos que esses eram os principais elementos da escatologia prática judaica do Segundo Templo e sabemos - por uma exegese histórica cuidadosa - que eram os principais temas do cristianismo primitivo. Mas agora eles aparecem com uma aparência completamente diferente. Você não poderia ter previsto o cristianismo primitivo a partir da matriz judaica, mas é aí que ele pertence, embora de modo revolucionário. Tudo o que sabemos sobre vários movimentos dentro do mundo

do Segundo Templo indica que essas coisas não teriam acontecido simplesmente pela morte do fundador do movimento.

Nem essas coisas constituem os primeiros cristãos simplesmente como um "novo movimento religioso", tanto no sentido antigo quanto no moderno de "religioso". Eles foram, desde o início, uma comunidade distinta.²² Notamos em particular que a proposta pós-bultmanniana, como seria de esperar dada sua genealogia, reduz o significado de todo o movimento ao que chamaríamos de 'religião', desligada política e filosoficamente, preocupada apenas com 'salvação' ou 'perdão' em algum sentido idealista ou platônico. Mas esse nunca foi o objetivo dos movimentos de 'reino' ou da 'ressurreição'; e nunca foi o objetivo do verdadeiro Cristianismo primitivo. Os primeiros cristãos estavam de fato preocupados com o 'perdão dos pecados', mas no sentido holístico, na verdade sócio-político, bem como teológico que encontramos em Isaías, Daniel e em outros lugares, recuperados poderosamente no Novo Testamento. Israel estava em um longo exílio por causa do 'pecado' contínuo, de modo que o 'perdão' significaria a derrubada da Babilônia - em termos do primeiro século, Roma - e a reconstrução do Templo pronto para o glorioso retorno de YHWH. Algo deve ter acontecido para fazer as pessoas dizerem que essas expectativas foram atendidas e que foram traduzidas para um novo modo.

É aqui que o desmantelamento das distorções se junta à terceira tarefa histórica, direcionando a discussão: porque essas características do cristianismo primitivo exigem uma explicação histórica séria. Essas características, para repetir, fazem sentido dentro do mundo judaico, mas é um sentido chocante e inesperado mesmo lá. Precisamos das duas metades dessa afirmação. Essas características não fazem muito sentido na teologia do século V ou XVI, e é por isso que foram ignoradas ou quase reinterpretadas. Não podemos usar o fato de que eles eram novos e chocantes nos dias de Jesus como uma desculpa para dizer que, portanto, ignoraremos o contexto histórico e substituiremos os nossos anacrônicos. E esses recursos colocam a questão óbvia: como podemos explicar o súbito surgimento de um movimento ao mesmo tempo tão judeu e tão diferente de tudo o que se conhecia antes? Os primeiros cristãos dizem em uma só voz que foi porque um pretendente messiânico crucificado ressuscitou fisicamente dos mortos e que nele eles vislumbraram a glória de Deus. O historiador deve perguntar como eles chegaram tão rapidamente a esta rica combinação de conclusões escatológicas inauguradas - não apenas um novo conjunto de idéias, mas práticas conclusões sobre como ordenar suas vidas comuns e pessoais e lançar um movimento voltado para o exterior a que nos referimos vagamente como "missão". Será que tudo realmente aconteceu simplesmente porque eles tiveram novas experiências religiosas internas?

É por isso que, em várias obras anteriores, expus o caso para afirmar que no domingo após sua crucificação, e por algum tempo depois, Jesus de Nazaré foi encontrado vivo novamente, deixando um túmulo vazio atrás de si, mesmo embora o corpo que ele agora tinha parecesse estranhamente diferente do anterior - embora com continuidade literalmente gravado nele pela marca dos pregos e da lança. Os primeiros relatos mostram todos os sinais de que para os escritores de então, como para nós hoje, isso foi chocante e intrigante em vários níveis. Lembro-me de que o professor Ed Sanders disse certa vez que, pelos relatos que temos, parece que os primeiros cristãos estavam lutando para descrever algo que sabiam ter acontecido, mas para o qual sabiam que não tinham uma boa linguagem. Isso me parece muito certo. Mas o que surge então é que os primeiros cristãos falavam, ensinavam e viviam com base em que em Jesus algo aconteceu por meio do qual a cosmologia simbolizada pelo Templo e a escatologia simbolizada pelo sábado atingiram um novo tipo de cumprimento. E eles juntaram isso com a afirmação notável de que em sua vida humana ele havia cumprido, novamente de uma nova maneira, a vocação 'ungida' do rei de Israel e, em algumas tradições, do Sumo Sacerdote de Israel. Embora este não seja o lugar para buscar esse insight, considero muito revelador que uma das atividades características da igreja primitiva foi contar a história humana de Jesus como a história de como o Deus de Israel havia retornado para cumprir suas antigas promessas. ensinou e viveu com base em que em Jesus algo aconteceu através do qual a cosmologia simbolizada pelo Templo, e a escatologia simbolizada pelo sábado, atingiram um novo tipo de cumprimento. E eles juntaram isso com a afirmação notável de que em sua vida humana ele havia cumprido, novamente de uma nova maneira, a vocação 'ungida' do rei de Israel e, em algumas tradições, do Sumo Sacerdote de Israel. Embora este não seja o lugar para buscar esse insight, considero muito revelador que uma das atividades características da igreja primitiva foi contar a história humana de Jesus como a história de como o Deus de Israel havia retornado para cumprir suas antigas promessas. ensinou e viveu com base em que em Jesus algo aconteceu através do qual a cosmologia simbolizada pelo Templo, e a escatologia simbolizada pelo sábado, atingiram um novo tipo de cumprimento. E eles juntaram isso com a afirmação notável de que em sua vida humana ele havia cumprido, novamente de uma nova maneira, a vocação 'ungida' do rei de Israel e, em algumas tradições, do Sumo Sacerdote de Israel. Embora este não seja o lugar para buscar esse insight, considero muito revelador que uma das atividades características da igreja primitiva foi contar a história humana de Jesus como a história de como o Deus de Israel havia retornado para cumprir suas antigas promessas. E eles juntaram isso com a afirmação notável de que em sua vida humana ele havia cumprido, novamente de uma nova maneira, a vocação

'ungida' do rei de Israel e, em algumas tradições, do Sumo Sacerdote de Israel. Embora este não seja o lugar para buscar esse insight, considero muito revelador que uma das atividades características da igreja primitiva foi contar a história humana de Jesus como a história de como o Deus de Israel havia retornado para cumprir suas antigas promessas. E eles juntaram isso com a afirmação notável de que em sua vida humana ele havia cumprido, novamente de uma nova maneira, a vocação 'ungida' do rei de Israel e, em algumas tradições, do Sumo Sacerdote de Israel. Embora este não seja o lugar para buscar esse insight, considero muito revelador que uma das atividades características da igreja primitiva foi contar a história humana de Jesus como a história de como o Deus de Israel havia retornado para cumprir suas antigas promessas.²³ Quando os seguidores de Jesus contaram e escreveram histórias sobre ele, e quando quatro deles escreveram 'a história de Jesus' como um todo, eles não estavam simplesmente coletando reminiscências pessoais. Muito menos estavam eles meramente projetando para trás as várias situações e controvérsias na igreja primitiva. Eles estavam dizendo, de uma maneira totalmente judaica, que os símbolos e histórias de Israel haviam se cumprido de maneira chocante e decisiva; que nesta história tão humana - daí a escolha do gênero biográfico, embora modificado - não apenas as promessas de um Messias vindouro, mas também a promessa do criador que retorna e da aliança de Deus foram cumpridas. O templo e o sábado haviam se tornado realidade de uma nova maneira. Jesus realmente uniu o espaço de Deus e o espaço humano, o céu e a terra. Nele Deus 's futuro planejado para todo o cosmos foi verdadeiramente antecipado no presente. Nele, assim afirmava a igreja primitiva, vemos revelada a verdadeira Imagem de Deus.

Nada disso em si - para o desapontamento de alguns, talvez - tem a intenção de servir como um argumento decisivo para a historicidade da ressurreição corporal de Jesus. Fizemos, em linhas gerais, o que argumentamos em [Capítulo 3](#) a 'história' pode e deve servir. Usando a 'epistemologia do amor', pela qual fazemos o prazeroso esforço de pensar nas mentes das pessoas que pensam diferente de nós, e reconhecendo que esta 'diferença' entre nós e eles não é, como costumamos supor, aquela entre um Uma cosmovisão pré-científica "antiga" e uma cosmovisão científica "moderna", mas entre um epicurismo assumido e uma visão judaica ou cristã de espaço e tempo, estamos propondo uma compreensão do que os primeiros cristãos disseram e pensaram, o que esclarece consideravelmente a discussão. A partir daqui, podemos seguir em frente em uma direção diferente.

Afinal, está aberto a qualquer um propor um agnosticismo intrigado neste ponto. Uma vez que a clareza foi alcançada e os espúrios "invalidadores" eliminados, a escolha é clara. Todos os sinais são de que os primeiros discípulos realmente acreditaram que Jesus estava vivo novamente - embora em um novo

corpo que parecia possuir propriedades para as quais eles não estavam preparados - e que facilmente a melhor explicação para isso é que eles estavam certos.²⁴ Mas, uma vez que aceitar essa conclusão envolve alguma teoria sobre o modo como o mundo é, que vai além da suposição normal, de Homero até os dias atuais, de que pessoas mortas continuam mortas, muitos naturalmente se conterão. Alguns, de fato, podem tentar outras teorias, talvez que Jesus tenha se tornado um ser humano tão notável que, excepcionalmente até agora, ele conseguiu sobreviver à morte pela pura força de seu próprio caráter. (Em outras palavras, pode haver maneiras de dizer que ele realmente estava de alguma forma vivo novamente que não envolvem atribuir este evento à ação divina.) Outros preferirão dizer isso, uma vez que eles mantêm uma crença a priori na inexistência ou não intervenção de uma divindade - em outras palavras,²⁵

Com isso, a disciplina da história não pode ter mais nada a dizer. Se não pode ser invocado em auxílio de um reducionismo humiano ('a história científica mostra que a ressurreição não pode acontecer'), nem pode ser invocado em auxílio de uma ortodoxia racionalista de tal forma que se recusar a acreditar seria uma admissão de incompetência intelectual ou maldade. Mas o que a tarefa da história pode fazer, como parte de chamar a atenção para todas as evidências relevantes, é apontar que as crenças que os humanos sustentam sobre o que pode e não pode acontecer na 'vida real' são sempre uma função de cosmovisões mais amplas ou filosóficas não ditas premissas. A história, portanto, conta uma história sobre como e por que os humanos passam a acreditar no que acreditam, uma história em que o papel da própria história é necessário, mas por si só insuficiente. Pode nos levar à água, mas não nos faz beber.

O que faz a diferença neste caso - e aqui viramos a esquina deste capítulo e, portanto, do presente livro - é a compreensão do que a ressurreição de Jesus revela. Isso permanece oculto em muitas reflexões sobre o assunto porque o contexto epicurista da erudição moderna e a resposta frequentemente racionalista dos supostos ortodoxos tentaram conduzir a conversa em termos de se alguém acredita ou não em 'milagres' ou 'o sobrenatural'. Isso implica uma ontologia de nível dividido que exige um tipo de epistemologia racionalista. Como indiquei no início deste capítulo, a ressurreição de Jesus de Nazaré se oferece como o centro de um novo tipo de ontologia, convidando a um novo tipo de epistemologia.

Essa 'novidade', porém, não é mera novidade. Todo o ponto da nova criação, pelo menos dentro da percepção dos primeiros cristãos, é que se trata da redenção e renovação da criação, não de sua abolição e substituição. Aqui, as histórias da ressurreição corporal de Jesus servem de modelo e também de fonte. E com essa redenção e renovação, vem a reafirmação da criação original. A ressurreição de Jesus declara que 'Deus amou o mundo'; e esta declaração constitui um apelo a um

amor que responde. A renovação da criação exige, portanto, uma versão renovada do conhecimento, incluindo uma versão renovada da 'epistemologia do amor'. É nesse sentido que quero reapropriar (seja contra sua intenção ou não) o dito de Wittgenstein com o qual começamos.

RESSURREIÇÃO E VINDICAÇÃO DA CRIAÇÃO

Como então a ressurreição de Jesus de Nazaré pode abrir novos caminhos para algum tipo de 'teologia natural'? As propostas revisionistas que examinamos não fornecem nenhuma pista. Mas se levarmos a sério o testemunho de Paulo e dos Evangelhos, com base em que o que eles dizem fornece uma explicação histórica sem paralelo para o surgimento do cristianismo primitivo, então surge uma nova linha de pensamento. A ressurreição reafirma a bondade e a dádiva de Deus da criação original, a verdadeira "natureza", por assim dizer, incluindo todos os sinais e pontos de interrogação aparentes dentro dessa criação original. A ressurreição fornece alimento e roupas para os argumentos nus e famintos que poderiam ter tentado defender a "teologia natural" de dentro da criação como ela era. A ressurreição, precisamente por sua transformação redentora da criação,

Afinal, a ressurreição de Jesus, compreensível como o novo apocalipse dentro do mundo judaico que estudamos, se anuncia como a nova criação, não como uma substituição de algo agora jogado fora, mas uma versão resgatada e renovada do antigo. Isso revela não apenas o poder do criador, mas o amor do criador. O amor pródigo e generoso exibido na criação original, que parecia ser um sonho inútil - até mesmo uma fantasia cruel - à luz das duras realidades do mundo, resumido na horrível execução de um jovem profeta cujos ávidos seguidores acreditavam ele estava trazendo a redenção de Israel - esse amor criativo, focalizado nas escrituras no amor da aliança divina por Israel, é reafirmado de maneira surpreendente e poderosa. Como na linguagem da aliança de Deuteronômio ou Isaías, a ressurreição revela que a cruz foi o supremo ato de amor, e a própria ressurreição declara que o criador amou a própria velha criação e sempre esteve determinado a resgatá-la. Os sinais desse amor na velha criação não eram uma piada de mau gosto. Eles estavam dizendo a verdade. Se, é claro, devêssemos entender 'ressurreição' meramente em um sentido platônico, com a alma de Jesus indo para o céu, o mundo do espaço, tempo e matéria não seria fundamentalmente importante, e não deveríamos tentar deduzir nada sobre a verdade suprema de Deus. Você não encontrará gnósticos fazendo teologia natural. Eles estavam dizendo a verdade. Se, é claro, devêssemos entender 'ressurreição' meramente em um sentido platônico, com a alma de Jesus indo para o céu, o mundo do espaço, tempo e matéria não seria fundamentalmente importante, e não deveríamos

tentar deduzir nada sobre A verdade suprema de Deus. Você não encontrará gnósticos fazendo teologia natural. Eles estavam dizendo a verdade. Se, é claro, devêssemos entender 'ressurreição' meramente em um sentido platônico, com a alma de Jesus indo para o céu, o mundo do espaço, tempo e matéria não seria fundamentalmente importante, e não deveríamos tentar deduzir nada sobre A verdade suprema de Deus. Você não encontrará gnósticos fazendo teologia natural.²⁶ Mas se a Páscoa foi o início de uma nova criação, que é uma creatio ex vetere e não uma nova creatio ex nihilo; se a ressurreição foi, portanto, um ato de amor, o amor de Deus pelo mundo antigo e seus habitantes portadores de imagens, então a "velha" criação, como hospeda a nova, é ela mesma validada. Seu testemunho silencioso ao criador (como no Salmo 19) é reafirmado retrospectivamente. E, como irei delinear em breve, esse amor último e absoluto gera em resposta um novo modo de conhecimento, um modo que em si é a renovação redentora dos outros modos aos quais estamos mais facilmente sintonizados. O elemento 'amor' dentro do 'realismo crítico' - a insistência em respeitar e admirar o 'outro' pelo e como ele mesmo, em vez de rejeitá-lo ou colapsá-lo na forma exigida pela fantasia ou 'projeção'

Antes de chegarmos a isso, duas analogias se sugerem para o ponto subjacente que estou fazendo. Primeiro, a história de Israel. O Novo Testamento é enfático que com Jesus e sua morte e ressurreição a aliança com Abraão foi cumprida, a 'velha aliança' com Moisés no Monte Sinai foi transformada na 'nova aliança' prometida por Jeremias, e a longa, escura e A narrativa sinuosa da história de Israel com Deus - tudo menos um progresso ou 'desenvolvimento' suave e constante! - atingiu seu objetivo surpreendente e, de fato, chocante.²⁷ Cada um dos Evangelhos canônicos abre, à sua maneira, com uma forte evocação da antiga história de Israel, apresentando Jesus como o cumprimento da intenção original. João leva isso de volta ao próprio Gênesis 1. E cada Evangelho, novamente à sua própria maneira, apresenta a narrativa inteira como o cumprimento das escrituras de Israel.²⁸ O ponto alto de tudo isso, embora novamente inevitavelmente controverso, está em Romanos 9-11. O resultado é que, para os primeiros cristãos, a ressurreição do Jesus crucificado não significava que o messianismo, a chamada de Israel, as escrituras e o mundo simbólico do Templo e da Torá - e especialmente o sábado - haviam sido um erro e agora deveriam ser esquecido quando um novo movimento bastante diferente abriu caminho no mundo. Pelo contrário. A morte e ressurreição de Jesus validaram retrospectiva e transformativamente o que existia antes. 'Abraão exultou por ver o meu dia', diz o Jesus de João; 'ele viu e ficou feliz' (João 8.56). A ressurreição reafirma a bondade dos propósitos antigos. Aqueles que, nos séculos anteriores, haviam olhado para a criação, a Torá, o Templo, e tinha acreditado que o Deus que foi estranhamente

dado a conhecer era o Deus verdadeiro e um dia seria conhecido como tal, foi vindicado nessa crença anterior, embora, ao mesmo tempo, devamos notar as advertências expressas em vários lugares por ambos João, o Batista e Paulo (por exemplo, Mateus 3.9; Romanos 2.17-29). Em Romanos 10, Paulo declara que o 'zelo por Deus' de Israel (ele está se referindo não apenas a si mesmo) era 'não de acordo com o conhecimento', visto que o verdadeiro 'conhecimento' foi agora revelado no Messias e na renovação da aliança, cumprindo a promessa de Deuteronômio 30, que abriu o coração e a voz para um novo nível de fé, e que abriu a comunidade do povo de Deus a todos os que compartilhavam essa fé, gentios igualmente com judeus (Romanos 10.1-13). Esta analogia entre a reafirmação da criação na ressurreição e a reafirmação da história de Israel não é, de fato, simplesmente uma analogia. Parte da questão é que Israel sempre foi o portador da promessa divina para o mundo, para toda a ordem criada, como no Salmo 72 e em outros lugares. E essa conexão estreita pode explicar por que alguns que, em outros aspectos, canalizaram o Barth primitivo (quer estivessem ou não discutindo sobre 'teologia natural') foram, como Marcião, resistentes a qualquer ideia de continuidade entre a história de Israel e o dramático 'apocalipse' de Jesus, o Messias de Israel.²⁹

A segunda analogia é a da "ordem moral", como no famoso argumento de Oliver O'Donovan.³⁰ Não aprendemos e não podemos simplesmente aprender a 'ordem moral' da criação em seu estado atual. Todos os tipos de coisas - desastres naturais, crueldade contra os animais, caos moral humano - nos proíbem diretamente de inferir uma "lei natural", da mesma forma que não podemos recuperar uma "teologia natural" semelhante a Butler. As pessoas às vezes tentam, por exemplo, quando fica implícito que, uma vez que os humanos são apenas "macacos pelados", não há nenhuma boa razão, além da convenção local, para não nos comportarmos como a variedade regular. Mas os eventos do Evangelho, revelando a nova maneira de ser humano, não varrem as estruturas morais inerentes à criação. Eles os reafirmam. Como Jesus insiste em Marcos 10.2-12, o reino de Deus finalmente cumpre a longa intenção do criador, mesmo que até então isso parecesse difícil ou impossível - mesmo que, como no caso em discussão em Marcos 10, a própria Torá deu permissão para um padrão menor. E, à medida que a história do evangelho se desenrola até sua conclusão, descobrimos como isso acontece: a intenção do criador é cumprida por meio da morte e ressurreição do Messias. Paulo aplica isso aos seguidores de Jesus, insistindo que eles estão 'no Messias' e que isso significa que morreram com ele e ressuscitaram com ele. Mas esse argumento, tão claro em Romanos 6, não significa que a criação - o mundo presente, a vida humana presente - seja irrelevante. A nova obediência corporal de Romanos 8, e o sofrimento corporal que a família do Messias

compartilha com ele, pertencem ao mapa da nova criação resgatada e transformada que constitui o clímax daquele capítulo. a intenção do criador é cumprida por meio da morte e ressurreição do Messias. Paulo aplica isso aos seguidores de Jesus, insistindo que eles estão 'no Messias' e que isso significa que morreram com ele e ressuscitaram com ele. Mas esse argumento, tão claro em Romanos 6, não significa que a criação - o mundo presente, a vida humana presente - seja irrelevante. A nova obediência corporal de Romanos 8, e o sofrimento corporal que a família do Messias compartilha com ele, pertencem ao mapa da nova criação resgatada e transformada que constitui o clímax daquele capítulo. a intenção do criador é cumprida por meio da morte e ressurreição do Messias. Paulo aplica isso aos seguidores de Jesus, insistindo que eles estão 'no Messias' e que isso significa que morreram com ele e ressuscitaram com ele. Mas esse argumento, tão claro em Romanos 6, não significa que a criação - o mundo presente, a vida humana presente - seja irrelevante. A nova obediência corporal de Romanos 8, e o sofrimento corporal que a família do Messias compartilha com ele, pertencem ao mapa da nova criação resgatada e transformada que constitui o clímax daquele capítulo. tão claro em Romanos 6, não significa que a criação - o mundo presente, a vida humana presente - seja irrelevante. A nova obediência corporal de Romanos 8, e o sofrimento corporal que a família do Messias compartilha com ele, pertencem ao mapa da nova criação resgatada e transformada que constitui o clímax daquele capítulo. tão claro em Romanos 6, não significa que a criação - o mundo presente, a vida humana presente - seja irrelevante. A nova obediência corporal de Romanos 8, e o sofrimento corporal que a família do Messias compartilha com ele, pertencem ao mapa da nova criação resgatada e transformada que constitui o clímax daquele capítulo.

Em outras palavras, não chegamos à "ordem moral" simplesmente tentando "encher" o velho mundo. A graça não pode simplesmente "aperfeiçoar" a natureza como ela se apresenta. Isso seria como tentar construir uma casa sólida no topo de um castelo de areia. Mas nem a ressurreição significa que podemos ignorar a ordem criada e começar o novo mundo e a nova vida com uma folha em branco. A ressurreição redime e então recupera e agora estabelece firmemente a bondade da criação original. O lançamento de uma nova criação reafirma a ordem dada por Deus à antiga, incluindo talvez paradoxalmente a sensação de doença, de desarticulação, que os humanos em todas as culturas e em todos os tempos sentiram com 'a maneira como as coisas são' . Isso aponta para o argumento do próximo capítulo.

À medida que refletimos sobre essas duas analogias, certas coisas se tornam surpreendentemente claras. No primeiro, a história de Israel, o novo imperativo do evangelho parecia um absurdo. Só precisamos pensar em Gálatas para deixar

isso claro. Receber não-judeus na comunidade da família de Abraão em termos iguais, sem as 'obras da Torá' normais, era quase literalmente impensável para muitos. Como o povo de Deus poderia ser definido sem o foco da Terra Prometida e sua cidade sagrada e santuário? Como eles poderiam viver como uma família multiétnica? Como, em particular, eles poderiam encontrar seu caminho sem a Torá mosaica para cercá-los? Paulo e os outros primeiros professores articularam e enfatizaram a nova leitura das escrituras - tanto quanto com o próprio Jesus na Estrada de Emaús - na qual tudo fazia sentido. Afinal, o novo evento não foi um mero novum. Foi, eles argumentaram, o que Moisés, os profetas e os salmos sempre imaginaram, embora isso exigisse uma transformação radical na forma como deveriam ser lidos. Na segunda ordem, moral, o comportamento de nova criação agora exigido era considerado impossível ou indesejável. A exigência absoluta de perdão, humildade, castidade, paciência, para cuidar dos pobres, parecia totalmente fora de alcance.³¹ Isso (como as pessoas rapidamente descobriram) não fazia sentido no mundo do jeito que era. Mas quando os seguidores de Jesus começaram a viver assim, eles mostraram uma forma de ser humano que se mostrou autoautenticadora. Realmente era a maneira genuinamente humana de viver, embora ninguém tivesse visto assim antes. Essas virtudes pareciam oferecer chaves para abrir portas que as pessoas sabiam que existiam, mas que até então pareciam estar trancadas para sempre.

Em ambos os casos - o modo de vida de Israel de repente se expandiu para incluir os gentios, possibilidades morais anteriormente inimagináveis - o novo padrão era em um nível chocante e perturbador, mas em outro nível satisfatório e fortalecedor. Paulo explica: O amor do Messias não nos deixa escolha (2 Coríntios 5.14). O amor criativo agora revelado no evangelho lançou o novo mundo de possibilidades eclesiais e morais. Afinal, desejos e quebra-cabeças anteriores não eram sensibilidades ilógicas ou injustificadas. Eles eram sinais genuínos, vindos de dentro da criação atual, de que algo mais era não apenas exigido, mas também prometido.

Assim foi com a ressurreição de Jesus. Foi ao mesmo tempo um evento chocante no "velho" mundo e o evento fundamental e paradigmático no novo. Como a ideia de judeus e gentios formando uma única família, ou os novos estilos de comportamento, isso era obviamente impensável no "velho" mundo. Todo mundo, de Homer e Sêneca a Hobbes e Hume - muito menos AJ Ayer ou Richard Dawkins! - sabe que os mortos não ressuscitam para uma nova vida corporal. Mas, como a nova família e a nova ética, rapidamente fez sentido. Não era apenas uma questão de credo quia impossibile, como Tertuliano disse grandiosamente - embora ele próprio, em sua época, fizesse tantos para mostrar por que, de fato, aquela fé tinha um sentido novo e vívido. Era uma questão de reconhecer que,

assim que o sol nascia, também se podia ver tudo o mais com clareza. Discernir o amanhecer permitiu que você discernisse muitas outras coisas também; e o sentido coerente que essas coisas agora faziam indicava que sempre faziam sentido, embora não se pudesse, até agora, ver esse sentido claramente.

Em escritos anteriores, illustrei isso com uma parábola. Um colégio recebe de um doador rico o presente de uma pintura magnífica e de valor inestimável. Não há espaço nos edifícios existentes para exibi-lo adequadamente; portanto, é tomada a decisão de fazer alterações drásticas no Colégio para que possa ser visto da melhor forma. Quando isso é feito, todos os tipos de coisas antes irritantes ou não muito bem com o prédio antigo são finalmente resolvidas. Com esse presente novo e inesperado, o Colégio fica como novo, na verdade melhor.

Isso é o que aconteceu quando os primeiros cristãos enfrentaram a ressurreição de Jesus. Eles interpretaram o evento em termos da estrutura judaica existente de espaço, tempo e ser humano - a estrutura, em outras palavras, que apresentamos no capítulo anterior. Mas essa estrutura em si não permaneceu inalterada. Como argumentei em detalhes em outro lugar,³² os primeiros seguidores de Jesus muito rapidamente fizeram várias modificações significativas nessa estrutura - mas são claramente modificações de dentro, não uma nova estrutura que abandonou as histórias e crenças de Israel e tomou emprestadas outras de outro lugar (como Bultmann e outros teriam desejado) .

Algumas visões de mundo, claramente, precisavam de mais 'modificação' do que outras. Confrontados com o platonismo, os primeiros cristãos insistiram na ressurreição corporal e no resgate e renovação, não no abandono, da presente ordem criada. A visão judaica dominante, na verdade. Diante do epicurismo, eles novamente concordaram com uma visão judaica normal: a criação não é aleatória; há um Deus que é tanto o Criador transcendente quanto ativamente perseguindo seus propósitos de resgate há muito prometidos no mundo. Diante do estoicismo, voltaram a concordar com os judeus: Deus e o mundo não são a mesma coisa. Confrontados com o paganismo de nível comum, eles insistiram que havia um Deus que fez o mundo, ou seja, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó. Em cada caso, a ressurreição de Jesus foi vista como uma afirmação de uma visão de mundo basicamente israelita e judaica contra todos os que chegam.

Ao mesmo tempo, houve modificações radicais a serem feitas na cosmovisão judaica do Segundo Templo. A escatologia é talvez a mais óbvia delas. O que Israel esperava no futuro aconteceu no presente - apenas, em vez de todo o povo de Deus ser ressuscitado dos mortos, uma pessoa, já vista por alguns como o Messias de Israel, foi ressuscitada antes de todas as outras. Este foi um novum completo, exposto como tal por Paulo em uma passagem central, 1 Coríntios 15.20-28.³³ O futuro havia chegado ao presente, assim como alguns judeus então, e muitos mais

depois, diriam sobre o sábado e, a fortiori, sobre as grandes festas, não menos a Páscoa, que Jesus tornou temática para suas últimas grandes ações vocacionais. A ressurreição anunciou que o 'novo tempo' havia chegado no presente: um Jubileu permanente, o cumprimento das 'setenta semanas de anos' de Daniel e, portanto, o tempo da libertação, do perdão, do sábado sem fim. Era por isso que guardar, ou não, dias santos específicos deixou de ter importância (como Paulo argumenta em Romanos 14): cada dia era agora um dia do reino, e o primeiro dia da semana captava especialmente o clima e o tema de nova criação.³⁴ *Mas tudo isso significava que o sentido anterior de uma história, a longa narrativa judaica de promessa e esperança, foi validada retrospectivamente, mesmo sendo radicalmente modificada.* A maioria daqueles que contaram aquela história judaica nos dias de Jesus, e nos séculos de cada lado dela, não podiam e não viam a ideia de um Messias crucificado e ressuscitado como, em qualquer sentido, o cumprimento da história que conheciam. Certamente ninguém estava entendendo aquela história como uma narrativa de 'progresso', um enredo como aquele imaginado por Pierre Teilhard de Chardin. A validação retrospectiva da história também não fez com que parecesse assim. Mas continua a ser verdade que quando a coisa chocante e inesperada aconteceu, e um chamado Messias foi ressuscitado dos mortos, as pessoas foram capazes de olhar para trás e ver que, por mais trôpego e com quantas oportunidades perdidas e falsos começos, uma escuridão e a narrativa distorcida havia, entretanto, alcançado seu objetivo adequado.

Se isso era verdade em relação à escatologia, também o era em relação à cosmologia. Assim como o Tabernáculo e depois o Templo, uma tenda e um edifício feito por mãos humanas com cortinas e postes reais, pedra e madeira reais, existiam no mundo atual, e ainda assim eram o lugar onde o Deus vivo fez sua gloriosa presença para habitar, então os primeiros cristãos rapidamente passaram a acreditar que a ressurreição havia revelado que Jesus era de fato o que ele havia afirmado implicitamente ao longo de sua carreira pública: o equivalente humano do Templo, o lugar onde, na linguagem paulina, 'toda a plenitude da divindade habitava corporalmente'. O céu e a terra deveriam de fato vir juntos, habitar juntos em unidade, e tanto João quanto Paulo viam isso em termos de Jesus como o novo Templo (e então, com certeza, da igreja também como o novo Templo, habitado por o espírito). Assim como o Tabernáculo e o Templo funcionavam como 'pequenos mundos', edifícios que simbolizavam a intenção do criador de finalmente preencher toda a criação com sua glória, assim Jesus e o espírito agora se tornaram sinais e antevisões do que Deus faria por toda a criação. Esta foi simultaneamente a reafirmação radical de uma visão de mundo judaica dominante e sua transformação radical - particularmente porque no cerne dos

eventos reveladores estava o escandalum crucis, o destino chocante e inimaginável do rei ungido de Israel. Romanos 8, então, antecipa o cumprimento final da esperança de Israel para todo o cosmos, com Deus fazendo pelo cosmos como um todo o que ele fez por Jesus em sua ressurreição, e tudo por causa do amor inabalável do criador por seu mundo e seu povo. Não é à toa que João 20 se passa em um jardim, com Jesus confundido com o jardineiro. A questão, mais uma vez, é que através de todas as transformações radicais, todos os eventos inesperados e chocantes, este evento totalmente novo da ressurreição de Jesus celebra retrospectivamente o próprio jardim e declara, para aqueles que agora podem ouvi-lo, que a aparente promessa de a primavera não era apenas imaginação. A velha criação realmente tinha estado, o tempo todo, apontando para o cumprimento há muito pretendido.³⁵ Se é o amor que acredita na ressurreição, é porque a ressurreição revela o amor soberano do Criador pela criação e até onde ele iria para resgatá-la e restaurá-la e para cumprir seu antigo propósito. E com tudo que nos lembramos - contra o escárnio óbvio de que o "amor" nos leva a um mundo privado de pura subjetividade - que tudo isso significa o que significa precisamente em relação ao mundo público real, não para um "espiritual" ou gnóstico reino, e não para um mundo de fantasia pessoal.

Novamente, como acontece com a cosmologia, também com a antropologia. Ninguém, até onde sabemos, imaginava que o céu e a terra se unissem em um único ser humano - muito menos que esse ser humano exibisse essa união no momento da morte vergonhosa. O mais próximo que alguém pode chegar da ideia de uma união antropológica céu / terra podem ser as pessoas de um Sumo Sacerdote ungido ou Rei davídico, e é claro, em retrospecto, podemos ver os primeiros cristãos captando indícios de que Jesus estava, em alguns sentidos, cumprindo ambos papéis. Você pode ler ou cantar o Salmo 8 todos os dias durante um ano e não perceber o que está por vir, mas quando chega, você pode olhar para trás e ver que sempre foi intencional. Menor do que os anjos, mas agora coroado com glória e honra. Isso é o que significa ser portadores de imagem; e o próprio portador da imagem agora mostrou o caminho. Com a ressurreição de Jesus, a promessa oculta latente o tempo todo em Gênesis 1 e 2 foi exposta à luz e gloriosamente afirmada. Mais uma vez, depois de discernir o amanhecer, você percebe que até mesmo a escuridão da noite foi secretamente cheia de esperança e saudade.

RESSURREIÇÃO E EPISTEMOLOGIA DO AMOR

Assim, a ressurreição de Jesus, ao desvendar o amor resgatador e transformador do criador por toda a criação, abre o espaço e o tempo para um novo modo holístico de conhecimento, um conhecimento que inclui o conhecimento

histórico do mundo real, enquadrando-o na gratidão amorosa que responde ao amor soberano do próprio criador. O caminho está aberto para uma explicação do próprio "conhecimento" em que o "amor" pode ser entendido, não como o oposto da "razão" (como talvez Wittgenstein estivesse pensando), nem simplesmente como fantasia subjetiva, mas como a estrutura mais ampla dentro da qual tanto a razão quanto a subjetividade podem desempenhar seus papéis apropriados. Aqui devemos ter cuidado. Já insisti que o conhecimento em geral, e o conhecimento histórico em particular, deve incluir um elemento do que chamei de 'amor', a afirmação deliciada da alteridade daquilo que é conhecido. Agora quero propor que, com a ressurreição de Jesus, esse 'amor' seja deslocado para um novo modo no qual os modos anteriores são eles próprios redimidos, assumidos e transformados. Em cada caso, o estágio inicial é algo que provavelmente seria afirmado por muitos epistemólogos. É o segundo estágio que nos leva a um lugar diferente - embora meu ponto seja que esse lugar diferente é, por assim dizer, diretamente relacionado com o primeiro, se é que algo se torna mais explícito e concreto.

'Saber' é, para começar, uma atividade para toda a pessoa. Todo o conhecimento humano, como agora estamos cientes, envolve o corpo e as emoções, não apenas os sentidos e o cérebro. Se tentarmos separar os diferentes aspectos da pessoa do ato de conhecer, acabamos, como os positivistas lógicos, com o conhecimento supostamente "científico" sendo "objetivo", o conhecimento "ético" sendo meramente "emotivo" ou subjetivo, e teologia ou metafísica sendo simplesmente um absurdo.³⁶ É precisamente aqui que o pacto faustiano da modernidade se manifestou, separando-se do criador, rejeitando o próprio amor e, em vez disso, agarrando-se a um "conhecimento" que é em parte poder e em parte prazer.

O que acontece quando nos lembramos desse princípio e nos aproximamos da ressurreição? Aqui, caminhamos com cuidado por um caminho estreito. De um lado, temos a tentação racionalista: vamos tentar provar a ressurreição com um retumbante QED, obrigando todos a aceitá-lo. Por outro lado, temos a tentação romântica: isso aquece tanto nosso coração que vamos fingir que é verdade. ('Você me pergunta como eu sei que ele vive? Ele vive dentro do meu coração!') O primeiro tenta levar todos à fé pela nuca. O segundo deixa a fé como um mundo privado, um país das fadas onde os escapistas murmuram para si mesmos que o coração tem razões que a razão ignora. Nenhum dos dois dá atenção suficiente à possibilidade de que, quando o céu e a terra realmente se sobrepõem, quando a Era por Vir realmente irromper na Era atual antes do tempo, uma nova possibilidade de apresentação de imagens é despertada, um tipo de conhecimento de uma pessoa inteira que não sabíamos ser possível, um conhecimento moldado

por e respondendo ao objeto de conhecimento em vez de usar seu próprio método privado como um leito de Procusto. E, neste caso, 'o objeto de conhecimento' é precisamente a revelação do amor inquebrantável do Criador por sua criação.

O ponto da cosmologia em forma de Templo, a sobreposição céu-terra, é afinal que coisas acontecem na terra que são verdadeiros sinais da presença do céu e que podem, portanto, ser discutidas historicamente, não apenas em uma esfera privada chamada 'fé'. O ponto da escatologia em forma de sábado, a sobreposição de idades, é que as coisas acontecem no tempo presente que são verdadeiras antecipações do futuro final. Neste mundo de espaço e tempo duplicados, estamos falando sobre o mundo público, mas um mundo público maior do que aquele imaginado pela indução cartesiana ou pela dedução kantiana. Conhecer este mundo com toda a nossa imagem, significa então abrir-se, em resposta ao amor, à revelação do amor pródigo e generoso do criador. Significa sair de nossas "zonas de segurança" epistemológicas protegidas, a luz excessivamente brilhante de uma espúria e suposta "objetividade" e o brilho reconfortante da subjetividade privada, em uma nova forma de conhecimento de múltiplas camadas. Este novo modo finalmente rasga o pacto faustiano, dizendo ao Jesus ressuscitado (como os dois em Emaús) *Verwele doch, du bist so schon* — descobrindo naquele momento que Mefistófeles foi derrotado, que o perdão dos pecados morais e epistemológicos é agora uma realidade, que o Colégio está sendo reconstruído com a obra-prima em seu centro e que somos membros dele. E o Colégio em questão é, para dizer mais uma vez, não um clube privado para aqueles que compartilham uma fantasia particular, mas o mundo real, o mundo da nova criação e, portanto, o mundo da própria criação, resgatado e transformado, mas ainda o verdadeiro criação como o Criador pretendia que fosse.

Mais uma vez, diante dessa epistemologia do amor, pode surgir a suspeita de que tudo desmoronará em mera subjetividade. Mas algo mais profundo está acontecendo. O racionalismo e o romantismo são as filhas gêmeas epistemológicas do epicurismo moderno, tentando dar sentido às coisas depois que os humanos foram rebaixados a acidentes atômicos aleatórios. Respostas platônicas também não ajudam. Mas no Novo Testamento, o amor não é apenas uma ética, nem apenas uma emoção, mas o modo mais elevado de conhecimento, incluindo todos os outros dentro dele. 'Se alguém pensa que sabe alguma coisa', diz Paulo aos coríntios, 'ainda não sabe como deveria saber; mas, se alguém ama a Deus, esse é conhecido por ele' (1 Coríntios 8.2-3). O verdadeiro conhecimento não é o seu conhecimento do mundo ou de Deus, mas o conhecimento de Deus sobre você. Sua resposta a esse 'conhecimento' é antes de tudo amor, porque a própria revelação é amor. É por isso que amar a Deus e ao próximo são os maiores mandamentos, ultrapassando todos os sacrifícios e holocaustos. É por isso que fé,

esperança e amor são os maiores, amor acima de tudo, não apenas como virtudes, mas também como modos de conhecimento. Fé é amor alcançando o céu, apenas para descobrir que o céu veio à terra e está ocupado em consertá-lo. Esperança é amor indo para o futuro, apenas para descobrir que a Era por Vir chegou, como o sábado, no presente, dando descanso e revigoramento ao velho e cansado mundo do trabalho. Não é apenas que o amor transcende a divisão objetivo / subjetivo, embora isso também seja verdade. Paulo reúne Romanos 8, seu capítulo do Novo Templo, seu capítulo da ressurreição, seu capítulo da nova era, insistindo que Deus faz todas as coisas juntamente para o bem daqueles que o amam. E eles são posteriormente descritos como sendo 'conformados à imagem do filho', ou, como em Colossenses, 'renovados no conhecimento de acordo com a imagem do criador' (Romanos 8.29; Colossenses 3.10). O novo tipo de conhecimento não é uma gnose secreta para o iniciado. A vocação de Paulo é que pela 'declaração aberta da verdade' ele declarará a luz do conhecimento da glória de Deus na face que traz a imagem do Messias.

Isso leva a uma outra dimensão da epistemologia do amor, em sua nova manifestação: que todo saber é conhecimento comunitário. Finja o contrário e você cairá no solipsismo, a armadilha do fenomenalista, conhecendo apenas seus próprios dados sensoriais.³⁷ Todos nós contamos com uma comunidade mais ampla de algum tipo para nos ajudar com o projeto de conhecimento. O próprio sequestro é regularmente uma atividade comunitária. É por isso que as novas epistemologias do Iluminismo produziram diferentes tipos de revolução: diferentes 'comunidades de conhecimento' entraram em conflito direto, tendo (como em outras áreas) deixado o amor fora da equação. Descartes dividiu o átomo epistemológico e Marx forneceu a explosão resultante.

O que acontece com esse princípio quando confrontado com as evidências que apontam para a ressurreição de Jesus? Parte da resposta pode ser que, embora o conhecimento compartilhado possa fornecer confirmação em muitos ambientes, o conhecimento compartilhado do amor do Criador, compreendido com amor em resposta, gera um tipo diferente de comunidade: precisamente uma comunidade de amor. Paulo, escrevendo à jovem igreja de Colossos, celebra o fato de Epafroditos ter falado sobre 'seu amor no espírito': há em Colossos um grupo de pessoas que, apesar de serem de diferentes culturas e de diferentes classes sociais, amam um. outro, em outras palavras, tratam um ao outro como 'família'. Esta é, para Paulo, uma evidência poderosa de que o evangelho está em ação (Colossenses 1.6-8).

Essa expansão da "epistemologia do amor" comum para o mundo da nova criação, de uma vida humana renovada, avança para um mundo mais amplo. Todo conhecimento humano pressupõe visões de espaço, tempo, matéria e o que

significa ser humano e se dedicar a conhecer a si mesmo. Assim, todo conhecimento é engajamento e envolvimento e não meramente observação desapegada. Saber é relacional, tem a ver com o vaivém entre o sujeito que conhece e o 'objeto', seja uma montanha, um rato ou um movimento em uma sinfonia. A relação é sempre bidirecional. Fingir o contrário - alegar passividade ('Estou apenas deixando os fatos falarem comigo') ou alegar estar no comando dos dados ('Acredite em mim, eu sei a verdade') - é ingênuo ou um jogo de poder astuto.

Isso também faz parte do que esbocei como um sábio "realismo crítico". A diferença em espécie entre o "realismo crítico" comum envolvido na observação normal do mundo e o novo modo aberto pela ressurreição de Jesus é que a "relação" em questão se torna não meramente pessoal (com o próprio Jesus como uma presença viva a ser 'conhecido'), mas o resultado direto do próprio ato de amor de Jesus: 'o amor do Messias nos faz avançar' (2 Coríntios 5.14). Assim, acreditar na ressurreição inclui, embora não possa (como com Bultmann e outros) ser reduzido a termos de, a crença de que em sua crucificação Jesus venceu o poder do mal e da morte. 'Se o Messias não ressuscitou, sua fé é fútil e você ainda está em seus pecados' (1 Coríntios 15,17). Tampouco pode ser simplesmente a realização de um desejo, outro truque de uma subjetividade egoísta. A convergência do conhecimento pessoal com a evidência histórica não fornece (para dizê-lo mais uma vez) o tipo de 'certeza matemática' cobiçada por aqueles que desejam o tipo de conhecimento de Tiago e João, o tipo de 'conhecimento' que colocar-nos no comando, que nos permitiria exercer nossa certeza com poder. Se algum teólogo ainda está procurando por esse tipo de coisa, ele está esperando uma autocontradição, pedindo algo que minaria a própria verdade que ele deseja recomendar. Isso significa então abandonar a 'teologia natural'? De jeito nenhum. Significa apenas arrepender-se da tentativa de se agarrar a tal coisa dentro da estrutura epicurista de nível dividido da modernidade. Significa estar aberto à possibilidade de que o ser divino revelado dessa maneira possa ser significativamente diferente de algumas outras visões de "deus"; pode ser, de fato, muito mais parecido com o Jesus de Nazaré crucificado e ressuscitado.

O mesmo é verdade quando consideramos as maneiras pelas quais, como Francis Bacon declarou, conhecimento é poder.³⁸ Nosso mundo moderno é caracterizado por reivindicações de conhecimento que podem ser desmascaradas como reivindicações de poder. É o que afirmam Nietzsche e Foucault. Isso se encaixa exatamente com o pacto faustiano, com impérios que afirmam "fazer sua própria verdade", com a pergunta cínica de Pilatos. Dentro da visão moderna truncada do ser humano, nosso mundo é basicamente competitivo, um jogo de soma zero pelo poder. Todas as nossas reivindicações de conhecimento podem

então ser interpretadas como tentativas de ganhar domínio um sobre o outro e, em última análise, sobre o espaço, o tempo e a própria matéria, em vez de vê-los como dádivas do amor do criador.

Isso também poderia ser concordado por muitos que ainda hesitariam na própria ressurreição. Mas a versão especificamente em forma de Páscoa desse aspecto da 'epistemologia do amor' é então que o 'poder' em questão, como Paulo deixa claro ao longo de 2 Coríntios, é o poder que se encontra paradoxalmente na fraqueza. A tentativa de usar o conhecimento — qualquer conhecimento, mas especialmente o conhecimento de Jesus ressuscitado! A como uma reivindicação de qualquer tipo de domínio irá ao mesmo tempo falsificar e minar a si mesmo. Isso se tornou realidade com frequência trágica na história da igreja. O novo mundo que é apresentado aos espantados e desnorteados seguidores de Jesus está de fato sob o senhorio de Jesus, como o próprio Jesus declara em Mateus 28,18. Mas esse senhorio é definido (entre outras coisas) pelo Sermão da Montanha. Não é precisamente o tipo de poder magistral que Tiago e João esperavam. O amor que acredita na ressurreição de Jesus é o tipo de amor que busca seguir o Filho do Homem servindo ao invés de ser servido. Esse também é um 'modo de saber', como a história das 'ovelhas e cabras' em Mateus 25 deixa claro, com Jesus prometendo ser 'conhecido' nas pessoas dos pobres, desamparados, prisioneiros e assim por diante a quem seus seguidores ministrarão.

Meu argumento, portanto, é que o elemento do amor precisa, primeiro, ser restaurado dentro do "conhecimento comum". Nossa epistemologia do dia-a-dia precisa, assim, ser resgatada do instinto epicurista que encontramos de Maquiavel em diante, o instinto que foi desmascarado mas, em última análise, compartilhado por Nietzsche com sua vontade de poder. Pessoas reflexivas de todos os tipos, cristãos ou não, podem muito bem concordar com este ponto. Mas quanto mais eles contemplan essa possibilidade, mais eles podem reconhecer que o ponto para o qual eles foram conduzidos possui uma estranha congruência com as curiosas afirmações dos seguidores de Jesus. Em outras palavras, refletir sobre o conhecimento comum pode apontar para o conhecimento extraordinário da fé.

É por isso que, parece-me, é o amor que acredita na ressurreição. O amor comum que condiciona o conhecimento sábio no mundo regular respeita e responde apropriadamente à criação como ela é. (Onde a criação é escura e quebrada, essa resposta apropriada incluiria lamento, oração por cura e a ajuda prática que pode ser oferecida.) O amor transformado e aprimorado que se manifesta como fé na ressurreição de Jesus está respondendo à declaração divina, nos eventos da Páscoa, que nossa sensação de estar em casa na criação presente é reafirmada à medida que Deus resgata e refaz o mundo, em vez de aboli-lo. Dentro disso está a descoberta espantada e encantada de que o poder do mal foi

quebrado: que a própria cruz foi a vitória do amor do criador sobre os poderes destrutivos das trevas. Repetidamente, em Paulo e João, isso parece profundamente pessoal. A declaração de Paulo, 'o Filho de Deus me amou e se entregou por mim', e a declaração de João de que Jesus amou seu povo 'até o fim' resumem tudo (Gálatas 2.20; João 13.1). Este conhecimento da ressurreição baseado no amor (contra o que Wittgenstein parece ter significado!) Compartilha muito com o conhecimento comum, uma vez que a ontologia à qual esta epistemologia dá acesso adequado é o lugar em que o céu e a terra se sobrepõem, não um lugar secreto onde o céu faz suas próprias coisas longe da terra. Isso, para repetir, é parte do objetivo da ressurreição corporal. A declaração de que Jesus amou seu povo 'até o fim' resume tudo (Gálatas 2.20; João 13.1). Este conhecimento da ressurreição baseado no amor (contra o que Wittgenstein parece ter significado!) Compartilha muito com o conhecimento comum, uma vez que a ontologia à qual esta epistemologia dá acesso adequado é o lugar em que o céu e a terra se sobrepõem, não um lugar secreto onde o céu faz suas próprias coisas longe da terra. Isso, para repetir, é parte do objetivo da ressurreição corporal. A declaração de que Jesus amou seu povo 'até o fim' resume tudo (Gálatas 2.20; João 13.1). Este conhecimento da ressurreição baseado no amor (contra o que Wittgenstein parece ter significado!) Compartilha muito com o conhecimento comum, uma vez que a ontologia à qual esta epistemologia dá acesso adequado é o lugar em que o céu e a terra se sobrepõem, não um lugar secreto onde o céu faz suas próprias coisas longe da terra. Isso, para repetir, é parte do objetivo da ressurreição corporal. não um lugar secreto onde o céu faz suas próprias coisas longe da terra. Isso, para repetir, é parte do objetivo da ressurreição corporal. não um lugar secreto onde o céu faz suas próprias coisas longe da terra. Isso, para repetir, é parte do objetivo da ressurreição corporal.

Acreditar nisso, então, inclui os elementos do conhecimento comum, particularmente o conhecimento histórico comum, e ao transcendê-los continua a afirmá-los. Essa crença exige uma pessoa totalmente transformada, não apenas uma mente convencida. É necessário um novo tipo de comunidade para confessá-lo adequadamente, não um bando de indivíduos isolados. Nesse tipo de conhecimento, a pessoa está totalmente envolvida com o drama da realidade que é conhecida, neste caso a própria pessoa de Jesus crucificado. Envolve humildade, reconhecendo que todo saber envolve nós pequenas criaturas míopes engajadas em um mundo vasto e complicado, e gratidão, reconhecendo que a ressurreição é acima de tudo o antegozo genuíno daquela nova criação que, como a criação original, apenas muito mais, é o fruto do amor abnegado do Criador.

Tudo isso explica por que a crença na ressurreição de Jesus parecia tão impossível no mundo ocidental nos últimos séculos. Não é apenas que a 'ciência'

mostrou que as ressurreições não acontecem. Essa sempre foi uma objeção trivial, em parte porque a permanência da morte é de conhecimento comum desde que podemos rastrear, e em parte porque a 'ciência' estuda o repetível, enquanto a alegação cristã sempre foi que o que aconteceu com o cadáver de Jesus foi precisamente um caso isolado - embora a ser repetido em grande escala no final. Não: a razão pela qual a ressurreição de Jesus foi inacreditável foi, em geral, que, se verdadeira, marcaria o verdadeiro ponto de inflexão da história, enquanto a cultura ocidental moderna é construída sobre a premissa de que o verdadeiro ponto de inflexão aconteceu no Iluminismo do século XVIII. O ponto mais específico, dentro disso, é que a cultura ocidental moderna excluiu o "amor" em si, ou pelo menos o reduziu a um sentimentalismo irrelevante ou subjetividade romântica. O amor é a qualidade que, cuidadosamente evitada no Iluminismo faustiano, aborda, contextualiza, dá sentido e enriquece todos os outros modos de conhecimento, ao mesmo tempo que os resgata da armadilha do poder de Nietzsche. O amor que acredita na ressurreição é, portanto, a base para uma adequada consciência da bondade da criação presente, bem como a motivação para participar na missio Dei. 'O amor do Messias', para citar Paulo mais uma vez, 'não nos deixa escolha'. O amor é a qualidade que, cuidadosamente evitada no Iluminismo faustiano, aborda, contextualiza, dá sentido e enriquece todos os outros modos de conhecimento, ao mesmo tempo que os resgata da armadilha do poder de Nietzsche. O amor que acredita na ressurreição é, portanto, a base para uma adequada consciência da bondade da criação presente, bem como a motivação para participar na missio Dei. 'O amor do Messias', para citar Paulo mais uma vez, 'não nos deixa escolha'. O amor é a qualidade que, cuidadosamente evitada no Iluminismo faustiano, aborda, contextualiza, dá sentido e enriquece todos os outros modos de conhecimento, ao mesmo tempo que os resgata da armadilha do poder de Nietzsche. O amor que acredita na ressurreição é, portanto, a base para uma adequada consciência da bondade da criação presente, bem como a motivação para participar na missio Dei. 'O amor do Messias', para citar Paulo mais uma vez, 'não nos deixa escolha'. bem como a motivação para participar da missio Dei. 'O amor do Messias', para citar Paulo mais uma vez, 'não nos deixa escolha'. bem como a motivação para participar da missio Dei. 'O amor do Messias', para citar Paulo mais uma vez, 'não nos deixa escolha'.

O amor, portanto, o amor que discerne a aurora da ressurreição de Jesus, não é algo separado dos outros saberes. Precisamente por ser amor, está aberto a uma genuína investigação histórica. A nova criação chegou, inconveniente e inesperadamente, no meio da velha, e à sua luz podemos fazer perguntas perfeitamente boas sobre a velha, sobre uma tumba vazia, um pão quebrado na mesa de Emaús, pegadas na costa depois um desjejum galileu. A falsa modéstia

que tornou alguns teólogos tímidos em relação a tais questões é o mesmo retraimento que os tornou ansiosos quanto à "teologia natural". Mas o amor permanece no âmago de um "conhecimento" cristão, não apenas da nova criação, mas também da velha. E é esse amor, não apenas em seu modo de luto,

A ressurreição de Jesus, portanto, é o início da renovação da criação. É por isso que também olha para trás, afirmando a bondade da criação original e validando retrospectivamente os sinais do poder do Criador e a obra de suas mãos dentro dela. A ressurreição, de fato, nos assegura que tudo o que conhecemos na presente criação, tudo o que vislumbramos de glória e sabedoria e bondade criacional, será de fato resgatado da corrupção e decadência e transformado no novo modo que o Criador sempre pretendeu. Como um presente de amor, é claro, a ressurreição sempre pode ser recusada, seja por orgulho ou ressentimento. Gratidão e humildade não vêm facilmente, especialmente no mundo moderno. Mas quando a evidência histórica que aponta para Jesus

CONCLUSÃO: SABER E AMAR

É aqui, então, que o ou / ou do epicurismo, resumido na vala larga e feia de Lessing, é transcendido. A ressurreição é a reafirmação, por meio da transformação redentora, do velho mundo. Essa transformação redentora não deixa a criação original para trás nem finge que é irrelevante. Como no Êxodo, os escravos são libertados, não por esquecer as promessas feitas a Abraão, mas por cumpri-las. O amor na criação e na redenção fecha a lacuna do lado de Deus; o amor como o modo final de conhecimento humano estende a mão em resposta. No próprio Jesus, ambas as coisas se realizam: esse é o mistério da cristologia e a chave para sua integração adequada. Na nova criação, não há mais "mar" (Apocalipse 21.1), e tampouco "fosso feio". 'O Messias sendo ressuscitado dos mortos nunca mais morrerá; a morte não tem mais domínio sobre ele'. A divisão entre eterno e contingente, como também entre passado, presente e futuro, é superada pelo próprio portador da Imagem, fazendo nascer o Amor no mundo, e então por aqueles que, em resposta, são renovados no conhecimento amoroso de acordo com o imagem do criador. 'Simão, filho de João', diz Jesus, 'você me ama?' (João 21,15-19). Uma vez que as falhas petrinhas, morais e epistemológicas, sejam perdoadas, o amor acredita e vai trabalhar. E esse trabalho, como vimos, inclui a tarefa de uma história rejuvenescida. São renovados no conhecimento amoroso à imagem do criador. 'Simão, filho de João', diz Jesus, 'você me ama?' (João 21,15-19). Uma vez que as falhas petrinhas, morais e epistemológicas, sejam perdoadas, o amor acredita e vai trabalhar. E esse trabalho, como vimos, inclui a tarefa de uma história rejuvenescida. São renovados no conhecimento amoroso à

imagem do criador. 'Simão, filho de João', diz Jesus, 'você me ama?' (João 21,15-19). Uma vez que as falhas petrinas, morais e epistemológicas, sejam perdoadas, o amor acredita e vai trabalhar. E esse trabalho, como vimos, inclui a tarefa de uma história rejuvenescida.

É por isso que - embora o caso mais completo deva esperar pelos dois últimos capítulos - o argumento da ressurreição de Jesus para uma forma renovada de 'teologia natural' não pode cair em mero subjetivismo. O que conta é a epistemologia do amor, o amor que nossa cultura faustiana tentou descartar para dominar o mundo por puro poder, um poder que traz sua própria nêmesis em todos os domínios da vida. O amor, como epistemologia histórica, se abre para os modos de pensamento judaicos do primeiro século e se recusa a rebatê-los como "cosmovisões antigas" que nós, "modernos", deixamos para trás, para serem substituídos por um presumido epicurismo ou platonismo pesado. O amor, como epistemologia teológica, encontra-se atraído para explorar o antigo israelita e, em seguida, o segundo templo judaico, cosmologia do templo e escatologia do sábado, focalizando ambos no único portador da imagem verdadeira, descobrindo por meio de ambos uma visão de mundo em que não apenas a ressurreição de Jesus, mas, por meio dela, a reafirmação da bondade da criação faz (por assim dizer) um sentido que continua sentindo. O próprio amor, o próprio conhecimento, são assim renovados, de modo que, respondendo ao amor do criador revelado na ressurreição, um novo modo de conhecer nasce para saudar o novo modo de realidade para o qual o Templo e o sábado sempre apontaram. O amor, como epistemologia vocacional, descobre como Pedro uma nova vocação para cuidar do rebanho, apascentar as ovelhas, ser para o mundo o que Jesus foi para Israel. 'Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio' (João 20.21). A comissão de amor, incluindo a comissão de falar a verdade da nova criação e celebrar seus presságios na própria criação original,

Tudo isso nos alerta para a possibilidade a ser explorada no próximo capítulo: que as estranhas placas de sinalização que encontramos no mundo presente, embora na escuridão da meia-noite possam parecer não apontar para lugar nenhum, ou mesmo ser algum tipo de piada de mau gosto, são afinal, verdadeiros, se quebrados, sinais para as realidades últimas de Deus e do mundo. Assim que começar a discernir o amanhecer, você poderá perceber que as placas de sinalização que você tentou seguir na escuridão afinal diziam a verdade, mesmo que em seu quebrantamento nem sempre pudéssemos ir aonde elas apontavam.

À luz da ressurreição, a primeira coisa a ser repensada em nosso olhar para trás é a própria cruz. Ninguém na noite da Sexta-Feira Santa viu a cruz como outra coisa senão o que realmente era, o símbolo feio da opressão imperial, a morte cruel de um sonho maravilhoso. De todos os eventos na vida de Jesus, sua morte é

a característica mais 'natural' e, de fato, historicamente demonstrável: se Jesus deve ser trazido junto com a 'teologia natural', este seria o lugar mais óbvio para começar - exceto que por si só pode parecer que não leva a lugar nenhum, precisamente por causa de sua aparente negação de qualquer significado relacionado a Deus. O significado positivo emerge, é claro, à luz da ressurreição, e é por isso que abordamos esses eventos centrais desta maneira. A ressurreição obrigou Jesus 'seguidores para atribuir novo significado retrospectivo à sua crucificação. Como já vemos na fórmula inicial aludida por Paulo em Romanos 1.3-4, a ressurreição foi vista pelos primeiros seguidores de Jesus como dizendo a verdade que abala o mundo: que sua crucificação deveria ser entendida em termos de seu público subsequente revelação como o Messias de Israel. E, em pouco tempo, a confissão de que ele era a própria personificação do Deus de Israel.

Assim, a placa de sinalização de um ser humano alquebrado, em cujo destino o horror, a vergonha e a injustiça do mundo parecem estar reunidos, resume o problema da teologia natural. A ressurreição, no entanto, nos obriga a olhar para trás, para aquele símbolo e para aquele problema, e vê-los de forma diferente. Quando o amor acredita na ressurreição - quando a hermenêutica histórica do amor apreende a verdade escatológica da nova criação - esse amor descobrirá sua própria identidade verdadeira. É a resposta de gratidão ao amor demonstrado, em ação e paixão, na cruz. Esta perspectiva de nova criação nos obriga a olhar para trás, para o mundo da criação em geral, mas também para os eventos relativos ao próprio Jesus, e supremamente sua crucificação, como o lugar onde, e o meio pelo qual, o amor criador e redentor de Deus pode estar conhecido,

O poema 'Amor' de George Herbert pode, talvez, com a devida temeridade, ser traduzido para o modo epistemológico:

O amor me deu boas-vindas; ainda assim minha mente recuou,
Ansioso por fatos e provas;

Mas o amor perspicaz, observando minha triste falta de modos maiores de verdade, aproximou-se de mim, docemente questionando por que eu continuava me perguntando.

Preciso de um conhecimento, disse eu, digno desse nome. O amor disse: será seu.

Eu, o perverso, o 'objetivo'? Eu, o mesmo que pensava em agarrar os poderes? O amor tocou meus olhos e, sorrindo, respondeu: Quem fez a mente, senão eu?

'Minha mente é hostil, esmagada sob a carga,

Um estranho e culpado '.

Venha então, disse Amor, o Estranho na estrada. Pois então, meu coração vai pegar fogo. Você deve se sentar, disse Amor, e ouvir minha voz. Conhecimento e Amor, alegrem-se.

4

O perigo e a promessa da teologia natural

7

Sinalização quebrada?

Novas respostas para as perguntas certas

INTRODUÇÃO

'Você é tão insensato!' disse Jesus aos dois discípulos no caminho para Emaús. 'Tão lentos em seus corações para acreditar em todas as coisas que os profetas disseram a vocês! Você não vê? Isso é o que tinha que acontecer. . . '

Esse é, obviamente, o ponto de viragem em uma das passagens bíblicas mais amadas (Lucas 24,25).¹ Resume a perspectiva teológica não apenas de Lucas, mas, como argumentei em outro lugar, de todos os primeiros cristãos.² Alguns pensaram que Lucas estava em um limbo a este respeito, em que um suposto evangelho 'paulino' pode ser considerado irrelevante qualquer 'história por trás', especialmente a história de Israel, enquanto Lucas claramente quer ver a cruz e ressurreição como o cumprimento há muito esperado de toda a narrativa bíblica de Israel.³ Mas um caso forte pode ser feito para entender todo o Novo Testamento, e de fato a mente e a mensagem do próprio Jesus, sob esta luz. O presente livro é, em certo sentido, simplesmente extrair o que está implícito nesta passagem e aplicá-lo às questões mais amplas que foram levantadas nos últimos séculos sobre o mundo e Deus, e sobre os modos de conhecimento através dos quais podemos falar com sabedoria e sinceramente sobre eles. Sobre (de fato) algo que ainda podemos querer chamar de "teologia natural", embora com as qualificações e nuances que argumentei no capítulo anterior.

A presente discussão, como a do capítulo final do livro, muda o argumento para um modo diferente, conforme explicado no Prefácio. Até aqui, a discussão foi feita passo a passo, em diálogo com muitos interlocutores. A partir daqui, estou apresentando uma nova proposta. Embora seja possível em todos os pontos fornecer "anotações" para aqueles que desejam acompanhar questões específicas, meu caso não depende dos argumentos de outros, e geralmente deixarei essas questões de lado.

O que afinal (para resumir as discussões anteriores) é a tarefa resumida na frase

'teologia natural'?⁴ É a tentativa de fornecer um argumento 'neutro', aceitável a todos, independentemente das pressuposições, levando à existência de Deus e talvez a reivindicações cristãs mais específicas, de forma a, pelo menos em princípio, convencer o cético? É a tentativa de esboçar, de um ponto de vista cristão, o que um argumento aparentemente "neutro" pode parecer? Ou poderia ser um relato cristão, 'lendo ao contrário', como Jesus recontando a história de Israel na estrada, para mostrar como o mundo 'natural' estava de fato apontando, embora de forma fragmentada, para a verdade? Pode ser tudo isso. Mas algo como o último deles tem, a meu ver, mais coerência, e é isso que tentarei esboçar neste capítulo.

Então, para que serve a 'teologia natural', afinal? Acho que Lord Gifford, ao estabelecer suas Conferências, esperava assustar linhas de pensamento que uniriam as coisas novas que o mundo estava descobrindo, particularmente por meio da investigação científica, com as coisas antigas que a igreja deveria estar ensinando. De nada adiantava a igreja reivindicar inspiração divina para seus textos e tradições e apresentá-los como a priori a um mundo cada vez mais cético. Isso simplesmente, para a opinião popular, puxou a velha ponte levadiça desgastada através de algo como a vala feia de Lessing: nós temos nossas verdades eternas, e nada pode tocá-las. As "verdades eternas" de Lessing eram obviamente diferentes das supostas "verdades" da teologia cristã, mas a ideia de uma vala funciona em ambos os contextos. A 'revelação especial' reivindicada dentro do Cristianismo era vista tanto pelos cristãos quanto pelos céticos como firmemente desligados do mundo "natural". Dentro das formas revividas de epicurismo, não havia desejo de cruzar aquela vala em qualquer caso: o mundo faz suas próprias coisas, e a única verdade eterna é que não há verdade eterna. Lord Gifford parece ter esperado que pudesse haver um caso apologético a ser feito: se não realmente pela verdade do Cristianismo, pelo menos por sua plausibilidade. Pode-se, talvez, mostrar que, pelo menos, não era irracional. Havia também um caso explicativo, mais para consumo interno, permitindo que os fiéis descansassem sabendo que novas descobertas poderiam ser acompanhadas, e até ilustrar, o ensino tradicional. Esses objetivos podem estar muito bem em seu caminho. Mas eu quero argumentar um ponto diferente e talvez paradoxal.

AS TRÊS MANEIRAS

Argumentei até agora que a teologia e a exegese modernas foram moldadas pela divisão céu / terra epicurista; pela divisão cronológica pós-renascentista entre passado, presente e futuro; e pela compreensão da natureza humana moldada por aqueles dois. Propus uma perspectiva alternativa, enraizada nas tradições de

Israel, vendo o Templo como o microcosmo que revela os propósitos finais de Deus para o mundo céu / terra; o sábado como o antegozo antecipado da Era por Vir; e os humanos como constituídos pela vocação portadora da imagem. Estes são então remodelados, de forma bastante drástica e de maneiras inesperadas, em torno de Jesus e do espírito. Mas a nova forma ainda pressupõe um cosmos integrado, uma nova criação intencional já provada com antecedência e uma antropologia vocacional.

Apenas nos termos mais amplos e gerais, eles correspondem às três amplas abordagens da "teologia natural" nos últimos trezentos anos, como por exemplo na Teologia Natural de Paley de 1802: cosmologia, teleologia e o senso moral humano.⁵ No entanto, existem (por assim dizer) paralelos obscuros. O argumento cosmológico propõe que a existência do mundo aponta para um Criador. A instituição central de Israel, o Templo, olha para trás para uma criação céu / terra original, mesmo quando afirma abrigar o próprio Criador, e aponta para uma renovação da criação céu / terra na qual o Criador estará gloriosamente presente. Mas ninguém, nem israelita nem gentio, deveria inferir a existência do Deus de Israel a partir desses símbolos da criação e da nova criação. Começa a parecer que o 'argumento cosmológico' está tentando chegar a algo - um nexos Deus / mundo - que nas instituições de Israel é abordado por um caminho muito diferente. O mais próximo que alguém pode chegar do 'argumento cosmológico' das escrituras hebraicas pode ser o Salmo 19. Em Joseph Addison ['capítulo 1](#), as estrelas dão informações sobre seu criador e convidam o leitor ou cantor a fazer uma inferência sobre o Criador, ou seja, a fazer um movimento de 'teologia natural': 'a mão que nos fez é divina'. Mas no original os corpos celestes estão simplesmente louvando a Deus, e é o salmista que deve informar o leitor ou cantor do que de fato está acontecendo. O Salmo 19, que vai do calor penetrante do sol à sabedoria penetrante da Torá, foi escrito por alguém que já sabia o que queria dizer sobre a Torá e estava usando o sol como ilustração. Eu não acho que o salmista estava contemplando os efeitos do sol e deduzindo que a Torá funcionava de forma semelhante. Foi o contrário. Isso pode então corresponder, não à tarefa supostamente apologética da 'teologia natural' - tentar convencer o cético sem apelar para a 'inspiração' - mas para a tarefa supostamente explicativa, desenhando maneiras de manter juntas a verdade de Deus e a verdade do mundo. O ponto importante era que o Deus de Israel era o Criador do mundo real, não uma divindade particular ou tribal, e que, inversamente, o Criador de todas as coisas estava em aliança com Israel. Israel precisava de lembretes regulares de fazer parte desse mundo maior.

O 'argumento teleológico', olhando para o 'design' no mundo e inferindo um Designer, tem a ver com o propósito ou objetivo da criação. Mas, novamente, nas

tradições de Israel e em suas recuperações cristãs, o propósito é vislumbrado no futuro e nas antecipações desse futuro tanto no Templo quanto no sábado. Há uma analogia: uma inferência é tirada da obra concluída para a intenção de seu Criador original. Mas o trabalho não está completo até o telos final. Mais uma vez, pode parecer que a 'teologia natural' tradicional colocou o dedo em um ponto importante - o vislumbre do Projetista a partir do que parece ter sido projetado - mas as versões modernas de 'teologia natural' tentaram apresentar esse argumento 'trabalhos'

O que dizer então do argumento da intuição moral, que às vezes tenta se basear na idéia de que os humanos foram feitos à imagem de Deus? Immanuel Kant argumentou na Crítica da Razão Prática (1788) que "o bem supremo do mundo só é possível na medida em que se presume uma causa suprema da natureza, que tem uma causalidade correspondente à disposição moral"⁶ — em outras palavras, nosso senso moral implica um Moralista Supremo, um Legislador definitivo. Kant também poderia usar argumentos teleológicos ou cosmológicos, mas acreditava, como diz um comentarista recente, "que a capacidade inerentemente moral da mente humana oferecia a prova mais forte da existência de Deus".⁷ Isso foi rejeitado por céticos como John Stuart Mill com base no mal e no sofrimento no mundo - a longa réplica do terremoto de Lisboa - e por teólogos como James McCosh, que suspeitavam do intuicionismo moral de Kant. McCosh, como Paley, preferia os argumentos mais "racional" da cosmologia e da teleologia. É aqui que voltamos a reunir a história apresentada nos dois primeiros capítulos deste livro, com a Primeira Guerra Mundial confirmando o ceticismo de Mill e com Schweitzer e os primeiros Barth rejeitando a teologia hegeliana do "progresso" de Ritschl e Harnack. E também é aqui que a conhecida questão de um 'ponto de contato' entre Deus e os humanos (há algo nos humanos que fornece um elo com o divino?) Foi colocada em primeiro plano em muitas discussões, por mais enganosa que possa ser para usar essa linguagem.

Tal como acontece com minha crítica geral da tradição kantiana, acredito que o argumento "moral" saiu de foco. Argumentei em outro lugar que a escatologia platônica do cristianismo ocidental ('almas indo para o céu') gerou uma antropologia moralista ('meu problema é o pecado'), que então produziu uma soteriologia pagã ('Deus odiou tanto o mundo que matou Jesus '), de modo que, para recuperar a teologia bíblica da cruz, precisamos desfazer e retrabalhar cada estágio, não apenas o final.⁸ O problema surge quando a antropologia é reduzida da vocação à ética - da vocação ao comportamento. Claro que o comportamento é importante. Às vezes sou acusado de não me importar com o pecado ou de não ver

o 'pecado' como um poder. Isso é ridículo. Não: a vocação primária, amar a Deus e ao próximo, deve estar constantemente codificada em motivos, decisões e ações; e a idolatria entrega nossos poderes humanos a tudo o que adoramos, de modo que 'erramos o alvo' (isto é, 'pecado') por nossa humanidade ser fraturada e mal direcionada. Mas ser um portador de imagem é mais do que simplesmente um comportamento correto. Caso contrário, colocamos o conhecimento do bem e do mal antes do conhecimento de Deus. Na verdade, pode-se pensar que a versão "moral" do argumento teológico natural está correndo esse risco ab initio. O senso moral que Kant intuiu, do qual ele pensava derivar Deus como o ser moral em última instância, é apenas parte de um todo maior. E tratar a parte como um todo é distorcido e também deficiente.

Proponho, portanto, que evitemos as armadilhas das interpretações mais antigas da "imagem" em termos da imaginação humana ou mesmo do "sentido moral".⁹ Começo com meu argumento anterior: a 'imagem' tem a ver, principalmente, com a vocação. Isso (aliás) já atrai o ferrão de qualquer suspeita de retidão metodológica: um chamado pressupõe um chamador. Apresento aqui sete aspectos da vocação humana. Isso não constitui uma substituição exata da teoria "moral" de Kant; Sugiro que eles endireitem tudo, dando-lhe um sentido de possibilidade encorpado que faltava à teoria de Kant.

Poderíamos resumir assim, antecipando todo o argumento que apresentarei. Para começar mais uma vez com a cena da Estrada de Emaús: primeiro, os discípulos estavam vivendo uma história que eles esperavam que conduzisse à redenção de Israel; eles viram Jesus como a vanguarda da história na qual acreditavam estar vivendo. Em segundo lugar, no entanto, a história obviamente bateu em uma parede de pedra. Os messias devem resgatar Israel dos pagãos, não serem crucificados por esses mesmos pagãos. Terceiro, no entanto, a ressurreição de Jesus - ainda desconhecida para os dois na estrada, mas embutida na narrativa de Lucas para que seus leitores já saibam o que está acontecendo - lança uma nova luz radical tanto sobre o evento devastador da cruz em si quanto sobre toda a história por trás, a narrativa bíblica, que os discípulos estavam invocando. Afinal, era sobre isso que a narrativa bíblica tratava, embora até o dia da Páscoa ela não pudesse ser vista como tal. Lucas diz que "seus olhos foram impedidos de reconhecê-lo" (Lucas 24,16); eles incorporavam, naquele momento, o problema epistemológico mais amplo. E esse problema foi resolvido não simplesmente pela informação que o Jesus ressuscitado forneceria, mas pela própria pessoa de Jesus, como o final da história deixa claro.

As tensões que alguns perceberam entre a abordagem integrativa de Lucas da história de Israel e Jesus e a visão supostamente 'apocalíptica' que alguns

atribuíram a Paulo - que discuti no quarto capítulo e em outros lugares¹⁰ - são sintomáticos dos problemas que a 'teologia natural' enfrentou na primeira metade do século XX. Um dos pontos fixos no debate é, obviamente, o confronto entre Barth e Brunner em 1934. O alto "Nein!" que Barth pronunciou naquele ponto, embora a maioria de nós diria que parecia necessário e urgente no contexto da época, devido um pouco demais, a meu ver, à insistência de Barth no que mais tarde foi recuperado sob o slogan enganoso 'apocalíptico': a visão de que nada antes ou ao lado do Messias Jesus pode servir como um índice para a realidade, como um ponto de partida para descobrir quem é Deus e o que ele está fazendo. Contra todas as tentativas (que ainda são difundidas, mesmo entre aqueles que deveriam saber melhor) de dizer que devemos simplesmente observar o que Deus está fazendo no mundo e então nos juntar a nós, Barth declarou que fora da fé no Messias Jesus é impossível, começando de dentro do mundo, discernir Deus em geral ou as ações de Deus em particular. Precisamente porque acho que vale a pena repetir essa lição, acho importante, especialmente neste capítulo, explicar por que penso que, por si só, ela pode se tornar uma meia-verdade perigosa. O Jesus ressuscitado não disse aos discípulos: 'Como vocês são insensatos! Você não vê que toda aquela longa história de Abraão aos Macabeus foi apenas fumaça e espelhos, e que você pode esquecer tudo porque agora Deus fez algo completamente diferente?' Isso é, com efeito, o que algumas das escolas "apocalípticas" ansiosas demais fizeram. Mas, como eu e outros argumentamos em outro lugar, a literatura apocalíptica judaica que contextualiza o Novo Testamento não é sobre a abolição da esperança de Israel, a esperança enraizada naquela grande história de dois milênios. É sobre a maneira chocante e inesperada como essa história foi de fato cumprida. Todos os textos centrais "apocalípticos" que temos, tanto do mundo judaico quanto do cristão primitivo, enfatizam precisamente o sentido de uma grande história alcançando um desfecho surpreendente.

O confronto entre Barth e Brunner foi descrito de vários ângulos.¹¹ Mesmo aqueles que querem defender Brunner por oferecer uma posição diferenciada podem admitir que, nas circunstâncias políticas da época, ele deveria saber que sua posição seria abusada, que sua posição aparentemente distanciada teologicamente seria vista como um apoio aos nazistas.¹² Existem outras dinâmicas internas em ação, como podemos ver pelo posicionamento de Barth de si mesmo como o defensor de uma teologia supostamente "protestante" contra os católicos romanos, por um lado (a teologia católica, sempre preocupada com o dualismo ontológico, continuou a defender alguma variedade de 'teologia natural') e o que ele chamou de 'neo-protestantismo' por outro, referindo-se à tradição liberal de pelo menos Schleiermacher a pelo menos Harnack.¹³ Toda a luta pela

qual Barth havia vivido nas primeiras duas décadas do século XX, culminando com seu comentário sobre Romanos como um protesto maciço, embora exegeticamente vacilante, contra Harnack e Hermann e o resultado sócio-político de seu liberalismo despreocupado, preparou-o para este confronto com Brunner. Mas, como o próprio comentário dos primeiros Romanos, isso não deve ser tomado como uma posição teológica mais ampla exegeticamente justificada ou como a última palavra de Barth sobre o assunto. Na década de 1950, muitas coisas pareciam diferentes, e no terceiro e quarto volumes da Dogmática da Igreja, vemos uma posição mais matizada e muito mais exegeticamente sensível. Meu ponto agora, no entanto, não é entrar nesses detalhes, mas deixá-los como um lembrete, como observei durante todo o tempo, que as pressões da época freqüentemente afetaram de forma bastante aguda tanto a maneira como as questões teológicas são tratadas quanto a maneira como os textos bíblicos relevantes são lidos. É por isso, mais uma vez, que a exegese genuinamente histórica permanece vital. Sem ele, os textos podem ser puxados e empurrados para se adequar ao esquema.

Minha proposta neste capítulo, então, é que quando examinamos o mundo mais amplo, as percepções e aspirações dos seres humanos em diferentes épocas e culturas, encontramos uma situação que podemos comparar com a dos dois na estrada para Emaús. Eles haviam seguido os sinais de sua própria história, suas escrituras e sua cultura - na medida em que os entendiam. Mas a narrativa como eles leram, os sinais como eles os viram, os levaram a uma esperança que foi falsificada diretamente pela crucificação de seu futuro Messias. No entanto, a ressurreição de Jesus crucificado obrigou a uma nova narração da narrativa, um novo olhar para as placas de sinalização.

E com aquele olhar, à luz do amanhecer recém-discernido, a história acabou se completando de uma maneira totalmente nova. As placas de sinalização foram confirmadas: afinal, a história de Israel apontava na direção certa. Muitas vezes foi dito que a ressurreição obrigou a uma nova compreensão da cruz; na verdade, como vimos no capítulo anterior, alguns reduziram a própria ressurreição a nada mais do que uma nova avaliação, de modo que a frase 'Jesus ressuscitou dos mortos' se torna simplesmente uma metáfora para dizer 'ele morreu pelos nossos pecados'. Estou sugerindo que isso precisa de uma extensão radical - em linha, de fato, com o significado mais amplo de "morrer por nossos pecados", que argumentei em outro lugar.¹⁴ Assim como a história de Israel foi, em retrospecto, cheia de sinais que apontam para o futuro, todos eles juntos levaram pessoas devotas a conclusões que a cruz parecia falsificar, assim o mundo em geral, e a vida humana em particular, está cheio de placas de sinalização que parecem

apontar para algum tipo de significado mais profundo; no entanto, todos eles juntos não levarão a mente desamparada ao Deus que é o Pai de Jesus crucificado e ressuscitado. A ressurreição obriga a uma nova avaliação das histórias e sinais, levando à chocante conclusão de que o lugar, acima de tudo, onde o Deus vivo e verdadeiro é revelado, é na verdade o evento que parecia destruir a esperança e falsificar a história.

Isso, no entanto, finalmente revela o verdadeiro paradoxo da teologia natural. Precisamente em seu quebrantamento, as histórias e as placas sinalizavam a verdade o tempo todo. É por isso, eu sugiro, que a crucificação de Jesus - tanto o evento quanto a história do evento - carrega tanto poder. Para explicar isso, precisamos examinar as placas de sinalização mais de perto.

OS SINALIZADORES PROFISSIONAIS

Existem sete características da vida humana que podem ser observadas em diferentes sociedades e épocas. Chamo essas "vocações" como uma abreviatura de "sinais vocacionais", embora muitas vezes estejam presentes como aspirações e impulsos inarticulados; todos eles são, eu sugiro, diferentes aspectos da vocação geral para ser genuinamente humano. Nós os conhecemos em nossos ossos. Os sete são uma variedade um tanto estranha. Os rótulos soltos que atribuo fornecem o suficiente para a discussão em curso. Eles nos levam ao cerne das questões tradicionais sobre "teologia natural", mas o que encontramos nesse cerne pode ser inesperado.¹⁵

Os sete são Justiça, Beleza, Liberdade, Verdade e Poder, Espiritualidade e Relacionamentos. Nem todos são o mesmo tipo de coisa, e a classificação exata, de qualquer modo, não é o que quero dizer aqui. Nossa palavra moderna "religião" não chega nem perto desse complexo de categorias, o que pode ser o motivo pelo qual muitos hoje deixam "religião" em paz. A questão sobre todas as sete, para colocá-lo de maneira crua, é que todos sabemos que são importantes, mas todos nós problemas com eles. Não estou afirmando que todos em todos os lugares pensem o mesmo sobre tudo isso - longe disso. O que estou sugerindo é que essas sete áreas da vida amplamente designadas que confrontam mais ou menos todos os humanos e todas as sociedades humanas, e que cada um deles nos apresenta perguntas intrigantes. Sabemos que são importantes, mas nunca podemos compreendê-los da maneira que achamos que deveríamos.

Em um trabalho anterior, discuti quatro deles (justiça, espiritualidade, relacionamentos e beleza) e argumentei que em cada caso, quando estudamos o fenômeno em questão, o que encontramos são ecos intrigantes: ecos de uma voz, talvez, nos chamando de fora da vista, nos contando os significados que

apreendemos, mas que sempre nos escapam.¹⁶ O que então acontece é perturbadoramente interessante: que, ao tentar apreendê-los, facilmente os distorcemos e, ao fazer isso, distorcemos o significado de nossa própria humanidade e - como devo sugerir - o significado para o qual eles estavam apontando o tempo todo e para o qual nós estão, ao que parece, tentando entender da maneira errada. Em cada caso, devo agora sugerir, os ecos podem ser interpretados à luz da história recém-contada aberta pela ressurreição de Jesus. Nessa reinterpretação, podemos ver por que os ecos eram ecos reais, por que éramos obrigados a interpretá-los mal e o que aconteceria como resultado dessa interpretação incorreta. Mas o ponto subjacente é que, assim como a nova narrativa de Jesus sobre a história de Israel na estrada para Emaús foi uma validação retrospectiva dessa história, ao mesmo tempo que corrigia os inevitáveis mal-entendidos, assim, a ressurreição aponta para uma validação retrospectiva dos sinais que estiveram lá o tempo todo na cultura humana. Eles eram sinais de sinalização reais. Na medida em que eles estavam fazendo perguntas, essas perguntas eram as certas a serem feitas. Na medida em que eram "placas de sinalização quebradas", estavam apontando com ainda mais exatidão, embora paradoxalmente, para a placa de sinalização quebrada definitiva, a própria cruz.

Vou desempacotar cada um dos sete em um minuto, mas mais dois comentários introdutórios são necessários. Em primeiro lugar, não estou dizendo que qualquer um ou todos esses sete constituem o que tem sido chamado de "ponto de contato", o ponto na vida humana onde há "contato" com o divino. Isso pode ou não ser verdade, mas não acho que seja uma maneira útil de entrar. Na verdade, a própria ideia de um 'ponto de contato' - uma metáfora, eu acho, tirada de viajar por terras estranhas e precisar de pelo menos um número de telefone para ter certeza de encontrar o que é o quê - é por si só enganoso, implicando que o que alguém poderia estar procurando na 'teologia natural' seria um encontro tangencial, o toque de dois círculos em um único ponto na borda. Isso já concede, eu acho, demais para o mundo de dois níveis contra o qual tenho argumentado neste livro até agora.¹⁷ O modelo de cosmologia e escatologia que delineei no quinto capítulo oferece uma integração muito mais rica e complexa. Uma vez que propomos o modelo interligado baseado no Templo do espaço de Deus e o nosso, e uma vez que entendemos a sobreposição baseada no sábado do futuro de Deus e nosso presente, então todos os tipos de possibilidades emergem.

Mas seja qual for a imagem que usamos - ponto de contato, interseção ou (como eu preferiria) integração complexa - ainda estamos olhando, em todas as sete "placas de sinalização quebradas", as características da vida e do pensamento humanos. Não estou começando com os céus estrelados acima ou o universo ao

nosso redor, conforme descrito pela biologia evolutiva ou pela física contemporânea. Mesmo se eu fosse competente para fazer isso, não acho que seria o ponto de partida correto e, em qualquer caso, quaisquer que sejam as observações feitas e as conclusões tiradas do cosmos material, elas são feitas e tiradas por seres humanos que vêm com particularidades perguntas e filtrando os dados por meio de suas próprias atividades de construção de sistema. Voltarei no capítulo final para falar um pouco sobre o mundo da ciência - pode ser estranho, em um livro de teologia natural, para não mencionar nada!

Argumentei no quinto capítulo que o antigo mundo judaico que contextualiza Jesus e os primeiros cristãos oferece dois modelos. Em primeiro lugar, existe o modelo de cosmos e Templo, de Templo (em outras palavras) como microcosmos. Em segundo lugar, há o sábado, visto como (por assim dizer) microeschaton. No meio dessa imagem, como vimos, está o ser humano como imagem; e a vocação portadora de imagens significa o que significa dentro do cosmos-cosmo-templo. Os humanos são chamados a exercer o sacerdócio real, resumindo os louvores da criação perante o criador e exercendo uma autoridade delegada dentro da ordem criada. A parte 'real' da vocação se relaciona diretamente com os primeiros cinco dos meus sete sinais quebrados: os humanos são chamados (e os humanos sabem que são chamados) para fazer justiça, celebrar e promover a beleza que está embutida na criação e fazer dela cada vez mais como co-criadores, para viver livremente e promover a liberdade, para falar a verdade, trazendo a verdadeira ordem do criador para o mundo (este último, eu sugiro, é o lugar onde a investigação científica pertence) e para exercer o poder com sabedoria. A parte "sacerdotal" da vocação relaciona-se, sugiro, às duas últimas. Os humanos são chamados a viver na superposição do céu e da terra, que é o que chamamos vagamente de espiritualidade. E, acima de tudo, somos chamados a amar, a amar a Deus e a amar-nos uns aos outros. parte da vocação se relaciona, eu sugiro, com os dois últimos. Os humanos são chamados a viver na superposição do céu e da terra, que é o que chamamos vagamente de espiritualidade. E, acima de tudo, somos chamados a amar, a amar a Deus e a amar-nos uns aos outros. parte da vocação se relaciona, eu sugiro, com os dois últimos. Os humanos são chamados a viver na superposição do céu e da terra, que é o que chamamos vagamente de espiritualidade. E, acima de tudo, somos chamados a amar, a amar a Deus e a amar-nos uns aos outros.

Esses sete não são separáveis de fato. Eles se modificam e contextualizam um ao outro. Como eu disse, eles não são exatamente o mesmo tipo de coisa. O amor em particular pertence e molda a vocação "real" tanto quanto a "sacerdotal". Espiritualidade - uso deliberadamente uma palavra de alcance amplo, até vago - pode-se dizer que contextualiza todas as outras vocações, embora as pessoas que

ignoram a espiritualidade ainda estejam cientes das outras. Mas mesmo essa proposta comprimida já indica, eu acho, que se há sinais no mundo, embora quebrados, eles podem ser encontrados - como deveríamos esperar se os humanos são de fato em algum sentido feitos à imagem divina! - dentro do ser humano vida, percepção humana e (não menos) perplexidade humana.

Justiça

Faça justiça. Todos nós sabemos que algumas coisas são justas e outras não. As crianças sabem disso sem estudar filosofia moral. Quando um país assina um tratado e depois o quebra, sabemos que é importante. Se as pessoas pensam que um criminoso 'escapou impune' de uma sentença ridiculamente leve, a fome de justiça pode levar ao vigilantismo. No entanto, estamos todos preparados para dobrar ou mesmo ignorar a justiça quando nos convém. Um bom advogado pode tirar você, por mais culpado que você seja. Os países com poderio militar ou industrial forçam acordos comerciais injustos com parceiros mais fracos. As pessoas dizem que 'não há justiça' como uma reclamação contra 'o sistema' - a menos que, como Maquiavel, você aceite a premissa epicurista e saiba que isso é apenas um jogo e é melhor aprender como jogá-lo. Filosoficamente, não importa teologicamente, esse é um conselho para o desespero. Aqui está o paradoxo: como algo que todos nós sabemos que importa tanto pode ser tão difícil de alcançar? Não podemos viver sem justiça, mas aplicá-la em pequena ou grande escala é mais difícil do que podemos imaginar.

Nem é apenas uma questão de como a sociedade deve responder ao comportamento criminoso. É sobre as próprias constituições, a forma como as sociedades são organizadas e, de fato, sobre a independência ou movimentos de protesto que buscam reformá-las. A justiça exige que alguém, ou o representante de algum sistema, decida sobre a política, autorize-a, implemente-a e trate adequadamente com a dissidência (o que pode significar negociar emendas e coisas do gênero). Embora todos saibamos que isso é importante, todos achamos difícil - às vezes, ao que parece, impossível. Isso não é paradoxal?

Beleza

O mesmo paradoxo ocorre com a beleza. Todos nós sabemos que a beleza é uma parte central e vital da vida, seja na natureza, na arte ou na música. Alguns dos primeiros sinais do homo sapiens são as notáveis obras de arte rupestre que indicam muito mais do que um interesse funcional pelo mundo. Algumas das obras mais antigas da literatura são histórias que, por sua forma e estilo, fazem muito mais do que simplesmente contar "o que aconteceu". Mas o que é "muito

mais"? O que é beleza e por que isso importa?

Seja um pôr do sol ou uma sinfonia, o sorriso de uma criança ou um ramo de flores da primavera, a beleza nos torna mais vivos. Nós sabemos que é importante. Se você mora em uma cela de prisão, ou nas celas corporativas dos prédios brutalistas da velha Europa Oriental, tirar a beleza é desumano. Mas, como acontece com a justiça, mesmo quando celebramos e saboreamos a beleza, ela não dura. O pôr do sol desaparece. A criança sorridente torna-se um adulto amargo. As flores murcham. A música pára. A escuridão se aproxima, fazendo-nos pensar se o que pensávamos ser leite era apenas o subproduto acidental de nossa história evolutiva, um vestígio de memória de perspectivas de caça ou oportunidades de acasalamento. Ainda o acharíamos bonito se soubéssemos que isso é verdade? Ou talvez, pior ainda, Sartre estava certo e tudo não passou de uma piada de mau gosto às nossas custas. Somos atraídos pela beleza como um ímã, mas ela desaparece como uma miragem. Por quê? Essas perguntas nos assombram e não são fáceis de responder.

Entre os aspectos curiosos da modernidade pós-iluminista está a origem do termo "estética". A palavra foi cunhada na Alemanha em meados do século XVIII e usada pela primeira vez na Grã-Bretanha no século XIX. Até então, a beleza estava intimamente ligada a outros aspectos da vida, especialmente o que então veio a ser chamado de "religião" ou "espiritualidade". O "sagrado", como observamos em outro lugar, foi substituído pelo "sublime". Você pode ver isso acontecendo no Romantismo alemão. Beethoven sabe sobre "o sagrado". Isso está claro na Missa Solemnis. Mas o que realmente o empolga é o sublime. A "Ode à Alegria" é o novo hino secular.

A Bíblia, curiosamente, não diz muito explicitamente sobre a beleza. Não porque não seja importante, mas porque é parte do que está acontecendo o tempo todo, particularmente na construção e uso do Tabernáculo e do Templo, sua arquitetura, design, liturgia e música. Nos Salmos e nos profetas, e naqueles outros livros surpreendentes, Jó de um lado e o Cântico dos Cânticos do outro, encontramos alguns dos escritos mais assustadoramente belos de qualquer cultura em qualquer lugar. A visão da beleza focada no Templo era muito prática; como podemos dizer, muito encarnacional. Parte da sensação de 'ver a glória de Deus' no Templo foi a experiência avassaladora, para qualquer um que viesse das terras áridas e selvagens ao redor, de um edifício incrivelmente belo cheio de cor, luz, movimento e música. Olhando do Templo para a criação como um todo, quando o salmista diz que Deus faz a manhã e a noite para louvá-lo, eu presumo que ele está se referindo à qualidade peculiar da luz ao redor do nascer e do pôr do sol, revestindo a paisagem e até mesmo a mundana objetos com um sentido de 'mais do que', de maravilha, mistério e glória (Salmo 65.8). Mas, como todas as outras

coisas bonitas do mundo, acabou. O Templo foi destruído. A noite está escura. acabou. O Templo foi destruído. A noite está escura. acabou. O Templo foi destruído. A noite está escura.

Liberdade

O paradoxo se repete quando consideramos a liberdade. Todos nós sabemos que é importante; todos nós queremos isso para nós mesmos e para aqueles com quem nos importamos. Mas a liberdade é surpreendentemente difícil de definir ou defender, de obter ou manter. Todos nós o queremos, embora não tenhamos certeza do que seja ou o que fazer com ele se o tivermos. A liberdade de uma pessoa geralmente acarreta o custo da escravidão de outra. Tem que ser um jogo de soma zero? Nosso instinto de liberdade é apenas uma ilusão? A versão de Rousseau de Gênesis 1-3 ("O homem nasce livre, mas está acorrentado por toda parte") capta o paradoxo. Um quarto de milênio depois, não estamos mais perto de resolvê-lo.

Os filósofos ainda debatem se nós, humanos, realmente temos livre-arbítrio ou, se tivermos, se isso significa que somos simplesmente partículas aleatórias que zunem por aí nos iludindo de que estamos fazendo escolhas reais. Em qualquer caso, 'liberdade' significa liberdade de ou liberdade para? Os impérios prometem liberdade a seus súditos e com a mesma frequência a retiram novamente. Após o banimento de Cícero de Roma, eles ergueram uma estátua da Liberdade nas ruínas de sua casa, algo nem sempre notado por quem conhece apenas a versão um pouco maior que o saúda quando você navega no porto de Manhattan. Mas para muitos no Império Romano, assim como para muitos no mais complexo império americano, o slogan significava uma coisa para o poder imperial e outra para seus povos súditos. A liberdade social e política é tão evasiva como sempre. Novas formas de escravidão surgem justamente quando pensamos que tínhamos nos livrado dela. A liberdade moral desmorona em licença, que é novamente uma forma de escravidão. Todos nós acreditamos na liberdade; os políticos prometem; mas escapa por entre nossos dedos.

É claro que a liberdade foi incluída na longa narrativa de Israel. O Êxodo é o exemplo histórico clássico de escravos sendo libertados. No entanto, os profetas contam a história de como Israel então queria liberdade do governo de YHWH, bem como do Egito, uma recalcitrância que levou o povo a outro longo período de escravidão, sob a Babilônia, Pérsia, Grécia, Egito, Síria e, finalmente, Roma.¹⁸ Todo suposto profeta ou Messias no primeiro século prometeu ao povo um novo Êxodo, liberdade finalmente. Esse foi o slogan na última emissão de moedas de bar-Kochba quando os romanos se aproximaram para matar. Então o sonho foi

uma ilusão?

Verdade

Ou veja a verdade. A ostentação iluminista de objetividade foi desconstruída pela afirmação pós-moderna de que afirmações de verdade são afirmações de poder disfarçadas e que o que parece ser verdade para mim pode não ser verdade para você. Mas, como as pessoas que bebem água envenenada, podemos suspeitar que é ruim para nós, mas ainda estamos com sede. Ainda queremos a verdade. Não queremos ser cercados por mentirosos ou viver em uma sala de espelhos distorcidos. Portanto, estando preocupados com a fraude (com bons motivos), queremos mais papelada para tudo: mais marcadores de "verdade" modernistas para afastar as suspeitas pós-modernas. Como na guerra, infelizmente, lançamos pesadas soluções modernistas (tanques e bombas; investigações oficiais) para os problemas pós-modernos (terrorismo; desconstrução) e as coisas só pioram. Exigimos mais verdade justamente quando ela está se tornando mais elusiva.¹⁹ Precisamos da verdade e fomos feitos para dizer a verdade, mas vivemos em um mundo de mentiras. Frequentemente, nós mesmos os adicionamos. Nós até contamos mentiras sobre contar mentiras (ser 'econômico com a verdade').

Em um nível simples e cotidiano, todos vivemos com uma teoria da verdade como correspondência. Mas seus problemas são bem conhecidos. As alternativas regulares, algum tipo de teoria da coerência por um lado ou as várias teorias pragmáticas por outro, podem ter seus usos, mas podem facilmente desmoronar em mero subjetivismo.²⁰ Existe então algo como 'verdade'? Se sim, por que é tão difícil passar por aqui?

Poder

Tudo isso leva ao Poder. Poder tem sido uma palavra suja em alguns círculos, especialmente desde Francis Bacon (conhecimento é poder), Friedrich Nietzsche (afirmações de conhecimento são afirmações de poder) e Lord Acton (o poder tende a corromper e o poder absoluto corrompe de forma absoluta). Mas não podemos viver sem ele. Reformadores e visionários, percebendo que o mal prospera quando pessoas boas não fazem nada, agarraram as alavancas do poder apenas para descobrir que ou não funcionam ou funcionam ao contrário. Alguns sugeriram, portanto, que o poder é francamente ruim, uma visão que se assemelha facilmente aos argumentos a favor da anarquia política. Mas, como os comentaristas cansados do mundo sabem, a anarquia é a mais instável de todas as situações políticas e sempre gera novas formas de poder que são

regularmente piores do que o que os anarquistas estavam tentando substituir. Se ninguém está no comando, as vozes mais altas, os maiores músculos e os valentões mais inescrupulosos vencerão, e todos ficarão mais pobres. Nenhuma sociedade, então, pode sobreviver sem alguém exercendo o poder, mas o mundo sabe há muito tempo que o poder precisa ser exercido com sabedoria e controlado. Era disso que tratava a Magna Carta. Nem a violência é a resposta; se você combate fogo com fogo, o fogo sempre vence. Nós, humanos, como portadores da imagem, sabemos que devemos exercer o governo delegado por Deus no mundo (não que os incrédulos vejam assim), mas regularmente pioramos as coisas. Era disso que tratava a Magna Carta. Nem a violência é a resposta; se você combate fogo com fogo, o fogo sempre vence. Nós, humanos, como portadores da imagem, sabemos que devemos exercer o governo delegado por Deus no mundo (não que os incrédulos vejam assim), mas regularmente pioramos as coisas.

Desde o Iluminismo, no entanto, muitos viram o "poder" como automaticamente corrupto e suspeito — e, se possível, como resistido ou derrubado. Todos os revolucionários, é claro, querem poder para si próprios, supondo que porque suas idéias são superiores a os dos governantes que eles substituem não cairão nas mesmas armadilhas ... e o ciclo se repete. A história política moderna é a história de como essa ingenuidade recebeu a exposição que merecia e, ainda assim, continua sem controle. Enigmas semelhantes, pelos Dessa forma, aguardo qualquer um que tente definir "violência" em demasia para que inclua qualquer coisa que você faça ou diga para mim que eu perceba como invadindo ou violando meu espaço ou mesmo minhas opiniões. Você não pode realmente viver assim, embora as pessoas tentem. Geração após geração de políticos assumiram a vida pública na esperança de ganhar poder para tornar seu mundo, seu país, sua região um lugar melhor, mas isso sempre se mostra mais esquivo do que eles imaginavam. No exato momento em que você pensa que está usando o poder de forma altruísta, você pode simplesmente estar implementando sua própria agenda ideológica. E quando o impulso vem para empurrar, bem, empurrão vem para empurrar; e, mais cedo ou mais tarde, os países se verão envolvidos em uma queda de braço de alta octanagem, o que não traz nenhum benefício para eles nem para o mundo. O poder parece necessário nas sociedades humanas, mas não há acordo quanto ao que consiste ou como regulá-lo e usá-lo com sabedoria. No exato momento em que você pensa que está usando o poder de forma altruísta, você pode simplesmente estar implementando sua própria agenda

ideológica. E quando o impulso vem para empurrar, bem, empurrão vem para empurrar; e, mais cedo ou mais tarde, os países se verão envolvidos em uma queda de braço de alta octanagem, o que não traz nenhum benefício para eles nem para o mundo. O poder parece necessário nas sociedades humanas, mas não há acordo quanto ao que consiste ou como regulá-lo e usá-lo com sabedoria. No exato momento em que você pensa que está usando o poder de forma altruísta, você pode simplesmente estar implementando sua própria agenda ideológica. E quando o impulso vem para empurrar, bem, empurrão vem para empurrar; e, mais cedo ou mais tarde, os países se verão envolvidos em uma queda de braço de alta octanagem, o que não traz nenhum benefício para eles nem para o mundo. O poder parece necessário nas sociedades humanas, mas não há acordo quanto ao que consiste ou como regulá-lo e usá-lo com sabedoria.

Esses cinco primeiros - justiça, beleza, liberdade, verdade e poder - são todos, eu sugiro, sinais vocacionais. Eles fazem parte do kit básico do que significa ser humano. Incluem intuição moral, mas vão além: não se referem apenas ao nosso comportamento, mas à diferença que devemos fazer no mundo. Os dois últimos nos levam a um registro diferente. 'Espiritualidade' e 'relacionamentos' são palavras escorregadias, mas algo precisa ser dito sobre cada uma.

Espiritualidade

Cresci no mundo da década de 1960, onde o modernismo secular parecia desenfreado. O culto obrigatório nas escolas deu uma forma externa de espiritualidade. Mas isso - certamente para os alunos, e suspeito que também para os professores - foi um exercício socialmente conformista com pouco conteúdo interno. Nesse contexto, aqueles de nós que, por qualquer motivo, se viram apegados à mensagem de Jesus, foram facilmente induzidos a conformar-se com filosofias de dois níveis: deixe o mundo seguir seu próprio caminho, enquanto celebramos nosso segredo particular. Mas agora as coisas mudaram. Depois de anos de secularismo árido, a sociedade em geral sabe mais uma vez que a espiritualidade é importante. Mas essa mesma sociedade, talvez mais na Europa do que na América, não espera encontrar espiritualidade na igreja e no cristianismo oficial. As pessoas contrastam ser 'espiritual' com ser 'religioso': Oh, eles dizem, eu não sou religioso - com o que eles querem dizer que eles não vão à igreja ou lêem a Bíblia - mas eu sou uma 'pessoa muito espiritual'. A busca por uma dimensão da vida humana que vai além das necessidades e desejos materiais e corporais continua inabalável, como testemunham as seções da livraria denominadas 'Mente, Corpo, Espírito' e similares. Apesar das zombarias dos ateus da moda, todos os tipos de "espiritualidade" florescem: paganismo direto e

desavergonhado, misturas estranhas de astrologia, sugestões semicientíficas como biorritmos, renascimentos da filosofia antiga e assim por diante. Estes se misturam facilmente em formas pouco exigentes de sincretismo, onde o objetivo principal parece ser a descoberta de uma verdadeira (embora normalmente oculta) 'identidade' pessoal. Assim, as formas de gnosticismo são excessivas, embora normalmente não sejam do tipo ascético. Há uma razão pela qual Dan Brown vende tantos livros, e não é apenas por causa do fim dos capítulos pendentes. As pessoas que seguem esse caminho às vezes declaram com orgulho que encontraram algum tipo de 'religião', como se, desde um início secular permanente, isso os coloque no mesmo mapa do Cristianismo.

Na verdade, há uma forte sensação no mundo moderno tardio ou pós-moderno de que existem outras dimensões da vida além do que você pode colocar em um tubo de ensaio ou em um saldo bancário, e que essas outras dimensões não são apenas um pouco de valor agregado ou decoração lateral, mas sim dar uma contribuição vital para toda a nossa vida, pessoal e corporativa. Quando o assunto da espiritualidade surge em uma conversa desprotegida, muitas pessoas falam de fenômenos estranhos ou misteriosos, de experiências do que parecem ser dimensões da vida que vão além do mundo material óbvio. Mas poucos hoje têm qualquer quadro de referência dentro do qual entender essas coisas e, portanto, encolhem os ombros ou caem na presa de qualquer culto estranho que ofereça uma solução. Mesmo onde as pessoas abraçaram alguma forma de Cristianismo, isso é frequentemente concebido dentro de uma mistura de deísmo (com uma divindade distante que ainda pode estar interessada em nosso comportamento moral) e platonismo (onde temos uma 'alma' que está destinada a um 'céu' distante e não espaço-temporal). Os cristãos enfrentam um problema contínuo: concebemos a espiritualidade cristã em termos de humanos de alguma forma abrindo caminho em direção a Deus, ou o céu, enquanto a cosmovisão judaica e cristã primitiva se concentrava na promessa de que Deus viria, veio, virá novamente, habite conosco. Portanto, novas formas de espiritualidade nos decepcionam. E mesmo quando abraçamos o próprio evangelho da encarnação, há noites sombrias na alma em que tudo fica em branco. Mais um paradoxo. s destinados a um 'céu' distante e não espaço-temporal). Os cristãos enfrentam um problema contínuo: concebemos a espiritualidade cristã em termos de humanos de alguma forma abrindo caminho em direção a Deus, ou o céu, enquanto a cosmovisão judaica e cristã primitiva se concentrava na promessa de que Deus viria, veio, virá novamente, habite conosco. Portanto, novas formas de espiritualidade nos decepcionam. E mesmo quando abraçamos o próprio evangelho da encarnação, há noites sombrias na alma em que tudo fica em branco. Mais um paradoxo. s destinados a um 'céu' distante e não espaço-temporal). Os

cristãos enfrentam um problema contínuo: concebemos a espiritualidade cristã em termos de humanos de alguma forma abrindo caminho em direção a Deus, ou o céu, enquanto a cosmovisão judaica e cristã primitiva se concentrava na promessa de que Deus viria, veio, virá novamente, habite conosco. Portanto, novas formas de espiritualidade nos decepcionam. E mesmo quando abraçamos o próprio evangelho da encarnação, há noites sombrias na alma em que tudo fica em branco. Mais um paradoxo. Portanto, novas formas de espiritualidade nos decepcionam. E mesmo quando abraçamos o próprio evangelho da encarnação, há noites sombrias na alma em que tudo fica em branco. Mais um paradoxo. Portanto, novas formas de espiritualidade nos decepcionam. E mesmo quando abraçamos o próprio evangelho da encarnação, há noites sombrias na alma em que tudo fica em branco. Mais um paradoxo.

Então, o que é 'espiritualidade' e como você a adquire ou a mantém? Existe uma diferença entre espiritualidade saudável e doentia e, em caso afirmativo, qual é? Alguns, confrontados com a ascensão do islamismo militante e com memórias de fundamentalismos cristãos de qualquer tipo, usam isso como desculpa para sugerir que as religiões são perigosas e abusivas, e que a única espiritualidade segura pode ser o puro esteticismo. Todos nós sabemos que a espiritualidade é importante, mas ela permanece uma parte ilusória e talvez até arriscada da vida humana.

Argumentei no quinto capítulo que para muitos judeus da época de Jesus tudo isso teria sido interpretado dentro da suposta sobreposição de "céu" e "terra", uma sobreposição que se concentrava no Templo. Os Salmos permaneceram um repositório de tal espiritualidade e um recurso para sua regeneração regular. Ele poderia facilmente manter junto a consciência alegre da presença de Deus e poder na ordem criada ao lado do desafio pessoal de fé e obediência, como vemos no Salmo 19 com seu paralelo entre o sol no céu e a Torá no coração. Essa tradição continha um realismo robusto: há momentos em que Deus parece totalmente ausente e sem coração, e é melhor dizer isso do que fingir que tudo está bem. A tendência narcísica de qualquer espiritualidade privatizada é mantida dentro de uma narrativa implícita muito mais ampla: como você se sente hoje não é tão importante quanto o que Deus está fazendo, e fará, com sua criação como um todo. Também pode haver sinais de um futuro renovado, mesmo em meio ao horror. Os sábados eram lembretes regulares de que o tempo de Deus era linear, não circular, e que o 'descanso' prometido estava chegando - que, como Walter Benjamin aprendeu de um fio de misticismo judaico, cada momento pode ser a pequena porta pela qual o Messias poderia entrar.²¹ Mas isso também parecia ter se mostrado ilusório quando os romanos fecharam em 70 DC e novamente em 135. Essa foi, pelo menos em parte, a razão pela qual muitos parecem ter se voltado

para formas de gnosticismo no final do segundo século. A "espiritualidade" que eles conheciam os havia decepcionado. Existem muitos paralelos em nossos dias.

Relacionamentos

Finalmente, "relacionamentos": novamente, uma palavra apropriadamente escorregadia, porque meu ponto não é que haja algo chamado "amor" que podemos primeiro analisar com precisão e depois atribuir a Deus, mas que todos nós sabemos que somos feitos para os relacionamentos de um só. tipo ou outro. Todos nós somos formados, para o bem ou para o mal, por nossos relacionamentos, sejam de apoio ou abusivos, saudáveis ou doentios. Frequentemente, os relacionamentos abusivos ou prejudiciais são aqueles aos quais voltamos como um viciado. Aqui, então, está o paradoxo. Como Pannenberg argumentou, os humanos são criaturas exocêntricas, tornando-se as pessoas que somos por meio dos relacionamentos que temos fora de nós mesmos.²² No entanto, nós bagunçamos esses relacionamentos e somos bagunçados por eles. O melhor ainda termina na própria morte.

Argumentei no primeiro capítulo que a sociedade ocidental moderna tem sido assombrada pelo mito de Fausto, no qual o pacto diabólico inclui a proibição: Você não deve amar. O amor já é visto naquele mito como a janela pela qual, mesmo na noite mais escura, se pode discernir a possibilidade do amanhecer. E o amor, portanto, faz o que a justiça, a liberdade, o poder, a verdade, a beleza e a espiritualidade fazem à sua maneira: levanta questões, questões que vão além de si mesmas e exigem que seja contada alguma história que proporcione o significado mais amplo que todos desejam. . A resposta cínica, de que não há história maior e nenhum significado maior, é sempre possível. Epicuro e seus seguidores fizeram o possível para que parecesse uma posição digna, até mesmo nobre. Mas o amor ressurgirá, de uma forma ou de outra.

Há, com certeza, uma pequena minoria de humanos que parece ter pouca ou nenhuma necessidade de relacionamentos. Mas a frase de Sartre sobre o "inferno" ser "outra pessoa" é cínica demais para a maioria de nós. Ficaríamos loucos sem contato humano, ou pelo menos contato com um ou mais animais. Para a maioria de nós, um relacionamento amoroso, ou um conjunto de relacionamentos amorosos, é o que torna a vida digna de ser vivida. Preferiríamos ser pobres e amados do que ricos e não amados - e a maioria das pessoas nos consideraria com pena se discordássemos desse veredicto. Amor, amizade, companheirismo, coleguismo: tudo isso e muito mais trazem não apenas uma sensação de realização, mas um senso de autodescoberta, de crescer mais do que somos quando deixados por nós mesmos, reconhecer quem realmente somos não pela introspecção

torturada ou pelo olhar narcisista no espelho, mas pela resposta e estímulo das pessoas ao nosso redor. Somos, em resumo, criaturas exocêntricas, projetadas para estar centradas não dentro de nós, mas fora de nós.

Mas os relacionamentos são realmente difíceis, seja no nível pessoal, social ou internacional. Alguns de nós são abençoados com amizades, vizinhanças, famílias e cônjuges que não apresentam problemas e dão apoio. Muitos de nós temos que trabalhar duro em algumas dessas partes do tempo; alguns de nós têm que trabalhar duro na maior parte do tempo. Mesmo assim, as coisas podem desmoronar. As melhores amizades, os melhores casamentos têm muitos momentos de mistério, surpresa ou mesmo alarme, e muitas vezes desapontamento quando aceitamos o fato de que podemos ter projetado nossas próprias esperanças e necessidades em alguém que é de fato significativamente diferente a partir da imagem deles nos permitimos construir.

Isso acontece tanto globalmente quanto pessoalmente. Os líderes políticos imaginam que seus opositos em outros países são como eles, apenas com línguas e hábitos alimentares diferentes; eles então descobrem mal-entendidos, ameaças, relacionamentos rompidos e, em última análise, hostilidade, à medida que as suposições profundas e as histórias ocultas em diferentes culturas acabam em uma colisão perigosa. A paz e a prosperidade mundiais, todos nós acreditamos, são melhores do que a guerra mundial e a devastação; mas embora possamos fazer armas caras para travar a guerra e causar estragos, não inventamos nem mesmo armas baratas que façam a paz ou construam uma comunidade sábia. O mundo é capaz de cultivar alimentos suficientes para todos, mas ainda não descobrimos como compartilhá-los de maneira adequada. E assim por diante. Os relacionamentos têm uma importância vital, mas continuam sendo um problema sério em todos os níveis.

As escrituras hebraicas contam a história da criação e da aliança, e o objetivo da aliança é o amor: amor com um propósito, um plano e uma promessa. É assim no jardim; é assim mais uma vez na chamada de Abraão. Desde o início, porém, a relação entre o criador e sua criação é fraturada, e a fratura continua ao longo da linha, com os filhos de Adão, Noé, Abraão e Isaac mostrando todos os sinais de quebrantamento, apontando para a disfuncionalidade extrema da família de Jacó, que parece ter chegado ao fim com José escravizado no Egito. A notável reconciliação de José e seus irmãos aponta então para a frente, na escatologia implícita do livro de Gênesis, para o propósito mais amplo da aliança de Deus para Israel e através de Israel para o mundo.²³ Os relacionamentos, no entanto, continuam a ser tensos em todos os níveis, com a subsequente interrupção do exílio na Babilônia apenas o ponto baixo de uma longa e triste história. Mas o boato de amor não vai embora. Os profetas falam de aliança restaurada. Isso é

apenas um sonho, o equivalente teológico de uma fantasia romântica?

AONDE PODEM OS SINALIZADORES QUEBRADOS CHEGAREM?

Esses sete, então, eu vejo como sinais. Como estão, são placas de sinalização quebradas, prometendo muito, mas falhando em cumprir.

Podemos, é claro, tentar argumentar a partir de todos eles até algum tipo de 'teologia natural'. Pode-se sugerir que a paixão pela justiça e o amor pela beleza fazem sentido dentro de um mundo que Deus prometeu consertar, um mundo que ele encherá com sua glória. Pode-se dizer que nosso anseio por liberdade ressoa com o tema do Êxodo das escrituras. Poderíamos dizer com razão que o Deus criador é o Deus da verdade, da realidade, que chama suas criaturas humanas como portadoras da imagem para serem contadoras da verdade, para que sua sábia ordem possa entrar, por meio de sábias palavras humanas, em seu mundo. Os quebra-cabeças humanos sobre o poder podem ser vistos como um reflexo do constante tema bíblico do poder de Deus. A busca humana pela espiritualidade, em todas as formas, aponta para a linha de Agostinho de que Deus nos fez para si e nossos corações ficam inquietos até que descansem nele.²⁴ Finalmente, nossa necessidade de relacionamentos em vários níveis pode ser vista como uma janela para os inter-relacionamentos pluriformes dentro da Divindade Trinitária e em nossa vocação final de amar a Deus e ao próximo. A partir de tudo isso, como uma espécie de versão atualizada do argumento moral de Kant, podemos esperar argumentar nosso caminho até Deus. Talvez até mesmo para o Pai do Messias Jesus. E, trabalhando a partir daí, podemos esperar incorporar alguma versão dos argumentos cosmológicos e teleológicos. Nossa própria criatividade pode ser vista como um espelho da criatividade original do Criador. Nosso próprio planejamento e projetos podem refletir o senso de propósito construído no mundo que conhecemos.

Podemos pensar tudo isso, mas estaríamos caminhando em um lago congelado sem nenhuma perspectiva realista de que o gelo agüentaria. Pode-se imaginar Richard Dawkins, em sua resposta usual a uma teologia natural pós-Paley, descartando tudo como uma projeção: o seu 'Deus' é um pouco como você, só que maior. Jogue um pouco de Freud, Marx e Nietzsche e as rachaduras no gelo. Por mais profundamente enraizados que possam estar esses "sinais vocacionais", eles podem ser apenas "memes" transferidos através de culturas e tempos. E isso não é tudo. Mais profunda do que o escárnio do cínico é nossa própria análise: que falhamos, individual e corporativamente. Transformamos a justiça em opressão, a beleza em kitsch, a liberdade em licenciosidade, a verdade em notícias falsas, o poder em intimidação. Transformamos a espiritualidade em autoexploração ou

autogratificação. Fizemos do chamado aos relacionamentos a desculpa para a exploração. Todos esses, do ponto de vista cristão, têm a palavra "idolatria" pairando sobre eles.

Fica pior. Mesmo quando não erramos, quando realmente fizemos justiça, amamos a beleza, demos e sustentamos a liberdade, dissemos a verdade, exercemos o poder com contenção sábia e buscamos o Deus verdadeiro de todo o nosso coração e amamos nosso próximo como a nós mesmos — ora, então a entropia entra em ação. Esta é a resposta de John Stuart Mill a Kant. Por mais que você incheie a capacidade moral humana - e, na minha versão, por mais que você enfatize qualidades vocacionais comuns a todos os humanos - acontecimentos no mundo, de Lisboa a Auschwitz, acontecimentos em nossos corações e vidas, e o duro fato de que nós todos morrem e a vida parece uma piada cruel, sugira que qualquer nova versão do argumento "moral" falhará no teste da "teodicéia". O argumento moral, mesmo em minha nova forma, cai no gelo e se afoga.

As sete "vocações", então, são, na melhor das hipóteses, sinais quebrados. Eles parecem estar apontando para algum lugar, mas levam para a escuridão, ou sobre um penhasco, ou em círculos até onde começamos. Eram apenas espectros, os fantasmas de nossa própria imaginação? Eram apenas impulsos aleatórios em um padrão evolutivo desenvolvido tardiamente? Eram, afinal, as perguntas erradas a se fazer? Deveríamos simplesmente ter capitulado ao frio cinismo epicurista: sim, sentimos essas coisas, mas elas não significam nada, e devemos silenciar essas vozes irrelevantes e buscar os plácidos prazeres disponíveis para nós aqui e agora? Ou deveríamos sorrir um dos primeiros sorrisos barthianos e dizer: Bem, aí está você, nada de bom viria de tudo isso?

Existe um caminho para sair desse aparente impasse? Acho que sim, mas apenas se avançarmos o argumento de uma forma inesperada.

SINALIZADORES QUEBRADOS, HISTÓRIAS QUEBRADAS

Nossa descoberta de que as placas de sinalização aparentemente promissoras foram quebradas nos leva de volta ao ponto onde este capítulo começou, com a repreensão provocante de Jesus aos dois discípulos na estrada para Emaús. Você está tão sem sentido: é assim que tinha que acontecer. . . O que estava acontecendo?

Richard Hays nos lembrou que os primeiros cristãos liam as escrituras de Israel "ao contrário".²⁵ Eles não começaram com a Bíblia, descobriram um retrato Identikit de um Messias e descobriram Jesus de Nazaré. Eles tinham muitos retratos messiânicos baseados nas escrituras, e Jesus não se encaixava neles. Mas observe, como dissemos antes, o que Jesus não faz. Ele não diz: 'Por que você se

preocupou com essas escrituras? Eles apenas o levaram a problemas, a visões erradas de Deus e da salvação. Jogue-os fora e confie em mim para a coisa nova que estou oferecendo! ' Não: 'começando com Moisés e todos os profetas', diz Lucas, 'ele interpretou para eles em todas as escrituras as coisas a respeito de si mesmo'. Aqui está a verdade que permeia os diferentes movimentos filosóficos e teológicos que tentaram fazer 'teologia natural' por um lado e estudos históricos de Jesus e os Evangelhos por outro. Quando você olha para trás, desde a ressurreição do crucificado até as esperanças e aspirações de Israel - e, como argumentarei agora, para os sete sinais vocacionais que mencionamos brevemente - você não vê um vazio. Você vê uma história quebrada e desolada mancando, fraca mas perseguindo, tropeçando na vala aqui e ali, tomando curvas erradas, agarrando-se a soluções falsas e se agarrando a esperanças vazias. Mas ainda assim vem, em lágrimas como as mulheres no túmulo, em tristeza como as duas na estrada de Emaús. E por trás dessa história quebrada e sangrenta, vislumbramos a narrativa da vocação de Israel: o chamado e aliança de Abraão, o Êxodo e o Tabernáculo de Moisés, as vitórias e o templo de Davi e Salomão, a catástrofe do exílio e o longo e escuro tempo de espera. Quando você lê de trás para frente da cruz e da ressurreição, você vê confusão, falha e engano, mas você também vê as promessas divinas e vocações às quais Israel sempre retornava, embora parcial e irregularmente. E agora você vê, de uma forma que você não podia antes, que esta era a história certa para ser contada, que esses eram os sinais certos se você pudesse ter guiado por eles, que o que o Deus de Israel fez agora tem, por assim dizer validou retrospectivamente as placas de sinalização direcionadas genuínas que existiam antes. A chamada rejeição "apocalíptica" de qualquer "história de fundo", refletindo na suposta exegese a rejeição kierkegaardiana e barthiana de Hegel, joga fora o bule de chá com as folhas de chá. A história de Israel é a história da fidelidade de Deus; e, como Paulo viu com razão, o próprio quebrantamento da história magnifica essa fidelidade mas você também vê as promessas e vocações divinas às quais Israel sempre retornava, embora parcial e irregularmente. E agora você vê, de uma forma que você não podia antes, que esta era a história certa para ser contada, que esses eram os sinais certos se você pudesse ter guiado por eles, que o que o Deus de Israel fez agora tem, por assim dizer validou retrospectivamente as placas de sinalização direcionadas genuínas que existiam antes. A chamada rejeição "apocalíptica" de qualquer "história de fundo", refletindo na suposta exegese a rejeição kierkegaardiana e barthiana de Hegel, joga fora o bule de chá com as folhas de chá. A história de Israel é a história da fidelidade de Deus; e, como Paulo viu com razão, o próprio quebrantamento da história magnifica essa fidelidade mas você também vê as promessas e vocações

divinas às quais Israel sempre retornava, embora parcial e irregularmente. E agora você vê, de uma forma que você não podia antes, que esta era a história certa para ser contada, que esses eram os sinais certos se você pudesse ter guiado por eles, que o que o Deus de Israel fez agora tem, por assim dizer validou retrospectivamente as placas de sinalização direcionadas genuínas que existiam antes. A chamada rejeição "apocalíptica" de qualquer "história de fundo", refletindo na suposta exegese a rejeição kierkegaardiana e barthiana de Hegel, joga fora o bule de chá com as folhas de chá. A história de Israel é a história da fidelidade de Deus; e, como Paulo viu com razão, o próprio quebrantamento da história magnifica essa fidelidade de uma forma que você não poderia antes, que esta era a história certa para ser contada, que estes eram os sinais certos se você pudesse ter guiado por eles, que o que o Deus de Israel fez agora, por assim dizer, validou retrospectivamente o genuíno avanço - apontar placas de sinalização que existiam antes. A chamada rejeição "apocalíptica" de qualquer "história de fundo", refletindo na suposta exegese a rejeição kierkegaardiana e barthiana de Hegel, joga fora o bule de chá com as folhas de chá. A história de Israel é a história da fidelidade de Deus; e, como Paulo viu com razão, o próprio quebrantamento da história magnifica essa fidelidade de uma forma que você não poderia antes, que esta era a história certa para ser contada, que estes eram os sinais certos se você pudesse ter guiado por eles, que o que o Deus de Israel fez agora, por assim dizer, validou retrospectivamente o genuíno avanço - apontar placas de sinalização que existiam antes. A chamada rejeição "apocalíptica" de qualquer "história de fundo", refletindo na suposta exegese a rejeição kierkegaardiana e barthiana de Hegel, joga fora o bule de chá com as folhas de chá. A história de Israel é a história da fidelidade de Deus; e, como Paulo viu com razão, o próprio quebrantamento da história magnifica essa fidelidade de Deus agora tem, por assim dizer, validado retrospectivamente as placas de sinalização genuínas voltadas para o futuro. A chamada rejeição "apocalíptica" de qualquer "história de fundo", refletindo na suposta exegese a rejeição kierkegaardiana e barthiana de Hegel, joga fora o bule de chá com as folhas de chá. A história de Israel é a história da fidelidade de Deus; e, como Paulo viu com razão, o próprio quebrantamento da história magnifica essa fidelidade de Deus agora tem, por assim dizer, validado retrospectivamente as placas de sinalização genuínas voltadas para o futuro. A chamada rejeição "apocalíptica" de qualquer "história de fundo", refletindo na suposta exegese a rejeição kierkegaardiana e barthiana de Hegel, joga fora o bule de chá com as folhas de chá. A história de Israel é a história da fidelidade de Deus; e, como Paulo viu com razão, o próprio quebrantamento da história magnifica essa fidelidade.²⁶ Dizer o contrário leva você aos braços de Marcião, onde encontrará muitos

amigos antigos e modernos. Nem você se preocupará com qualquer tipo normal de 'teologia natural' lá: marcionitas, como os gnósticos, não querem ouvir que a história de Israel, tendo se partido em duas partes como um galho seco, ainda apontava na direção certa. Quando você aprender a 'ler para trás', terá um vislumbre, como o pai vendo seu filho enlameado mancando no horizonte, a história que errou tudo, mas finalmente encontrou o caminho de volta para casa. As palavras de boas-vindas do pai - 'Este é meu filho' - reafirmam a verdade que parecia ter sido obliterada pelo comportamento anterior do filho.

O mesmo ocorre com as 'placas de sinalização quebradas' que observamos. Por si mesmos, eles não apontam para cima, para Deus; ou, se parecerem, podem simplesmente estar construindo uma nova Torre de Babel. Eles podem ser desconstruídos, interpretados de outra forma. E ainda. No exato momento de seu fracasso, eles apontam para a última placa de sinalização quebrada, que acaba por ser o lugar na vida real, na história concreta, onde o Deus vivo é verdadeiramente revelado, conhecido e amado. Cada uma das placas de sinalização leva ao mesmo lugar.

O clamor por justiça é central para a vida de oração de Israel; a ostentação de justiça era central para a Roma imperial. Mas não funcionou quando Jesus se apresentou a Pilatos. Todos sabiam que Jesus era inocente. Pilatos lavou as mãos. Sua esposa tinha pesadelos com 'aquele homem justo' (Mateus 27,19). A ironia é que a ação de justiça de Deus - como Paulo vê a morte de Jesus - é realizada por meio de um flagrante e vergonhoso erro judiciário. Jesus, em suas palavras proféticas, havia anunciado o reinado de Deus e denunciado a maldade de seu mundo. Mas ele se recusou a ser 'um juiz ou divisor' quando se tratava de direitos de propriedade (Lucas 12.14); e, no final, ele próprio foi a vítima inocente de intrigas, conspirações, falso testemunho e julgamentos falhos. O governador romano, servo de um império que se orgulhava de sua própria *lustitia* e de levar essa justiça ao mundo, olhou para o outro lado. Jesus foi para a morte como a personificação silenciosa do grito por justiça que surge do mundo. Se a noção de justiça é de fato considerada um sinalizador para Deus, estabelecido gloriosamente no mundo presente, parece (para dizer o mínimo) como se alguém tivesse adulterado o sinal. Está apontando para o lado errado. Está quebrado.

A beleza é evasiva na Bíblia. Como o Antigo Testamento, que, como vimos, descreve coisas bonitas em vez de comentar sobre sua beleza, o Novo Testamento nem sempre menciona a própria beleza. Em vez disso, ele conta uma história que retém seu poder evocativo e mistério assombroso, mesmo em contextos pouco promissores. Não é por acaso que um dos assuntos mais frequentes para a arte e a música nos períodos medieval e barroco era a crucificação de Jesus. Mas não devemos, portanto, esquecer o paradoxo chocante. Em termos humanos comuns,

a crucificação de Jesus não foi apenas feia e horripilante em si mesma.²⁷ Quando dizemos a frase 'a crucificação', é claro que pensamos em Jesus, mas no mundo romano, onde as crucificações eram duas por um centavo, a execução de Jesus era apenas mais um jovem idiota recebendo o que estava vindo para ele. Foi banal. Na época, a morte de Jesus nem mesmo tinha a dignidade da singularidade. E, no entanto, dentro de vinte anos, as pessoas estavam escrevendo poesia em que aquela morte reunia não apenas o drama e o significado da vida de Jesus, mas a beleza da criação resgatada, curada, restaurada e perdoada. O cordeiro abatido se junta ao Um no Trono, cercado por um arco-íris semelhante a uma joia, com sete candeeiros acesos e um mar de vidro como cristal, e anjos tocando trombetas. O que parecia ser a própria negação da beleza, a quintessência de nossa decepção cínica com sua promessa e fascínio, acaba por ser a fonte geradora de uma beleza pela qual toda a criação se renova e palpita de louvor. É assim que a placa de sinalização da beleza é recuperada pelos primeiros cristãos. Mas na cruz de Jesus parecia uma mera miragem enganosa. Quando Jesus morreu, não houve um belo crepúsculo, apenas escuridão. E pela manhã, apenas horror.

Jesus escolheu a Páscoa, a festa da liberdade, para fazer o que tinha de ser feito. E os romanos carimbaram a liberdade como só eles sabiam. Paulo, olhando para trás, para a morte e ressurreição de Jesus, fala com ecos do Êxodo da vitória libertadora final sobre o Faraó final. O próprio Jesus havia se juntado aos outros profetas da época na promessa de liberdade, mas sua mensagem particular resultou em confronto e redefinição: a verdadeira escravidão, ele insistia, era a escravidão do pecado, o poder destrutivo que leva as pessoas cativas e distorce sua humanidade genuína de moldar até a morte. No entanto, aqui novamente temos paradoxo. Os próprios eventos aos quais Paulo se refere, a execução e o sepultamento de Jesus, personificavam e representavam o clássico esmagamento romano do clamor judeu por liberdade. Os judeus haviam feito muitos lances pela liberdade ao longo dos dois séculos de Pompeu.²⁸ A execução de Jesus se encaixou exatamente neste padrão. O desejo de liberdade, o enigma sobre o que isso poderia significar e a dor de tê-la negado chegaram ao clímax quando Jesus foi para a cruz. Se a liberdade é uma placa de sinalização que aponta para além de si mesma de dentro do mundo presente, parece estar apontando para o caminho errado. Ele aponta para uma terra prometida, mas a experiência sugere que leva apenas ao Egito; para a Babilônia; para Roma. Para uma cruz.

E a verdade? Pilatos pergunta a Jesus se ele é um rei, e Jesus responde que veio para dizer a verdade (João 18,37-38). Isso não está mudando de assunto. Parte da maneira como o reino de Deus opera é precisamente por meio de palavras sábias e obedientes que trazem a ordem de Deus para o mundo desordenado. Mas quando Jesus expande isso para comentar que todos os que pertencem à verdade ouvem

sua voz, Pilatos está farto. "Verdade!" ele bufa. "O que é isso?" A única 'verdade' que Pilatos conhece, como Foucault reconheceu, é a verdade do poder nu e violento. Os impérios fazem sua própria 'verdade'. Portanto, a morte de Jesus, pelo menos no Evangelho de João, é vista como o choque direto de duas noções diferentes da verdade. Na sexta-feira à noite, parece que a verdade de Pilatos venceu. Se a verdade é uma placa de sinalização que nos diz algo importante do meio do mundo, então Pilatos, o proto-pós-modernista, está certo. A verdade é o que os poderosos fazem com que seja. A verdade, a primeira vítima na guerra, é talvez a ironia central da crucificação.

O mesmo ocorre com o poder. As boas novas anunciadas por Jesus tratavam de poder. 'O reino de Deus' era sobre Deus se tornar rei, o que significava que o reino de Deus estava chegando e que sua vontade seria feita na terra como no céu. Alguns dos seguidores de Jesus parecem ter presumido que isso significaria, uma vez que Jesus fosse estabelecido como o rei legítimo, que eles exerceriam o tipo normal de poder, sentando-se à direita e à esquerda do novo rei (Marcos 10.37). Jesus rapidamente desiluiu tais noções, não que seus seguidores tenham entendido a mensagem. Os governantes das nações fazem isso de uma maneira, disse ele; vamos fazer o contrário. Isso é então apreendido por Paulo, que tece a redefinição de poder no coração de sua teologia. Ele vê 'a palavra da cruz' como o poder salvador de Deus, embora os pagãos pensem assim 'É loucura e os judeus acham que é uma blasfêmia. O reino de Deus, disse ele, não consiste em palavras, mas em poder. Paulo permite (como parte de seu monoteísmo criacional geral) que a autoridade governante tenha um papel dado por Deus, embora seja limitado e seja responsabilizado.

O mesmo ponto é apresentado pelo próprio Jesus no Evangelho de João, em uma das afirmações mais notavelmente irônicas. Pilatos repreende Jesus por não ter respondido às suas perguntas: você não sabe, ele pergunta, que eu tenho autoridade para deixá-lo ir e autoridade para crucificá-lo? Jesus responde, surpreendentemente, que essa autoridade foi dada a Pilatos 'de cima', referindo-se não apenas ao verdadeiro chefe de Pilatos, Tibério César, mas ao próprio Deus. E Jesus ressalta que isso significa uma cobrança de contas por aqueles que abusam dessa autoridade. Assim, como acontece com a justiça e a liberdade, a ironia do poder na história do evangelho, e depois em Paulo, Apocalipse e em outros lugares, é que a crucificação de Jesus é apresentada tanto como o uso incorreto do poder imperial quanto como o lançamento secreto de um tipo diferente de poder completamente. Mas na Sexta-feira Santa esse segredo é inimaginável. Mesmo que reconheçamos que algum tipo de poder é necessário, a cruz indica que mais uma vez o poder absoluto corrompeu de forma absoluta e que Jesus tomou toda a sua força. Se o poder é um sinal de dentro de um mundo

caótico, a única coisa que aponta é a realidade de que tiranos abusivos tomam o poder para si próprios e atropelam aqueles que ficam em seu caminho. O único 'deus' então envolvido é aquele que os chefes dos sacerdotes invocam de forma chocante no final da audiência de Pilatos: 'Não temos rei, exceto César!' (João 19.15). Jesus havia anunciado um novo tipo de poder, mas parecia que o antigo havia vencido, afinal. a cruz indica que mais uma vez o poder absoluto corrompeu absolutamente e que Jesus assumiu toda a sua força. Se o poder é um sinal de dentro de um mundo caótico, a única coisa que aponta é a realidade de que tiranos abusivos tomam o poder para si próprios e atropelam aqueles que ficam em seu caminho. O único 'deus' então envolvido é aquele que os chefes dos sacerdotes invocam de forma chocante no final da audiência de Pilatos: 'Não temos rei, exceto César!' (João 19.15). Jesus havia anunciado um novo tipo de poder, mas parecia que o antigo havia vencido, afinal. a cruz indica que mais uma vez o poder absoluto corrompeu absolutamente e que Jesus assumiu toda a sua força. Se o poder é um sinal de dentro de um mundo caótico, a única coisa que aponta é a realidade de que tiranos abusivos tomam o poder para si próprios e atropelam aqueles que ficam em seu caminho. O único 'deus' então envolvido é aquele que os chefes dos sacerdotes invocam de forma chocante no final da audiência de Pilatos: 'Não temos rei, exceto César!' (João 19.15). Jesus havia anunciado um novo tipo de poder, mas parecia que o antigo havia vencido, afinal. então envolvido está aquele que os principais sacerdotes invocam chocantemente no final da audiência de Pilatos: 'Não temos rei, exceto César!' (João 19.15). Jesus havia anunciado um novo tipo de poder, mas parecia que o antigo havia vencido, afinal. então envolvido está aquele que os principais sacerdotes invocam chocantemente no final da audiência de Pilatos: 'Não temos rei, exceto César!' (João 19.15). Jesus havia anunciado um novo tipo de poder, mas parecia que o antigo havia vencido, afinal.

Espiritualidade? O realismo da espiritualidade judaica antiga parece ter atingido seu ápice com o próprio Jesus. Falar de sua própria "experiência religiosa", como alguns tentaram fazer, é entrar nos domínios da especulação psicológica, muitas vezes enquadrada em categorias modernistas distorcidas. Mas o que brilha nos textos é que quando as pessoas estavam com Jesus, elas estavam cientes de um poder, uma alegria, um perdão e uma cura que parecia fluir dele; e eles sabiam que ele estava ciente disso e que estava em contato pessoal constante com sua fonte última. Ele estava agindo, e eventualmente foi percebido que agia, como se fosse um Templo em pessoa, um lugar onde o céu e a terra se interligavam; como se o tempo de sua carreira pública fosse um sábado perpétuo, um tempo de cumprimento, um tempo em que o futuro prometido por Deus tivesse chegado no presente. Mas a vivacidade de tudo isso, que brilha em todos os quatro

Evangelhos em suas diferentes maneiras, serve então como a moldura luminosa dentro da qual as trevas dos Salmos, o desespero de Jeremias, os anos de choro nas águas da Babilônia, tudo vem correndo juntos. Os Evangelhos sustentam 'Venha a mim, e eu lhe darei descanso' com 'Meu Deus, meu Deus, por que você me abandonou?' (Mateus 11,28; 27,46).²⁹ Como alguns dos maiores santos descobriram, a busca pela espiritualidade autêntica terminará regularmente aos pés da cruz. Se a espiritualidade é uma indicação para Deus de dentro do mundo atual, parece levar, literalmente, a um beco sem saída.

Relacionamentos? Judas nega Jesus; Peter o trai; o resto foge. 'Ele salvou outros; ele não pode salvar a si mesmo' (Mateus 27.42 / Marcos 15.31).³⁰ Encontramos o paradoxo pela última vez. A história de Jesus, explicitamente em João e implicitamente nos outros três, é uma história de amor: tendo amado os seus no mundo, diz João, 'agora Jesus os amou até o fim'. Mas, assim como em seus antecedentes hebraicos, essa história atinge seu clímax precisamente por meio do fracasso do amor. A própria família de Jesus o entende mal e pensa que ele é louco (Marcos 3.21). As aldeias onde ele fez seu primeiro trabalho se recusam a aceitar sua mensagem. Ele vem para o que é seu e os seus não o recebem. Mesmo aqueles que o recebem então o traem, o negam e o abandonam no final. O enigma do amor - não podemos viver sem ele, mas parece ser muito mais difícil do que pensávamos - é exposto em todo o seu terror desconcertante na cruz. Como em todos os outros casos, também neste: parece que, com a morte de Jesus,

Quando estamos ao pé da cruz, todas as sete placas de sinalização parecem não apenas inúteis, mas totalmente enganosas. Fomos enganados. A história da crucificação confirma a visão do cínico. Não há como 'chegar a Deus' a partir daí.

Mas quando 'lemos para trás' descobrimos que este foi, afinal, o meio pelo qual o verdadeiro Deus foi revelado. Se pensamos que as sete placas vocacionais humanas nos conduziram a um nobre caminho ascendente para Deus, estávamos gravemente enganados. Talvez o tempo todo estivéssemos realmente querendo - como talvez Kant quisesse? - encontrar o Deus dos 'onis - a divindade onipotente, onisciente e oni-competente, o CEO celestial de grande parte da imaginação ocidental. Em vez disso, os quatro Evangelhos nos falam do Deus que sofreu a injustiça final, o Deus sem a beleza que deveríamos desejá-lo, o Deus encarnado que negou a liberdade, cuja nova verdade foi derrotada pela máquina de fazer a verdade do império. O Messias que curou pelo poder do amor foi esmagado pelo amor ao poder.

Aqui, então, está o ponto. Todos os primeiros cristãos insistem que a revelação divina não ocorreu simplesmente antes disso, na carreira pública de Jesus, ou depois dela, na ressurreição, mas, como João deixa claro, na própria crucificação. Foi então que 'contemplaram a sua glória, glória como do único filho do Pai, cheia

de graça e de verdade'. A questão é que, se procurarmos um deus que corresponda às expectativas de nossa cultura, ou mesmo às expectativas de algum teísmo filosófico, podemos nos enganar. Só existe um Deus assim. Como escreveu o poeta da Primeira Guerra Mundial Edward Shillito em seu poema mais conhecido:

Os outros deuses eram fortes; mas tu estavas fraco; Eles cavalgaram, mas tu tropeçaste, para um trono.
Mas às nossas feridas, só as feridas de Deus podem falar; E nenhum deus tem feridas, mas só tu.

31

Claro, nada disso era aparente na época. Ninguém nas horas seguintes à morte de Jesus disse: 'Bem, isso foi muito desagradável, mas pelo menos agora vimos a glória de Deus'. Os seguidores de Jesus estavam se escondendo de medo, vergonha e tristeza. Mas a ressurreição os obrigou a olhar para trás e recontar o que tinha acontecido, revelando a maneira pela qual não apenas a história quebrada de Israel, mas as placas de sinalização quebradas de todo o mundo humano acabaram, precisamente em sua quebra, apontando para o último placa de sinalização quebrada, a própria cruz.

LENDO OS SINALIZADORES PARA TRÁS

Então, que tipo de "teologia natural" — se houver! — pode agora emergir de nossa investigação das placas de sinalização quebradas da vocação humana? Talvez a primeira e de certa forma a coisa mais importante a dizer é que, ao contrário de uma grande quantidade de "teologia natural" do século XVIII em diante, somos levados a partir dessa investigação a nos concentrar não na primeira pessoa da Trindade, mas na segunda — e no ponto que os quatro Evangelhos destacam como o clímax sombrio de sua curta carreira pública. Em outras palavras, essas falhas não apontam para o Criador, especialmente não para a divindade deísta de grande parte do pensamento do século XVIII, mas para o Jesus crucificado. Isso, pode-se dizer, é uma espécie de versão do "Sábado Santo" da teologia natural, um momento que os salmistas reconheceriam: o tempo em que tudo de errado com o mundo parecia se reunir em um momento de desastre e horror absolutos e sombrios. É por isso, eu sugiro, que a crucificação de Jesus exerceu um estranho poder sobre a imaginação humana, quer as pessoas o tenham visto ou não à luz da ressurreição. Quando a ressurreição permite uma visão retrospectiva da mesma história, esse poder não é minado, mas colocado em um contexto mais amplo.

Então, o que se pode dizer sobre as maneiras pelas quais esses "sinais vocacionais funcionam, em retrospecto, dentro de algum tipo de" teologia natural "renovada?

Em primeiro lugar, os primeiros cristãos tornaram essas placas de sinalização temáticas para sua própria vida contínua. Eles olharam para trás, à luz do novo dia cujo amanhecer haviam discernido, e declararam que Deus havia estabelecido sua justiça no mundo e completaria essa tarefa na volta de Jesus. Suas visões e poemas, sua vida comum e amor compartilhado, irradiavam uma beleza que se transformou em arte e música, poesia e drama que transformaram o mundo. Eles abraçaram a liberdade do novo Êxodo e viveram nele. Eles falaram muito sobre a verdade e, por meio de suas palavras, a verdade da nova criação se espalhou pelo mundo. Eles falaram e agiram com um poder curativo e restaurador. Eles praticavam uma espiritualidade que podia lidar com a noite mais escura da alma, ao mesmo tempo em que estavam abertos a experiências ricas e multifacetadas do Deus em cuja imagem eles se encontravam refeitos.³² Acima de tudo, em seus relacionamentos ricos, eles transformaram o antigo rumor do amor em política prática, cuidando uns dos outros e de qualquer pessoa que suas mãos estendidas pudessem alcançar.

Tudo isso foi a moeda comum do início da vida cristã. O Iluminismo fez o possível para destruir a história da igreja, para vê-la como parte do problema. E é claro que a igreja falhou, pecou, usou de violência, foi conivente com a maldade; mas, ao mesmo tempo, a vida comum dos seguidores de Jesus comuns ainda é a principal maneira pela qual as pessoas são atraídas para a fé, até porque essas sete placas de sinalização estão em processo de reparo. As coisas estão acontecendo no mundo real, "natural", público, que funcionam como sinais genuínos para o Deus da criação e da nova criação. É claro que enormes problemas permanecem; a igreja ainda comete erros graves; mas uma nova vida aconteceu e está acontecendo. Quando, em outras palavras, olhamos para trás, desde a Páscoa e o Pentecostes, vemos retrospectivamente que as questões vocacionais levantadas no 'natural' mundo eram as perguntas certas a fazer. O cinismo epicurista de um Maquiavel ou de um Nietzsche é respondido. As placas de sinalização podem ter sido quebradas, mas eles estavam fazendo o possível para dizer a verdade. Você não pode começar com eles e discutir seu caminho até a existência ou caráter de Deus. Se você tentar, pode muito bem acabar com um Deus significativamente diferente do Deus encarnado e ferido do Novo Testamento. Mas quando você percebe o alvorecer da nova criação, você vê que as placas sinalizavam em direção a algo verdadeiro, mesmo que essa verdade só fosse visível através de um vidro, na escuridão. Agora que temos as novas respostas, vemos que essas eram as perguntas certas. Eles não eram simplesmente delírios frenéticos de desejos aleatórios. As placas de sinalização pretendiam apontar para um país onde, surpreendentemente, somos agora bem-vindos como

cidadãos. O cinismo epicurista de um Maquiavel ou de um Nietzsche é respondido. As placas de sinalização podem ter sido quebradas, mas eles estavam fazendo o possível para dizer a verdade. Você não pode começar com eles e discutir seu caminho até a existência ou caráter de Deus. Se você tentar, pode muito bem acabar com um Deus significativamente diferente do Deus encarnado e ferido do Novo Testamento. Mas quando você percebe o alvorecer da nova criação, você vê que as placas sinalizavam em direção a algo verdadeiro, mesmo que essa verdade só fosse visível através de um vidro, na escuridão. Agora que temos as novas respostas, vemos que essas eram as perguntas certas. Eles não eram simplesmente delírios frenéticos de desejos aleatórios. As placas de sinalização pretendiam apontar para um país onde, surpreendentemente, somos agora bem-vindos como cidadãos. O cinismo epicurista de um Maquiavel ou de um Nietzsche é respondido. As placas de sinalização podem ter sido quebradas, mas eles estavam fazendo o possível para dizer a verdade. Você não pode começar com eles e discutir seu caminho até a existência ou caráter de Deus. Se você tentar, pode muito bem acabar com um Deus significativamente diferente do Deus encarnado e ferido do Novo Testamento. Mas quando você percebe o alvorecer da nova criação, você vê que as placas sinalizavam em direção a algo verdadeiro, mesmo que essa verdade só fosse visível através de um vidro, na escuridão. Agora que temos as novas respostas, vemos que essas eram as perguntas certas. Eles não eram simplesmente delírios frenéticos de desejos aleatórios. As placas de sinalização pretendiam apontar para um país onde, surpreendentemente, somos agora bem-vindos como cidadãos. As placas de sinalização podem ter sido quebradas, mas eles estavam fazendo o possível para dizer a verdade. Você não pode começar com eles e discutir seu caminho até a existência ou caráter de Deus. Se você tentar, pode muito bem acabar com um Deus significativamente diferente do Deus encarnado e ferido do Novo Testamento. Mas quando você percebe o alvorecer da nova criação, você vê que as placas sinalizavam em direção a algo verdadeiro, mesmo que essa verdade só fosse visível através de um vidro, na

escuridão. Agora que temos as novas respostas, vemos que essas eram as perguntas certas. Eles não eram simplesmente delírios frenéticos de desejos aleatórios. As placas de sinalização pretendiam apontar para um país onde, surpreendentemente, somos agora bem-vindos como cidadãos. você pode muito bem acabar com um Deus significativamente diferente do Deus encarnado e ferido do Novo Testamento. Mas quando você percebe o alvorecer da nova criação, você vê que as placas sinalizavam em direção a algo verdadeiro, mesmo que essa verdade só fosse visível através de um vidro, na escuridão. Agora que temos as novas respostas, vemos que essas eram as perguntas certas. Eles não eram simplesmente delírios frenéticos de desejos aleatórios. As placas de sinalização pretendiam apontar para um país onde, surpreendentemente, somos agora bem-vindos como cidadãos. você pode muito bem acabar com um Deus significativamente diferente do Deus encarnado e ferido do Novo Testamento. Mas quando você percebe o alvorecer da nova criação, você vê que as placas sinalizavam em direção a algo verdadeiro, mesmo que essa verdade só fosse visível através de um vidro, na escuridão. Agora que temos as novas respostas, vemos que essas eram as perguntas certas. Eles não eram simplesmente delírios frenéticos de desejos aleatórios. As placas de sinalização pretendiam apontar para um país onde, surpreendentemente, somos agora bem-vindos como cidadãos. Eles não eram simplesmente delírios frenéticos de desejos aleatórios. As placas de sinalização pretendiam apontar para um país onde, surpreendentemente, somos agora bem-vindos como cidadãos. Eles não eram simplesmente delírios frenéticos de desejos aleatórios. As placas de sinalização pretendiam apontar para um país onde, surpreendentemente, somos agora bem-vindos como cidadãos.

Em segundo lugar, temos um novo ângulo sobre o 'ponto de contato' entre Deus e o mundo. A própria frase é infeliz, sugerindo um encontro meramente tangencial, quase uma concessão acidental ou enganosa. Certamente, se por 'ponto de contato' estivéssemos pensando em uma escada ascendente da revelação divina, um movimento de progresso intelectual ou humano pelo qual os humanos pudessem subir em direção ao conhecimento de Deus, uma espécie de Pelagianismo mental ou espiritual, nós descubra que a escada não tem degraus. Como vimos, quando olhamos para cada uma das sete placas de sinalização, por sua vez, a história que os Evangelhos nos contam, a história que termina com Jesus na cruz, simplesmente destaca o problema. A justiça é negada quando Jesus é condenado; a esperança de liberdade foi anulada; o único poder efetivo é a violência; a verdade é absorvida pela Realpolitik; a beleza é pisoteada; a espiritualidade acaba em abandono. O próprio amor é traído, ridicularizado e morto. Os Evangelhos nos mostram um evento dentro do mundo público, o mundo "natural" da história, dos seres humanos, da política e dos jogos de poder e

dos tribunais de canguru. Eles não fazem nenhuma tentativa de sugerir que a própria crucificação consistiu em uma "intervenção" divina que poderia ser visível apenas aos olhos de uma fé já alcançada. Jesus se recusou a convocar doze legiões de anjos. Elias não veio para salvá-lo da morte. A cruz de Jesus, precisamente como um evento "natural" no mundo público real dos assuntos humanos e da história, já é no sábado Santo o momento quintessencial de horror sem sentido. Visto retrospectivamente depois da Páscoa, torna-se o verdadeiro sinalizador definitivo para Deus, para a obra de Deus no mundo, para os propósitos de Deus para o mundo. E realmente, ao tratamento final de Deus com o mal no mundo. A trilha de placas de sinalização quebradas leva ao Deus quebrado na cruz.

Nem é isso, como em Bultmann, um simples fato, um mero *Dass*.³³ A cruz, plantada no solo sólido da história humana, no mundo "natural" da vida humana e da terra, é a placa que simultaneamente diz "não" a todo orgulho e loucura humanos e "sim" a todos os anseios vocacionais. O véu do Templo está rasgado. À luz do que aconteceu a seguir, podemos ver que a cura e o perdão do futuro surgiram no meio do tempo presente, terminando com o sábado silencioso do Sábado Santo, quando Deus estava sepultado no coração da terra. Deus estava reconciliando o mundo consigo mesmo no Messias; Paulo, com freqüência, diz isso de forma mais contundente (2 Coríntios 5.19). 'Ninguém nunca viu Deus', comenta John em sua poesia incomparável. 'O Deus unigênito, que está intimamente perto do pai - ele o trouxe à luz' (João 1.18). Todos os quatro Evangelhos estão nos dizendo, em uma linguagem mais familiar aos judeus do primeiro século do que aos teólogos do terceiro ou décimo terceiro século, que aqui o céu e a terra se sobrepunham inteiramente. Se a disciplina moderna que se autodenomina 'teologia natural' está procurando um deus diferente daquele pregado na cruz, ela está procurando, ainda que acidentalmente, por um ídolo e precisa ser lembrada de que nosso conhecimento de Deus, se for para ser conhecimento genuíno, é o reflexo do conhecimento de Deus sobre nós e que isso deve ser energizado pelo amor.³⁴ A cruz de Jesus pertence totalmente ao mundo "natural", o mundo da natureza realmente vermelha em dentes e garras - incluindo a natureza humana, onde a terrível imagem de Orwell, de uma bota pisando em um rosto humano para sempre, resume o mundo. Mas quando olhamos para este evento dos ângulos que agora exploramos, podemos dizer com trêmula, mas grata confiança que aqui o Deus vivo é verdadeiramente revelado. Quando olhamos para a cruz e vemos ali as esperanças fracassadas e os gritos desesperados da história, descobrimos a verdade mais profunda: que o ponto de encontro não é um lugar onde os humanos possam se erguer na ponta dos pés enquanto Deus se estende por um breve momento. A cruz é onde a espiral

descendente do desespero humano encontra o amor que sempre esteve no cerne da criação³⁵ Lá vive o mais querido frescor, no fundo das coisas.

É por isso que, acredito, pinturas e outras representações da cruz retêm, mesmo para os cínicos e duvidosos, um poder pré-articulado e sub-racional, que nossa investigação pode trazer à articulação racional. É por isso que ateus fervorosos ainda irão ouvir, ou mesmo cantar, apresentações das grandes Paixões de Bach. Como explicou o diretor de teatro Peter Sellars, em relação à coreografia da Paixão de São Mateus, nesta história, mais do que em qualquer outro lugar do mundo, todos os seres humanos são confrontados tanto com a escuridão total da vida humana quanto com a possibilidade de encontrar o caminho através, habitando essa história para si mesmo.³⁶ Sellars disse isso sem qualquer declaração preliminar de fé. Ele não estava invocando uma interpretação secreta "sobrenatural". Ele viu claramente o evento da crucificação de Jesus, trazido à vida primeiro pelo evangelista Mateus e depois por JS Bach, como uma espécie de revelação "natural" de Deus. Talvez o único tipo verdadeiro.

Isso ficou aparente em dois incidentes que observei perto do início de meu livro O dia em que a revolução começou.³⁷ Primeiro, em 2000, a National Gallery acolheu uma exposição do então diretor Neil McGregor. Chamava-se "Vendo a Salvação" e consistia principalmente em pinturas antigas que retratavam a morte de Jesus. Os jornais e os críticos o estragaram: por que, em nosso brilhante mundo moderno tardio, precisamos olhar para essas fotos horríveis de alguém sendo torturado até a morte? Mas o público em geral ignorou os especialistas e veio em massa, repetidamente. O poder da cruz ainda fala através das barreiras culturais.

Ou tome o exemplo do ex-cardeal arcebispo de Paris, Jean-Marie Lustiger.³⁸ Ele contou a história de três jovens em uma cidade do interior que decidiram pregar uma peça no padre. Eles foram ao confessionário e "confessaram" todos os pecados que acabaram de inventar. Os dois primeiros fugiram rindo. Mas o padre, tendo ouvido a "confissão" do terceiro, deu-lhe uma penitência para cumprir. Ele teve que caminhar até o grande crucifixo no lado leste da igreja; olhar para a figura na cruz; e dizer: "Você fez tudo isso por mim, e eu não dou a mínima". Ele teve que dizer isso três vezes. Então o rapaz saiu - era tudo parte do jogo - e, olhando para o crucifixo, disse: 'Você fez tudo isso por mim, e eu não dou a mínima'. Então ele fez uma segunda vez. E então ele descobriu — que não poderia fazer uma terceira vez. Ele saiu da igreja mudado, humilhado, transformado. E o Arcebispo,

Em ambos os casos - a exposição e o jovem francês - não há sugestão de um elemento "sobrenatural". Claro, as pinturas e o crucifixo são contextualizados dentro da história maior que a igreja sempre contou, de como este homem

crucificado foi ressuscitado dos mortos, de como seu espírito transformador é liberado no mundo e nos corações humanos e vidas. Mas os visitantes da Galeria Nacional e o jovem francês não precisavam saber de nada disso. Eles foram confrontados (da maneira que a arte pode e confronta, tornando-nos presente uma realidade de múltiplas camadas) com um evento que pertence precisamente ao nosso mundo natural de placas de sinalização quebradas.

Uma resposta a tudo isso pode ser que estou substituindo uma linha de pensamento "romântica" - ou, pelo menos, "sentimento"! - por uma "racional". Aqueles que ouvem a Paixão de São Mateus, que vêem as grandes pinturas, que ficam chocados em silêncio diante de um crucifixo solene, podem de fato ser movidos à contemplação e talvez à fé no Deus revelado em Jesus; mas isso dificilmente constitui algo que pudesse ser chamado de "teologia natural". Como eu disse antes, nem em método nem em resultados minha proposta se alinha com o que passou a ser visto como tradicional 'teologia natural'. Mas isso levanta a questão para a qual o argumento central deste capítulo pode fornecer, como uma resposta, uma forma genuína de 'teologia natural' cristã, fazendo em uma estrutura diferente algo remotamente relacionado ao que Kant estava tentando fazer com o "senso moral" (e evitando a objeção de Mill), concentrando-se agora em uma análise da vocação humana. Neste argumento, estou propondo que dentro do "mundo natural" das aspirações humanas e anseios insatisfeitos - "sinais quebrados", como os chamei - encontramos a crucificação de Jesus como o mais forte e estranho "sinal" de todos eles, tornando sentido dos outros, levando-os a um ponto que coloca a questão: você não vê que todas essas 'vocações', precisamente em suas rupturas e paradoxos, convergem? E quando então fazemos a pergunta: sobre o que é essa história? E por que as pessoas falam dessa forma? Descobrimos que a resposta está na antiga visão judaica de um mundo terreno no qual o céu poderia, afinal, estar em casa, de um presente escuro que ainda pode ser permeado com a luz de um futuro último, de uma vocação humana para refletir o Criador do mundo naquele mundo. A variação "vocacional" do argumento do "senso moral" leva à cruz; mas a crucificação do ressuscitado convida então à consideração do reino de Deus. Esse é o ponto em que a epistemologia do amor, a partir da qual investigamos no capítulo anterior, assume o seu papel.

Em primeiro lugar, então, os primeiros cristãos transformaram essas 'placas de sinalização' em temáticas em sua vida comum; em segundo lugar, isso oferece uma nova perspectiva sobre a questão de um 'ponto de contato'. Terceiro, a perspectiva que apresentei fornece um novo caminho de volta a um ponto de vista novo-criativo, do qual o argumento teleológico tradicional pode ser visto como uma distorção radical. Paley, notoriamente, falou de um relógio e um

relojoeiro implícito. Podemos querer falar de nova criação, de 'discernir o amanhecer', como ver um relógio quebrado consertado e contar o novo tempo exigido pelo novo mundo que havia nascido. Parte do ponto aqui é que a criação restaurada é precisamente uma criação restaurada; não é uma questão de apagar ou esquecer tudo o que aconteceu antes e simplesmente receber um novo presente do futuro. Quando o futuro presente chegar,

O poder do argumento dependerá então de até que ponto o novo tempo faz sentido na vida de espectadores perplexos. Isso aponta para o capítulo final, onde a missão da igreja no mundo - no 'mundo real e natural!' - deve fazer parte do argumento geral. Mais uma vez, se uma "teologia natural" pensa que pode funcionar apenas com a "razão", separada da vida comunal mais ampla daqueles que contam e vivem a história, ela está simplesmente brincando com uma forma de racionalismo modernista. É verdade que o carro não funciona sem gasolina. O argumento racional é vital dentro de um todo mais amplo. Mas tentar argumentar contra Deus - especialmente o Deus da criação e da nova criação! - apenas pela razão é como comprar uma lata de gasolina e esperar que, por si só, de alguma forma leve você para casa.

Quarto, e continuando onde este livro começou, o foco na cruz aborda a questão da teodicéia de uma maneira nova. Desde Lisboa, o chamado 'problema do mal' foi separado da teologia da 'expição', como se a cruz, central para esta última, fosse irrelevante para aquela. Sugeri que um enfoque "vocacional", fazendo o trabalho que Kant pensava fazer com o argumento "moral", nos leva de volta, afinal, à crucificação de Jesus. É hora de as duas questões se reunirem. As três questões básicas da "teologia natural" - a ação de Deus no mundo, os argumentos em favor de Deus de dentro do mundo e o problema do mal - retornam e são remodeladas pela própria cruz.³⁹

Quinto e finalmente, voltamos mais uma vez à epistemologia. Se, como expliquei no capítulo anterior, é o amor que acredita na ressurreição, é o próprio amor (em termos cristãos, o amor de Deus derramado em nossos corações) que nos permite ver o quadro mais amplo também. O amor, ao acreditar na ressurreição, descobre com ele que os sinais da presença do criador na velha criação eram realmente indicadores do novo. O amor é o modo de conhecer que inclui, embora transcenda, os outros (e, onde eles são inerentemente defeituosos, como no racionalismo ou no romantismo, ele os desloca ou os transforma). E com isso notamos uma reviravolta particular. Quando olhamos para trás, para a história quebrada e as placas de sinalização quebradas, e para aqueles que lutaram e ficaram intrigados para dar sentido a tudo isso, lembramos a nós mesmos que a dor também, é uma forma de amor e, portanto, compartilha sua possibilidade epistemológica. Maria Madalena viu o anjo, e depois Jesus ressuscitado, em meio

às lágrimas. Aqueles que amaram a justiça, a beleza, a liberdade e tudo o mais, e sofreram por sua negação, tiveram, inconscientemente, o verdadeiro conhecimento do verdadeiro Deus que nos deu essas vocações. Bem-aventurados os que choram, disse Jesus; eles serão consolados. Acho que isso funciona também com a epistemologia.

CONCLUSÃO

Rejeitei implicitamente a suposição de trabalho por trás de algumas tentativas de "teologia natural": que, de dentro de um mundo faustiano, alguém poderia, apenas pela razão, invadir as alturas e alcançar a cidadela. Isso, é claro, era contra o que Barth estava reagindo: uma 'teologia natural' alcançada com força e poder que sustentaria um sistema político baseado na força e no poder. Em vez disso, estou sugerindo uma 'teologia natural' da fraqueza, correspondendo à teologia da fraqueza de Paulo em 2 Coríntios. A alternativa de Barth, uma revelação "verticalmente vinda de cima", era ela mesma potencialmente problemática, com sua implicação de uma pregação poderosa de um alto púlpito. A pregação apostólica de Paulo foi emoldurada pela fraqueza apostólica, incorporando o Evangelho no sofrimento apostólico. A 'teologia natural' revelado quando lemos de trás para a cruz e daí para as placas de sinalização quebradas nunca pode ser o triunfo de um racionalista. É conhecido pelo amor, e o amor deve ser seu *modus operandi*.

É por isso que a escatologia da nova criação cristã primitiva, enraizada nos eventos reais concernentes a Jesus, deve resultar na *missio Dei* de carne e osso. Isso é parte do argumento. As placas de sinalização devem ganhar vida novamente. Quando lutamos pela justiça e defendemos os oprimidos, estamos conhecendo a Deus, tornando-o conhecido, demonstrando com o espírito a sua paixão pela justiça. Quando nos deleitamos com a beleza e criamos mais dela, Deus, o feliz criador, é exibido e honrado. Quando valorizamos a liberdade e a compartilhamos; quando falamos verdadeiramente, e especialmente quando falamos a nova criação, articulando novas verdades, o Deus do Gênesis e do Êxodo está presente, é celebrado e conhecido. Quando exercemos o poder com humildade e sabedoria, e responsabilizamos aqueles que o fazem de outra forma, vivemos publicamente o poder da cruz e demonstramos que a vocação humana inata, dada na criação dos portadores da imagem, foi um verdadeiro sinalizador da realidade de Deus e do mundo. Quando adoramos e oramos, e acima de tudo quando entramos em relacionamentos sábios, abnegados e frutíferos, estamos conhecendo e honrando o Deus da criação e tornando-o conhecido. Haverá tristeza em tudo isso. Haverá amor em tudo isso. Haverá assim conhecimento:

estaremos engajados na verdadeira "teologia natural", portadora de imagens. Aqueles que discernem a aurora devem despertar o mundo. estamos conhecendo e honrando o Deus da criação e tornando-o conhecido. Haverá tristeza em tudo isso. Haverá amor em tudo isso. Haverá assim conhecimento: estaremos engajados na verdadeira "teologia natural", portadora de imagens. Aqueles que discernem a aurora devem despertar o mundo. estamos conhecendo e honrando o Deus da criação e tornando-o conhecido. Haverá tristeza em tudo isso. Haverá amor em tudo isso. Haverá assim conhecimento: estaremos engajados na verdadeira "teologia natural", portadora de imagens. Aqueles que discernem a aurora devem despertar o mundo.

Essa "missão" com imagens, moldada pela cosmologia do Templo e pela escatologia do sábado agora reorientada para Jesus, será orientada para o objetivo final, quando a terra estará cheia do conhecimento da glória do Senhor, como as águas cubra o mar. "A teologia natural" às vezes tenta alcançar esse objetivo sem passar pelo vale escuro. Às vezes parece que a tradicional "teologia natural" operou, sem saber ao que parece, com uma escatologia superrealizada (como se o que de fato só pode ser conhecido por meio da ressurreição já pudesse ser conhecido na criação) e uma escatologia subrealizada teologia da cruz (imaginando que as "placas de sinalização" estavam todas em bom estado o tempo todo). Mas quando a epistemologia do amor dá origem à missiologia do amor, até mesmo as placas de sinalização quebradas rirão e cantarão de alegria. E isso nos aponta para o capítulo final.

8

O cálice de espera

Teologia Natural e a Missio Dei

INTRODUÇÃO

O mundo está carregado com a grandeza de Deus. Ele se extinguirá, como o brilho de uma folha de alumínio sacudida; Reúne-se em uma grandeza, como o lodo de óleo triturado.

1

O extraordinário soneto de Gerard Manley Hopkins consegue embalar em quatorze versos quase tudo o que quero dizer agora, enquanto reúno os fios de meu argumento. O poema não apenas articula a teologia da criação e da nova criação, a última conquistando a vitória sobre a desolação da primeira; ele incorpora essa vitória por sua arte, criando uma beleza fresca que simboliza a beleza que descreve. Isso também fará parte do ponto.

Deixe-me oferecer uma visão panorâmica de onde a discussão está indo agora. Descrevi o contexto social e cultural da busca moderna pela "teologia natural" e o estudo moderno de Jesus e dos Evangelhos, mostrando como esse contexto distorceu ambas as questões, pelo menos por mantê-las separadas uma da outra. Em particular, o neo-epicurismo moderno separou o céu da terra e também separou o passado, o presente e o futuro. Ele então entendeu o que significa ser humano dentro desse mundo dividido e daquele tempo fraturado, de modo que o ser humano "moderno" agora está em um isolamento estranho e desorientador. Em vez de tudo isso, propus argumentos históricos para uma nova compreensão de Jesus e dos Evangelhos no mundo judaico, onde o Templo representava a união do céu e da terra,

quando ela é substituída pela categoria de vocação mais rica e multifacetada. Em suma, todos os três argumentos tradicionais são becos sem saída. Passei então a sugerir que nossos sentidos vocacionais - fazer justiça, amar a beleza, buscar a liberdade e assim por diante - todos parecem falhar, nos decepcionar, mas que seu próprio fracasso aponta para a figura quebrada na cruz (cuja representação pode,

portanto, ainda falar poderosamente mesmo para aqueles que nada sabem da Páscoa), que à luz da Páscoa se revela como o Deus ferido dos Evangelhos. Sob essa luz, eles nos convidam a começar com o mundo "natural 'das aspirações humanas fracassadas e ver, na cruz — a maneira' natural 'como Jesus foi morto! — o momento que dá sentido a todos os outros momentos, o a última placa de sinalização quebrada para a qual todos os outros estavam apontando. Claro, dentro da estrutura do epicurismo do Iluminismo, tal percepção só poderia ser vista como uma coincidência um tanto exagerada, irrelevante para quaisquer questões últimas. Mas isso é precisamente para levantar a questão: tratar como o quadro de referência absoluto e "dado" para a investigação algo que por si só deveria estar na mesa de discussão crítica.

Nem no método nem nos resultados, então, esta proposta segue os passos de uma "teologia natural" mais antiga. Quando essa questão foi levantada, não menos pelo próprio Lord Gifford, o contexto dos tempos (resumido brevemente em nossos capítulos iniciais) introduziu Mesmo que não possamos evitar a introdução de novos nós mesmos - o princípio da incerteza de Heisenberg funciona na teologia e na filosofia, bem como na física! - ainda devemos tentar resolver os que vemos. Argumentei ao longo dessa parte do nosso problema, em nossa atmosfera epicurista contemporânea, é ter banido de nossa agenda aquilo que nos torna verdadeiramente humanos e fundamenta todo o conhecimento verdadeiro, ou seja, o próprio amor. Corrigir isso resultará necessariamente em uma "teologia natural" mais profunda e rica, que deve envolver práxis. Se renunciarmos ao escapismo platônico (uma estratégia favorita do século XIX para lidar com o desafio epicurista), devemos abraçar a missão em todos os níveis.

O fato de que não é assim que a 'teologia natural' geralmente tem sido feita não me incomoda. Eu entendo essa frase no sentido mais amplo, de nova criação, não apenas dos experimentos que foram feitos sob esse título nos últimos duzentos anos, mas do desafio da própria questão implícita mais ampla: existem maneiras pelas quais podemos olhar no mundo 'natural', o mundo 'real' - incluindo o mundo 'real' da história e da vida humana - e vê aí a plausibilidade da fé, fé no Deus que no Novo Testamento é revelado como o pai de Jesus? Tenho argumentado em direção à conclusão de que a resposta a essa pergunta é sim. Agora tentarei trazer essa resposta positiva de novas maneiras.

Farei isso, particularmente, preenchendo a imagem do capítulo anterior, em que as sete 'placas de sinalização quebradas' apontam para a cruz - embora essa indicação seja apenas discernida pelo que é à luz da Páscoa. Vou integrar essa discussão com a visão histórica e escatológica que esbocei em [capítulos 4, 5 e 6](#), enraizado nos esclarecimentos do método histórico em [capítulo 3](#) como então explorado em [Capítulo 6](#). Isso nos permitirá, finalmente, sair da ordem natural,

no sentido da história real no mundo real, apreendida com uma epistemologia criticamente realista, para abordar os quebra-cabeças apresentados nos dois primeiros capítulos, quebra-cabeças que encontramos no mundo real da história 'natural'.

Em geral - essas generalidades estão sempre sujeitas a qualificação, mas não são menos importantes - as igrejas ocidentais no século XIX foram coniventes com a agenda do Iluminismo, recuando do envolvimento com o mundo da política, economia e império. Isso resultou em um encolhimento da vocação, longe da visão bíblica e em direção a uma escatologia e espiritualidade platônica. Acho que essa foi uma das razões pelas quais a questão da 'teologia natural' tornou-se proeminente naquele momento, e pode muito bem ser a razão pela qual Lord Gifford decidiu esse como o tópico de sua investidura. Diante de um mundo novo, obstinado e em grande parte epicurista, que excluía qualquer apelo a uma "revelação especial", o que dizer agora? A tarefa da 'teologia natural' pode então ser concebido como uma tentativa de falar sobre Deus fora do mundo privado da igreja. Mas o mundo da igreja nunca deveria ter sido "privado" nesse sentido. O reino de Deus não é deste mundo, mas é enfaticamente para este mundo.² O que a igreja diz ao mundo é uma parte do que a igreja faz no mundo. Argumento racional sobre Deus e o mundo de Deus (o tipo de coisa que eu estava defendendo em [Capítulo 3](#), onde a história estudada responsabilmente pode 'derrotar os invalidadores' e assim por diante) é uma faceta importante de um todo maior, e isolá-la sob o imperativo de uma questão artificialmente truncada - que é o que, eu acho, alguma 'teologia natural' efetivamente fez - não adianta nada para ninguém. Em outras palavras, a missão da igreja com raízes bíblicas é necessariamente uma tarefa mais ampla e multifacetada do que muitas vezes se imaginava no século XIX, incluindo tanto a argumentação fundamentada quanto o trabalho prático. Parte do meu objetivo neste capítulo final é recuperar essas raízes bíblicas e restabelecer aquele discurso público de múltiplas camadas.

O que conta para todo o argumento - todo o argumento baseado na Bíblia e teologicamente orientado - é a nova criação. Não historiografia cética, não escatologia existencializada, mas uma nova criação, uma criação resgatada, renovada e transformada na qual a primeira criação, o mundo 'natural', não é cancelada, como se por (no sentido moderno!) Um 'sobrenatural' irrupção ou invasão, mas sim resgatados, corrigidos e transformados. A questão é precisamente que, além da descontinuidade implícita em todos esses adjetivos, há também uma continuidade substancial e vital. O que quer que o Criador faça no final, isso não cancelará (por assim dizer) o primeiro artigo do Credo. A nova criação revelará, completa e finalmente, que ele sempre foi, é e será 'criador do céu e da terra'. E com essa continuidade,³

Esta nova criação, exibida em continuidade e descontinuidade com o que veio antes, está enraizada e modelada na ressurreição do próprio Jesus. Esse é o paradigma de todo pensamento escatológico. Este evento extraordinário faz o sentido que faz, incluindo o sentido perturbador, dentro da cosmovisão israelita e judaica antiga. Em algumas variedades dessa cosmovisão, conforme esboçada no quinto capítulo, o cosmos e o Templo eram vistos como mutuamente interpretativos, com céu e terra se sobrepondo e interligados. O sábado e o eschaton também eram vistos como mutuamente interpretativos, de modo que o futuro era visto como se aproximando do presente com genuínos presságios da meta prometida. Por que (pode-se perguntar) devemos dar espaço para essas idéias estranhas? Aqui, para repetir, não há terreno neutro, nenhum ponto ainda epistemológico dentro das hipóteses giratórias. Devemos descartar a crítica fácil de que tais cosmovisões são 'antigas' e, portanto, agora redundantes em nosso mundo 'moderno'. Como vimos no primeiro capítulo, o que se considera "moderno" nesse sentido é basicamente o acréscimo de algumas notas de rodapé científicas a uma visão de mundo antiga bem conhecida e inerentemente problemática. Epicurismo (dentro, com certeza, de um mundo em que muitos estavam explorando diferentes combinações de filosofias) teve o campo em grande parte para si, arriscando uma situação em que o sentido rico e integrado de uma epistemologia do amor poderia ser reduzido às induções áridas de um racionalismo do cérebro esquerdo ou às deduções fofas de um romantismo do lado direito do cérebro. É hora de o debate passar para modos mais holísticos e frutíferos.

Da perspectiva da nova criação, já lançada em Jesus e aguardando seu futuro último, podemos olhar para trás no poder e na nova compreensão do espírito e ver, em um questionamento reflexo, como e por que certos aspectos do mundo presente de fato apontam para esse futuro. Esta conversa sobre a relação entre o presente e o futuro, eu sugiro, é uma forma mais bíblicamente fundamentada e, portanto (podemos esperar) mais teologicamente frutífera de abordar a "teologia natural" do que retirar a escatologia (ou distorcê-la ou desmitologizá-la como foi feito nos últimos dois séculos) e transformando-o em um eixo vertical. Sempre que a conversa fica presa nos debates "verticais" entre "natureza" e "graça", somos forçados a operar no pressuposto de que Jesus ressurreição — junto com a ontologia escatológica e epistemologia que ela traz ao nascimento — simplesmente não tem nenhum papel a desempenhar nessas discussões. Claro, se alguém fosse forçado a operar em tal estrutura escatologicamente deficiente, teríamos que concluir que qualquer tentativa de trabalhar nosso caminho da 'natureza' para a 'graça' a fim de provar a existência de Deus constituiria uma versão epistemológica do Pelagianismo . Mas se, em vez disso, empregarmos a

estrutura escatológica que delineamos nos capítulos anteriores, um mundo totalmente novo — literalmente! — se abre para as questões em torno da 'teologia natural'. teríamos que concluir que qualquer tentativa de trabalhar nosso caminho da 'natureza' para a 'graça' a fim de provar a existência de Deus constituiria uma versão epistemológica do pelagianismo. Mas se, em vez disso, empregarmos a estrutura escatológica que delineamos nos capítulos anteriores, um mundo totalmente novo — literalmente! — se abre para as questões em torno da 'teologia natural'. teríamos que concluir que qualquer tentativa de trabalhar nosso caminho da 'natureza' para a 'graça' a fim de provar a existência de Deus constituiria uma versão epistemológica do pelagianismo. Mas se, em vez disso, empregarmos a estrutura escatológica que delineamos nos capítulos anteriores, um mundo totalmente novo — literalmente! — se abre para as questões em torno da 'teologia natural'.

Afinal, não controlamos nosso futuro mais do que os discípulos, incrivelmente desapontados após a crucificação de Jesus, "controlaram" sua ressurreição. Podemos tão pouco inferir a encarnação do estado "natural" do útero virginal de Maria quanto podemos inferir a ressurreição do estado "natural" do cadáver de Jesus no túmulo. Encarnação e ressurreição são dons da graça; mas, como com outros dons da graça, eles devem ser percebidos e recebidos precisamente como dons de amor e com isso devem ser reconhecidos como possuindo uma continuidade genuína com o que veio antes. Mais uma vez, o 'amor' torna-se o modo apropriado de conhecimento. Não deve ser zombado pelo racionalismo nem subvertido pelo romantismo. Deve segurar sua coragem e,

A questão da teologia natural é assim realinhada, equilibrada entre a história e a escatologia - com o que chamei de "vocação" como parte desse equilíbrio, desse equilíbrio. A missão da igreja guiada pelo espírito inclui a tarefa de estar sempre pronto "para responder a qualquer um que lhe peça para explicar a esperança que há em você" (1 Pedro 3.15). Mas o contexto mais amplo desse comando não é o de um racionalismo isolado. É a mesma de toda a vida da igreja em meio a um mundo potencialmente hostil. E, em Primeira Pedro (a carta que acabamos de citar), a vida da igreja é vista em termos de um novo Templo: 'Como pedras vivas, vocês estão sendo edificados como uma casa espiritual' (1 Pedro 2.5) . Isso nos remete, para o tema principal deste capítulo final, à noção do Templo cósmico que estudamos em [capítulo 5](#).

CHEIA DE GLÓRIA DE DEUS: A PROMESSA DO TEMPLO CÓSMICO

Como então uma cosmovisão judaica do Segundo Templo pode re-contextualizar nossa pergunta?⁴ Para resumir o ponto: a própria criação era vista como um vasto

templo, uma estrutura de céu e terra na qual Deus habitaria e na qual os humanos refletiriam sua imagem. O Tabernáculo em Êxodo e o Templo em 1 Reis e 2 Crônicas foram construídos como ponteiros para a realidade cósmica maior do céu e da terra e, para aqueles que conheciam o Deus de Israel e seus propósitos para o mundo, como antevistas de sua realização futura. Eles eram sinais de uma nova criação, confirmados como tal quando foram remodelados em torno da ressurreição de Jesus. Quando os babilônios destruíram o Templo, e quando os profetas declararam que ele seria reconstruído, essa promessa ressoou com uma nova criação. Não só haveria uma Casa divina em Jerusalém para a qual a presença divina retornaria, mas haveria toda uma nova criação na qual o Deus de Israel, o criador, viria morar e 'descansar' para sempre. Assim, embora às vezes haja nas escrituras de Israel uma sugestão ocasional de que a criação já está cheia da presença divina (Isaías 6.3; Jeremias 23,24),⁵ o que é prometido agora é um novo tipo de enchimento, uma saturação ou imersão com a presença divina, glória e conhecimento, 'como as águas cobrem o mar' (Isaías 11,9; Habacuque 2,14). Como as águas cobrem o mar? As águas são o mar.

Isso pode ser dado como uma garantia em meio a circunstâncias terríveis, como na rebelião em Números 14, que já vimos em [capítulo 5](#). Nesta história, parece por um momento que a presença divina não irá pessoalmente com o povo para a terra prometida. Não, diz Deus a Moisés, o julgamento cairá sobre os rebeldes, mas o propósito divino permanecerá:

Então por quê? HWH disse: 'Eu perdoo, assim como você pediu; no entanto, - como eu vivo, *e como toda a terra será preenchida com a glória de Yhwh*- nenhuma das pessoas que viram minha glória. . . e ainda me testou essas dez vezes. . . deve ver a terra. (Números 14.20-23)

O ponto parece ser que a gloriosa presença divina, atualmente enchendo o Tabernáculo do deserto, tem a intenção de habitar na terra da promessa que as pessoas infiéis estão rejeitando - mas que esta morada será simplesmente um antegozo da intenção última do Criador, que é preencher toda a terra, não apenas a 'terra prometida'. As pessoas estão se afastando do que afinal é apenas a primeira fase da intenção divina. Mas essa intenção será realizada com ou sem a cooperação deles.

Mas a promessa também pode ser feita em circunstâncias mais felizes. Em um dos mais majestosos dos Salmos reais, o salmista ora para que o rei traga a justiça de Deus aos pobres e a ajuda de Deus aos mais necessitados - vendo o rei, em outras palavras, como portador da imagem, refletindo o amor de Deus e cuidar de seu mundo.⁶ Quando for este o caso, então Deus será louvado e sua glória encherá a terra:

Bendito seja você, HWH, o Deus de Israel,
Quem sozinho faz coisas maravilhosas;
Bendito seja seu glorioso nome para sempre;
Que sua glória encha toda a terra.
Amém e amém. (Salmo 72,18-19)

Salomão construiu o Templo que então se encheu de glória divina, mas o rei vindouro do Salmo 72 fará justiça e misericórdia pelos pobres, viúvas e desamparados, para que a glória divina encha toda a terra. É claro que não está exatamente claro o que isso significará; tampouco está claro que, quando os primeiros cristãos previram a renovação de toda a criação (como em Romanos 8, por exemplo), estavam pensando exatamente na mesma coisa que esses textos anteriores. Mas, pelo menos, devemos dizer que em todas essas passagens o presente mistério da ocultação divina na criação, e as dores, desastres e morte óbvios dentro do mundo como ele é, serão finalmente resolvidos. Parece que é assim que a promessa implícita de Gênesis 1 deve ser cumprida. Isso se junta, como argumentei antes, com a ideia dos sábados regulares, e particularmente o grande festival e o sábado múltiplo do Jubileu, como antecipação do estado prometido final. O sábado, lembramos, é para o tempo o que o Templo deve colocar. A promessa do Templo e a promessa do sábado, como vimos antes, convergem para a noção de 'descanso'. Deus estará em casa em sua criação; seu povo, refletindo sua imagem, estará em casa com ele. Esta é a promessa de uma nova criação, na qual as promessas inerentes à criação original serão realizadas. estará em casa com ele. Esta é a promessa de uma nova criação, na qual as promessas inerentes à criação original serão realizadas. estará em casa com ele. Esta é a promessa de uma nova criação, na qual as promessas inerentes à criação original serão realizadas.⁷

O que essa visão bíblica da 'nova criação' pode ter a dizer aos vários projetos cobertos pela ampla categoria da 'teologia natural'? Para começar, sacode as coisas. O risco de algumas tentativas de "teologia natural" é estabelecer com demasiada facilidade um ponto de partida dentro de um mundo supostamente estático e apontar prontamente para uma teologia que, se não realmente deísta, está inclinada para esse lado. Comece com o mundo como uma máquina e você terminará com Deus como um Engenheiro Chefe celestial, cujo ser e operações podem ser deduzidos da maneira como o mundo é atualmente. Tal projeto estaria, então, a serviço, podemos supor, de convencer os céticos para que, ao virem à fé, pudessem compartilhar a esperança de "ir para o céu quando morrerem" — a escotilha de escape platônica do outro lado fechado - continuum mundano. Tal 'teologia natural' pode muito bem cair de volta ao panteísmo ou panenteísmo, com uma epistemologia que seria incapaz de vislumbrar a verdade dentro do mundo

presente, muito menos a verdade adicional para a qual, precisamente em seus pontos de ruptura, o mundo presente aponta para a frente (embora esse olhar para a frente só é validado e explicado à luz da Páscoa). Se você concordar prontamente com Hopkins que 'o mundo está carregado com a grandeza de Deus', você pode descobrir que pode se livrar de um Deus transcendente e ainda desfrutar da grandeza. . . contanto que você não perceba o que vem a seguir. Um dos problemas do panteísmo e do panenteísmo é que eles não podem realmente admitir, muito menos lidar com o problema do mal. Esses esquemas querem as três primeiras linhas do poema de Hopkins sem as quatro seguintes: o fato de que pode muito bem cair de volta no panteísmo ou panenteísmo, com uma epistemologia que seria incapaz de vislumbrar a verdade dentro do mundo presente, muito menos a verdade adicional para a qual, precisamente em seus pontos de ruptura, o mundo presente aponta para a frente (embora esse vislumbre só é validado e explicado à luz da Páscoa). Se você concordar prontamente com Hopkins que 'o mundo está carregado com a grandeza de Deus', você pode descobrir que pode se livrar de um Deus transcendente e ainda desfrutar da grandeza. . . contanto que você não perceba o que vem a seguir. Um dos problemas do panteísmo e do panenteísmo é que eles não podem realmente admitir, muito menos lidar com o problema do mal. Esses esquemas querem as três primeiras linhas do poema de Hopkins sem as quatro seguintes: o fato de que com uma epistemologia que seria incapaz de vislumbrar a verdade dentro do mundo presente, muito menos a verdade adicional para a qual, precisamente em seus pontos de ruptura, o mundo presente aponta para a frente (embora esse vislumbre só seja validado e explicado à luz de Páscoa). Se você concordar prontamente com Hopkins que 'o mundo está carregado com a grandeza de Deus', você pode descobrir que pode se livrar de um Deus transcendente e ainda desfrutar da grandeza. . . contanto que você não perceba o que vem a seguir. Um dos problemas do panteísmo e do panenteísmo é que eles não podem realmente

admitir, muito menos lidar com o problema do mal. Esses esquemas querem as três primeiras linhas do poema de Hopkins sem as quatro seguintes: o fato de que com uma epistemologia que seria incapaz de vislumbrar a verdade dentro do mundo presente, muito menos a verdade adicional para a qual, precisamente em seus pontos de ruptura, o mundo presente aponta para a frente (embora esse vislumbre só seja validado e explicado à luz de Páscoa). Se você concordar prontamente com Hopkins que 'o mundo está carregado com a grandeza de Deus', você pode descobrir que pode se livrar de um Deus transcendente e ainda desfrutar da grandeza. . . contanto que você não perceba o que vem a seguir. Um dos problemas do panteísmo e do panenteísmo é que eles não podem realmente admitir, muito menos lidar com o problema do mal. Esses esquemas querem as três primeiras linhas do poema de Hopkins sem as quatro seguintes: o fato de que precisamente em seus pontos de ruptura, o mundo presente aponta para a frente (embora esse vislumbre de futuro só seja validado e explicado à luz da Páscoa). Se você concordar prontamente com Hopkins que 'o mundo está carregado com a grandeza de Deus', você pode descobrir que pode se livrar de um Deus transcendente e ainda desfrutar da grandeza. . . contanto que você não perceba o que vem a seguir. Um dos problemas do panteísmo e do panenteísmo é que eles não podem realmente admitir, muito menos lidar com o problema do mal. Esses esquemas querem as três primeiras linhas do poema de Hopkins sem as quatro seguintes: o fato de que precisamente em seus pontos de ruptura, o mundo presente aponta para a frente (embora esse vislumbre de futuro só seja validado e explicado à luz da Páscoa). Se você concordar prontamente com Hopkins que 'o mundo está carregado com a grandeza de Deus', você pode descobrir que pode se livrar de um Deus transcendente e ainda desfrutar da grandeza. . . contanto que você não perceba o que vem a seguir. Um dos problemas do panteísmo e do panenteísmo é que eles não podem realmente admitir, muito menos lidar com o problema do mal. Esses esquemas querem as três primeiras linhas do poema de Hopkins sem as quatro seguintes: o fato de que o mundo está carregado com a grandeza de Deus ', você pode descobrir que pode se livrar de um Deus transcendente e ainda desfrutar da grandeza. . . contanto que você não perceba o que vem a seguir. Um dos problemas do panteísmo e do panenteísmo é que eles não podem realmente admitir, muito menos lidar com o problema do mal. Esses esquemas querem as três primeiras linhas do poema de Hopkins sem as quatro seguintes: o fato de que o mundo está carregado com a grandeza de Deus ', você pode descobrir que pode se livrar de um Deus transcendente e ainda desfrutar da grandeza. . . contanto que você não perceba o que vem a seguir. Um dos problemas do panteísmo e do panenteísmo é que eles não podem realmente admitir, muito menos lidar com o problema do mal. Esses esquemas querem as

três primeiras linhas do poema de Hopkins sem as quatro seguintes: o fato de que

Gerações andaram, andaram, andaram, E tudo está cauterizado com o comércio; turva, manchada com o trabalho, E veste a mancha do homem e compartilha o cheiro do homem; o solo está nu agora, nem o pé pode sentir, sendo calçado.

Você tem que esquecer isso se quiser dizer que o mundo e Deus são a mesma coisa ou pelo menos que tudo está 'em Deus', panenteísmo. As alternativas são sombrias. Uma vez que você elimina a escatologia bíblica da nova criação, você fica com uma 'escatologia' escapista a ser ativada no presente pelo existencialismo (Bultmann), ou com a teoria deprimente de que nós

viver no melhor de todos os mundos possíveis (Leibniz), ou com um epicurismo que dá de ombros, ou com desespero sartriano.

Minha sensação, na verdade, é que se uma 'teologia natural' está procurando encontrar os blocos de construção para uma doutrina de Deus de dentro da criação presente, então - em termos do modelo que estou delineando - tal tentativa deve ser vista como tentando ter o eschaton completo com antecedência. É uma tentativa de saltar para o momento final em que Deus será "tudo em todos", mas sem seguir a rota cruciforme que o Novo Testamento segue para chegar lá. Cognata com este problema está a possibilidade de uma "teologia natural" tentando discernir o ser e a atividade de Deus apenas pela investigação racional, eliminando mais uma vez a epistemologia do amor que, como tenho insistido o tempo todo, pertence ao cerne da verdade. conhecimento. Assim, não apenas o conhecimento racional do cérebro esquerdo não será capaz de compreender o que já é verdadeiro ou de ver o significado das 'placas de sinalização quebradas' exploramos no capítulo anterior. Também será, certamente, incapaz de vislumbrar a promessa escatológica de uma nova criação.

Em resposta a isso, uma teologia natural bíblicamente e escatologicamente informada deve prosseguir, eu sugiro, por meio da exploração da nova criação e da luz que ela lança de volta sobre a própria criação. As promessas do "enchimento" semelhante a um templo da criação com a presença divina permitem-nos postular uma resposta apropriada para a velha questão: por que um Deus bom faria um mundo diferente de si mesmo. A resposta parece ser que ele pretende morar nela como uma casa - enchê-la até transbordar com sua presença e sua glória. Isso não significará obliterá-lo, como Schweitzer e outros imaginaram, com uma aquisição "sobrenatural" que não deixaria espaço para o mundo "natural" original. Nem significará qualquer diminuição da condição de

criatura da criação e identidade e significado peculiares. Em vez disso, Deus 'A intenção é valorizá-la e celebrá-la. Não são apenas os seres humanos que podem dizer a Deus: 'Tu nos fizeste para ti'. Isso faz parte do que se entende por amor de Deus: a criação encantada e a celebração de outras criaturas que não ele, mas feitas "para si". E esse "para si mesmo" tem a ver com a união alegre e não obliterante com o que é outro que não ele mesmo. A união assim considerada é aquela em que cada criatura, e especialmente cada criatura que carrega imagem, será mais verdadeira e única e alegremente ela mesma, e o Criador terá prazer em ser assim. E esse amor então evoca um "amor" em resposta, a categoria mais ampla da qual "conhecimento" é um componente-chave. a deliciosa criação e celebração de outras criaturas que não ele, mas feitas "para si mesmo". E esse "para si mesmo" tem a ver com a união alegre e não obliterante com o que é outro que não ele mesmo. A união assim considerada é aquela em que cada criatura, e especialmente cada criatura que carrega imagem, será mais verdadeira e única e alegremente ela mesma, e o Criador terá prazer em ser assim. E esse amor então evoca um "amor" em resposta, a categoria mais ampla da qual "conhecimento" é um componente-chave. a deliciosa criação e celebração de outras criaturas que não ele, mas feitas "para si mesmo". E esse "para si mesmo" tem a ver com a união alegre e não obliterante com o que é outro que não ele mesmo. A união assim considerada é aquela em que cada criatura, e especialmente cada criatura que carrega imagem, será mais verdadeira e única e alegremente ela mesma, e o Criador terá prazer em ser assim. E esse amor então evoca um "amor" em resposta, a categoria mais ampla da qual "conhecimento" é um componente-chave. será mais verdadeira e única e alegremente ele mesmo, e o Criador terá prazer em ser assim. E esse amor então evoca um "amor" em resposta, a categoria mais ampla da qual "conhecimento" é um componente-chave. será mais verdadeira e única e alegremente ele mesmo, e o Criador terá prazer em ser assim. E esse amor então evoca um "amor" em resposta, a categoria mais ampla da qual "conhecimento" é um componente-chave.

Então, como o criador preencherá sua criação com sua própria presença? Uma resposta, já sugerida em Gênesis 1, é 'com seu vento ou seu espírito'. Isso leva diretamente à proposição de que o Deus da criação já deve ser conhecido como o Deus que envia o espírito ao mundo; e isso é ao mesmo tempo complementado pela criação do homem à imagem divina, sinal de que o Deus da criação já é conhecido como o Deus que pretende trabalhar no seu mundo por meio da humanidade obediente. É aqui que a promessa da nova criação e a vocação do rei se encontram, como já vimos no Salmo 72. E isso faz parte da raiz da vocação da Igreja para a missão, como o 'sacerdócio real' levando adiante a criação original mandato conforme incluído, embora transcendido e transfigurado por, o mandato

novo e transformado da nova criação.

Com isso, temos uma alternativa à famosa proposta de Jurgen Moltmann, de que devemos adotar a teoria rabínica do zimsum, na qual Deus se retira para dentro de si mesmo para que haja um espaço no cosmos para uma criação que não seja ele mesmo.⁸ Isso, parece-me, é o caminho errado. Muito melhor sugerir que, por puro amor criativo exuberante, Deus cria um mundo que é diferente de si mesmo para eventualmente ser "tudo em todos", permitindo que a criação ainda seja ela mesma enquanto se torna, ao ser preenchida com sua presença gloriosa, mais do que jamais poderia ser por si mesmo. Pode ser que a maneira de Moltmann colocar as coisas e a minha sejam, no final das contas, compatíveis. Certamente convergimos em termos do objetivo final. Mas embora haja algo atraente sobre a humildade de Deus em se retirar para abrir espaço, parece-me que o alegre fluxo de criatividade nos grandes textos da criação de Gênesis a Salmos 103 e 104 até Colossenses 1 e Apocalipse 4 pode emergir mais claramente, colocando-o como eu fiz.

Os principais papéis do espírito e do humano que carrega a imagem baseados em Gênesis são, sem dúvida, centrais no Novo Testamento. Jesus é 'a imagem do Deus invisível' (Colossenses 1.15). O espírito é o arrabon, o pagamento inicial, da 'herança', que não é simplesmente nossos próprios corpos de ressurreição futuros, mas 'a herança' como um todo, toda a ordem cósmica renovada de Romanos 8.⁹

Uma vez que reconhecemos a centralidade do nexos Templo / cosmos para o pensamento judaico e cristão primitivo, várias passagens se oferecem para consideração particular. No topo da lista está a discussão de Paulo sobre o ministério apostólico em 2 Coríntios 2-6, particularmente em [capítulos 3 e 4](#). Paulo está refutando as críticas de seu estilo apostólico. Para fazer isso, ele traça a linha da nova aliança à nova criação e localiza na história de Moisés e do Tabernáculo o relacionamento que ele tem com a rabugenta igreja de Corinto. Esta não é uma comparação lisonjeira. Se Paulo é paralelo a Moisés, seus ouvintes são comparados aos israelitas que fizeram o bezerro de ouro. No entanto, o argumento de Paulo depende da diferença entre seus ouvintes e os de Moisés. Os ouvintes de Moisés eram de coração duro; Os de Paulo, ele insiste, foram transformados pelo espírito, para que todos nós com o rosto descoberto - ao contrário de Moisés - possamos agora contemplar a glória de Deus. A igreja é, portanto, o projeto piloto para uma nova criação: ei tis en Christo, kaine ktisis, ele diz no resumo posterior: literalmente, 'Se alguém no Messias — nova criação!' ¹⁰ O que o espírito agora faz nos seguidores de Jesus, será feito por toda a criação. A presença do espírito no povo de Jesus é sinal e garantia da mesma presença renovadora em toda a criação. Exatamente como na imagem Templo / cosmos que invocamos, em 2 Coríntios 4 Paulo localiza o ponto nitidamente focalizado de

Capítulo 3 no mapa cósmico com sua referência a Gênesis 1. É o Deus que disse 'deixe a luz brilhar das trevas' que agora brilhou em nossos corações para dar a luz do conhecimento da glória de Deus na face de Jesus, o Messias (2 Coríntios 4.6). E essa passagem chave é definida precisamente dentro do mistério da apologia apostólica de Paulo, sua explicação de por que ele faz o que faz e como o espírito atua por meio dele. 'Falamos a verdade abertamente', diz Paulo, 'e nos recomendamos à consciência de todos na presença de Deus' (2 Coríntios 4.2). A descrença, então, não é uma questão de argumentos ruins por parte dos apologistas, mas o resultado de uma espécie de cegueira espiritual. É, no entanto, uma cegueira que pode ser superada quando, por meio do anúncio do evangelho, as pessoas discernem o amanhecer do novo dia e descobrem que tudo o mais faz sentido. É aí que o argumento e a explicação passo a passo entram: não para usar o racionalismo como um meio de forçar as pessoas até a fé, mas para esclarecer e explicar como o quadro geral se encaixa e faz sentido.

Quanto mais você se aproxima dessa visão, mais Paulo enfatiza o sofrimento. Os poderes das trevas, embora derrotados na cruz, não desistirão sem lutar. Mas isso também faz parte do ponto. Os 'sinais de um apóstolo' são a vida cruciforme que dá testemunho da própria cruz.¹¹ As placas de sinalização quebradas ainda estão, nesse sentido, dizendo a verdade.¹²

O CHALICE DE ESPERA

Aqui, quero apresentar o Leitmotiv para este capítulo: o cálice da espera. Suponha que você não tenha conhecimento da tradição cristã ou de suas ações simbólicas características. Suponha que você então, em um museu ou loja de antiguidades, encontre um belo cálice de prata, elegante, mas poderoso em sua forma, delicadamente gravado com os motivos da cruz, a árvore da vida e talvez da Páscoa, ou a Última Ceia, ou o banquete messiânico celestial, ou alguma combinação destes. Você saberia que era importante e cheio de significado. As pessoas não fazem coisas bonitas assim, com decorações cuidadosamente escolhidas, apenas por capricho. Alguém pensou e se preocupou com isso. Alguém pagou muito dinheiro por isso. E você deve saber o suficiente de antropologia comparada para saber que em muitas sociedades um vaso grande e importante como esse pode ser usado para alguma cerimônia, alguma união de uma família ou clã. Haveria pistas suficientes para apontar a direção certa.

A questão levantada pela própria existência de tal objeto não é, então, diferente da questão levantada no capítulo anterior pelas sete "placas de sinalização quebradas" (justiça, beleza e o resto). (Como todas as analogias, o paralelo não é exato, mas o ponto deve ser claro.) Eles são importantes, mas por si

só não sugerem respostas às questões que levantam que podem permitir discernir completamente o que eles apontam ou Por quê. Eles podem realmente levar à frustração ou mesmo ao desespero. Mas quando olhamos para eles à luz da crucificação de Jesus, podemos 'entender' - e quando olhamos para eles, e para a crucificação, à luz da Páscoa, nós 'entenderíamos' em um todo nova maneira. Há um ajuste em várias camadas. A mesma resposta se aplica aqui também: quando ouvimos a história de Jesus

Para um seguidor de Jesus, então, o cálice vazio tem uma beleza complexa. É lindo em si mesmo; um estranho completo pode reconhecer isso e respeitá-lo. Mas, para um seguidor de Jesus, é muitas vezes mais bonito porque sabemos do que é ser preenchido e por quê. O vinho que a encherá e será compartilhado entre os seguidores de Jesus transmitirá sua morte e o significado pessoal dessa morte aos adoradores. Enquanto bebem, dirão, com Paulo: 'O Filho de Deus me amou e se entregou por mim'. (Isso é assim qualquer tipo de teologia eucarística que você emprega, embora, como veremos, meu argumento apontará para um tipo particular.) Esta ação, e este significado, não diminuem de forma alguma a beleza que o cálice tinha quando vazio no altar, ou mesmo quando em exposição em um museu ou mesmo quando embrulhado no cofre da sacristia.

Tudo isso é metonímia e também metáfora. É tanto uma analogia para o ponto que desejo apresentar quanto uma parte quintessencial do próprio ponto. Tal como está, a criação atual tem um poder e uma beleza, uma qualidade estranhamente evocativa. 'O mundo está carregado com a grandeza de Deus', como o cálice vazio que convida a uma medida de admiração e respeito até mesmo de quem está de fora. A presença de horror e sofrimento e aparente futilidade no mundo, no entanto - a quebra das placas de sinalização, em minha ilustração anterior - levou alguns, incluindo infelizmente alguns cristãos, a supor que a beleza e o poder são uma mera ilusão ou distração. 'Gerações andaram, andaram, andaram:' estamos em um mundo cheio de ídolos e devemos renunciar ao poder de sedução e à beleza. Devemos escapar. Platão está pronto para nos ajudar, explicar que a beleza e o poder do atual mundo do espaço-tempo eram o jogo de sombras lançadas por uma luz diferente e nos mostrar o caminho para chegar à sua fonte. Muito do cristianismo ocidental seguiu esse caminho sem questionar. Mas a escatologia bíblica da nova criação que venho expondo resistirá a essa opção tentadora. O sangue derramado é o sinal de que os ídolos foram derrotados, que o sofrimento do tempo presente não vale a pena comparar com a glória que está para ser revelada, e que a própria criação deve ser libertada de sua escravidão para decair para desfrutar o liberdade que vem quando os filhos de Deus são glorificados. A própria criação deve ser preenchida com a glória divina. É por isso que é lindo; é por isso que é poderoso; é por isso que, tal como está, é

intrigante e incompleto. A rejeição da 'teologia natural' em alguns quadrantes - pensando obviamente em Barth nos anos 1930 - é uma reação contra aqueles que, vendo a beleza do cálice, querem usá-lo, em estilo pagão, como meio de adquirir riqueza, poder ou privilégio. Mas a resposta não é jogar fora o cálice, mas celebrar a Eucaristia. O próprio vinho une o céu e a terra, negando a Platão sua vitória fácil.

Devemos talvez dizer mais sobre o tipo de 'enchimento' da criação que o Novo Testamento prevê. Mencionei Romanos 8, e essa passagem permanece no centro desta visão. Não é nenhuma surpresa que Bultmann subestimou a importância do horizonte de toda a criação do pensamento de Paulo (como seu aluno Kasemann corretamente apontou) e que ele achou a passagem supostamente "apocalíptica" em Romanos 8 tão impenetrável. Nessa passagem, Paulo visualiza Deus fazendo por todo o cosmos no final o que ele fez por Jesus na Páscoa. As conotações de 'Templo' na passagem são poderosas: a linguagem de Paulo sobre o espírito 'residente' ecoa a ideia da morada de YHWH no Templo, e a promessa de ressurreição deve então ser entendida como a promessa do Templo reconstruído definitivo. Mas o motivo de 'herança' também,¹³ No centro da passagem Paulo fala da oração, a oração do desconhecimento, inspirada pelo espírito e compreendida pelo Pai, constituindo aqueles que oram como os irmãos mais novos do Filho Primogênito através da partilha de seu sofrimento e glória. Eles são, portanto, 'conformados à sua imagem', capacitados a ser os seres humanos genuínos no coração do Templo cósmico, refletindo a 'glória' do criador, como no Salmo 8, em sua administração da criação, e resumindo a intercessão sacerdotal de toda a criação por meio do próprio Sumo Sacerdote, Jesus (Romanos 8.18-30, 34).¹⁴ Cosmologia, escatologia e antropologia com imagens; céu e terra juntos formados no padrão do Messias crucificado; glória no meio do sofrimento: não é de admirar que Romanos 8 seja tão poderoso. E tão relevante para o argumento deste livro.

Um resultado semelhante - a nova criação como o novo Templo, com humanos renovados desempenhando seu papel nele - é oferecido em Apocalipse 21 e 22. Os ecos de Gênesis 1 e 2 são óbvios. Nem sempre foi tão óbvio que a visão da Nova Jerusalém é concebida em termos de um enorme Lugar Santo, a cidade sendo um cubo gigante que reflete, em grande escala, a construção do santuário interno no tabernáculo ou Templo.¹⁵ Os 'novos céus e nova terra' são, portanto, o próprio novo Templo, e a cidade é seu santuário mais interno, seu Santo dos Santos. É por isso, claro, que não há templo na cidade (assim como não há sábado no novo mundo e, na verdade, nem noite); toda a nova criação é o Templo, e a cidade é o santuário mais íntimo. A presença divina ('Deus e o Cordeiro') está lá, e nesta nova criação essa presença substitui até mesmo a necessidade do sol e da lua,

refletindo talvez o ponto estranho em Gênesis 1 de que a própria 'luz' é criada antes dos dois 'grandes luzes'. Esta é a realização final do propósito criativo original. O que estava errado com a criação original foi corrigido; o que era preliminar e apontava para a frente na criação original agora atingiu seu objetivo.¹⁶

Vemos a mesma imagem no Evangelho de João, especialmente com as conotações de Gênesis e Êxodo no próprio Prólogo e a maneira como a imagem do Templo da encarnação nessa passagem é então desenvolvida por meio da pneumatologia do Evangelho. 'A palavra se fez carne e tabernaculou em nosso meio, e contemplamos sua glória': esta imagem de Êxodo 40, embora com todo o povo (não apenas o Sumo Sacerdote) agora capaz de contemplar a glória, é o cumprimento adequado de os ecos de Gênesis 1 plantados logo no início.¹⁷ Céu e terra vêm juntos ao longo da narrativa, com o próprio corpo de Jesus sendo explicitamente designado como o novo Templo, aquele que será destruído e levantado (João 2.21). A contextualização dessa narrativa pelo Prólogo com seu alcance cósmico impede qualquer sugestão (como na interpretação 'gnóstica' de Bultmann) de que o que nos é oferecido é uma esfera privada, longe do mundo. Esta é a história de como toda a criação é redimida e, portanto, de como tudo dentro dessa criação que havia apontado para a frente de qualquer maneira quebrada foi de fato reafirmado quando remodelado em torno da ressurreição. Esse é o ponto central da história da Páscoa de João, emoldurada em um jardim, mas com a água que jorra da vida expressa por meio do comissionamento dos discípulos pelo espírito. Isso, por sua vez, ecoa a promessa de João 7.¹⁸ Os ecos do prólogo em João 20 indicam fortemente que todo o evangelho é sobre criação e nova criação, com essa nova criação o cumprimento, não a abolição, do antigo, uma vez que o 'governante deste mundo' foi 'expulso' (João 12.31).¹⁹

Isso, de fato, nos dá uma pista sobre o que pode estar acontecendo em alguns dos debates normais sobre 'teologia natural'. O problema de tentar começar com este mundo presente e argumentar com Deus é que o mundo atual ainda reflete, do ponto de vista joanino, o fato de que foi assumido pelo 'governante deste mundo'. (Aqui há, é claro, uma tensão, já que no Evangelho Jesus parece afirmar que o governante será expulso 'por meio de sua morte, mas na Primeira Epístola somos firmemente informados de que' o mundo inteiro está sob o poder do mal um '[1 João 5.19]. Isso parece ser mais' agora e ainda não '.) O mundo foi então rejeitado como uma possível fonte: nada de bom pode vir daí.

Tudo está marcado com o comércio; turva, manchada com trabalho duro;

E usa a mancha do homem e compartilha o cheiro do homem; o solo

Está descalço agora, nem o pé pode sentir, sendo calçado.

Mas essa não é a última palavra de John, assim como não é como o poema de

Hopkins termina. Nem poderia ser a última palavra de Paulo, embora alguns possam supor que ele iria querer denunciar o mundo presente e deixar por isso mesmo, acreditando apenas em uma nova revelação vinda de algum outro lugar. Há um pouco de verdade nisso, mas é principalmente errado. Na própria passagem em que Paulo mais obviamente reflete e se baseia no que pode ser chamado de imagem "apocalíptica" (1 Coríntios 15), vemos precisamente a visão do Salmo 72 em grande escala. O governo do Messias, já inaugurado pela morte e ressurreição de Jesus, lançou a nova criação na qual ele é o novo Adão portador da imagem, cumprindo os Salmos que falam do rei e da Imagem e cumprindo, também, o quadro Danielico da exaltação do 'filho do homem' sobre os monstros.²⁰ Em uma passagem que vimos anteriormente, 1 Coríntios 15.20-28, os diferentes elementos de todo o quadro se juntam rapidamente e, em vez de uma suposta abolição 'apocalíptica' do mundo, temos o cumprimento genuinamente 'apocalíptico' dela - literalmente, um preenchimento completo, completando o projeto Gênesis, celebrando o propósito davídico e ecoando a esperança de Isaías:

O Messias surge como os primeiros frutos; então aqueles que pertencem ao Messias se levantarão no momento de sua chegada real. Então vem o fim, a meta, quando ele entrega o governo real a Deus, o pai, quando ele destrói todo governo e toda autoridade e poder. Ele tem que continuar governando, você vê, até que "coloque todos os seus inimigos sob seus pés". A morte é o último inimigo a ser destruído, porque "ele colocou todas as coisas em ordem sob seus pés". Mas quando diz que tudo está em ordem sob ele, é óbvio que isso não inclui aquele que colocou tudo em ordem sob ele. Não: quando tudo estiver colocado em ordem sob ele, então o próprio filho será colocado em ordem apropriada sob aquele que colocou tudo em ordem sob ele, *para que Deus seja tudo em todos*. (1 Coríntios 15,23-28)

As duas últimas frases freqüentemente atraíram a atenção dos comentaristas para longe da linha final (aqui em itálico), uma vez que as discussões posteriores da cristologia foram muito exercitadas com a questão tanto da subordinação do filho quanto da extensão de seu reinado. Mas isso significa que, não pela primeira vez, a ansiedade sobre os quebra-cabeças dogmáticos posteriores, tentando organizar a fraseologia supostamente frouxa do Novo Testamento, desviou os teólogos de ver o real ponto da passagem.²¹ A questão é que Deus, o único Deus, será 'tudo em todos' - e chegará a esse objetivo, como esperaríamos de Gênesis 1, por meio da obra do Portador da Imagem, o verdadeiro Adão, o Rei final que vem em ajuda dos pobres e necessitados. O céu e a terra serão um; o futuro terá finalmente chegado; o Verdadeiro Humano, já entronizado, terá completado sua tarefa.

O que Paulo nos oferece, de fato, é uma visão que parece não ter nome, mas realmente o merece. Em vez de panenteísmo, a ideia de que tudo está "em Deus", podemos propor o-en-panismo, a visão de Deus sendo "tudo em todos". O

panenteísmo, como seu próprio panteísmo velho e cansado, vislumbrou uma verdade, mas a viu ao contrário e tentou chegar a ela por um atalho, sem seguir o único caminho possível. Vendo o perigo das várias formas de dualismo, o panenteísmo insistiu em colocar Deus e o mundo juntos, com "Deus" como uma espécie de receptáculo geral "no qual" tudo o mais se encaixa. Além do mais, afirma que isso já é verdade, no tempo presente. A visão de Paulo é totalmente mais sutil. Requer uma teologia trinitária implícita (isto é, uma compreensão teológica para a qual as doutrinas posteriores fornecem uma análise conceitual), uma vez que parece de várias passagens (embora reconhecidamente não esta) que o modo de união de Deus e do mundo será aquele do espírito divino habitando, infundindo e irrigando o cosmos. E requer uma perspectiva escatológica: este 'enchimento' ainda não é uma realidade, mas é assegurado pela vitória do Messias sobre os poderes do mal e pelo governo soberano no qual essa vitória está sendo implementada. Estamos, portanto, falando de um en-panismo escatológico, um momento final de Deus em todos e uma realidade duradoura. Em termos de nosso Leitmotiv, isso equivalerá ao enchimento final do cálice com o rico vinho do amor divino, o poderoso amor messiânico que já resultou em seu governo inaugurado e que continuará amando e governando até que todos os inimigos, incluindo a própria morte, sejam colocados sob seus pés. O panteísmo e o panenteísmo oferecem, de uma perspectiva cristã, uma escatologia superrealizada que de fato reflete parcialmente a intenção final do criador. É por isso que muitas vezes são populares entre aqueles que estão fugindo de tipos de dualismo cristão. Mas eles não podem oferecer uma maneira significativa de reconhecer a realidade contínua do mal, talvez porque, conscientemente ou não, eles querem evitar a solução drástica para esse problema, em outras palavras, a cruz. Esse é, de fato, o único caminho para a meta gloriosa prometida. Curiosamente, eles também tendem a não destacar o amor, seja o amor de Deus por nós ou o nosso por Deus. incluindo a própria morte, são colocados sob seus pés. O panteísmo e o panenteísmo oferecem, de uma perspectiva cristã, uma escatologia superrealizada que de fato reflete parcialmente a intenção final do criador. É por isso que muitas vezes são populares entre aqueles que estão fugindo de tipos de dualismo cristão. Mas eles não podem oferecer uma maneira significativa de reconhecer a realidade contínua do mal, talvez porque, conscientemente ou não, eles querem evitar a solução drástica para esse problema, em outras palavras, a cruz. Esse é, de fato, o único caminho para a meta gloriosa prometida. Curiosamente, eles também tendem a não destacar o amor, seja o amor de Deus por nós ou o nosso por Deus. incluindo a própria morte, são colocados sob seus pés. O panteísmo e o panenteísmo oferecem, de uma perspectiva cristã, uma escatologia superrealizada que de fato reflete parcialmente a intenção final do criador. É por isso que muitas

vezes são populares entre aqueles que estão fugindo de tipos de dualismo cristão. Mas eles não podem oferecer uma maneira significativa de reconhecer a realidade contínua do mal, talvez porque, conscientemente ou não, eles querem evitar a solução drástica para esse problema, em outras palavras, a cruz. Esse é, de fato, o único caminho para a meta gloriosa prometida. Curiosamente, eles também tendem a não destacar o amor, seja o amor de Deus por nós ou o nosso por Deus. uma escatologia superrealizada que de fato reflete parcialmente a intenção final do criador. É por isso que muitas vezes são populares entre aqueles que estão fugindo de tipos de dualismo cristão. Mas eles não podem oferecer uma maneira significativa de reconhecer a realidade contínua do mal, talvez porque, conscientemente ou não, eles querem evitar a solução drástica para esse problema, em outras palavras, a cruz. Esse é, de fato, o único caminho para a meta gloriosa prometida. Curiosamente, eles também tendem a não destacar o amor, seja o amor de Deus por nós ou o nosso por Deus. eles querem evitar a solução drástica para aquele problema, em outras palavras, a cruz. Esse é, de fato, o único caminho para a meta gloriosa prometida. Curiosamente, eles também tendem a não destacar o amor, seja o amor de Deus por nós ou o nosso por Deus. eles querem evitar a solução drástica para aquele problema, em outras palavras, a cruz. Esse é, de fato, o único caminho para a meta gloriosa prometida. Curiosamente, eles também tendem a não destacar o amor, seja o amor de Deus por nós ou o nosso por Deus. eles querem evitar a solução drástica para aquele problema, em outras palavras, a cruz. Esse é, de fato, o único caminho para a meta gloriosa prometida. Curiosamente, eles também tendem a não destacar o amor, seja o amor de Deus por nós ou o nosso por Deus.²²

É difícil dizer todas essas coisas de uma vez, colocar na mesma frase ou mesmo parágrafo as visões da criação renovada em Romanos 8, da nova cidade em Apocalipse 21, do jardim da primavera e do espírito derramado em João 20, e da vitória final e do 'enchimento' final em 1 Coríntios 15. Mas é difícil duvidar que dessa maneira os primeiros cristãos estavam conscientemente recuperando, à luz de Jesus e do espírito, a teologia bíblica do cosmos e do Templo que eu esbocei mais cedo. (Eles também estavam recuperando o tema do sábado e eschaton; isso talvez seja mais óbvio em João, mas visível em outros lugares também.) E eles estavam fazendo isso com uma visão consciente e bíblicamente enraizada de Jesus como o ser verdadeiramente humano, a verdadeira Imagem e de seus seguidores, habitados pelo espírito, como eles próprios 'renovados no conhecimento à

imagem do criador', renovação caracterizada pelo amor como ética e como epistemologia (Colossenses 3.10). No cerne da teologia cristã primitiva encontramos precisamente a sobreposição cosmológica do céu e da terra, e a sobreposição escatológica do presente e do futuro, ambos focados em Jesus e no espírito e ambos oferecendo uma visão do mundo e de Deus, e da relação entre eles, o que nos permite abrir as questões modernas da "teologia natural" de uma maneira totalmente nova.

O quadro não é, entretanto, totalmente completo. Como em minha ilustração anterior sobre o Colégio recebendo um presente espetacular e tendo que reconstruí-lo para acomodá-lo, a imagem do "cálice à espera" deixa algo vital fora de cena. Como o definimos até este ponto, o cálice em si permanece o mesmo. Mas isso é claramente falso em relação à realidade prometida. A presente criação é corruptível, sujeita à decadência e morte. A promessa é que, no final, nos 'novos céus e nova terra', a própria morte será eliminada, não da maneira espúria do platônico que escapa da fisicalidade corruptível para um mundo de pura não fisicalidade (que apenas permite morte para reivindicar sua vitória sobre o mundo criado de espaço, tempo e matéria), mas em uma recriação do mundo material para ser imortal, incorruptível. Isso é muito claro em Romanos 8 (por exemplo, 8.21: libertado de sua escravidão para a decadência). Em Apocalipse 21.1, o 'velho' que já passou é mais bem entendido como sendo a própria corruptibilidade; o novo mundo não será uma nova criação do nada, mas a nova criação redentora e transformadora feita a partir do presente. Mais uma vez, a ressurreição do próprio Jesus é o protótipo vital: um corpo renovado e imortal, 'usando' o material do anterior.

Para levar em conta tudo isso, a imagem do cálice precisa ser mais complexa. Sem ficar muito fantástico e artificial, podemos sugerir que o cálice original tinha alguns defeitos graves que o vinho derramado iria de alguma forma corrigir. Talvez não fosse apenas "espera"; estava danificado e as propriedades internas do vinho o reparariam. Ou pode-se inventar outras características: talvez o cálice tenha ficado translúcido, e o brilho do vinho, visível pelas laterais da tigela, realce curiosos detalhes na decoração que antes eram invisíveis. Ou talvez houvesse outras maneiras pelas quais o reparo, a transformação e a beleza aprimorada pudessem ser efetuados. Não importa: o ponto é feito, que 'a própria criação será libertada de sua escravidão para a decadência', através de qualquer imagem que gostamos de vislumbrar essa promessa e esperança. E meu argumento geral permanece: que o próprio cálice, a imagem de toda a criação presente, genuína e verdadeiramente aponta para o 'recheio' final para o qual foi feito e, portanto, também para o Criador cujo propósito era este. Essa imagem, como será facilmente visto, precisa de uma teologia trinitária e de uma escatologia cristã

tipicamente primitiva para fazê-la 'funcionar'. A pergunta que o cálice descoberto coloca ao intrigado descobridor só pode ser respondida em última instância em termos do próprio Criador enchendo, transformando, reparando e aumentando com seu próprio espírito. Isso simplesmente fortalece o ponto. para o qual foi feito e, portanto, também para o Criador cujo propósito era este. Essa imagem, como será facilmente visto, precisa de uma teologia trinitária e de uma escatologia cristã tipicamente primitiva para fazê-la 'funcionar'. A pergunta que o cálice descoberto coloca ao intrigado descobridor só pode ser respondida em última instância em termos do próprio Criador enchendo, transformando, reparando e aumentando com seu próprio espírito. Isso simplesmente fortalece o ponto. para o qual foi feito e, portanto, também para o Criador cujo propósito era este. Essa imagem, como será facilmente visto, precisa de uma teologia trinitária e de uma escatologia cristã tipicamente primitiva para fazê-la 'funcionar'. A pergunta que o cálice descoberto coloca ao intrigado descobridor só pode ser respondida em última instância em termos do próprio Criador enchendo, transformando, reparando e aumentando com seu próprio espírito. Isso simplesmente fortalece o ponto.

TEOLOGIA NATURAL E A MISSIO DEI

Isso nos leva finalmente a algumas propostas detalhadas para levar adiante o argumento e o projeto. Haveria muitas perspectivas possíveis para explorar do ponto de vista que alcançamos; mas vou simplesmente sugerir cinco áreas concretas nas quais o argumento e o projeto podem ser levados adiante.

A primeira é toda a noção da Missão de Deus, a *missio Dei*, em si. O espírito chama e equipa a igreja para uma missão que visa o propósito do criador: encher seu mundo com sua glória, descansar e reinar em seu próprio lar. Este propósito original, desviado embora não frustrado pela idolatria humana e pelo pecado, foi redirecionado para a missão abraâmica de resgatar as criaturas humanas de Deus para que, por meio delas, o propósito da criação pudesse ser cumprido. (Mesmo dizer assim, nos faz perceber o quão distorcida a soteriologia e escatologia ocidental moderna se tornou. Em vez de uma missão [platônica] destinada a permitir que as almas salvas deixem a terra e se sintam em casa no céu com Deus,²³)

Isso significa que a própria *missio Dei* é parte da tarefa geral da 'teologia natural', assim como uma versão atualizada e focada em Jesus da 'teologia natural' pode ser parte da missão da igreja. Reduzir a "teologia natural" a proposições racionalistas é, repetindo uma metáfora anterior, supor que uma lata de gasolina o levará ao seu destino sem envolver um carro. A tarefa da nova criação de trazer cura e justiça para o mundo, incluindo, não menos importante, responsabilizar os

poderes do mundo, é uma das formas poderosas da igreja de dizer que a criação atual é importante e por isso vale a pena corrigi-la, em vez de dizer, como a igreja sempre fez, que a criação atual não importa para que possamos recuar e deixar a tarefa de corrigi-la para outros.²⁴ Isso é parte do significado das curas de Jesus nos Evangelhos, não menos aquelas que acontecem aos sábados: é assim que parece, essas ações estão dizendo, quando chega o Grande Sábado, o Jubileu final, a libertação dos cativos e a perdão de dívidas. Cada cura é uma reafirmação da bondade do corpo atualmente doente, assim como a própria ressurreição é a reafirmação da bondade da criação original. Cada vez que há um novo trabalho de justiça ou libertação, um novo falar da verdade ou sábio exercício de poder, um novo vislumbre de beleza, experiência de espiritualidade ou abraço de amor — cada vez que a ressurreição revela as placas de sinalização quebradas que estavam dizendo ao afinal de contas, a busca da teologia natural é afirmada. Cada vez que o cálice é enchido novamente com o vinho sacramental, vemos novamente por que foi feito tão lindamente. Percebemos por que o achamos evocativo antes e por que, no entanto, estava incompleto (e, em nossa ilustração desenvolvida artificialmente, danificado) como estava. Mais uma vez, se tudo o que você tivesse era o cálice, você não poderia deduzir a Eucaristia dele (embora você possa adivinhar, em linhas gerais, algo parecido). Uma vez que você conhece a Eucaristia, você vê que o cálice estava apontando na direção certa o tempo todo.

De mãos dadas com as tarefas de cura e justiça, em segundo lugar, vai a vocação do artista. Como vimos, a estética (em si uma nova invenção) foi separada da corrente principal da cultura teológica no Iluminismo. Desde então, os artistas cristãos têm se sentido frustrados porque muitos de seus irmãos não sabem por que sua vida e trabalho deveriam ser importantes. Na igreja, como em muitos sistemas de educação ocidentais, a arte e a música foram transformadas em mera decoração, em vez de serem vistas como realmente parte de uma "teologia natural" escatologicamente informada, uma forma de responder ao-mundo-do-caminho- é que pode falar, como as placas de sinalização quebradas e o cálice à espera podem falar, da verdadeira intenção do Criador. (Aqui como em outros lugares, é claro, não pretendo qualquer sugestão de que 'o artista'

É claro que há muitos aspectos nisso. A arte visual difere da música e tanto do drama quanto da dança e assim por diante. Mas eles têm isso em comum, que em vislumbrar simultaneamente a beleza e a fragilidade do mundo do jeito que ele é, e ao mesmo tempo chamar nossa atenção para essa combinação e fazer dela algo novo, algo que tem sua própria beleza e pungência, as obras dos artistas nos dizem que o mundo está realmente carregado da grandeza de Deus, embora o solo agora esteja nu. É difícil, talvez, para a arte transmitir toda a verdade da esperança eventual, oferecer os novos tipos de beleza e poder que mostrarão que a beleza e o

poder presentes são meros sinais quebrados. O Hallelujah Chorus talvez tenha muito do início do século XVIII, e pode ser por isso que se pode escolher, como um verdadeiro vislumbre do mundo por vir, o assustadoramente evocativo 'Eu sei que meu redentor vive'. (Se isso tem algo a ver com a diferença entre Ré maior e E maior, deixo para os teóricos.) Mas meu ponto é que na arte, que oferece a chance de dizer várias coisas ao mesmo tempo de uma maneira que a prosa comum considera quase impossível, tem-se a possibilidade não apenas de dizer, mas de expressar e incorporar, a verdade do poema de Hopkins, tanto o súbito incêndio da glória quanto a trágica decepção da criação estragada pela "mancha e cheiro do homem" - e a resolução sobre o outro lado. A arte, por si só uma celebração do mundo criado, oferece a chance de fazer tudo isso, ao mesmo tempo que também oferece a tentação permanente da idolatria. (Se isso tem algo a ver com a diferença entre Ré maior e E maior, deixo para os teóricos.) Mas meu ponto é que na arte, que oferece a chance de dizer várias coisas ao mesmo tempo de uma maneira que a prosa comum considera quase impossível, tem-se a possibilidade não apenas de dizer, mas de expressar e incorporar, a verdade do poema de Hopkins, tanto o súbito incêndio da glória quanto a trágica decepção da criação estragada pela "mancha e cheiro do homem" - e a resolução sobre o outro lado. A arte, por si só uma celebração do mundo criado, oferece a chance de fazer tudo isso, ao mesmo tempo que também oferece a tentação permanente da idolatria. (Se isso tem algo a ver com a diferença entre Ré maior e E maior, deixo para os teóricos.) Mas meu ponto é que na arte, que oferece a chance de dizer várias coisas ao mesmo tempo de uma maneira que a prosa comum considera quase impossível, tem-se a possibilidade não apenas de dizer, mas de expressar e incorporar, a verdade do poema de Hopkins, tanto o súbito incêndio da glória quanto a trágica decepção da criação estragada pela "mancha e cheiro do homem" - e a resolução sobre o outro lado. A arte, por si só uma celebração do mundo criado, oferece a chance de fazer tudo isso, ao mesmo tempo que também oferece a tentação permanente da idolatria. que oferece a chance de dizer várias coisas ao mesmo tempo de uma forma que a prosa comum acha quase impossível, tem-se a possibilidade não apenas de dizer, mas de expressar e incorporar, a verdade do poema de Hopkins, ambos o repentino clarão e a trágica decepção da criação estragada pela 'mancha e cheiro do homem' - e a resolução do outro lado. A arte, por si só uma celebração do mundo criado, oferece a chance de fazer tudo isso, ao mesmo tempo que também oferece a tentação permanente da idolatria. que oferece a chance de dizer várias coisas ao mesmo tempo de uma forma que a prosa comum acha quase impossível, tem-se a possibilidade não apenas de dizer, mas de expressar e incorporar, a verdade do poema de Hopkins, ambos o repentino clarão e a trágica decepção da criação estragada pela 'mancha e cheiro do homem' - e a

resolução do outro lado. A arte, por si só uma celebração do mundo criado, oferece a chance de fazer tudo isso, ao mesmo tempo que também oferece a tentação permanente da idolatria.

Coisas semelhantes podem ser ditas, creio eu, em relação ao meu terceiro exemplo, as ciências. Aqui, em contraste com a maioria dos meus predecessores Gifford, eu finjo não ter nenhuma experiência. A ciência, como a arte, oferece ricas perspectivas tanto para a idolatria quanto para o tipo de celebração da criação que pode ser assumida dentro de uma perspectiva escatológica cristã.

Eu expliquei anteriormente por que as suposições populares que regularmente emergem sob o título 'ciência e religião' são baseadas em vários erros interligados. Você vê isso em um nível popular quando alguém menciona Deus em um artigo de jornal e é gritado em respostas online por pessoas que insistem, como se tivessem sido mortalmente insultadas, que a ciência moderna refutou Deus e estabeleceu uma visão de mundo secular para sempre. Essa ainda é a percepção ocidental generalizada, alimentada, é claro, pelas tolices de alguns crentes que insistem em defender posições indefensáveis e morrer na última vala errada.²⁵ Mas parece-me, como um espectador e ocasional parceiro de discussão, que, quando estacionamos os pressupostos epicuristas de alguns cientistas desde o século XVIII, podemos recuperar a vocação familiar, felizmente reconhecida pela maioria dos cientistas anteriores, de pensar os pensamentos de Deus depois dele.²⁶ Na verdade, isso não significava que alguém pudesse inferir algo sobre Deus a partir do que alguém poderia pesar ou medir. Foi, antes, para sentir a grandeza de que falava Hopkins: admirar tanto as chamas da folha de alumínio sacudida quanto o gotejamento do óleo triturado e vê-los apontando para além de si mesmos.

Em particular, como argumentei em outro lugar, o uso de imagens criativas no ensino de Jesus - mais obviamente nas parábolas, mas visíveis em muitos outros lugares - pode indicar caminhos a seguir em algumas das disputas dolorosas e muitas vezes mal concebidas. Se Jesus estava correto ao insistir que o reino de Deus vem como um semeador semeando, algumas das quais vão para o lixo, algumas das quais são arrebatadas por pássaros, algumas das quais são pisoteadas, mas algumas das quais encontram solo bom e produzem uma grande colheita, deveríamos nos surpreender se a visão agora comum das origens cósmicas é a de uma enorme semeadura do potencial de vida, muito do qual parece ir para o lixo, mas alguns dos quais criam raízes e produzem vida como a conhecemos?²⁷ Há muitos outros insights a serem colhidos ao abordar a questão sob essa luz, em particular a compreensão de que a própria forma e o tema dessas parábolas é em si um testemunho de que Jesus viu o mundo natural cheio de indicadores da verdade de Deus. e o reino de Deus, embora precisando ser prolongado pela arte

das próprias parábolas, bem como pelas poderosas obras de cura que apontavam o mesmo.²⁸

Sob esta luz, e refletindo sobre a maneira como meu argumento foi até agora, quero questionar um pouco a ideia comum de escritura e natureza como 'dois livros'.²⁹ Como uma abordagem cristã abrangente, ela abrirá o assunto de maneiras muito melhores do que qualquer ponto de vista que pressupõe um confronto frontal. Mas em que sentido eles são 'livros'? O perigo de usar essa linguagem é que ambos esperamos que eles simplesmente forneçam informações paralelas. Mas essa visão é muito reduzida. Ele emerge de um mundo já dividido em 'natural' e 'sobrenatural' de uma forma que todo o argumento do presente livro desafia no centro, e aborda a questão resultante dentro de uma estrutura quase racionalista. Como argumentei, estudar história, incluindo a história de Jesus testemunhada pelo Novo Testamento, é em si parte do estudo do "mundo natural". Em qualquer caso, o mundo da criação não é simplesmente uma grande pilha de informações não classificadas. Ele se apresenta a nós, a menos que protejamos sistematicamente nossos olhos contra tal ideia, como um cálice à espera, belo e poderoso, mas assustadoramente incompleto e talvez até danificado. Ele faz perguntas, colocando placas de sinalização que não parecem levar a lugar nenhum, ou pelo menos a nenhum lugar que possamos ver sem ajuda. Assim, se a criação é um 'livro', não é como um dicionário ou um horário de trem. É mais como uma grande peça ou poema, ou mesmo o tipo de música - penso na sétima sinfonia de Sibelius - que é requintada, mas nos deixa com uma sensação simultânea de conclusão e incompletude, de uma placa de sinalização estendendo-se ainda na escuridão, mesmo enquanto nos diz que lá, na escuridão, estará a verdade que agora não pode ser falada, tocada ou mesmo cantada. Ou talvez a criação seja como o Tractatus de Wittgenstein,³⁰ Criação é talvez um livro assim - não o tipo de livro em que você simplesmente 'procura coisas'.³¹ Afinal, o perigo real de ver a Bíblia e a 'natureza' como 'dois livros' em paralelo é que isso poderia simplesmente aumentar a tendência, já forte em alguns setores, de evitar a tarefa histórica envolvida em qualquer leitura séria da própria Bíblia. .

Quanto à própria Bíblia: se é um 'livro', ou mesmo uma coleção de livros, também não deve ser considerada, como alguns pensadores racionalistas quiseram considerá-la, como o tipo de livro que existe simplesmente para 'procurar coisas em '. Há, com certeza, muitas coisas para encontrar nesse nível, muitas coisas para pesquisar se for necessário no momento. Mas usar a Bíblia dessa forma e nenhuma outra seria como tentar entender música clássica ouvindo apenas Classic FM.³² Precisamos de uma visão mais ampla - o mundo público mais amplo se abriu na Páscoa, repleto de sua ontologia e epistemologia escatológica. As Escrituras Hebraicas contam a história de esperança, de criação e aliança e

sábado e templo e promessa e exílio e esperança renovada. As escrituras cristãs, pegando essa história, são a narrativa aberta da aliança renovada, a criação restaurada, o Grande Sábado e o Novo Templo e a surpreendente mas alegre reversão do exílio e, sim, a esperança contínua de conclusão final. A ideia de livros nos quais você pode pesquisar coisas é, afinal, um retrocesso na epistemologia do amor. O amor nos convida a não olhar tudo isso de longe, mas a fazer nossa a história, a viver nela, a encontrar nosso lugar entre o 'mas agora' de 1 Coríntios 15.20 e o 'ainda não' de 15,28.

Na verdade, uma vez que tenhamos explicado isso, podemos, no entanto, ver os 'dois livros' convergindo em um nível superior. Afinal, como milhões descobriram, de cientistas atômicos a artistas abstratos, a própria criação representa não apenas uma questão, mas um desafio: a que lugar você pertence nesta história? Que resposta você dará à estranha combinação de glória e tragédia que encontramos em nosso mundo? Criação e escritura (não apenas 'natureza' e 'alguns textos históricos antigos'), portanto, funcionam como 'livros' paralelos de um tipo diferente: o tipo de livros que você lê para forçá-lo a pensar de forma diferente sobre o mundo e seu papel nele. Cada um oferece um desafio implícito, uma possibilidade de vocação. Eles podem convergir. Se e quando isso acontecer, estaremos de volta com as placas de sinalização quebradas de um lado e o cálice à espera do outro. Aqui, eu acho,

Meu quarto ponto, que merece muito mais atenção do que podemos dar aqui, tem a ver com política. Os debates sobre teologia natural e sobre Jesus e os Evangelhos foram radicalmente moldados por uma rica mistura de filosofia, cultura e política, das revoluções francesa e americana à turbulenta história da Alemanha, passando por duas guerras terríveis e ainda mais atos horríveis de genocídio e terrorismo. Não é apenas que isso nos forçou a pensar sobre as grandes questões de novo, embora eles tenham feito isso. É uma rua de mão dupla. As mentes das pessoas são transformadas em vontade e ambição política, não apenas pelas ideologias, teologias e filosofias que abraçam ou rejeitam. Já escrevi sobre tudo isso em outro lugar,³³ mas enfatizo aqui a importância contínua do Salmo 72, com sua visão do verdadeiro rei fazendo justiça e misericórdia. Essa imagem foi, é claro, invocada na Inglaterra e em outros lugares nos séculos anteriores, de modo que a pretensa exegese e pregação bíblica estivesse diretamente ligada à turbulência social, cultural e política da época. Foi em reação a isso, de fato, que o Iluminismo buscou caminhos alternativos para avançar, e aqueles que naquele novo período ainda queriam falar de Deus desviaram o olhar da Bíblia para o mundo da natureza, gerando sutilmente novas abordagens à 'teologia natural' com o qual ainda vivemos. Nossos problemas atuais muitas vezes refletem, mais do que percebemos, os problemas percebidos dos séculos

anteriores. Se quisermos recuperar uma teologia política bíblica, devemos aprender lições do passado.

Parte da recuperação de tal teologia deve ser a recuperação da vocação central da igreja guiada pelo espírito, conforme estabelecido em João 16: 'convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo'. Parte da teologia natural é afirmar as boas estruturas do mundo, dadas por Deus, e afirma-las por meio de apoio sem conluio e crítica sem dualismo.³⁴ Todos nós refletimos facilmente as suposições fáceis de que "os poderes" devem estar entendendo tudo bem ou de que devem estar entendendo tudo errado. Pense em Harnack em 1914 e Barth em 1918. A vida é mais complicada do que isso. A igreja precisa orar por sabedoria e discernimento para afirmar claramente onde as placas de sinalização quebradas devem levar e falar a verdade nova ao poder, mesmo se - especialmente se! - o poder não quiser ouvi-la, quando as forças das trevas no mundo estão mais uma vez fazendo o seu pior.

Meu quinto e último ponto pega a imagem do cálice à espera e a traduz da metáfora para a metonímia. Se o que venho dizendo faz sentido, então uma teologia sacramental cristã renovada (não apenas teoria, mas reflexão sobre a prática!) Deve pertencer ao quadro mais amplo, e o quadro mais amplo deve ter um novo sentido em relação a ela. Suspeito que esta seja uma das razões pelas quais os sacramentos têm sido tão freqüentemente um ponto de inflamação para disputas internas cristãs. Muita coisa depende deles. Questões maiores estão focadas lá, quer as entendamos ou não. Mas, em particular, devemos abordá-los, sugiro, em termos da cosmologia e escatologia do Templo e do sábado que venho expondo. Os sacramentos devem incorporar uma teologia natural sábia, dotada de recursos bíblicos e habilitada cristologicamente. Nas escrituras, céu e terra se sobrepõem e se interligam; O futuro de Deus vem ao nosso encontro no presente. E os humanos portadores de imagens, o sacerdócio real, compartilham dessa dupla sobreposição e, de fato, exercem sua vocação humana, fazendo-o nascer repetidas vezes. Isso ocorre em parte nas próprias atividades de transformar grãos em pão e uvas em vinho, ou mesmo em derramar água. Mas essas atividades são então focadas no misterioso sacerdócio real do povo de Deus, representado por seus representantes, em um drama no qual esses eventos e esses elementos são carregados - aquela palavra novamente - com um novo significado. Isso ocorre em parte nas próprias atividades de transformar grãos em pão e uvas em vinho, ou mesmo em derramar

água. Mas essas atividades são então focadas no misterioso sacerdócio real do povo de Deus, representado por seus representantes, em um drama no qual esses eventos e esses elementos são carregados - aquela palavra novamente - com um novo significado.

Vários trabalhos sobre teologia sacramental, eu acho, olharam nesse tipo de direção, embora, como com os outros tópicos levantados brevemente aqui, não haja espaço para uma exploração completa. O mundo como sacramento de Alexander Schmemmann está apontando o caminho, embora muito mais pudesse ser feito.³⁵ As palavras visíveis de Robert Jenson, com sua ênfase escatológica, podem ajudar - embora a ambigüidade de Jenson sobre a ressurreição corporal suscite algumas dúvidas.³⁶ A combinação de espaço, tempo e imagem que explorei pode então dar origem à outra dimensão que falta, a própria "matéria": será que a matéria de Deus e a nossa podem se sobrepor e compartilhar o mesmo espaço? Isso, claro, é o que a encarnação afirma, e assim legítima (eu acho) uma visão do batismo e da eucaristia, pelo menos, e talvez de outros eventos também, como momentos em que não apenas espaço e tempo, mas também matéria se encontram. O mundo está realmente carregado da grandeza de Deus, carregado como de uma vocação solene, carregado como uma bateria, e realmente haverá momentos em que ele se apagará ou se consolidará em uma grandeza.

Não há tempo ou espaço para explorar isso mais a fundo, mas mais uma vez vislumbro o argumento aqui como uma via de mão dupla. A versão bíblicamente atualizada e escatologicamente informada da teologia natural pela qual estou argumentando pode dar origem a novas visões dos sacramentos. Os próprios sacramentos, que como a música formam sua própria linguagem única para a qual toda teologia são meras notas de programa, podem nos ajudar a explorar de novo a interface e as inferências entre Deus e a criação. Eles também podem nos apontar de novas maneiras para o que foi realizado na cruz e ressurreição de Jesus, através do qual, dentro de um mundo já carregado com a grandeza de Deus, aquele mesmo Deus Criador agora lidou com a mancha, o cheiro e a terra nua.

CONCLUSÃO: O MANDATO NOVO

O argumento multifacetado que tem convergido neste ponto é que quando olhamos para todo o mundo da criação, como os discípulos na Estrada de Emaús olhando para trás, para toda a história de Israel, descobrimos que a ressurreição de Jesus obriga a reavaliação não apenas da história passada, mas também de todas as observações anteriores do mundo. Faz sentido até porque explica por que as placas de sinalização quebradas pareciam tão importantes, bem como por que e como foram quebradas - e, em particular, como a realidade para a qual realmente

apontavam agora se abre de maneiras novas. E a realidade em questão acaba por ser, não o Deus do 'ser perfeito', nem o motor principal, nem ainda o arquiteto final, mas o Deus que se doa a si mesmo que vemos revelado na cruz.

Isso explica duas coisas imediatamente. Em primeiro lugar, nada disso jamais seria observável pelas epistemologias faustianas que excluíram o próprio amor. Em outras palavras, explicamos por que uma "apologética" racionalista nunca poderia chegar ao objetivo esperado de uma espécie de "teologia natural" neutra que se erguesse por si mesma. Excluímos, isto é, qualquer tipo de 'teologia natural' que se superasse e tentasse laçar a verdade do céu de um ponto fixo na terra ou ganhar a Terra Prometida escatológica sem mergulhar no rio Jordão — para ganhar o novo criação, em outras palavras, sem passar pelo caminho da cruz. Em segundo lugar, a epistemologia do amor mais rica e completa não pode apenas explicar a teologia natural em retrospecto ('sim, as dicas e quebra-cabeças eram verdadeiros sinais de sinalização, mesmo se quebrados'), mas podem fazê-lo de uma forma que evita a armadilha subjetiva ("é verdade para nós, mas é claro que você nunca verá isso a menos que se junte ao círculo mágico"). Como a epistemologia do amor apreende a ontologia do amor — em outras palavras, reconhecer e celebrar as verdades últimas da criação trinitária e a promessa de que o amor divino derramado finalmente inundará toda a criação — então isso gera a missiologia do amor, que, pelo espírito, produz sinais genuínos e convincentes de uma nova criação no mundo, abrindo corações e mentes para vislumbrar a verdade antes invisível ao olhar cegado pelos ídolos. Nem o racionalismo ('Aqui está um argumento que você não pode refutar'), nem o romantismo ('Veja como aquecer o seu coração estranhamente') bastarão, embora clareza de argumento e aquecimento do coração sejam ambos importantes. O que importa é a nova criação nascendo, em qualquer forma, como o sábado vindo ao nosso encontro no meio do tempo.

Em particular, o trabalho e a mensagem de cura, em qualquer nível, permanecem um sinal vital. Precisamos nos libertar do falso ou / ou que remonta pelo menos ao século XVIII, com cristãos alegando 'milagres' como evidência de 'sobrenaturalismo' e verdade dogmática e descrentes citando Hume e outros para negar o milagroso, para insistir em 'naturalismo' e, portanto, para negar os dogmas. Essa foi uma paródia da verdadeira discussão que precisa ser travada. Em particular, temos que evitar a armadilha de argumentar sobre 'naturalismo' e 'sobrenaturalismo' como se fossem as melhores categorias para trabalhar, e como se, uma vez que você tivesse provado a existência de algo chamado 'o sobrenatural', você iria abrir a porta para a ressurreição de Jesus, tornando a Páscoa simplesmente um exemplo especial de uma verdade maior. Não:

Parte do problema com esses debates mais antigos era que eles continuavam com os dois lados - os cétricos que negavam o dogma e os crentes que o afirmavam - tentando fazer seus pontos de vista enquanto deixavam de lado a própria cruz. A questão da 'expição' havia sido separada da questão maior que ficou conhecida como 'o problema do mal', e a cruz foi endereçada apenas à 'expição', jogando junto com a ideia de que o evangelho não era sobre uma nova criação, mas simplesmente sobre como escapar do antigo. Uma vez que reintegramos as questões do mal, do pecado e da morte, no entanto, vemos que a narrativa de Jesus, até e incluindo a cruz, reconhecida em retrospectiva como a história de como Deus se tornou rei, foi sempre concebida como a verdadeira resposta ao composto 'problema do mal' - de idolatria e os poderes das trevas que foram desencadeados por ele, resultando em pecado e morte continuados. A própria cruz - este foi o ponto do sétimo capítulo - declara o "não" retumbante a qualquer tipo de pelagianismo epistemológico (usando esse termo em um sentido amplo e popular) que imagina que poderia começar "onde estamos" e trabalhar até Deus. Mas o fato de que a cruz é simultaneamente a manifestação final do amor divino pessoal — em João, a revelação suprema da glória divina - indica que quando a 'busca de Deus' humana chega a um beco sem saída, pode então descobrir Deus como aquele que tem ele mesmo morreu. O próprio Deus se revelou ali mesmo, no beco sem saída, ao mesmo tempo revelando seu verdadeiro caráter e repreendendo qualquer tentativa de encontrá-lo por outros meios. a qualquer tipo de Pelagianismo epistemológico (usando esse termo em um sentido amplo e popular) que imagina que poderia começar 'onde estamos' e trabalhar até Deus. Mas o fato de que a cruz é simultaneamente a manifestação final do amor divino pessoal — em João, a revelação suprema da glória divina - indica que quando a 'busca de Deus' humana chega a um beco sem saída, pode então descobrir Deus como aquele que tem ele mesmo morreu. O próprio Deus se revelou ali mesmo, no beco sem saída, ao mesmo tempo revelando seu verdadeiro caráter e repreendendo qualquer tentativa de encontrá-lo por outros meios. a qualquer tipo de Pelagianismo epistemológico (usando esse termo em um sentido amplo e popular) que imagina que poderia começar 'onde estamos' e trabalhar até Deus. Mas o fato de que a cruz é simultaneamente a manifestação final do amor divino pessoal — em João, a revelação suprema da glória divina - indica que quando a 'busca de Deus' humana chega a um beco sem saída, ela pode então descobrir Deus como aquele que morreu. O próprio Deus se

revelou ali mesmo, no beco sem saída, ao mesmo tempo revelando seu verdadeiro caráter e repreendendo qualquer tentativa de encontrá-lo por outros meios. a revelação suprema da glória divina - indica que quando a 'busca de Deus' humana chega a um beco sem saída, ela pode então descobrir Deus como aquele que morreu. O próprio Deus se revelou ali mesmo, no beco sem saída, ao mesmo tempo revelando seu verdadeiro caráter e repreendendo qualquer tentativa de encontrá-lo por outros meios.

A história, então - a investigação completa do passado e o compromisso total com o presente - juntos enquadram a visão de um Deus cujos pés estão firmemente plantados no solo "natural" do mundo presente. Bultmann estava certo ao dizer que não se deve "objetificar" Deus (e que qualquer tentativa de fazê-lo falharia quase por definição), mas errado ao imaginar que isso compelisse a um recuo para o mundo privado, desistoricizado, desjudaizado dos idealistas existencialismo. Deus, poderíamos dizer, 'objetifica a si mesmo' em e como Jesus (e então, por meio do espírito, nos seguidores de Jesus, embora essa seja outra história). A visão da criação e da nova criação aberta por uma nova investigação histórica sobre a escatologia apocalíptica de Jesus e seus primeiros seguidores convida a uma fé ('aqui está o seu Deus!', como em Isaías 40 ou 52) não tentando fornecer uma explicação "objetivista" ou "certa", o que apenas encorajaria um retrocesso para um racionalismo trivial e frágil. Contar a história historicamente enraizada de Jesus como a história de Deus - como os próprios evangelistas fazem, escrevendo é claro à luz da Páscoa - torna-se o foco do trabalho da igreja na justiça e na beleza, bem como no evangelismo, gerando uma contínua narrativa vivida que, por sua própria natureza, convida novos participantes e, se for verdadeira a si mesma, nunca pode cair na "conversa interna" daqueles que receberam uma "revelação especial" privada.

Nada disso quer dizer que a própria história pode produzir uma conversa primária sobre Deus.³⁷ Aqui temos, eu sugiro, uma espécie de kenosis, correspondendo ao verdadeiro significado daquela tão incompreendida passagem Filipenses 2.6-8. Assim como Jesus não considerou sua igualdade com Deus como algo a ser explorado, mas se esvaziou para ir até a cruz, o historiador não pode e não deve assumir que uma postura de fé licencia ou incentiva o que seria realmente um docético relato de Jesus em que as respostas são conhecidas com antecedência e o horror total de um Deus sofredor na cruz é evitado. O ponto principal do poema dos Filipenses (2.6-11) é que o próprio Jesus usou a mancha do homem e compartilhou o cheiro do homem, terminando onde o solo estava descoberto na rocha do Calvário e a única coisa que seus pés podiam sentir eram os pregos. Em vez disso, um relato totalmente histórico de Jesus e seus primeiros seguidores pode e deve chegar à cruz, o ponto onde no poema e na teologia o

verdadeiro Deus é verdadeiramente revelado, e descobrir assim, no poder do espírito pelo qual a nova criação é verdadeiramente antecipada, as condições necessárias para a conversa de Deus de primeira ordem que consiste não apenas em palavras, mas do poder real: das obras de justiça e beleza e da proclamação do evangelho. É aí que, como argumentamos no sexto capítulo, a 'epistemologia do amor' mais completa que acredita que a ressurreição transcende o 'realismo crítico' exigido para a história: um amor que responde ao amor soberano revelado na Páscoa. das obras de justiça e beleza e da proclamação do evangelho. É aí que, como argumentamos no sexto capítulo, a 'epistemologia do amor' mais completa que acredita que a ressurreição transcende o 'realismo crítico' exigido para a história: um amor que responde ao amor soberano revelado na Páscoa.

Assim, quando os seguidores de Jesus são obedientes à sua vocação dentro da missio Dei maior, o que eles dizem, personificam, produzem na arte, fazem campanha pelo mundo e assim por diante, gera uma vida comunitária que se torna um lugar na história real (eventos) onde Deus promete estar verdadeiramente presente e onde os humanos podem vir a conhecê-lo como uma pessoa inteira. A comunidade assim formada, como o "corpo" capacitado pelo espírito do Messias ressuscitado, energizado pelo amor derramado de Deus, torna-se um lugar onde a nova criação, vislumbres do amanhecer, podem ser discernidos. A história (tarefa), então, tem um papel vital a desempenhar como uma fonte e recurso, para essa missão, não apenas ao relembrar as várias estruturas filosóficas e teológicas que se desenvolveram ao longo do tempo até a visão do mundo do Novo Testamento em que a evento da história (significado) ocorreu. Isso levará, repetidamente, a uma celebração do eschaton vindouro, o mundo da nova criação no qual o amor divino será totalmente revelado. Essa celebração atual, na fé, na vida sacramental, nas leituras sábias das escrituras e na missão, constituirá a manifestação desse amor divino, o modo mais elevado de conhecimento, um amor abnegado no e para o mundo. Isso indicará de forma auto-autenticada (embora, com certeza, definido dentro do "ainda não" de um quebrantamento contínuo, como em 2 Coríntios) que a realidade última do mundo é o Deus que se entrega revelado em Jesus. Ele nos convidará a entrar no mundo público mais amplo aberto na Páscoa. Isso nos permitirá conhecê-lo, mais uma vez, com o conhecimento cuja profundidade é o amor. o mundo da nova criação no qual o amor divino será totalmente revelado. Essa celebração atual, na fé, na vida sacramental, nas leituras sábias das escrituras e na missão, constituirá a

manifestação desse amor divino, o modo mais elevado de conhecimento, um amor abnegado no e para o mundo. Isso indicará de forma auto-autenticada (embora, com certeza, definido dentro do "ainda não" de um quebrantamento contínuo, como em 2 Coríntios) que a realidade última do mundo é o Deus que se entrega revelado em Jesus. Ele nos convidará a entrar no mundo público mais amplo aberto na Páscoa. Isso nos permitirá conhecê-lo, mais uma vez, com o conhecimento cuja profundidade é o amor. o mundo da nova criação no qual o amor divino será totalmente revelado. Essa celebração atual, na fé, na vida sacramental, nas leituras sábias das escrituras e na missão, constituirá a manifestação desse amor divino, o modo mais elevado de conhecimento, um amor abnegado no e para o mundo. Isso indicará de forma auto-autenticada (embora, com certeza, definido dentro do "ainda não" de um quebrantamento contínuo, como em 2 Coríntios) que a realidade última do mundo é o Deus que se entrega revelado em Jesus. Ele nos convidará a entrar no mundo público mais amplo aberto na Páscoa. Isso nos permitirá conhecê-lo, mais uma vez, com o conhecimento cuja profundidade é o amor. o modo mais elevado de conhecimento, um amor abnegado no e para o mundo. Isso indicará de forma auto-autenticada (embora, com certeza, definido dentro do "ainda não" de um quebrantamento contínuo, como em 2 Coríntios) que a realidade última do mundo é o Deus que se entrega revelado em Jesus. Ele nos convidará a entrar no mundo público mais amplo aberto na Páscoa. Isso nos permitirá conhecê-lo, mais uma vez, com o conhecimento cuja profundidade é o amor.

É assim que a história e a escatologia finalmente se juntam. É assim que a verdadeira história de Jesus abre a promessa de uma genuína, embora radicalmente redefinida, 'teologia natural'. É assim que o amanhecer da nova criação - e com ele, a nova afirmação da criação original - deve ser discernido:

E por tudo isso, a natureza nunca se esgota;

Lá vive o mais querido frescor no fundo das coisas; E embora as últimas luzes do oeste negro se apagassem Oh, manhã, na margem marrom nascendo para o leste - Porque o Espírito Santo sobre o mundo curvado ninhada com peito quente e com ah! Asas brilhantes.

Notas

PREFÁCIO E RECONHECIMENTOS

- 1 Veja meu ensaio, 'Compreenda a história e os modelos se encaixarão: Vitória por substituição em “Teologia da Expição”', em Expição: Pecado, Salvação e Sacrifício na Antiguidade Judaica e Cristã (artigos do Simpósio St Andrews para Estudos Bíblicos, 2018), ed. M. Botner, J. Duff e S. Durr (Grand Rapids: Eerdmans, 2019). Veja também 'Lendo Paulo, Pensando nas Escrituras: “Expição” como um Estudo Especial', em minhas Perspectivas Paulinas (Londres: SPCK, 2013), 356-78, e também The Day the Revolution Began (Londres: SPCK, 2017) (doravante Revolução).
- 2 Karl Barth, 'Nein!' em Teologia Natural: Compreendendo 'Natureza e Graça', do Professor Dr. Emil Brunner e a Resposta 'Não!' pelo Dr. Karl Barth, trad. Peter Fraenkel (Eugene, Ore .: Wipf & Stock, 2002 [1946]), 74.
- 3 Para um levantamento histórico do desenvolvimento e resultado do debate Barth / Brunner, cf. JW Hart, Karl Barth vs. Emil Brunner: A Formação e Dissolução de uma Aliança Teológica, 1916-1936 (Nova York: Peter Lang, 2001). Uma discussão útil é a de A. Moore, 'Theological Critiques of Natural Theology', em The Oxford Handbook of Natural Theology, ed. Russell Re Manning (Oxford: Oxford University Press, 2013) (doravante OHNT), 227-44. De um ângulo diferente, ver AE McGrath, Emil Brunner: A Reappraisal (Chichester: Wiley Blackwell, 2014).
- 4 Essas são apenas algumas de uma ampla gama de definições possíveis. Deve-se pelo menos citar Lord Gifford: '[Teólogos naturais devem] tratar seu assunto estritamente como uma ciência natural, a maior de todas as ciências possíveis, na verdade, em um sentido a única ciência, a do Ser Infinito, sem referência ou confiança em qualquer suposta excepcional excepcional ou assim chamada revelação miraculosa '(citado por Rodney D. Holder,' Natural Theology in the Twentieth Century ', OHNT, 118). O Oxford English Dictionary é mais breve: 'Teologia baseada no raciocínio a partir de fatos observáveis ao invés de revelação'. Outras definições são oferecidas, por exemplo, por WL Craig e JP Moreland: 'Aquele ramo da teologia que procura fornecer garantia para a crença na existência de Deus à parte dos recursos de autoridade, revelação proposicional '(Introdução, 'em The Blackwell Companion to Natural Theology, ed. William Lane Craig e JP Moreland [Malden, Mass .: Wiley Blackwell, 2012], ix). A maioria dessas definições são negativas; Alister McGrath oferece um argumento positivo: 'A teologia natural pode ser amplamente entendida como um processo de reflexão sobre as implicações religiosas do mundo natural' (Re-imaginando a Natureza: A Promessa de uma Teologia Natural Cristã [Chichester: Wiley Blackwell, 2017], 7).
- 5 Christopher R. Brewer, 'Beginning All Over Again: A Metaxological Natural Theology of the Arts', tese de doutorado, University of St Andrews, 2015. Ver também Christopher R. Brewer, Understanding Natural Theology (Grand Rapids: Zondervan Academic, a ser publicado).
- 6 McGrath, Re-imagining Nature, 18-21.

- 7 Discuti o trabalho de Bultmann, e particularmente seus Giffords, nos caps. 2, 3 e 4 abaixo.
8 Londres: SPCK; São Francisco: HarperOne, 2011.
9 Nesse sentido, fui muito ajudado pelo Instituto 'Logos' em St Andrews, cujos funcionários e
alunos forneceram desafios, estímulos e orientação.
10 Sobre as variadas reações a Lisboa de 1755, ver cap. 1 abaixo. O evento representa uma
abreviatura reveladora de uma mudança complexa de clima cultural, filosófico e teológico. Veja,
11 por exemplo, 1 João 4.2.
12 Um importante estudo desta área que me atingiu depois de ter elaborado o que queria dizer sobre
o assunto é EL Meeks, *Loving to Know: Covenant Epistemology* (Eugene, Ore.: Cascade, 2011).
Ver PG Ziegler, *Militant Grace: The Apocalyptic Turn and the Future of Christian Theology*
13 (Grand Rapids: Baker Academic, 2018).
Ver 'The Meanings of History: Event and Interpretation in the Bible and Theology', *Journal of*
14 *Analytic Theology* 6 (2018), 1-28.

CAPÍTULO 1: O SANTUÁRIO CAÍDO

- Para definições comuns de teologia natural ao longo dessas linhas, veja o prefácio, p. x, com notas
1 nas pp. 279-80.
Sobre Butler e os Deístas, ver, por exemplo, HG Reventlow, *A Autoridade da Bíblia e a Ascensão*
2 *do Mundo Moderno* (Londres: SCM Press, 1984 [1980]), 345-50.
Ver, por exemplo, Iain Murray, *The Puritan Hope: Revival and the Interpretation of Prophecy*
3 (Edimburgo: Banner of Truth, 1971).
O pai de Addison, Lancelot, foi decano de Lichfield de 1683 a 1703.
4 Para o canto das esferas, ver Cícero, Rep. 6.18. Sobre a cosmologia do Timeu, ver agora DJ
5 O'Meara, *Cosmology and Politics in Plato's Later Works* (Cambridge: Cambridge University
Press, 2017).
Lembro-me de como alguns livros de hinos modernos alteraram 'Jesus me ama, isso eu sei, / Pois a
6 Bíblia me diz' para 'Jesus me ama, isso eu sei, / E a Bíblia me diz isso'. Residente da diocese de
Durham, Bewick nasceu logo após a morte de Butler. A ironia é que, naquela época, os
7 fazendeiros faziam o possível para alterar a "natureza" por meio de diferentes métodos de criação
e alimentação. Sobre as visões religiosas de Bewick - uma espécie de deísmo caloroso, ao que
parece - ver J. Uglow, *Nature's Engraver: A Life of Thomas Bewick* (London: Faber, 2006), 79.
Para obter detalhes, consulte, por exemplo, E. Paice, *Ira de Deus: O Grande Terremoto de Lisboa*
8 *de 1755* (Londres: Quercus, 2009) e, de forma mais geral, B. Hatton, *Rainha do Mar: A História de*
Lisboa (Londres: C. Hurst, 2018).
Isso foi explorado especialmente por S. Naiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History*
9 *of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2002; repr. Com novo prefácio e posfácio,
2015). Ver também D. Fergusson, *The Providence of God: A Polyphonic Approach* (Cambridge:
Cambridge University Press, 2018), 124-32. Fergusson descreve duas vezes Lisboa como "um
evento de dobradiça" (124, 130) e enfatiza (125) que, para Voltaire, o evento lançou sérias dúvidas
sobre a visão otimista da ordem natural vista, por exemplo, em Alexander Pope. Sobre a origem
deste termo e a diferença entre os vários escritores, ver T. Zenk, 'New Atheism', em *The Oxford*
10 *Handbook of Atheism*, ed. S. Bullivant e M. Ruse (Oxford: Oxford University Press, 2014),
245-60. Os 'novos ateus' são considerados o tipo menos importante em John Gray 's recente
Seven Types of Atheism (Londres: Allen Lane, 2018), cap. 1: ele chama o movimento de 'uma
tediosa repetição de uma disputa vitoriana', dizendo que 'o ateísmo organizado do século atual é
principalmente um fenômeno de mídia e mais apreciado como um tipo de entretenimento' (9,
23).
11 Veja Fergusson, *Providence*, 127, 162.
12 *C4. 1.8-11*. Uma resposta semelhante é feita por CS Lewis em *The Screwtape Letters* (Londres:

Bles, 1942), Carta 24, onde Screwtape repreende Wormwood por ficar animado com o número de pessoas mortas em bombardeios: 'Em que estado de espírito eles morreram, eu pode aprender com o escritório neste final. Que eles iriam morrer algum dia, eu já sabia. Por favor, mantenha sua mente no seu trabalho'. Lucrécio, no entanto, já usou as aparentes "falhas" no mundo natural como um argumento contra o envolvimento divino (Rer. Nat. 2.180f.).

- 13 Para uma breve visão geral do ceticismo antigo, consulte, por exemplo, Jula Annas e Jonathan Barnes, *Sextus Empiricus: Outlines of Skepticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), xvi-xix.
- 14 Da volumosa literatura sobre Descartes, ver recentemente H. Cook, *The Young Descartes: Nobility, Rumor and War* (Chicago: University of Chicago Press, 2018).
- 15 Ver AC Kors, 'The Age of Enlightenment', em Bullivant and Ruse, eds., *Oxford Handbook of Atheism*, 195-211.
- 16 Voltaire, 'Poema sobre o Desastre de Lisboa: ou, Um Exame desse Axioma, "Tudo Está Bem"' (1756, embora aparentemente composto no final de 1755: ver *Toleration and Other Essays* de Voltaire, ed. E introdução de J. McCabe [New York: Putnam's, 1912]), fornecido em https://en.wikisource.org/wiki/Toleration_and_other_essays/Poem_on_the_Lisbon_Disaster. Voltaire possuía pelo menos seis cópias ou traduções de Lucrécio, o grande epicurista romano (Peter Gay, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, 2 vols. [New York: Knopf, 1966], 1,99); em uma obra, ele se apresentou como "um novo Lucrécio que arrancará a máscara da face da religião" (1.104). É verdade que, em seu poema pós-Lisboa, Voltaire afirmava rejeitar Platão e Epicuro e preferir Bayle. Talvez o que ele estivesse rejeitando no epicurismo, como nas estrofes finais do poema, não fosse a ideia de divindades ausentes, mas a ideia de que a vida poderia consistir nos "caminhos ensolarados da regra genial do prazer". Ele agora estava contemplando uma perspectiva mais sombria.
- 17 Ver C. Smith e ML Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (Nova York: Oxford University Press, 2005): eles introduziram o termo hoje popular 'Deísmo terapêutico moralista'.
- 18 Sobre o epicurismo antigo, ver o resumo em meu *Paul and the Faithfulness of God*, *Christian Origins and the Question of God 4* (Londres: SPCK, 2013) (doravante PFG), 211f.; sobre Lucrécio, veja agora MR Gale, *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius* (Oxford: Oxford University Press, 2007). Sobre o epicurismo nos séculos XVII e XVIII, ver as obras mais antigas de T. Mayo, *Epicurus in England (1650-1725)* (Dallas: Southwest Press, 1934) e H. Jones, *The Epicurean Tradition* (London: Routledge, 1989); e, mais recentemente, por exemplo, WR Johnson, *Lucretius and the Modern World* (Londres: Duckworth, 2000); DR Gordon and DB Suits, *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance* (Rochester, NY: RIT Cary Graphic Arts Press, 2003); e particularmente C. Wilson, *Epicurismo nas Origens da Modernidade* (Oxford: Clarendon, 2008) e S. Greenblatt, *The Swerve: How the Renaissance Began* (Londres: Bodley Head, 2011) (contando a história da redescoberta de 1417 e suas consequências). O tratamento em larga escala de Peter Gay do Iluminismo (*The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*) destaca o papel do epicurismo; Gay foi criticado, mas não acho que sua tese subjacente tenha sido derrubada. Um conjunto de importantes estudos críticos aprofundados de todo o fenômeno, resistindo a simplificações excessivas, mas ainda destacando meu ponto principal aqui, pode agora ser encontrado em N. Leddy e AS Lifschitz, eds., *Epicurus in the Enlightenment* (Oxford: Voltaire Foundation, 2009) *The Rise of Modern Paganism*) destaca o papel do epicurismo; Gay foi criticado, mas não acho que sua tese subjacente tenha sido derrubada. Um conjunto de importantes estudos críticos aprofundados de todo o fenômeno, resistindo a simplificações excessivas, mas ainda destacando meu ponto principal aqui, pode agora ser encontrado em N. Leddy e AS Lifschitz, eds., *Epicurus in the Enlightenment* (Oxford: Voltaire Foundation, 2009) *The Rise of Modern Paganism*) destaca o papel do epicurismo; Gay foi criticado, mas não acho que sua tese subjacente tenha sido derrubada. Um conjunto de importantes estudos críticos aprofundados de todo o fenômeno, resistindo a simplificações

- excessivas, mas ainda destacando meu ponto principal aqui, pode agora ser encontrado em N. Leddy e AS Lifschitz, eds., *Epicurus in the Enlightenment* (Oxford: Voltaire Foundation, 2009)
- 19 Sobre Gassendi, ver, por exemplo, Gay, *Enlightenment*, 1.305f. Ele era admirado por Locke, Newton, Voltaire e muitos outros.
- 20 Ver WR Albury, 'Halley's Ode on the Principia of Newton and the Epicurean Revival in England', *Journal of the History of Ideas* 39 (1978), 24-43.
- 21 Wilson, *Epicurismo*, 237; ver RH Syfret, 'Some Early Reactions to the Royal Society', *Notes and Records of the Royal Society* 7 (1950), 234.
- 22 Gay, *Iluminismo*, 1.307.
- 23 Ver particularmente Wilson, *Epicureanism*, 200. Primeira carta de Leibniz a Clarke: ver *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. CI Gerhardt, 7 vols. (Berlin: 1875-1890; repr., Hildesheim: Olms, 1965), 7.352.
- 24 Veja Gay, *Enlightenment*, 1.314.
- 25 Esta sugestão, que devo ao Prof. Tom Greggs, é fascinante, mas não pode ser seguida aqui. Ver, por exemplo, C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 284. Ver também Gillespie, *Theological Origins of Modernity*, 36, enfatizando que ocorreu a recuperação moderna do atomismo antigo e do epicurismo dentro de "o que já era uma visão essencialmente nominalista do mundo".
- 26 Wilson, *Epicurismo*, 6; cf. p. 33 para o ataque de Richard Bentley neste ponto. Veja também p. 28 para Margaret Cavendish, que na década de 1640 defendeu uma forma de materialismo como suporte para uma versão inicial da libertação das mulheres (se o mundo agora estivesse livre da tirania dos deuses ...). A ideia de uma religião refrear a revolução surge mais tarde, é claro, em Marx, que escreveu sua tese de doutorado sobre epicurismo: ver abaixo.
- 27 Sobre Jefferson veja abaixo.
- 28 Assim, por exemplo, Taylor, *Secular Age*, 367. Ver também p. 376: na nova visão 'epicurista-naturalista', 'pode-se de fato viver em um mundo que parece proclamar em todos os lugares a ausência de Deus'. Em tal mundo, 'toda ordem, todo significado vem de nós'.
- 29 GS Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion* (Londres: Penguin, 2017), 613 n. 67
- 30 Jones, *Karl Marx*, 616 n. 25
- 31 Wilson, *Epicurismo*, v, vi. Ela prossegue sugerindo que um período de agitação civil e um clima de ceticismo criaram as condições nas quais um epicurismo reformulado poderia "transformar o mundo material para atender aos interesses humanos" (2), alterando assim "os pressupostos da teoria política e moral em maneiras que agora consideramos certas" (3). Olhamos para trás em teorias rivais com um interesse destacado, uma vez que "agora somos todos, em certo sentido, epicuristas" (3). Wilson oferece uma definição ampliada de epicurismo nas páginas 37-38, explicando que a recuperação de elementos-chave alterou radicalmente a vida intelectual ocidental.
- 32 Ver Greenblatt, *Swerve*, 185.
- 33 Taylor, *Secular Age*, 626.
- 34 Esta é a tese principal de Naiman, *Evil in Modern Thought*. Veja minha discussão em *Evil and the Justice of God* (Londres: SPCK, 2006).
- 35 Sobre a fascinante complexidade das relações entre diferentes pensadores, ver R. Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1998).
- 36 Não consegui rastrear nenhuma fonte escrita desta lenda.
- 37 A. Pope, *An Essay on Criticism* (1711), 2.298. A famosa frase de Pope é em si um exemplo de seu próprio argumento.
- 38 Sobre a primeira recepção de Nietzsche, ver E. Behler, "Nietzsche no Século XX", em *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. B. Magnus e KM Higgins (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 282, dividindo seu impacto em antes e depois da Segunda Guerra Mundial (antes: impacto literário; depois: filosófico).

- 39 Ver, por exemplo, Sêneca, Cartas 8.8. Em 2,5-6, ele escreve: "Estou acostumado a cruzar até mesmo para o campo do inimigo - não como um desertor, mas como um batedor".
- 40 Veja Gay, *Enlightenment*, 1.42f., 304f. e (citando Fontenelle como exemplo) 317f.
- 41 N. Leddy e AS Lifschitz, 'Epicurus in the Enlightenment: An Introduction', em Leddy e Lifschitz, eds., *Epicurus in the Enlightenment*, 1-11 (2). Eles contrastam esta análise complexa com a aparentemente mais simples ou / ou oferecida por Gay, *Enlightenment*, 1.371 e em outros lugares; mas o tratamento de Gay é regularmente mais matizado do que sugere. D. Edelstein, *The Enlightenment: A Genealogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 45, sugere que a correção é necessária para a tese de Gay do Iluminismo como um 'novo paganismo', mas ele, no entanto, admite (4f.) Que sua o próprio trabalho é informado pelo de Gay o tempo todo.
- 42 Sobre o neo-estoicismo do período, ver Taylor, *Secular Age*, 115-30 e outros. Para o ponto de Wilson, veja acima, pp. 8-9, com pp. 282-83 n. 31
- 43 Gay, *Enlightenment*, 1.105, resumindo uma discussão importante (98-105).
- 44 Sobre o deísmo, ver, por exemplo, JR Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England: Theology, Politics and Newtonian Public Science* (Manchester: Manchester University Press, 2013).
- 45 Sobre o problema da estrutura física dos deuses e a dificuldade de interpretar as evidências relevantes, ver AA Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Skeptics*, 2ª ed. (London: Duckworth, 1986), 46-49; e J. Mansfield, 'Theology', em *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 472-75, observando (mas rejeitando) a interpretação variante de Cícero, *Nat. d.* 1.49-50, segundo o qual a ideia dos deuses era simplesmente uma projeção da mente humana.
- 46 Para saber se Newton era realmente um deísta, como muitos pensaram, ou se Voltaire estava correto em vê-lo retendo uma posição cristã básica, ver Gay, *Enlightenment*, 1.316 f. Sobre os diferentes tipos de deísmo, ver, por exemplo, Taylor, *Secular Age*, cap. 6
- 47 Na *Cyclopaedia*, ou um *Dicionário Universal de Artes e Ciências* de E. Chambers (Londres: Knapton, Darby and Midwinter, 1728), 1.322, os epicuristas consideram 'abaixo da Majestade da Divindade preocupar-se com os assuntos humanos (citado por JA Harris, 'The Epicurean in Hume', em Leddy e Lifschitz, eds., *Epicurus in the Enlightenment*, 161-81 [166]). Veja o retrato de Lucrécio de Tennyson refletindo, embora com perguntas, sobre a 'sagrada calma eterna' dos deuses (*The Complete Works of Alfred Lord Tennyson* [Londres: Macmillan, 1898], 162).
- 48 Lucrécio chama a atenção para os defeitos do mundo pelos quais nenhum deus poderia ser responsável: *Rer. nat.* 2,165-183; 5.195-234.
- 49 Veja Epicuro, Carta a Menoecus 125.
- 50 Chambers novamente (*Cyclopaedia*, 1.322): 'Rigid Epicureans' enfoca os prazeres da mente e da virtude, enquanto 'Remiss Epicureans' procuram os prazeres do corpo (citado por Harris, 'Epicurean in Hume', em Leddy e Lifschitz, eds., *Epicurus in the Enlightenment*, 165).
- 51 Ver AA Long e DN Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 1.146.
- 52 Alguns, ironicamente, viram a 'lacuna' entre Deus e o mundo não tanto no ceticismo dos séculos XVII e XVIII, mas nos próprios grandes reformadores: ver, por exemplo, Edelstein, *Iluminismo*, 34: 'O Calvinismo introduziu uma tal brecha entre isso mundo e o seguinte que até mesmo os católicos (e particularmente os jansenistas) passaram a considerar a realidade do divino como inerentemente separada do mundo dos humanos ". Isso me parece controverso, mas vale a pena ponderar.
- 53 Immanuel Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' *Berlinische Monatsschrift* 12 (1784), 481-94. Ver J. Robertson, *The Enlightenment: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 7.
- 54 *OED* cita JH Stirling, *The Secret of Hegel* (1865), xxvii-xxviii.
- 55 Ver Greenblatt, *Swerve*, 261f. O século XVII viu o surgimento de grandes críticos do início do Iluminismo, como Vico, Hamann e Herder: ver I. Berlin, *Três Críticos do Iluminismo: Vico*,

- Hamann, Herder, 2ª ed. (Londres: Pimlico, 2013 [2000]). Gottlieb, *The Dream of Enlightenment*, 39, vê "um materialismo revivido", atualizando Demócrito e Epicuro, como "uma das duas principais inovações filosóficas de Hobbes", sendo a outra uma nova visão do governo. Locke, como vimos, foi influenciado pelos seguidores de Gassendi, que tentaram combinar formas de epicurismo e cristianismo (Gottlieb, *Dream of Enlightenment*, 126, 138).
- 56 Veja seu 'Mock on, mock on, Voltaire, Rousseau. . . ', escrito entre 1800 e 1804, e terminando com uma referência desdenhosa aos 'átomos de Demócrito ', acoplando-os às 'partículas de luz de Newton '(William Blake, *Selected Poems* [Oxford: Oxford University Press, 1996], 148) .
- 57 AN Wilson, *God's Funeral* (Londres: John Murray, 1999).
- 58 Pope, 'Intended for Sir Isaac Newton', em *The Poetical Works of Alexander Pope* (Londres: Frederick Warne, sd), 371. Uma nota de rodapé indica que Newton nasceu no mesmo dia em que Galileu morreu. O dístico de Pope produziu uma resposta eventual de JC Squire (1884-1958): 'Não durou muito: o Diabo, uivando "Ho! / Deixe Einstein ser!" restaurou o status quo '(originado em https://en.wikiquote.org/wiki/J._C._Squire)
- 59 Ver Edelstein, *Enlightenment*, 22, 28: as primeiras teorias do 'Iluminismo' começaram como histórias comemorativas da 'revolução científica', mas eram ao mesmo tempo um resgate dos 'antigos'.
- 60 Ver Taylor, *Secular Age*, 19.
- 61 *O Livro Oxford de Versos em Inglês*, ed. H. Gardner (Oxford: Oxford University Press, 1972), 792.
- 62 Ver St Andrews Citizen, 8 de abril de 1893; *Dictionary of National Biography* (suplemento de 1912), 245. As sugestões online de que o diploma era em Divindade parecem estar fora de lugar.
- 63 Ver, por exemplo, WG Kummel, *O Novo Testamento: A História da Investigação de Seus Problemas* (Londres: SCM Press, 1973). W. Baird, *História da Pesquisa do Novo Testamento*, 3 vols. (Minneapolis: Fortress, 1992-2013) oferece um pouco de contexto sócio-cultural, mas consiste principalmente em uma crônica implacável de propostas exegeticas.
- 64 J. Israel, prefácio de I. Berlin, *Três Críticos do Iluminismo*, vii.
- 65 Sobre o jansenismo, e quão vital foi essa fase da política do século XVIII na França, consulte DK Van Kley, *As Origens Religiosas da Revolução Francesa: De Calvino à Constituição Civil, 1560-1791* (New Haven, Conn.: Universidade de Yale Press, 1996).
- 66 Ver P. McPhee, *Robespierre: A Revolutionary Life* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2012). Veja mais Van Kley, *Origens religiosas da Revolução Francesa*; F. Tallett, 'Dechristianizing France: The Year II and the Revolutionary Experience', em F. Tallett e N. Atkin, *Religion, Society and Politics in France Since 1789* (Londres: Bloomsbury Academic, 1991), 1-28; e M. Vovelle, *A Revolução contra a Igreja: Da Razão ao Ser Supremo* (Columbus: Ohio State University Press, 1991 [1988]).
- 67 Jefferson, carta para William Short, 31 de outubro de 1819. Ele explica: Jesus foi um grande professor de moral, mas seus pontos de vista foram corrompidos pelo influxo do platonismo (o verdadeiro bicho-papão de Jefferson) na igreja. Greenblatt, *Swerve*, 263, aponta a ironia: para Lucrécio, a felicidade consistiria em afastar-se do mundo, não em tentar reorganizar uma sociedade inteira. Jefferson deu a volta por cima: 'a busca da felicidade' - a meta lucretiana - estava agora inscrita na Constituição. Gay (*Enlightenment*, 1.105 n. 8) sugere que Jefferson, que possuía "até oito cópias" de Lucrécio, mais tarde considerou sua filosofia da natureza insustentável, apesar de seu apego juvenil, aprendeu com Maquiavel (55).
- 68 Veja Smith e Denton, *Soul Searching*.
- 69 Veja Gillespie, *Theological Origins of Modernity*, 141.
- 70 Virgil, *Ecl.* 4.5. A citação original ('Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo', 'a grande ordem dos tempos renasce') foi adaptada para o reverso do Grande Selo da América por Charles Thomson. *Ecl.* 4 foi lida como uma profecia quase cristã por muitos anos: veja abaixo.
- 71 No. 29 em *The New English Hymnal* (Londres: Oxford University Press, 1986). O autor do hino foi EH Sears (1810-1876). O problema com essa ideia essencialmente pagã em um contexto

cristão é óbvio: se os anos realmente 'estão sempre circulando', essa 'era do ouro' irá declinar mais uma vez para as idades de prata, bronze e assim por diante? Sobre a interpretação cristã primitiva, ver RJ Tarrant, "Aspects of Virgil's Reception in Antiquity", em *The Cambridge Companion to Virgil*, ed. C. Martindale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 56-72 (70).

- 72 Para uma declaração explícita sobre isso, consulte EP Sanders, 'Christianity, Judaism and Humanism', em seu *Comparing Judaism and Christianity: Common Judaism, Paul, and the Inner and the Outer in Ancient Religion* (Minneapolis: Fortress, 2016), 429-45. Seus heróis são Jesus, John Locke e Thomas Jefferson.
- 73 Veja a discussão em Taylor, *Secular Age*, 328, 332. Sobre tudo isso, veja agora TM Lessl, *Rhetorical Darwinism: Religion, Evolution and the Scientific Identity* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2012).
- 74 Ver J. Uglow, *The Lunar Men: The Friends Who Made the Future, 1730-1810* (London: Faber, 2002).
- 75 Uglow, *Lunar Men*, 152f., Citando D. King-Hele, *Erasmus Darwin: A Life of Unequaled Achievement* (Londres: Giles de la Mare, 1999), 89. Thomas Seward (1708-1790), como Darwin, um graduado da St. John's College, em Cambridge, morava no Palácio do Bispo, no canto nordeste de Close (o bispo morava em seu castelo perto de Stafford) e conhecia bem os Homens Lunares. Sua filha, a poetisa Anna Seward, passou a fazer parte do grupo por direito próprio (Uglow, *Lunar Men*, 40s. E em outros lugares). O estudo de Uglow sobre a vida pessoal de Darwin mostra que a acusação de epicurismo tinha outras dimensões além das teorias científicas.
- 76 Em Erasmus Darwin, veja também Greenblatt, *Swerve*, 262: A visão de Lucrecio o havia "influenciado diretamente".
- 77 Ver J. Norman, *Adam Smith: What He Thought and Why It Matters* (Londres: Allen Lane, 2018).
- 78 Gay, *Iluminismo*, 1.172; 2,354; Gay o resume como "um estóico moderado moderno" (2.361).
- 79 Gay, *Enlightenment*, 1.58, resumindo uma discussão importante.
- 80 Detalhes em W. Baird, *History of New Testament Research*, vol. 1 (Minneapolis: Fortress, 1992), 77. Ver também os tratamentos recentes em MH de Lang, 'Literary and Historical Criticism as Apologetics: Biblical Scholarship at the End of the Eighteenth Century', *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 72,2 (1992), 149-65; Jonathan Israel, 'The Philosophical Context of Hermann Samuel Reimarus' *Radical Bible Criticism*, em *Between Philology and Radical Enlightenment: Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, ed. M. Mulso (Leiden: Brill, 2011), 183-200. *Fragments de Reimarus* está disponível em uma edição de CH Talbert (Philadelphia: Fortress, 1970).
- 81 Gay, *Enlightenment*, 2.389, fala da 'expulsão de Deus do cenário histórico'.
- 82 Adam Smith saudou Hume como "de longe o mais ilustre filósofo e historiador da época atual" (*Wealth of Nations*, 742; citado em Gay, *Enlightenment*, 2.359). Sobre Hume, veja agora JA Harris, *Hume: An Intellectual Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).
- 83 'Não ouse saber': ver Edelstein, *Enlightenment* 34.
- 84 Para as muitas variações, consulte Leddy e Lifschitz, *Epicurus in the Enlightenment*.
- 85 Veja Gillespie, *Theological Origins*, 5-7.
- 86 Sobre as várias escatologias seculares, ver particularmente J. Moltmann, *The Coming of God*, trad. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress, 1996 [1995]), Parte III. Moltmann vê o mito do progresso de Hegel como um 'milénarismo sem apocalíptico', permitindo que uma nova era simplesmente surja sem qualquer ruptura e, inversamente, o niilismo de Nietzsche como 'apocalíptico sem milénarismo', um mundo sem sentido com um futuro sombrio. Alguns podem chamar isso de "naturalismo escatológico", um rótulo que M. Allen, *Grounded in Heaven: Recentering Christian Hope and Life on God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), curiosamente tenta vincular ao meu trabalho e ao de alguns outros. O presente volume,

particularmente chs. 5 e 6, oferece uma refutação implícita.

- 87 Citado em 'Progress', em *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. T. Honderich (Oxford: Oxford University Press, 1995), 722. O *Esquisse d'un tableau historique des progres de lesprit humain* de Condorcet foi publicado postumamente em 1794. 'Daniel Malthus [pai de Thomas] acreditou, com sábios como Condorcet, Jean -Jacques Rousseau e William Godwin, que a sociedade estava avançando para a perfeição '(AN Wilson, *The Victorians* [London: Hutchinson, 2002], 11).
- 88 Gay, *Iluminismo*, 2.364.
- 89 FM Turner, *European Intellectual History from Rousseau to Nietzsche* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2014), 49.
- 90 Ver, por exemplo, M. Tournier, "'Le Grand Soir": Un Mythe de Fin de Siècle', *Mots: Les Langages du Politique* 19 (1989), 79-94.
- 91 'A Revolução Francesa de 1789 introduziu o' novo tempo 'como uma qualidade temporal definidora para a sociedade e a política modernas'. . . 'A visão moderna da revolução revolucionária moldou a imaginação política francesa no século XIX': então Julian Wright, *Socialism and the Experience of Time* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 13, 14, com várias citações. Wright prossegue apontando, no entanto, que isso, por sua vez, gerou ansiedades sobre como cuidar da sociedade nesse ínterim.
- 92 Assim, por exemplo, R. Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980).
- 93 Para um estudo relativamente recente do poema, veja o cap. 4 de John Barnard, *John Keats* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- 94 Sobre o "progresso" como uma crença em desenvolvimento nos últimos séculos, ver JR Middleton e BJ Walsh, *Truth Is Stranger than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1995), 13-20. Os pensadores seinais aqui incluem Francis Bacon, *The New Atlantis*; Pico della Mirandola, *Oração sobre a Dignidade do Homem*; e Kant, 'On Progress'. Estudos mais antigos incluem JB Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth* (Londres: Macmillan, 1920); Nisbet, *História da Idéia de Progresso*; mais recentemente, C. Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (Nova York: Norton, 1991).
- 95 Estritamente falando, isso seria mais complexo do que parece, uma vez que um deus deísta seria puro espírito, enquanto um deus epicurista seria feito de átomos muito finos; mas na consciência popular a questão seria irrelevante.
- 96 Mesmo Lucrécio pode sugerir isso, embora paradoxalmente: ver Wilson, *Epicurismo*, 140: A confiança de 'Lucrécio' nos poderes renovadores e reconstrutivos da natureza complementou sua teoria dos limites e da dissolução, levando-o a atribuir poderes e até mesmo um status divino

para a natureza aparentemente em conflito com a antiteologia subjacente a seu texto”. Veja Rer. nat.

1. 577ss. Isso também pode explicar a invocação inicial intrigante de Vênus em Rer. nat. 1,1-43; ver, por exemplo, Greenblatt, Swerve, 237f., e meus comentários em PFG, 212 n. 45. Jones, Karl Marx, 80-82.

Para uma discussão recente, ver, por exemplo, O. Larsen, 'Kierkegaard's Critique of Hegel: Existential Ethics versus Hegel's Sittlichkeit in the Institutions of Civil Society of the State', *Nordicum Mediterrâneo* 11.2 (2016), acessado em <https://nome.unak.is/wordpress/08-3/c69-conferencia-paper/kierkegaard-s-critique-of-hegel-existentialist-ethics-versus-hegel-s-sittlichkeit-in-the-instituicoes-of-civil-society-of-the-state/>.

'Nós vimos o futuro. . .' é atribuído a Lincoln Steffens após sua visita à União Soviética em 1919. O casal britânico Beatrice e Sidney Webb visitou em 1932 e produziu *Comunismo Soviético: Uma Nova Civilização?* (Londres: Longmans, Green) no ano seguinte (as edições subsequentes omitiram o ponto de interrogação). Eles expressaram opiniões semelhantes em seu último livro, *The Truth about the Soviet Union* (Londres: Longmans, Green, 1944). Wilson, *Victorians*, 15. Ver, por exemplo, S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature* (Londres: Penguin, 2012) e agora *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress* (Londres: Penguin, 2018).

A Europa Oriental, é claro, viveu por duas gerações sob o mito de que seu pedigree marxista a tornava automaticamente "superior", uma ficção que ainda acreditava na Coréia do Norte. Nesse sentido, a Guerra Fria foi travada entre o epicurismo de direita e de esquerda.

Veja meu Mal e a Justiça de Deus e também Revolução.

Isso é rotineiramente assumido por comentaristas ateus: por exemplo, Simon Blackburn, revisando os sete tipos de ateísmo de John Gray e as cinco provas da existência de Deus de Edward Feser no suplemento literário do *Times* de 7 de setembro de 2018, 4, fala de 'evidências de insegurança histórica' como uma das três razões para o abandono generalizado de "religiões" pelo Ocidente - as outras sendo "ceticismo filosófico" e "uma aversão liberal por ordens e proibições autoritárias, embora aparentemente arbitrarias".

Observei em muitos casos a citação de Geza Vermes, cujas muitas obras, começando com *Jesus, o judeu* (Londres: Collins, 1973), serviram para apoiar sua própria desconversão, que ele descreve graficamente em sua autobiografia, *Acidentes Providenciais* (Londres: SCM Press, 2011 [1998]).

BF Meyer, *The Aims of Jesus* (Londres: SCM Press, 1979), 29.

Naturalmente, Lessing acreditava que, mesmo que os Evangelhos fossem historicamente precisos, a "história" ainda não poderia ser a base para conclusões teológicas; Reimarus argumentou que os Evangelhos eram, de qualquer forma, fictícios.

Nesta análise posterior, a exceção óbvia é Filo de Alexandria, que, como Clemente, empregou uma sofisticada filosofia helenística para interpretar suas tradições judaicas.

Notoriamente por EP Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Londres: SCM Press, 1977), mas também por muitos outros antes e depois. Também houve uma forte reação a Sanders. Ver meu *Paul and His Recent Interpreters* (Londres: SPCK, 2015) (doravante PRI), caps. 3-5.

Ver, por exemplo, DA Knight, 'The Pentateuch', na *Bíblia hebraica e seus intérpretes modernos*, ed. DA Knight e GM Tucker (Chico, Calif.: Scholars Press, 1985), 263-96; J. Conrad, *Karl Heinrich Grafts Arbeit am Alten Testament* (Berlim: de Gruyter, 2011); e E. Nicholson, *O Pentateuco no Século XX: O Legado de Julius Wellhausen* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Para uma percepção judaica da bolsa alemã envolvida, ver, por exemplo, C. Potok, *The Promise* (London: Penguin, 1982).

Ver, por exemplo, Hans Kung, *The Church* (Londres: Burns and Oates, 1968), 136: 'Para o idealismo alemão, notavelmente para Hegel, o judaísmo figurava como a manifestação do princípio do mal'.

- 112 Veja *Surprised by Hope* (Londres: SPCK, 2007) e, por trás disso, *A Ressurreição do Filho de Deus, Origens Cristãs e a Questão de Deus 3* (Londres: SPCK, 2003) (doravante RSG).
- 123 Essa era a palavra na pedra, encontrada entre as ruínas da antiga Catedral de São Paulo após o
113 incêndio de Londres em 1666, que Christopher Wren viu como o lema de sua própria
reconstrução: ver L. Jardine, *Em uma escala maior: a carreira notável de Sir Christopher Wren*
124 (Londres: HarperCollins, 2002), 428.
- 124 Veja, por exemplo, 'Líder das Almas Fiéis e Guia de Todos Que Viajam para o Céu', cuja segunda
estrofe declara que 'a terra, nós sabemos, não é o nosso lugar', já que iremos rapidamente 'para o
nosso país celestial mover-se, o nosso eterno casa acima'. Da mesma forma, a estrofe final de
'Love Divine, All Loves Excelling' oferece uma cena final ('Até que tomemos o nosso lugar no
céu') que se baseia, não na visão final de novos céus e nova terra em Apocalipse 21, mas em o
126 presente 'céu' de Apocalipse 4 e 5 ('até lançarmos nossas coroas diante de ti').
- 115 Veja seu tratado *On Exile 607C-E*. Ver E. Radner, 'Exile and Figural History', em *Exile: A*
127 *Conversation with NT Wright*, ed. JM Scott (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2017),
273-301, e minha resposta no mesmo volume, em 328-32. É claro que muita piedade popular
128 continuou a percorrer o mesmo caminho (ver *Surpreendido por Esperança*, cap. 2, com muitos
exemplos). Para um apelo explícito a uma síntese cristão-platônica na teologia contemporânea,
ver, por exemplo, H. Boersma, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*
129 (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).
- Ver, por exemplo, o bispo Berkeley, opondo o materialismo a um dualismo platônico explícito
130 no qual 'a matéria é irreal e má' (Wilson, *Epicureanism*, 177, itálico original; ver Berkeley,
Works, 5.164). O filósofo sobe uma escada do sensual ao intelectual, mas não se pode inferir o
último a partir do primeiro (ver Berkeley, *Works*, 5.137). Em última análise, é o mesmo que o
131 fosso feio de Lessing. Plutarco, novamente (*On Exile 1086C-1107C*): O epicurismo não pode
produzir felicidade verdadeira.
- 'Abide with Me' (no. 331 em *The New English Hymnal* [Londres: Oxford University Press,
132 1986]. O autor do hino foi HF Lyte [1793-1847]). Allen, *Grounded in Heaven*, 4, tenta sugerir
que esta linha não é platônica, mas sim busca que a luz do céu brilhe na terra em um novo
amanhecer; mas a linha, no contexto, fala claramente da própria morte em termos de deixar a
terra e ir para o céu (assim como Plutarco, em outras palavras).
- Sobre o 'êxtase', veja minha discussão em *Surprised by Hope*, em oposição à famosa série de
138 romances 'Left Behind' de Tim LaHaye e Jerry B. Jenkins.
- Ver, por exemplo, H. Bloom, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian*
119 *Nation* (Nova York: Simon and Schuster, 1992) e, para a relevância disso para as igrejas, PJ Lee,
Against the Protestant Gnostics, 2ª ed. (Nova York: Oxford University Press, 1993 [1987]). Veja
a discussão em meu *Judas and the Gospel of Jesus* (Londres: SPCK, 2006), cap. 6
- Veja a observação de Samuel sobre a escolha de Davi em 1 Sam 16,7; cp. 2 Cor 4.18.
- 134 Uma reação notável foi a de CS Lewis em sua palestra inaugural em Cambridge, 'De
120 *Descriptione Temporum*', em *Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969),
125 cap. 1
- Sobre isso e o que se segue, consulte PFG, caps. 4, 13. Sobre o entrelaçamento da religião em
todas as partes da vida antiga, ver, por exemplo, O'Meara, *Cosmology and Politics in Platão's*
122 *Later Works*, 122-29. Sobre o significado moderno de 'religião' (que, antes do século XVII,
referia-se principalmente à ordem correta do culto), ver, por exemplo, W. Pannenberg,
Christianity in a Secularised World (Londres: SCM Press, 1989) e esp. K. Barth, *Church*
Dogmatics, vol. 1, *A Doutrina da Palavra de Deus*, parte 2, trad. GT Thomson e Harold Knight
(Edimburgo: T&T Clark, 1956 [1938]), 284, discutindo Paul de Lagarde sobre o modo como a
"religião" passou a ser colocada em oposição à "revelação".
- Sobre *religionsgeschichtliche Schule* e sua poderosa influência nos estudos sobre o Novo
Testamento do século XX, consulte PRI. Muitas das hipóteses de desenvolvimento de Bultmann
sobre o Cristianismo primitivo incluíam tentativas (notoriamente malsucedidas) de tal

genealogia.

Lord Gifford certamente parecia estar pressupondo algo como esta antítese: veja o prefácio, nota 4.

Lessing diz: 'Vivo no século XVIII, em que os milagres não acontecem mais' ('Na Prova do Espírito e do Poder', 52). CS Lewis enquadra esse tipo de posição nas histórias de Nárnia, quando as crianças examinam o guarda-roupa e descobrem que, na verdade, é apenas um guarda-roupa. É uma pena que Lessing nunca tenha conhecido Wesley ou Whitefield.

Ver, por exemplo, C. Rowland, 'Natural Theology and the Christian Bible', OHNT, 31: em referência a Mateus 25, 'a divisão entre o natural e o sobrenatural não é tão grande quanto se poderia pensar'.

Ver Wis 2 (cp. PFG, cap. 3, 239-43); mSanh. 10,2.

Veja Lucrécio, Rer. nat. 4.1058-1191, com Wilson, Epicureanism, 255f. Sobre Wilde, ver, por exemplo, 'The Picture of Dorian Gray', em The Works of Oscar Wilde (Leicester: Galley Press, 1987), 137: 'Um homem pode ser feliz com qualquer mulher, desde que não a ame'.

JW Goethe, *Faust: Eine Tragddie. Erster Theil*, ed. E. Gaier (Stuttgart: Reclam, 2011), 71 (linha 1700): 'Por favor, fique; você é tão lindo'.

Thomas Mann, Doutor Faustus: A Vida do Compositor Alemão Adrian Leverkiihn como Contada por um Amigo, trad. HT Lowe-Porter (Londres: Vintage Books, 2015 [1947]), 361: 'Thou maist not love'; 242: 'O amor é proibido, na medida em que aquece'.

Wagner pega o mesmo ponto quando a trama do Anel começa: Alberich, o Niebelung, desiste do amor para obter o ouro do Reno e, com ele, o poder sombrio que move a história.

Isso é exatamente semelhante à notável tese de Iain McGilchrist em O Mestre e Seu Emissário: O Cérebro Dividido e a Criação do Mundo Ocidental (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2009): o cérebro esquerdo substituiu o direito. Tornamo-nos uma cultura esquizofrênica, na qual a música, a fé, a metáfora e o próprio amor são interesses marginais e minoritários.

Sobre Schweitzer e Goethe, ver, por exemplo, TX Qu, "In the Drawing Power of Goethe's Sun": A Preliminary Investigation into Reception of Goethe de Albert Schweitzer', in Albert Schweitzer in Thought and Action, ed. JC Paget e MJ Thate (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2016), 216-33. Schweitzer ganhou o Prêmio Goethe em 1928; ele tinha as obras completas de Goethe com ele em Lambarene e aparentemente costumava ler Fausto todos os anos durante a época da Páscoa (Qu, "In the Drawing Power of Goethe's Sun", 218).

Sobre o amor como retorno ao lar, ver agora S. May, Love: A New Understanding of an Ancient Emotion (Nova York: Oxford University Press, 2019).

Sobre a proposta de Bernard Lonergan para uma 'epistemologia ampliada', veja seu Method in Theology (London: Darton, Longman and Todd, 1972), 28-56, 81-84, 155-265 e 311-37. Tratar o "amor" como algo central para o conhecimento remonta pelo menos a Tomás de Aquino (eu diria, a São Paulo) e foi fortemente expresso por von Balthasar, entre outros. Em certo sentido, é disso que se trata a 'hermenêutica', pelo menos desde Gadamer, e em uma linha que remonta a GB Vico em sua oposição (na frase de Thiselton, em Hermenêutica da Doutrina [Grand Rapids: Eerdmans, 2007], xvii) ao "racionalismo atemporal e centrado no indivíduo de Descartes": ver H.-G. Gadamer, Truth and Method, 2ª rev. edn. (Londres: Sheed and Ward, 1989 [1960]), 17, e I. Berlin, Three Critics of the Enlightenment, 26207. Berlin declara (206) que Vico '

'torna difícil, senão impossível, . . . voltar às concepções da natureza humana e do mundo real sustentadas por Descartes ou Spinoza ou Voltaire ou Gibbon '. Isso, no entanto, é o que a maioria das supostas "críticas históricas" fez.

CAPÍTULO 2: O LIVRO DE QUESTÕES

- 1 Detalhes e contexto mais amplo, por exemplo, Reventlow, *Autoridade da Bíblia e a Ascensão do Mundo Moderno*, Parte III.
- 2 Sobre a relação de Toland e sua influência na filologia e na crítica bíblica, cf. Luisa Simonutti, 'Deism, Biblical Hermeneutics, and Philology', em *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, ed. Wayne Hudson, Lucci Diego e Jeffrey R. Wigelsworth (Farnham: Ashgate, 2014), 45-62.
- 3 Sobre Reimarus e Lessing, ver cap. 1 acima.
- 4 A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: First Complete Edition*, ed. J. Bowden (London: SCM Press, 2000 [1906]), 14-26.
- 5 O OHNT não tem entradas de índice para 'Jesus' ou 'evangelhos', e em 'Cristologia' tem apenas referências fugazes, incluindo as duas mencionadas na próxima nota.
- 6 Na última categoria, é claro, encontramos Karl Barth, tanto em sua famosa resposta negativa a Emil Brunner quanto em seus *Giffords* de 1937 (K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner* [Zurique: Theologischer Verlag, 1934]; e *The Knowledge of God e o Serviço de Deus de acordo com o Ensino da Reforma*, tradução de JLM Haire e Ian Henderson [Londres: Hodder and Stoughton, 1938]). Veja a breve discussão em Russell Re Manning, 'Protestant Perspectives on Natural Theology', OHNT, 197-212 (198f.). TF Torrance, pelo menos em alguns escritos, seguiu Barth a esse respeito: ver RD Holder, 'Natural Theology in the Twentieth Century', OHNT, 118-34 (127-29).
- 7 Ver, por exemplo, L. Lessius e M. Marsenne, discutidos por MJ Buckley em *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1987), referido por D. Edwards em 'Catholic Perspectives on Natural Theology', OHNT, 182-96 (183-84).
- 8 Isso, por sua vez, desmorona na caricatura retratada uma vez na série de TV *Sim, primeiro-ministro*. O primeiro-ministro explica à esposa que eles precisam manter o equilíbrio na Igreja da Inglaterra. 'Que equilíbrio?' ela pergunta. 'Entre aqueles que acreditam em Deus e aqueles que não acreditam', vem a resposta.
- 9 Grace Davie, *Religião na Grã-Bretanha: Um Paradoxo Persistente*, 2ª ed. (Malden, Mass.: Wiley Blackwell, 2015 [1994]). Ver Jeff Astley, *Ordinary Theology: Looking, Listening and Learning in Theology* (Londres: Routledge, 2002), 45f., discutindo Michael Langford e Maurice Wiles como representantes de diferentes tipos de teísmo não intervencionista.
- 10 Veja acima, cap. 1, em referência à tese de Christian Smith.
- 11 Isso parece ser ignorado pelo biógrafo recente de Schweitzer, NO Oermann, que se refere ao livro sem complicações pelo título em inglês. Veja as observações de DE Nineham em seu 'Prefácio à Edição Completa' na edição de 2000 de Schweitzer's *Quest*, xiv, xxii; embora Nineham, aqui como em outros lugares, pareça não compreender todo o significado.
- 12 Veja cap. 3 abaixo, sobre o suposto positivismo de von Ranke (erroneamente).
- 13 Ver, por exemplo, E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1 (Londres: Frederick Warne, sd), 347.
- 14 Sobre Wrede, ver JVG, 28f., 478; e ver as discussões em, por exemplo, C. Tuckett, ed., *The Messianic Secret* (London: SPCK, 1983). Schweitzer critica Wrede (*Quest*, caps. 19, 20); mas ele emprega um esquema de desenvolvimento semelhante, colocando-o na mente de Jesus em vez de na ficção posterior dos evangelistas (*Quest*, cap. 21). Sobre Bultmann e as razões de seu tipo de crítica formal, ver *O Novo Testamento e o Povo de Deus, Origens Cristãs e a Questão de Deus 1* (Londres: SPCK, 1992) (doravante NTPG), cap. 14; JVG, 113f. Para as longas implicações da

visão de Wrede, ver JVG, cap. 2, passim.

Por exemplo, Kummel, Novo Testamento, e Baird, História da Pesquisa do Novo Testamento, citado no cap. 1 acima.

- 15 Sobre McGilchrist, Mestre e Seu Emissário, e a verdade de sua análise nos estudos do Novo Testamento, veja minha palestra inaugural, 'Imagining the Kingdom: Mission and Theology in
16 Early Christianity', SJT 65.4 (2012), 379-401 (e ser reimpresso em uma próxima coleção de ensaios).

Sobre Strauss e Renan, ver Schweitzer, Quest, caps. 7-9, 13.

- 17 Para teorias da história da salvação do século XIX, ver RW Yarbrough, The Salvation Historical
Fallacy? Reavaliando a História da Teologia do Novo Testamento (Leiden: Deo Publishing, 2004).

- 18 Sobre a simpatia inicial de Barth com o marxismo, levando-o a ser chamado de 'o pastor vermelho
de Safenwil', ver, por exemplo, E. Busch, Karl Barth: Sua Vida de Cartas e Textos Autobiográficos (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) e K. Barth e E Thurneysen, Revolutionary Theology in the
19 Making: Barth-Thurneysen Correspondence, 1914-1925 (Londres: Epworth, 1964).

Um caso em questão - embora isso seja controverso - pode ser a posição cristológica amplamente aceita, conhecida como extra Calvinisticum, em que se diz que o Logos permaneceu no céu enquanto Jesus estava na terra.

- 20 Um exemplo recente óbvio é DW Congdon, tanto em The God Who Saves: A Dogmatic Sketch (Eugene, Ore .: Cascade, 2016) e seu livro mais curto Rudolf Bultmann: A Companion to His
Theology (Eugene, Ore .: Cascade, 2015) . Ver também, por exemplo, seu artigo sobre a
21 Pneumatologia de Jungel, 'O Espírito da Liberdade: Teologia do Terceiro Artigo de Eberhard Jungel', em Indicativo da Graça - Imperativo da Liberdade: Ensaio em Honra a Eberhard Jungel em Seu 80º Ano, ed. DR Nelson (Londres: Bloomsbury / T & T Clark, 2014), 13-27, na seção III.

Sobre os diferentes sentidos de 'mito', ver esp. AC Thiselton, Os Dois Horizontes: Novo Testamento Hermenêutica e Descrição Filosófica com Referência Especial a Heidegger, Bultmann, Gadamer e Wittgenstein (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 25258.

- 22 Eu estou aqui e no ch. 4, redistribuindo muito do argumento que apresentei em meu artigo 'Hope Deferred? Against the Dogma of Delay ', Early Christianity 9.1 (2018), 37-82. Um exemplo óbvio da linha de pensamento que estou opondo é o prefácio de Nineham à edição moderna de Schweitzer Quest (veja acima).

- 23 Ver, por exemplo, A. Schweitzer, The Mysticism of the Apostle Paul, trad. William Montgomery (London: A&C Black, 1931 [1911]), 23-25, propondo que o 'misticismo' de Paul, ao contrário das variedades helenísticas, foi fundido com 'a expectativa do fim do mundo' (24); que, para Paulo, 'pela morte e ressurreição de Jesus Cristo o fim do domínio dos poderes angélicos, e com isso o fim do mundo natural, é trazido', significando que a segunda vinda não pode ser retardada por muito tempo (25) . Veja também W. Wrede, Paul, trad. Edward Lumis (Londres: Philip Green, 1907 [1904]), por exemplo, 47, 105.

K.Koch, *A redescoberta do apocalíptico: uma obra polêmica em uma área negligenciada de estudos bíblicos e seus efeitos danosos sobre a teologia e a filosofia*(London: SCM Press, 1972), cap. 1. Veja também meu PRI, cap. 6, esp. 136f.

- 25 DF Strauss, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 vols. (Tübingen: CF Osiander, 1840).

Veja B. Magee, Wagner and Philosophy (London: Penguin, 2001); e ver cap. 3 abaixo.

Ver novamente AC Thiselton, Two Horizons, 252-63.

26

27

28

- 29 Contra, por exemplo, DW Congdon, *The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Dialectical Theology* (Minneapolis: Fortress, 2015), 407-31.
- 30 Ver recentemente, por exemplo, C. Grotanelli, 'Nietzsche and Myth', *History of Religions* 37.1 (1997), 3-20, sobre as mudanças de atitude de Nietzsche em relação ao 'mito' e a ligação disso com sua mudança de atitude para com Wagner.
- 31 Para o contexto mais amplo das expectativas escatológicas em diferentes tradições religiosas, consulte, por exemplo, JL Walls, ed., *The Oxford Handbook of Eschatology* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- 32 Uma leitura mais gentil da divisão cultural é oferecida por FC Burkitt em sua 'Nota pré-vestibular' ao misticismo de Schweitzer (v-vi).
- 33 Ver MD Eddy, 'Nineteenth Century Natural Theology', *OHNT*, 100-117. A ideia de 'teologia natural' estava muito presente na cultura britânica no século XIX, podendo ser exposta de maneira muito variada, por exemplo, o poema de R. Browning, 'Caliban upon Setebos; ou, Natural Theology in the Island ', em *The Poems of Robert Browning* (Oxford: Oxford University Press, 1905), 650-55.
- 34 Veja Matt 26.36-46 / Mark 14.32-42; Mateus 27,46 / Marcos 15,34.
- 35 Veja Jones, Karl Marx, 79-92.
- 36 Ver, por exemplo, Schweitzer, *Quest* (2000 edn.), 478-87.
- 37 Schweitzer, *Quest*, 478.
- 38 Schweitzer, *Quest* (edição de 1954), 401. Esta frase parece ter desaparecido da edição de 2000, embora o mesmo ponto seja apresentado de outras maneiras.
- 39 A. Schweitzer, JS Bach, trad. Ernest Newman, 2 vols. (Londres: A&C Black, 1923 [1908]), por exemplo, 1.257-259; 2.21-23, 48-51. NO Oermann, em correspondência privada (22 de janeiro de 2018), sugere-me que o 'proprium' de Schweitzer, sua principal tarefa a esse respeito, era 'superar a dura lacuna entre Jesus e Nietzsche por um lado e Bach e Wagner por A outra mão'.
Ver, por exemplo, CR Joy, ed., *Music in the Life of Albert Schweitzer* (Nova York: Harper, 1951) e ER Jacobi, *Albert Schweitzer und Richard Wagner: Eine Dokumentation* (Tribtschen: Schweizerische Richard-Wagner-Gesellschaft, 1977).
- 40 Harald Schutzeichel, *Die Konzerttatigkeit Albert Schweitzers* (Bern: Haupt, 1991).
- 41 P. Berne, 'Albert Schweitzer und Richard Wagner', em *Die Geistigen Leitsterne Albert Schweitzers, Jahrbuch 2016 fur die Freunde von Albert Schweitzer* (= *Albert-Schweitzer-Rundbrief* 108), ed. E. Weber (2016), 55-76 (disponível online em <https://albert-schweitzer-heute.de/wp-content/uploads/2017/12/DHV-Rundbrief-2016.pdf>)
- 42 P. Kitcher e R. Schacht, *Finding an Ending: Reflections on Wagner's Ring* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- 43 D. Cooke, *I Saw the World End: A Study of Wagner's Ring* (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- 44 Joy, *Music in the Life of Albert Schweitzer*, 15. Talvez seja surpreendente que o biógrafo recente de Schweitzer não extraia essa conexão (NO Oermann, *Albert Schweitzer: A Biography* [Oxford: Oxford University Press, 2017], ver, por exemplo, 57-59)
- 45 R. Scruton, *The Ring of Truth: The Wisdom of Wagner's Ring of the Nibelung* (Londres: Penguin, 2017), 199.
- 46 Scruton, *Ring of Truth*, 145.
- 47 Scruton, *Ring of Truth*, 46f.
- 48 Veja J. Moltmann, *Teologia da Esperança: Sobre a Base e Implicações de uma Escatologia Cristã*, trad. James W. Leitch (Londres: SCM Press, 1967 [1965]), cap. 1, esp. 37-42. Veja Oermann, *Albert Schweitzer*, 74-76.
- 50

- 51 A. Schweitzer, *O Mistério do Reino de Deus: O Segredo do Messias e da Paixão de Jesus*, trad. Walter Lowrie (Nova York: Dodd, Mead, 1914 [1901]), 3, cf. 25. Ver Lucien Holscher, *Weltgericht oder Revolution: Protestantisch und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1989); também seu 'Mistérios da Ordem Histórica: Rupturas, Simultaneidade e a Relação do Passado, o Presente e o Futuro', em *Quebrando o Tempo: Negociando as Fronteiras entre Presente, Passado e Futuro*, ed. C. Lorenz e B. Bevernage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 134-51.
- 52 Ver MD Chapman, *The Coming Crisis: The Impact of Eschatology on Theology in Edwardian England* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 81-86. Ver também, por exemplo, FC Burkitt, 'The Eschatological Idea in the Gospel', em *Essays on Some Biblical Questions of the Day by Members of the University of Cambridge*, ed. HB Swete (London: Macmillan, 1909), 193-214, insistindo que a mensagem de Jesus era relevante precisamente porque era voltada para "as expectativas de catástrofe súbita e completa" em vez de "mudança evolutiva gradual e progressiva" (208).
- 53 Em uma nota reveladora no prefácio de *Mysticism* (ix), Schweitzer agradece a ajuda de G. Kittel e KH Rengstorf nos mundos de *Spatjudentum* e Rabínicos. Isso implica claramente (entre outras coisas) que no período inicial ele próprio não estava familiarizado com os textos relevantes. Mesmo no *Misticismo*, ele cita principalmente 2 Barucque, 4 Esdras e 1 Enoque, com breves referências aos Jubileus e Salmos de Salomão e uma referência a cada um à Ascensão de Moisés, à Vida de Adão e Eva e aos Testamentos dos Doze Patriarcas. Seu tratamento indica que ele compartilhou com seus contemporâneos uma compreensão amplamente não histórica (e certamente não política) desses textos (ver novamente PRI, cap. 6). Infelizmente, as várias edições do *Quest* não têm nenhum índice de textos antigos.
- 54 Contra, por exemplo, P. Vielhauer, seguido aqui por, por exemplo, JL Martyn em seu comentário de Gálatas (AB [New York: Doubleday, 1997]): ver PRI, Parte II.
- 55 Cf. 'nos últimos dias' etc., por exemplo, Hos 3.5; Micah 4.1; Isa 2.2; Jer 23,20, 30,24. Estes remetem a, por exemplo, Gn 49.1; Num 24.14; Dt 4,30; 31,29.
- 56 Para os diferentes sentidos de 'história', ver cap. 3 abaixo.
- 57 Sobre a revolta de bar-Kochba, ver, por exemplo, P. Schafer, *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) e W. Horbury, *Jewish War under Trajan and Hadrian* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- 58 Cf. Schweitzer, *Mysticism*, 54: 'Jesus Cristo acabou com o mundo natural e está trazendo o Reino Messiânico'.
- 59 Ver, por exemplo, EP Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM Press, 1992), por exemplo, 298, 303, 456f.; em 368, ele diz, como se o ponto fosse óbvio, que "como outros judeus, os essênios não pensaram que o mundo acabaria".
- 60 É claro que há uma miríade de fontes secundárias sobre Bultmann em geral e não menos sobre seus Giffords. O estudo mais completo de DW Congdon (*Mission of Demythologizing*) é complementado por seu mais curto Rudolf Bultmann. Eles continuam úteis, embora eu tenha críticas sérias em certos pontos. Um importante estudo mais antigo é D. Fergusson, *Rudolf Bultmann*, 2ª ed. (Nova York: Continuum, 2000 [1992]). Veja também o estudo clássico em Thiselton, *Two Horizons*, caps. 8, 9 e 10.
- 61 Sobre Bultmann e 'mito', veja suas várias obras relacionadas: *O Novo Testamento e Mitologia* (1941), *Kerygma e Mito* (1953) e *Jesus Cristo e Mitologia* (1958). Ele argumentou em seu comentário sobre John (1941; ET 1971) que o Quarto Evangelho representava uma desmitologização da tradição anterior, que para Bultmann era o que ele precisava. Ver, entre muitas discussões, Thiselton, *Two Horizons*, 252-63. Discutirei as Giffords de Bultmann de forma mais completa no cap. 3 abaixo.
- 62 Ver, por exemplo, A. Portier-Young, *Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011). Veja também NTPG, 280-86.

- 63 Ver A. Standhartinger, 'Bultmann's Theology of the New Testament in Context', em *Beyond Bultmann: Reckoning a New Testament Theology*, ed. BW Longenecker e MC Parsons (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2014), 233-55. Sobre a fome, veja B. Winter, *Depois que Paulo deixou Corinto: A Influência da Ética Secular e Mudança Social* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 216-25, e por exemplo AC Thiselton, *A Primeira Epístola aos Coríntios: Um Comentário sobre the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 578-86.
- 64 R. Bultmann, *História e Escatologia: A Presença da Eternidade*, nova ed. (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2019 [1955]) (doravante H&E). A paginação da nova edição segue o original, 154f.
- 65 Contra basear a fé na história, ver, por exemplo, R. Bultmann, *Teologia do Novo Testamento*, trad. Kendrick Grobel, 2 vols. (London: SCM Press, 1951-1955; repr., Waco, Tex.: Baylor University Press, 2007), 2.127.
- 66 Ver, por exemplo, Congdon, Rudolf Bultmann, 10f.
- 67 Veja meus comentários anteriores sobre um ponto semelhante em PFG, cap. 16
- 68 Ver W. Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn (Nova York: Schocken Books, 1968 [1958]), com a discussão em PFG, 1473-84. A pintura 'Angelus Novus' de Klee está agora no Museu de Israel em Jerusalém. Benjamin interpretou a pintura, na qual o anjo olha para a 'história' como uma pilha de entulho, como um sinal de que nada de bom poderia vir do 'progresso'.
- 69 K. Barth, *Dogmatics in Outline*, trad. GT Thompson (Londres: SCM Press, 1966 [1949]), 7. Ver também K. Koch, *Rediscovery of Apocalyptic*, 67f. ('quase todos os cristãos com discernimento finalmente perderam a fé em um progresso da história divinamente desejado após a eclosão da Segunda Guerra Mundial'), 70.
- 70 E. Kasemann, *Perspectives on Paul*, trad. Margaret Kohl (Londres: SCM Press, 1971 [1969]), 64. Veja a discussão em PRI, 50-53.
- 71 H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trad. Geoffrey Buswell (Nova York: Harper and Row, 1961 [1953]).
- 72 Veja novamente PFG, cap. 16
- 73 Em 2 Pet 3.10, consulte RSG, 462f. Para discussão, ver, por exemplo, RJ Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Waco, Tex.: Word, 1983), 283-322, e BW Witherington, *Letters and Homilies for Hellenized Christians*, vol. 2, *A Socio-rhetorical Commentary on 1-2 Peter* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2007), 363-91. 'Pedro' está, em qualquer caso, alertando contra o que certos 'enganadores' podem dizer, não dando um relatório sobre o que a igreja primitiva como um todo acreditava. O final de João facilmente admite muitas interpretações; na medida em que expressa incerteza sobre o momento do retorno do Senhor, expressa precisamente a incerteza, não a certeza exigida pela teoria.
- 74 JB Priestley, *An Inspector Calls: A Play in Three Acts* (Londres: Heinemann, 1947).
- 75 Sobre a história incompleta, mas dificilmente livre de problemas, do cristianismo primitivo, ver NTPG, Parte IV.
- 76 Ver AS Janick e SE Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (Minneapolis: Ivan R. Dee, 1996).
- 77 Veja cap. 3 abaixo.
- 78 Ver também Longenecker e Parsons, eds., *Beyond Bultmann*, e as várias obras de DW Congdon já citadas.

CAPÍTULO 3: A AREIA EM MOVIMENTO

- 1 Veja a discussão em JVG, 84-97.
- 2 AC Swinburne (1837-1909), cujo 'Hino a Prosérpina', um amargo ataque a um Cristianismo desmancha-prazeres, contém os versos: 'Vós vencestes, ó pálido Galileu; o mundo ficou cinza com a tua respiração'. Isso também é uma alusão, neste caso, às últimas palavras do imperador Juliano, o Apóstata (c. 331-363), 'Vicisti, Galilae', 'Tu conquistaste, Galileu' (Teodoro, Hist. Eccl. 3.20). O insight de Chadwick, de alinhar Vermes implicitamente com Swinburne e Julian, era típico do homem.
- 3 A presente discussão está sobre os ombros daquela em NTPG, cap. 4. Uma versão anterior do capítulo foi dada como a Palestra de Teologia Analítica de 2017 no encontro de Boston da Academia Americana de Religião (ver prefácio, nota 14).
- 4 Ver, por exemplo, R. Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (Boston: MIT Press, 1985).
- 5 De *Die Gotter Griechenlands*, composto em novembro de 1819 [D677]. O poema original de Schiller foi publicado em 1788 e uma versão mais curta em 1800.
- 6 'Ach von jenem leben warmen Bilde / blieb der Schatten nur zuruck'.
- 7 Veja, por exemplo, Marcos 8.31-33; 14,47 (com João 18.10f., Identificando Pedro como o atacante); 14,6672.
- 8 Veja, por exemplo, EH Carr, *What Is History?* (Cambridge: Cambridge University Press 1961); GR Elton, *The Practice of History*, 2ª ed. (Oxford: Blackwell, 2002 [1967]); e muitos outros textos clássicos; recentemente, por exemplo, P. Burke, *What Is History Really About?* (Brighton: Editores EER, 2018). Uma nova abordagem criativa é a de S. Mason, *Orientation to the History of Roman Judaea* (Eugene, Ore.: Cascade, 2016), Parte I. Meu próprio relato anterior está em NTPG, cap. 4
- 9 Stephen Kotkin, 'When Stalin Faced Hitler', *Foreign Affairs* 96.6 (2017), 54. Anand Menon, resenhando livros sobre Brexit na mesma edição, 122-26.
- 10 Alan Bennett, *Keep On Keep On* (Londres: Faber, 2016), 347.
- 11 Bennett, *Mantendo-se em Mantendo-se*, 43. Ele coloca KB McFarlane na primeira categoria, e H. Weldon e o célebre AJP Taylor na segunda. Veja abaixo em von Ranke.
- 12 M. Bradbury, *To the Hermitage* (Londres: Picador, 2012 [2000]), xxi.
- 13 Joel Green, 'History, Historiography', em *New Interpreters Dictionary of the Bible*, vol. 2, DH, ed. KD Sakenfeld (Nashville: Abingdon, 2007), 830.
- 14 É por isso que Pannenberg ficou surpreso que Collingwood pensava que os gregos, não os israelitas, inventaram a "história". Collingwood estava pensando em investigação; Pannenberg estava pensando no "curso mais amplo dos eventos sob o propósito divino". Veja suas Perguntas Básicas em Teologia, trad. GH Kelm, 3 vols. (London: SPCK, 1970-1973 [1967]), 1,67: 'é obviamente necessário que se tenha a história como um todo em vista, correspondendo à universalidade de Deus'.
- 15 CS Lewis, *Christian Reflections* (Londres: Geoffrey Bles, 1967), 105, distingue (a) todos os eventos, passados, presentes e futuros; (b) todos os eventos anteriores; (c) todos os eventos passados detectáveis; (d) todos os eventos anteriores realmente descobertos; (e) todos os eventos passados agora escritos por historiadores; e (f) 'aquela imagem vaga e composta do passado que flutua, um tanto nebulosamente, na mente do homem educado comum'.
- 16 O grande historiador Asa Briggs explicou por que ele e outros historiadores foram recrutados para o estabelecimento de decifradores de códigos de Bletchley Park durante a Segunda Guerra Mundial: os historiadores, disse ele, eram "bem lidos, atraídos pelo pensamento lateral e ensinados a entrar na mente de pessoas totalmente diferentes de si mesmas" (A. Briggs, *Secret Days: Code-Breaking in Bletchley Park* [London: Frontline Books, 2011], 78).
- 17

- 18 Consulte RSG, 12 n. 21
- 19 'Tucídides, um ateniense, escreveu a história da guerra entre o Peloponeso e os atenienses, começando no momento em que estourou, e acreditando que seria uma grande guerra, e mais digna de relação do que qualquer outra que a tivesse precedido' (Tucídides, War 1.1.1, trad. R. Crawley). Claro, escrever um livro é em si um evento, mas não (ou não normalmente) o evento ao qual o livro se refere.
- 20 Veja a discussão em J. Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*, trad. M. Kohl (Londres: SCM Press, 1985), 130; Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, 1.21, 24.
- 21 L. von Ranke, *Samtliche Werke*, vol. 33/34, 2ª ed. (Leipzig, 1874 [1824]), vii. Muitas vezes as pessoas adicionam erroneamente "ist" a essa cláusula, mas von Ranke não o fez. Ver, por exemplo, JB Bury, 'History as a Science', em *The Varieties of History from Voltaire to the Present*, ed. F. Stern, 2ª ed. (New York: Vintage, 1973 [1956]), 209-23 (215); CA Beard, 'Historical Relativism', em Stern, ed., *Varieties of History*, 314-28 (327).
- 22 Sobre von Ranke, ver Stern, *Varieties of History*, 16, e a seção sobre von Ranke na p. 55; e ver M. Bentley, *Modern Historiography: An Introduction* (Londres: Routledge, 1999), 39.
- 23 Ver CS Lewis, *The Discarded Image* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 177.
- 24 Isso seria o equivalente, em teoria histórica, à armadilha do fenomenalista, supondo que, quando pensamos que estamos falando sobre realidades materiais cotidianas, estamos na verdade apenas falando sobre nossos próprios dados dos sentidos. É assim que fica o solipsismo. Veja a discussão em NTPG, 33.
- 25 Maçom, *Orientação para a História da Judéia Romana*, 55.
- 26 M. MacMillan, *The War That Ended Peace* (Londres: Profile Books, 2014), 402f., Citando a restrição anterior de Franz Ferdinand ao belicismo anterior.
- 27 Sobre isso, veja meu *The Paul Debate* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2016), 100-107.
- 28 Para o primeiro: um bom exemplo está no 'hall pintado' em Chatsworth House em Derbyshire. Como o site explica, o primeiro duque de Devonshire, que construiu o salão entre 1689 e 1694, optou por lisonjear o novo rei, Guilherme de Orange, decorando-o com cenas da vida de Júlio César: veja https://www.chatsworth.org/media/11113/chatsworth_room-cards_english_web-allcompressed.pdf. Para o segundo: a recuperação de Jefferson do 'Novus Ordo Seclorum' de Virgílio, nas notas dos Estados Unidos até hoje. Veja acima, p. 285 n. 70
- 29 Sobre 'providência', ver recentemente G. Lloyd, *Providence Lost* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008); MW Elliott, *Providence Perceived: Divine Action from a Human Point of View* (Berlin: de Gruyter, 2015); e Fergusson, *Providence of God*.
- 30 Veja Moltmann, *God in Creation*, 124f., 135.
- 31 Eu explorei isso no capítulo final de *Revolution and in Spiritual and Religious* (Londres: SPCK, 2017).
- 32 O tradutor da Septuaginta, incapaz de imitar a excelente restrição literária, explicou que 'o Senhor tirou o sono do rei'.
- 33 Veja RB Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2016).
- 34 Veja meu PFG, cap. 5
- 35 Para todo o contexto, a obra de Taylor, *Secular Age*, permanece seminal.
- 36 CK Barrett, "JB Lightfoot as Biblical Commentator," apêndice F, em JB Lightfoot, *The Epistles of 2 Corinthians and 1 Peter*, ed. BW Witherington e TD Still (Downers Grove, Ill.: IVP, 2016), 302 (originalmente em *Durham University Journal* 64 [1992], 193-204). Barrett (1917-2011) foi professor de Novo Testamento em Durham; Lightfoot (1828-1889) foi professor de Cambridge antes de se tornar bispo de Durham em 1879.
- 37 Este é o efeito de, por exemplo, Murray Rae, *History and Hermeneutics* (London: T&T Clark, 2005), por exemplo, 2, 17, 55, 147, 154f. Veja mais abaixo.
- 38 Sobre os três princípios, ver, por exemplo, M. Hengel, *Atos e a História do Cristianismo Mais Antigo*, trad. John Bowden (London: SCM Press, 1979), 129s., E R. Deines, *Acts of God in*

- History (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 10-13.
- 39 Veja H&E, 141-43. Discutiremos "historicismo" no devido tempo.
- 40 Veja Bultmann, H&E, 40, 51, 73, 141-43.
- 41 Bultmann, H&E, 125f. Sobre Croce, ver, por exemplo, Stern, *Varieties of History*, 323-25. Para Strauss, veja acima. Para Collingwood, consulte esp. *The Idea of History*, 2ª ed., Ed. J. van der Dussen (Nova York: Oxford University Press, 1994 [1946]). Eu me pergunto se esta é a única vez em sua obra que Bultmann sai em apoio a um escritor britânico.
- 42 Veja p. 90 acima sobre o uso distinto de Bultmann desses termos.
- 43 Bultmann, H&E, 131, 144. Portanto, resulta em autobiografia (146f., 149).
- 44 Veja H&E, 150-51.
- 45 Veja cap. 4 abaixo; e PRI, Parte II.
- 46 SV Adams, *The Reality of God and Historical Method* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2015), 185.
- 47 Adams, *Reality of God and Historical Method*, 185.
- 48 Tenho em mente aqui particularmente Rae, *História e Hermenêutica*, por exemplo, 74, 154. Veja sua declaração programática (2): ele visa oferecer 'um relato da história extraído da própria Bíblia em que a história é reconhecida como o espaço e o tempo dados para que a humanidade seja verdadeiramente ela mesma como parceira da aliança de Deus', de modo que "é neste quadro de criação e promessa divina que se dá conta do que é a história humana". Este é um tipo de movimento de flanqueamento, usando um significado de 'história' (tudo o que já aconteceu ou acontecerá, sob a providência divina geral) para apagar seus outros significados normais (e na minha opinião necessários), conforme explorado no presente capítulo. Rae parece supor que toda escrita de história do tipo normal está fatalmente infectada com o ceticismo troeltschiano, exigindo algo que ele chama de 'uma nova historiografia' ou 'uma historiografia diferente' (74, 154), na qual os objetivos, ferramentas e métodos dos historiadores comuns não são necessários. Como Bultmann, pode-se contentar com um *Dass*, só que desta vez um máximo (tudo o que acontece) em vez do minimalismo de Bultmann.
- 49 Bultmann, H&E, 153; veja acima, p. 62. A percepção de Bultmann disso, incluindo sua ideia de que Cristo é "o fim da história" como ele é "o fim da Lei", é então uma desmitologização do que ele considerava ser a visão dos primeiros cristãos, de que o espaço - o universo em breve deixaria de existir; veja as discussões em chs. 2 e 4 do presente livro.
- 50 Isso corresponde, *mutatis mutandis*, ao luterano *simul iustus et peccator*.
- 51 *H&E*, 153.
- 52 Por exemplo, Adams, *Reality of God and Historical Method*, 232 e em outros lugares.
- 53 Adams, *Reality of God and Historical Method*, 166. Isso resulta, por exemplo, em uma 'ressurreição' que parece não ter nada a ver com o corpo de Jesus e, portanto, com um túmulo vazio.
- 54 Veja o tratamento completo no cap. 2 acima.
- 55 *H&E*, 110, 111, 131.
- 56 Seu livro *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, trad. RH Fuller (London: Collins, 1956) é um exemplo extraordinário de fechar o olho do telescópio.
- 57 *H&E*, 155, a última linha do livro.
- 58 Benjamin, *Illuminations*, 264. Veja minha discussão em PFG, 1473-75.
- 59 Wright, NTPG, Parte II, baseado especialmente em Meyer, *Aims of Jesus*. Ver também, por exemplo, Meyer, *Critical Realism and the New Testament* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1989). Para uma crítica recente do meu trabalho nesta área, consulte SE Porter e AW Pitts, 'Critical Realism in Context: NT Wright's Historical Method and Analytic Epistemology', *Journal for the Study of the Historical Jesus* 13 (2015), 276-306. J. Bernier responde na próxima edição (14 [2016], 186-93) e Porter e Pitts respondem novamente (241-47). Este não é o lugar para aprofundar o debate.

- 60 Isso é cognato, embora não idêntico, ao "princípio da incerteza" de Heisenberg, que observou que quanto mais precisamente a posição de uma partícula poderia ser determinada, menos certeza se poderia ter sobre seu momento, e vice-versa. Ver W. Heisenberg, 'Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik', *Zeitschrift für Physik* 43.3-4 (1927), 172-98.
- 61 Ver GM Trevelyan, 'Clio Rediscovered', em Stern, ed., *Varieties of History*, 227-45 (239), chamando os três estágios de 'o científico, o imaginativo ou especulativo e o literário'. Compare as três etapas estabelecidas por Martin Hengel (*Atos e a História do Cristianismo Primitivo*, 131: conhecer, compreender, reunir; ver Deines, *Atos de Deus na História*, 25s.).
- 62 Trevelyan, 'Clio Rediscovered', em Stern, ed., *Varieties of History*, 239.
- 63 Consulte RSG, 16-18.
- 64 Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, 52. Todo o capítulo é relevante para a presente discussão.
- 65 Berlin, *Três Críticos do Iluminismo*, 19.
- 66 JG Hamann, *Samtliche Werke*, ed. J. Nadler (Viena: Herder, 1949-1957), 2.172.21, 171.15, citado em Berlin, *Three Critics of Enlightenment*, 19.
- 67 Um exemplo óbvio: EP Sanders, perguntando sobre a motivação de Jesus em ir para a cruz, sugere que se ele realmente esperava e até pretendia morrer, isso o tornaria 'estranho' (*Jesus and Judaism* [London: SCM Press, 1985], 333 : 'a visão de que ele planejou sua própria morte redentora o torna estranho em qualquer século').
- 68 Um dos meus exemplos favoritos vem de *The War That Ended Peace*, de MacMillan, cap. 9, intitulado 'O que eles estavam pensando? Esperanças, medos, ideias e suposições tácitas'. O fato de muitas dessas esperanças, medos e suposições tácitas parecerem completamente estranhas para a maioria dos europeus um mero século depois mostra a importância da tarefa.
- 69 Isso foi explicado minuciosamente no NTPG, Parte II, e novamente de diferentes ângulos em PFG, 23-36, 63-66 e em outros lugares.
- 70 Contra Adams, *Reality of God and Historical Method*, 211f., 250-258 e em outros lugares. Ver Berlin, *Three Critics*, 111f. sobre Vico, sublinhando a necessidade de ter em conta a vasta complexidade social: 'a cada etapa da mudança social correspondem os seus próprios tipos de lei, governo, religião, arte, mito, linguagem, costumes, . . . que juntos eles formam um único padrão do qual cada elemento condiciona e reflete os outros, e que esse padrão é a vida de uma sociedade'.
- 71 Ver Adams, *Reality of God and Historical Method*, 251. Ele confunde 'cosmovisão', uma ferramenta heurística para garantir que estamos entendendo objetivos e motivos, com uma categoria teológica (251, 256), e erroneamente imagina que usar essa ferramenta significa que o método histórico de alguém 'permanece limitado' à 'imanência' (255). Este é um resultado de longo prazo dos erros que destaquei no primeiro capítulo.
- 72 Sobre o sábado dentro das cosmovisões judaicas, ver cap. 5 abaixo.
- 73 Ver Berlin, *Three Critics of Enlightenment*, 111f. na forma como Vico já via a importância das múltiplas diferenciações sociais, muito antes de o tema ser retomado por Hegel e Marx.
- 74 Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, 1.39f. ; cf. 33, falando de uma 'deterioração' na qual 'desde o Iluminismo, desde Vico e Voltaire, o homem foi exaltado ao lugar de Deus como aquele que carrega a história'. Isso ignora o fato de que Vico foi um dos principais críticos do início do Iluminismo.
- 75 Esta palavra e este pedigree também são frequentemente desconhecidos, embora o processo seja familiar: como o Monsieur Jourdain de Molière, surpreso por ter falado prosa toda a sua vida, as pessoas abduzem sem perceber. O método de Pierce está lucidamente resumido em AJP Kenny, *A New History of Western Philosophy* (Oxford: Clarendon, 2010), 837f. Veja também, particularmente C. Ginzburg, *Clues, Myths and the Historical Method*, trad. John e Anne C. Tedeschi, nova ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013 [1986]) e U. Eco, 'Horns,

Hooves, Insteps: Some Hypotheses on Three Types of Abduction', em Dupin, Holmes, Peirce: The Sign of Three, ed. U. Eco e TA Sebeok (Bloomington: Indiana University Press, 1983), 198-220.

90 76 Veja, novamente, Paul Debate, 100-107.

77 Pierce fala de 'suposições', assim como Trevelyan, 'Clio Rediscovered', em Stern, ed., Varieties of History, 239. Trevelyan claramente não implica que essas suposições sejam aleatórias; e devemos lembrar que quando um americano diz 'Acho que está certo', isso

91 significa o que em inglês britânico alguém pode dizer com 'Acho que está certo'. 'Adivinhar' na Grã-Bretanha pode significar uma fachada no escuro; 'pensar' na América pode significar incerteza.

78 Veja meu Paul: A Biography (São Francisco e Londres: HarperOne e SPCK, 2017), cap. 3

79 R. Syme, The Roman Revolution (Oxford: Oxford University Press, 1939).

92 80 Um sucessor moderno de Gibbon: C. Nixey, The Darkening Age: The Christian Destruction of the Classical World (Londres: Macmillan, 2017). Do outro lado: por exemplo, R. Stark, The Rise of Christianity (Princeton: Princeton University Press,

93 1996).

94 81 Lewis, Christian Reflections, 1. Toda a passagem é relevante para a presente discussão.

95 82 Atos 26,26.

83 'Se nenhuma verdade histórica pode ser demonstrada, então nada pode ser demonstrado por meio de verdades históricas. Isto é: verdades acidentais da história nunca podem se tornar a prova das verdades necessárias da razão. . . Essa, então, é a vala feia e larga que não consigo atravessar, por mais que tenha tentado dar o salto com frequência e fervor '(GE Lessing, 'On the Proof of the Spirit and of Power ', em Lessing's Theological Writings, trad. e ed. H. Chadwick [Stanford: Stanford University Press, 1956], 53, 55). Original em Lessing's Gesammelte Werke, ed. P. Rilla (Berlin: Aufbau-Verlag, 1956), 8.12, 14.

96 84 Ver, por exemplo, C. Stephen Evans, 'Methodological Naturalism in Historical Biblical Scholarship', em Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of NT Wright's Jesus and the Victory of God, ed. C. Newman, 2ª ed. (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2018 [1999]), 180-205. Acho que Evans desde então modificou sua visão.

99 85 Pode-se citar, por exemplo, JB Davis e D. Harink, Apocalyptic and the Future of

100 Theology: With and beyond J. Louis Martyn (Eugene, Ore.: Cascade, 2012) e Adams, Reality of God and Historical Method. Veja também o livro mais promissor de Ziegler, Militant Grace.

86 Veja, por exemplo, PRI, Parte II.

87 Ver Wright, 'Apocalyptic and the Sudden Fulfillment of Divine Promise', em Paul and the Apocalyptic Imagination, ed. JK Goodrich, B. Blackwell e J. Mastin (Philadelphia: Fortress, 2016), 111-34. Veja também JP Davies, Paulo entre os Apocalipses? Uma avaliação do Paulo apocalíptico no contexto da literatura apocalíptica judaica e cristã (Londres: T&T Clark, 2018).

101 88 Ver Escritura e a Autoridade de Deus (Londres: SPCK, 2005).

102 89 Sobre 'historicismo' ver, por exemplo, Mason, Orientation to the History of Roman Judaea, 41-43. Uma pesquisa importante é a de G. Scholtz, 'The Notion of Historicism and 19th Century Theology', em Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850-1914, ed. H. Graf Reventlow e WR Farmer (London: Bloomsbury, 1995), 149-67.

103 Uma ilustração fascinante de nível popular disso é encontrada em J. Hawes, The Shortest

104 History of Germany (Yowlestone House, Devon: Old Street Publishing, 2017), expondo as

105 maneiras pelas quais a Alemanha moderna continuou a recuperar, consciente e

106 inconscientemente, elementos de suas origens romanas.

O melhor breve resumo que encontrei é o de PL Gardiner em *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. T. Honderich (Oxford: Oxford University Press, 1995), 357. Admitindo que a palavra é confusa, ele indica três sentidos: (a) a necessidade de reconhecer a individualidade dos fenômenos humanos dentro de seus contextos específicos; (b) a necessidade de ver todos os fenômenos dentro de um processo de desenvolvimento histórico; (c) a previsão sócio-científica do desenvolvimento com base em leis de mudança histórica que podem ser descobertas.

Veja PRI, Parte III sobre estudos sociológicos das comunidades de Paulo e os dois ramos principais desse estudo.

Londres: Routledge, 2002 (1957).

K. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1952; muitas reimpressões).

Uma tentativa famosa de traduzir isso em um registro cristão foi a de P. Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, trad. Bernard Wall (Londres: Collins Fontana, 1965; freqüentemente reimpresso).

Claro, podemos usar 'deve' na investigação histórica adequada. Se encontrarmos uma carta sem data de Churchill descrevendo o voo em um avião, ela deve ser datada do século XX. Quando ele lutou na Guerra dos Bôeres, ninguém, exceto um ou dois inventores de olhos arregalados, estava decolando. Mas o historicista usa 'deve' para impor o a priori.

Veja cap. 2

Há uma crítica inicial muito interessante do (então muito jovem) Charles Taylor disponível online em <https://www.scribd.com/document/357693818/Taylor-Poverty-of-the-Poverty-de-historicismo>. Maçom, *Orientação para a História da Judéia Romana*, 42 n. 73, critica Popper por usar a palavra, sugerindo que o que ele estava atacando era na verdade história "positivista-sistêmica".

Lewis, *Christian Reflections*, 100-113; Imagem descartada, 174-77.

Lewis, *Christian Reflections*, 101. Devemos distinguir onde Lewis não o faz. Quando Carlyle falou da história como "um livro de revelações", ele se referia ao que podemos ver na vida dos "grandes homens", o que não é o mesmo que um esquema hegeliano ou a invocação de Keats de um desenvolvimentismo pagão. Ver T. Carlyle, 'History as Biography', em Stern, ed., *Varieties of History*, 90-107, na p. 95f.: se História é 'Filosofia ensinando pela experiência', o historiador teria que ser onisciente e onisciente. Além do mais, o 'livro de revelações' de Carlyle é precisamente a vida de 'grandes homens', tornando-o, em certo sentido, um historicista rankiano (veja abaixo); mas ele insiste que há ocasiões em que os "grandes homens" não chegam na hora, o que mostra que ele precisamente não é hegeliano.

Turner, *European Intellectual History*, 126.

EgE Radner, *Time and the Word: Figural Reading of the Christian Scriptures* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 81: 'por mais que alguém queira protestar contra a redução histórico-crítica coercitiva do significado das escrituras, o historicismo continua sendo a suposição metafísica funcional da maioria dos leitores modernos'. Sobre 'histórico-crítico' veja abaixo. Maçom, *Orientação para a História da Judéia Romana*, 28-56.

Maçom, *Orientação à História da Judéia Romana*, 51. Maçom, *Orientação à História da Judéia Romana*, 42-43. Turner, *European Intellectual History*, 234-35, *italico adicionado*.

- 107 Bentley, *Modern Historiography*, 23.
108 Bentley, *Modern Historiography*, 23.
109 Bentley, *Modern Historiography*, 23.
110 Bentley, *Modern Historiography*, 19.
111 J. Burrow, *A History of Histories* (Londres: Penguin, 2007), 460f. Veja as discussões de, por exemplo, CA Beard, 'Historical Relativism', em Stern, ed., *Varieties of History*, 317-20.
112 Bentley, *Modern Historiography*, 22 n. 27
113 Bentley, *Modern Historiography*, 22.
114 Beard, 'Historical Relativism', em Stern, ed., *Varieties of History*, 320, 323, 325, 327.
115 Bury, 'History as a Science', em Stern, ed., *Varieties of History*, 214, passando a citar Leibniz.
116 Bury, 'History as a Science', em Stern, ed., *Varieties of History*, 25.
117 Bury, 'History as a Science', em Stern, ed., *Varieties of History*, 223.
118 Bury, 'History as a Science', em Stern, ed., *Varieties of History*, 210, 223.
119 Assim, Stern, *Varieties of History*, 209, introduzindo Bury: ele 'ficou céptico quanto à possibilidade de estabelecer causalidade histórica e em seus últimos escritos enfatizou o papel da contingência, do mero acaso, na história'. Veja também o trabalho posterior de Bury, *Idéia de Progresso*. Trevelyan, 'Clio Rediscovered', em Stern, ed., *Varieties of History*, 227-45.
120 Trevelyan, 'Clio Rediscovered', em Stern, ed., *Varieties of History*, 233.
121 Trevelyan, 'Clio Rediscovered', em Stern, ed., *Varieties of History*, 238.
122 Trevelyan, 'Clio Rediscovered', em Stern, ed., *Varieties of History*, 239.
123 Trevelyan, 'Clio Rediscovered', em Stern, ed., *Varieties of History*, 243. Ver Lewis, *Christian Reflections*, 102: uma frase como 'o julgamento da história' 'pode nos atrair para o mais vulgar de todos os erros vulgares, o de idolatrando como a deusa História o que eras varonis atrapalharam como a prostituta Fortune'.
124 Berlin, *Three Critics of Enlightenment*, 70.
125 Collingwood, *Idea of History*, xxii (introdução do editor, citando uma carta de
126 Collingwood).
127 Sobre a objeção, ver Lewis, *Christian Reflections*, 106-12.
128 Ver Stern, *Varieties of History*, 54s., Indicando que Stern pelo menos usa o termo para significar que "o particular teve de ser compreendido como parte da história universal".
129 Entre o século dezesseis e o século vinte e um, houve muitos movimentos semelhantes. Os primeiros hanoverianos foram aclamados como a vanguarda da 'história', não apenas na arquitetura e na iconografia da 'Cidade Nova' de Edimburgo. Thomas Jefferson fez a mesma afirmação, como vimos, na nota de um dólar; os prussianos, incluindo von Ranke, em sua celebração de 1813.
130 Lewis, "Virgil and the Subject of Secondary Epic", em *A Preface to Paradise Lost* (Oxford: Oxford University Press, 1942), 32ss., Sugere que Virgil estava seguindo modelos anteriores.
131 Rom 8,18-30; 1 Cor 15,20-28; Rev 21.1-2; 2 Pet 3.13; cf. Isa 65,17; 66,22.
132 Por exemplo, Marcos 13.14-23 e paralelos; Marcos 13.32-37 e paralelos; Lucas 12.39f.; 1 Tes 5.6.
133 Lewis, *Discarded Image*, 175-77, também menciona a este respeito a História de Orosius contra os Pagãos e De Monarchia de Dante.
134 O livro do Apocalipse, oferecendo conforto e orientação para a igreja perseguida, prevê a vitória do Cordeiro e a chegada da Nova Jerusalém por meio da fé e da esperança, não um progresso histórico imanente.
135 Veja, por exemplo, Rae, *História e Hermenêutica*. Sobre o assunto, ver Hengel, *Atos e a História do Cristianismo Mais Antigo*, 129-36: uma discussão importante, mas parece que, na análise final (132s.), Lessing ainda está governando o poleiro.
136 Veja JVG, cap. 1
137 Ver G. Vermes, *Providential Accidents, and Sanders, Comparing Judaism and Christianity*, cap. 1 n. 72. Ver também Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, 4, e Sanders, *Jesus and*

judaísmo, 333f. Ver mais Rae, *History and Hermeneutics*, 91.

138 Martin Kahler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig: Deichert, 1892); Lewis, *Screwtape Letters*, Carta 23; LT Johnson, *O Jesus Real: A Busca Errada pelo Jesus Histórico e a Verdade dos Evangelhos Tradicionais* (New York: HarperCollins, 1997); vários dos ensaios em RB Hays e B. Gaventa, eds., *Em Busca da Identidade de Jesus: Uma Peregrinação* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008). O protesto de Lewis chega desconfortavelmente perto do Bultmann que ele rejeita em sua 'Teologia Moderna e Crítica Bíblica', em *Reflexões Cristãs*, 152-66.

139 Ver novamente, por exemplo, C. Stephen Evans, 'Methodological Naturalism in Historical Biblical Scholarship'.

140 Ver NTPG, 199, citando mAbot 3.5, uma frase do Rabino Nehunya ben ha-Kanah.

141 Veja PFG, 80-90 e, de fato, todo o cap. 2 desse trabalho.

142 No momento da primeira redação deste capítulo, *First Things* (2 de novembro de 2017) publicou um artigo de Francesca Aran Murphy cujo título afirma o contrário: 'Tudo está fora do texto' (<https://firstthings.com/web-exclusives/2017/11/everything-is-outside-the-text>) O judaísmo e o cristianismo, ela argumenta, têm escrituras que constantemente testemunham algo diferente de si mesmos, algo "infinitamente maior", ou seja, a presença de Deus com seu povo. Embora o ponto seja bem entendido, pode haver o perigo de esquecer que, tanto para judeus quanto para cristãos, essa presença divina tem sido regularmente experimentada precisamente na e por meio da leitura e do estudo das Escrituras. Não é um ou / ou, embora eu certamente afirmasse a primazia da realidade extra-textual. A ideia de não haver um mundo "extra-textual" é frequentemente atribuída a Jacques Derrida; mas seu famoso ditado, 'Il n'y a pas de hors-texte', significa literalmente, não que não haja realidade extra-textual, mas que não há 'texto externo', que como M. Wood explica no *London Review of Books* 38.3 (4 de fevereiro de 2016), 7-9, é uma referência a uma página não numerada em um livro impresso, que, embora não tenha um número, é, no entanto, o que é em relação ao resto. Em outras palavras, o contexto sempre importa, mesmo quando é instável. Discutir o que Derrida 'quis dizer' com um ditado, no entanto, parece inerentemente peculiar.

Lucas 1.1-4; 3.1-2.

143 Claro, alguns no mundo pós-Bultmann queriam rejeitar Lucas exatamente por esta razão: ele,
144 ao contrário de Marcos, pensava que essas histórias tinham a ver com eventos reais. . . O
145 trabalho de Richard Burridge e outros sobre os Evangelhos como biografia, e a notável proposta
de Richard Bauckham sobre as tradições das testemunhas oculares, criaram um novo contexto:
ver R. Burridge, *What Are the Gospels? A Companion with Graeco-Roman Biography*, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press 1992; 2ª ed., Grand Rapids: Eerdmans 2004; 25th anniv. Ed., Waco, Tex: Baylor University Press, 2018); RJ Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, 2nd edn. (Grand Rapids: Eerdmans, 2017). Há muito a ser dito sobre ambos, mas ambos oferecem caminhos bem fundamentados para avançar. Claro, ambos geram mais discussão: ver, por exemplo, J.-N.

Veja, por exemplo, Sanders, *Jesus and Judaism*; e meu próprio JVG.

146 RJ Bauckham, *Jesus e o Deus de Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); LW Hurtado, *Senhor*
147 *Jesus Cristo: Devoção a Jesus no Cristianismo mais antigo* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) e,
por exemplo, como *Jesus se tornou um Deus?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005). Em meu próprio
trabalho, ver, por exemplo, PFG, chs. 2, 9, citando trabalhos anteriores também. Sobre tudo isso,
consulte meu RSG.

148 H. Chadwick, 'The Chalcedonian Definition', em *Selected Writings*, ed. William G. Rusch
(Grand Rapids: Eerdmans, 2017), 101-14. Originalmente em *Actes du Concile de Chalcedoine:*
149 *Sessions III-VI*, trad. A.-J. Festugiere, *Cahiers d'Orientalism IV* (Genebra: Patrick Cramer,
1983). Veja esp. 113: 'Os termos filosóficos técnicos e os advérbios negativos. . . transmitem um
senso de abstração inadequado para expressar a riqueza de uma cristologia bíblica. . . Termos

abstratos não fazem justiça à figura vívida dos quatro Evangelhos e, por sua abstração, podem parecer tirá-lo da particularidade do processo histórico”. Isso lança dúvidas, em minha mente, sobre a afirmação final de Chadwick (114) de que a Definição está ajudando a igreja a se apegar aos 'dois padrões principais de cristologia herdados do próprio Novo Testamento'. Podemos comparar as frases marcantes de Karl Barth em *Church Dogmatics*, vol. 4, *A Doutrina da Reconciliação*, parte 2, trad. GW Bromiley (Edimburgo: T&T Clark, 1956 [1953]), 127: 'Em si mesmo e como tal o Cristo de Nicéia e Calcedônia naturalmente foi e é um ser que, mesmo que pudéssemos de forma consistente e útil, explicar conceitualmente Sua estrutura única não poderia possivelmente ser proclamado e acreditado como Aquele que age historicamente por causa da atemporalidade e do afastamento histórico dos conceitos. . . Ele não poderia ser proclamado e acreditado como Aquele que de fato a Igreja Cristã sempre e em toda parte proclamou e acreditou sob o nome de Jesus Cristo '. 1956 [1953]), 127: 'Em si mesmo e como tal, o Cristo de Nicéia e Calcedônia naturalmente foi e é um ser que, mesmo se pudéssemos explicar de forma consistente e útil Sua estrutura única conceitualmente, não poderia ser proclamado e acreditado como Aquele que age historicamente por causa da atemporalidade e do afastamento histórico dos conceitos. . . Ele não poderia ser proclamado e acreditado como Aquele que de fato a Igreja Cristã sempre e em toda parte proclamou e acreditou sob o nome de Jesus Cristo '. 'Em Si mesmo e como tal, o Cristo de Nicéia e Calcedônia naturalmente foi e é um ser que, mesmo se pudéssemos explicar de forma consistente e útil Sua estrutura única conceitualmente, não poderia ser proclamado e acreditado como Aquele que atua historicamente por causa da atemporalidade e do afastamento histórico dos conceitos. . . Ele não poderia ser proclamado e acreditado como Aquele que de fato a Igreja Cristã sempre e em toda parte proclamou e acreditou sob o nome de Jesus Cristo '. 'Em Si mesmo e como tal, o Cristo de Nicéia e Calcedônia naturalmente foi e é um ser que, mesmo se pudéssemos explicar de forma consistente e útil Sua estrutura única conceitualmente, não poderia ser proclamado e acreditado como Aquele que atua historicamente por causa da atemporalidade e do afastamento histórico dos conceitos. . . Ele não poderia ser proclamado e acreditado como Aquele que de fato a Igreja Cristã sempre e em toda parte proclamou e acreditou sob o nome de Jesus Cristo '.

150
151

152
153

1

2

3

4

5

Veja JVG, cap. 2, e a outra literatura aí citada.

6

A ideia de uma cristologia 'kenótica' emergiu de algumas leituras de Fp 2.7, onde Jesus 'se esvaziou' (ekenosen heauton). Diferentes significados foram atribuídos a isso. Consulte PFG, 680-89.

7

Veja também 1,68; 19,44.

Lucas 24,21: 'esperávamos que ele fosse redimir Israel!'

8

CAPÍTULO 4: O FIM DO MUNDO?

9

Sobre 'apocalíptico' no período moderno, e particularmente com referência aos estudos paulinos contemporâneos, ver PRI, Parte II.

Entre minhas discussões anteriores sobre todo o tema, ver esp. NTPG, 280-338 e 459-64. Ver GB Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Londres: Duckworth, 1980), cap. 14. Veja também meu resumo dos diferentes significados atuais em JVG, 208.

Alguns ainda usam a palavra como se fosse seu significado unívoco: por exemplo, R. Morgan, 'Desafio de Albert Schweitzer e a Resposta da Teologia do Novo Testamento', em Albert

Schweitzer em *Pensamento e Ação*, ed. JC Paget e MJ Thate (Syracuse: Syracuse University Press, 2016), 71-104 (72).

Cf. CH Dodd, *Parábolas do Reino*, rev. edn. (Londres: Nisbet, 1961 [1935]) e em outros lugares. Ver a crítica em Moltmann, *Coming of God*, 13-22, também criticando Barth e Bultmann por perderem a "futuridade" do eschaton enquanto buscam o "momento eterno".

Caird então lista duas interpretações da profecia do Antigo Testamento bem conhecidas na última geração, as de Lindblom e Clements. Estas são a esperança profética de que Deus irá 'fazer uma coisa nova', e a crença providencial nos propósitos de Deus sendo cumpridos de forma constante e gradual.

Veja cap. 3 acima e NTPG, 199f., *Sobre os Rabinos desistindo de 'apocalíptico' e 'reino de Deus'* - isto é, visões de revolução guiadas pelas escrituras - em meados do século II.

Sobre a questão do "dualismo" aqui e em outros lugares, ver a discussão de R. Bauckham, "Dualism and Soteriology in Johannine Theology", em Longenecker and Parsons, eds., *Beyond Bultmann*, 133-53, citando esp. JG Gammie, 'Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature', *JBL* 93 (1974), 356-85; NTPG, 280-99; e PFG, 370f. Veja também o artigo mais antigo de Bauckham, 'The Delay of the Parousia', *TynBul* 31 (1980), 3-36.

- 10 Sobre as visões judaicas da vida após a morte neste período, ver RSG, caps. 3, 4.
- 11 Veja a crítica contundente desse tipo de visão em J. Moltmann, 'The Liberation of the Future from the Power of History', em *God Will Be All in All: The Eschatology of Jirgen Moltmann*, ed. R. Bauckham (Londres: T&T Clark, 1999), 265-89.
- 12 Lucas 11.20. O paralelo em Mt 12.28 tem 'espírito' para 'dedo', mas o ponto é o mesmo.
- 13 Veja aqui particularmente minha resposta a Jorg Frey em *God and the Faithfulness of Paul*, ed. C. Heilig, JT Hewitt e MF Bird (Grand Rapids: Eerdmans, 2017), 743-54.
- 14 Veja PRI, Parte II.
- 15 Com isso, quero dizer o Barth dos últimos volumes da Dogmática da Igreja, e também de *The Humanity of God*, trad. Thomas Wieser e John Newton Thomas (Filadélfia: Westminster John Knox, 1998 [1960], a partir de três monografias alemãs) em oposição ao comentário de Barth do primeiro Romanos. Refletindo sobre seu comentário monumental da segunda edição sobre Romanos, Barth sugere ao leitor em *Church Dogmatics I / 2* que ele mudou de idéia. Considerando que em seu comentário ele sugeriu que a revelação toca o tempo "como uma tangente toca um círculo, isto é, sem tocá-lo" (*The Epistle to the Romans*, 2nd edn., Trad. Edwyn C. Hoskins [Oxford: Oxford University Press, 1933 (1922)], 29), ele agora acredita que a revelação 'não permanece transcendente ao longo do tempo, [e] não apenas a encontra em um ponto, mas entra no tempo; veja novamente PRI, Parte II. Isso levanta uma série de outras questões não relevantes para nossa presente discussão.
- 16 Ver, entre muitas fontes acadêmicas possíveis, CC Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Nova York: Crossroad, 1982); JJ Collins, *The Apocalyptic Imagination* (New York: Crossroad, 1987); e recentemente, BE Reynolds e LT Stuckenbruck, eds., *The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of New Testament Thought* (Minneapolis: Fortress, 2017).
- 17 Veja, por exemplo, JP Davies, *Paul between the Apocalypses?*
- 18 Ver M. Eliade, 'Espaço Sagrado e Tornando o Mundo Sagrado', em *Cult and Cosmos: Tilting to a Temple-Centered Theology*, ed. LM Morales (Leuven: Peeters, 2014), 195-316, sobre a forma
- 19 como os símbolos do céu e da terra funcionam transculturalmente.
- Sobre 'dualismo' nesta conexão ver NTPG, 252-56, e acima, p. 304 n. 9
- 20 Ver, por exemplo, DC Allison, *The Historical Christ and the Theological Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 90-101, um breve resumo de uma posição que Allison argumentou mais
- 21 detalhadamente em outro lugar: por exemplo, *Construindo Jesus: Memória, Imaginação e História* (Grand Rapids: Baker, 2010), esp. CH. 2
- Veja Isa 13,10; 24,23; cf. Ezek 32.7f.; Joel 2.10, 30f.; 3,15; Amos 8.9.
- 22 Cf. Caird, *Language and Imagery*, 259 (discutido em PFG, 168-70).
- 23 No que se segue, utilizo livremente meu artigo 'Esperança adiada? Against the Dogma of Delay',
- 24 *Early Christianity* 9.1 (2018), 37-82.
- 25 Observe também as referências de Paulo ao "dia do Senhor" (1 Cor 1.8; 2 Cor 1.14; Fp 1.6, 10; 1 Tes 5.2), que parece ser uma adaptação do "dia de Y" bíblico^{HWH}. Sobre tudo isso, ver PFG, 1078-95.
- Consulte NTPG, 421f.
- 26 Veja, por exemplo, Winter, *After Paul Left Corinth*, 216-25. Coisas semelhantes podem ser ditas
- 27 sobre Rm 13.11 ('nossa salvação está mais perto agora do que quando começamos a ter fé').
- Veja acima, p. 65
- 28 Uma publicação recente que considera o dogma recebido como certo e tenta contorná-lo é CM
- 29 Hays, ed., *Quando o Filho do Homem Não Veio: Uma Proposta Construtiva sobre o Atraso da Parusia* (Minneapolis: Fortaleza, 2016). Vários estudiosos têm rechaçado o ainda padrão 'dogma do atraso', por exemplo, CFD Moule, *O Nascimento do Novo Testamento*, 3ª ed. (London: A&C Black, 1982 [1962]), 139s., 143s.; M. Hengel, entre *Jesus e Paulo: estudos na história mais antiga*

do cristianismo, trad. John Bowden (London: SCM Press, 1983; repr., Waco, Tex.: Baylor University Press, 2013), 184 n. 55, descrevendo o 'atraso da parusia' como 'um clichê cansado'; Sanders, *Judaism*, por exemplo, 298, 303, 456f., E especialmente a passagem em 368 que citei acima na p. 294 n. 59; JJ Collins, conforme resumido em NTPG, 333f.; e veja as discussões mais completas naquele volume, 280-99, 459-64; JVG, 339-67; e PFG, 163-75.

30 Veja a discussão em PFG, 1402f.

31 Ver novamente Congdon, Rudolf Bultmann, 10: a combinação da escatologia presente e futura em um esquema "já, mas ainda não" é uma "rejeição simplista do problema", inventada em meados do século XX, oferecendo "uma saída fácil" que se tornou "imensamente atraente por razões óbvias", de modo que "todos os problemas desaparecem imediatamente".

32 Consulte PFG, 1076-85.

33 Bultmann poderia ter concordado neste ponto, já que para ele a narrativa da Transfiguração que se segue (Marcos 9.2-8) era uma história de 'ressurreição' mal colocada, projetada para 'cumprir' essa previsão.

34 Sobre a interpretação 'real' do 'filho do homem' no Salmo 8, veja meu artigo 'Filho do Homem - Senhor do Templo? Ecos do Evangelho do Salmo 8 e o Desafio Cristológico Contínuo', em *As Percepções Mais Antigas de Jesus no Contexto: Ensaio em Honra a John Nolland em Seu 70º Aniversário*, ed. AW White, D. Wenham e CA Evans (Londres: Bloomsbury / T & T Clark), 77-96. Em Hb 2,5-9, o salmo é visto como parcialmente cumprido em Jesus. Ao discutir o Sal 8, estou usando a numeração dos versículos da LXX.

35 Veja JT Hewitt, *In Messiah: Messiah Discourse in Ancient Judaism e 'In Christ' Language in Paul* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019).

36 Existem pequenas variações aqui entre LXX e Theodotion, mas o sentido é o mesmo.

37 Pode-se focar o debate entre Pannenberg e Moltmann no significado de 'dentro' aqui. Para ambos, a ressurreição é "histórica" no sentido de um acontecimento real no espaço e no tempo; a questão tende a se polarizar entre aqueles que podem sugerir que o evento surge de capacidades latentes dentro da ordem criada (e, portanto, pode ser submetido ao estudo histórico como qualquer outro evento) e aqueles que o vêem como o resultado de uma ação divina totalmente nova (e portanto, em princípio, não pode ser demonstrado apenas em bases históricas).

38 Estou assumindo que Paulo, pelo menos, está tomando o Sl 8.6 (8.5 EVV) como uma sequência (de uma humilhação anterior a uma exaltação subsequente), em vez de um paradoxo estático (humilhação e exaltação simultâneas), embora como está - e talvez na interpretação joanina - esta última é uma leitura possível. Sou grato ao Prof. W. Moberly por apontar isso para mim.

39 Esse mesmo futuro é enfatizado novamente em 2.15, aludindo a Dan. 12,3; cf. também os ecos do poema e do Sl 8 em Fl 3,20-21.

40 Contra a elegante exposição de S. Motyer, *Vinde, Senhor Jesus! Uma Teologia Bíblica da Segunda Vinda de Cristo* (Londres: Apollos, 2016), 100-105. O ponto merece uma discussão mais completa.

41 Essa discussão poderia se tornar mais complexa refletindo sobre o significado que Mateus e Lucas pretendiam para os ditos relevantes se, como a maioria ainda pensa, esses Evangelhos foram escritos depois de 70 DC.

42 Eu argumentei em PFG, cap. 9, que este tema - YHWHO retorno de - foi fundamental para o início da cristologia. Sobre as tradições isaiânicas e semelhantes por trás dessa crença, veja recentemente C. Ehring, *Die Rückkehr JHWHs: Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1-11, Jesaja 52,7-10 und verwandten Texten* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2007).

43 Veja a discussão em Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 22, 374f. nn. 17, 22.

44 Sobre tudo isso, consulte JVG, 348-60.

45 Ver NT Wright, 'Filho de Deus e Origens Cristãs', a ser publicado em *Filho de Deus: Divine*

- Sonship in Jewish and Christian Antiquity, ed. GV Allen et al. (University Park, Pa: Eisenbrauns, 2019), 120-36.
- 46 Ver novamente Bauckham, 'Delay of the Parousia'. O tema remonta a Habacuque até os Salmos, pelo menos.
- 47 Veja as discussões completas em Schafer, Bar Kokh ba War e Horbury, Jewish War.
- 48 Esta é a tese, particularmente, do comentário de AC Thiselton (Primeira Epístola aos Coríntios). Por mais que seu argumento sobre 1 Coríntios precise de modificação (ver, por exemplo, RB Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scriptures* [Grand Rapids: Eerdmans, 2005]), o ponto teológico mais amplo permanece válido.
- 49 Sobre a transição da 'esperança' (a nota dominante entre os judeus do Segundo Templo) para a 'alegria', ver NTPG, Parte IV.
- 50 DE Nineham, prefácio da edição 2000. of Schweitzer's *Quest*, xxiii-xxv. Nineham, é claro, queria ser capaz de dizer que a antiga linguagem do reino judaico era uma conversa sobre o fim do mundo e que Jesus não fez nenhuma tentativa de mudá-la. Isso está errado em ambos os casos.
- 51 Como em Mateus 10.28 e Lucas 12.4-5.
- 52 Especificamente, vv. 13-14, 18, 22, 27.
- 53 Mateus: 'Toda autoridade me foi dada no céu e na terra'; Daniel: 'Foi-lhe dada autoridade para que todas as nações da terra o servissem'.
- 54 Cf. Dan 7.27.
- 55 Ver Wright, 'Filho do Homem - Senhor do Templo?', Em White, Wenham and Evans, eds., *Earliest Perceptions of Jesus in Context*, 77-96.
- 56 Cp. Atos 5.31.
- 57 Sobre a passagem, veja recentemente M. Botner, *Jesus Cristo como o Filho de David no Evangelho de Marcos* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019). Sobre o Templo de Marcos, veja esp. TC Gray, *O Templo no Evangelho de Marcos: Um Estudo em Seu Papel Narrativo* (Tübingen: Mohr, 2008).
- 58 Já discuti isso em detalhes em outro lugar: ver JVG, 320-67.
- 59 João 2,18-22; veja esp. vv. 21 ('Ele estava falando sobre o templo 'do seu corpo') e 22 ('Então, quando ele foi ressuscitado dos mortos, seus discípulos se lembraram de que ele havia dito isso, e eles creram na Bíblia e na palavra que Jesus havia falado').
- 60 Como Jeremias havia dito: Jr 7.11, citado em Marcos 11.17.
- 61 A tentativa de E. Adams, em *The Stars Will Fall from Heaven: Cosmic Catastrophe in the New Testament and Its World* (Londres: T&T Clark, 2007), 165, de sugerir que os eventos antes dos quais a geração não terá passado (Marcos 13.30) não inclui os eventos dos vv. 24-27, mas apenas aqueles dos vv. 5-23, parece-me desesperado, especialmente em vista de 'todas essas coisas' no v. 30. Para minha resposta a Adams, ver PFG, 167-75.
- 62 Pela fascinante sugestão de que o capítulo está repleto de dicas para o futuro narrativa da paixão, ver PG Bolt, 'Mark 13: An Apocalyptic Precursor to the Passion Narrative ', *RTR* 54 (1995), 10-30 (<http://mydigitalseminary.com/wp-content/uploads/2015/11/Bolt-PG-Mark-13-An-Apocalyptic-Precursor-to-the-Passion-Narrative.pdf>)
- 63 Veja a discussão completa em JVG, cap. 8
- 64 Sobre a interpretação de Dan 7, ver, por exemplo, JE Goldingay, *Daniel* (Dallas: Word Books, 1989), 137-93; JJ Collins, *Daniel* (Minneapolis: Fortress, 1993), 274-324.
- 65 Sobre as maneiras pelas quais as tradições do Evangelho refletem a própria situação de Jesus, e não a da igreja primitiva, ver NTPG, 421f.
- 66 Consulte NTPG, 462-64; e, para o quadro maior, BE Daley, *A Esperança da Igreja Primitiva: Um Manual de Escatologia Patrística* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010 [1991]). É perceptível que em Barn. 15.4f. o escritor pressupõe que o "fim" virá após seis mil anos de história mundial,

presumivelmente entendendo que isso se estende por um longo caminho no futuro. Veja também TF Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Edimburgo: Handsel Press, 1976), 153f.

67 Veja novamente PRI, Parte II.

68 Ver, por exemplo, John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (Londres: SCM Press, 1977). Keith Ward, em *Cristo e o Cosmos: Uma Reformulação da Doutrina Trinitária* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), xii, 10, simplesmente repete a tradição do século XX: para os primeiros cristãos, o mundo estava para acabar a qualquer momento', para que nós, que sabemos que eles estavam errados, possamos ter que pensar de forma diferente.

CAPÍTULO 5: A PEDRA QUE OS CONSTRUTORES REJEITAM

1 Um levantamento importante do material relevante do Segundo Templo é fornecido por R. Hayward, *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (Londres: Routledge, 1996); e cf. por exemplo, JM Lundquist, *O Templo de Jerusalém: Passado, Presente e Futuro* (Santa Bárbara: Praeger, 2008), 94-96.

2 Embora Margaret Barker tenha feito um trabalho notável alertando círculos acadêmicos e populares sobre a compreensão teológica baseada no 'Templo' (ver, por exemplo, M. Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* [London: SPCK, 1991]) e *Temple Theology: An Introduction* [London: SPCK, 2014]), muitos seriam cautelosos pelo menos sobre suas hipóteses mais amplas, por exemplo, sobre o não monoteísmo israelita primitivo. Alguns expressaram cautela semelhante sobre a exegese maximalista de GK Beale, *The Temple and the Church's Mission* (Downers Grove, Ill.: IVP, 2004), embora permaneça extremamente sugestiva. Da mesma forma, os temas que estou explorando estão mais ou menos ausentes de J. Day, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel* (Londres: T&T Clark, 2007); e o estudo de C. Koester, *A Morada de Deus: O Tabernáculo no Antigo Testamento*,

3 Veja também 2 Macc 2.8, em conexão com a reconstrução prometida do Templo, indicando como esta promessa de retorno da glória divina seria vista no período do Segundo Templo.

4 Focado aqui no v. 21.

5 JD Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton: Princeton University Press, 1994 [1988]), 86.

6 Uma breve declaração, com uma bibliografia indicativa da época, é fornecida por R. Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids: Brazos, 2005), 84f. Muitos dos artigos que ele cita estão agora convenientemente reimpressos em Morales, *Cult and Cosmos*. Ver também, por exemplo, JH Walton, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove, Ill.: IVP, 2009) e *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2011); Beale, *Templo e a Missão da Igreja*. P. Renwick, *Paul, the Temple, and the Presence of God* (Atlanta: Scholars Press, 1991), explora sugestivamente as conexões em relação a 2 Cor 3 e as idéias judaicas sobre o Templo. O paralelo de Gênesis 1 com as instruções para o Tabernáculo em Êxodo tem sido notado por intérpretes judeus; cf. por exemplo, J. Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 111-44; M. Fishbane, *Biblical Text and Texture: A Literary Reading of Selected Biblical Texts* (Oxford: Oneworld, 1998 [1979]), 12, citando Martin Buber, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlin: Schocken, 1936), 39ff.; A. Green, 'Sabbath as Temple: Some Thoughts on Space and Time in Judaism', em *Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe*, ed. R. Jospe e SZ Fishman (Washington, DC: B'nai B'rith Hillel Foundation, 1982), 287-305 (294-96). O significado Fishbane (segundo Buber) atribui a este paralelo, no entanto, parece coxo e restrito: que os humanos 'têm que estender e completar na terra a obra divina da criação' (10), ou que os paralelos servem para 'valorizar' o Tabernáculo (11). Mais profundo é o comentário de Fishbane na p. 136: 'a representação histórica do passado e do futuro em termos

de paradigmas cosmogônicos revela o profundo pressentimento bíblico de que toda renovação histórica é fundamentalmente uma espécie de renovação mundial'. Sobre questões mais amplas, ver BM Bokser, 'Approaching Sacred Space', HTR 78 (1985), 279-99.

7 *Veja os textos nas notas anteriores e seguintes.*

8 *Levenson, Creation and the Persistence of Evil, 74-75, 85-86. Ver também, por exemplo, Eliade, 'Espaço Sagrado e Tornando o Mundo Sagrado', em Morales, ed., Cult and Cosmos, 295-316; E. Burrows, 'Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion', em Morales, ed., Cult and Cosmos, 27-48; M. Hundley, Gods in Dwellings (Atlanta: SBL, 2013), 135f.; JM Lundquist, 'The Common Temple Ideology of the Ancient Near East', em Morales, ed., Cult and Cosmos, 49-68 (49): 'no antigo Oriente Próximo até aproximadamente o final dos tempos helenísticos, havia um ritual comum linguagem e práxis centradas em torno de grandes templos', citando outros estudos relevantes e trabalhos de Peter Brown, JZ Smith e Jacob Milgrom. Ver também GJ Wenham, 'Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story', em Morales, ed., Cult and Cosmos 161-66.*

9 *Por exemplo, Isa 2.2-5; Micah 4,1-5; Ps 48.1f.*

10 *Gen 7.1-8.22; 11,1-9; 28.10-22. Para discussão, consulte, por exemplo, em Noah, SW Holloway, 'What Ship Goes There? A narrativa do dilúvio no épico de Gilgamesh e no Gênesis considerado à luz da ideologia do antigo templo do Oriente Próximo', em Morales, ed., Cult and Cosmos, 183-208 (202-7), comparando a Arca de Noé ao Templo de Salomão com Noé como um figura sacerdotal; Fishbane, Biblical Interpretation, 113; veja também M. Fishbane, 'O Centro Sagrado: A Estrutura Simbólica da Bíblia', em Morales, ed., Cult and Cosmos 289-408 (394f.), sugerindo que Noé recapitula Adão e (402) antecipa David.*

11 *Para este tema, ver esp. R. Luyster, 'Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament', em Morales, ed., Cult and Cosmos, 249-58, citando inter alia Pss 89, 93, 18, 29, 104; Nahum 1.4; Isa 44,27; 11,15; 51,10. Veja também HG May, 'Some Cultic Connotations of Mayyim Rabbim, "Many Waters"', in Morales, ed., Cult and Cosmos, 259-72, enfatizando que as águas 'são regularmente uma representação mítica de inimigos humanos reais e apontando a ligação óbvia deste tema com Dan 7 (em que veja abaixo).*

12 *Êxodo 15.17.*

13 *2 Sam 7.1; cf. 1 Cr 23.25, onde Deus deu 'descanso' a seu povo e agora ele mesmo residirá em Jerusalém.*

14 *1 Kgs 5.4. Isso também inclui, podemos supor, lidar com ameaças ao seu próprio governo.*

15 *Cf. 132,8, 14; outros elementos na narrativa são visíveis com a menção das dificuldades de Davi (v. 1) e seus inimigos (v. 18).*

16 *Veja, por exemplo, Atos 4.25-26; Sb 1-6, com toda a narrativa das nações ímpias se enfurecendo contra o Deus verdadeiro e seu povo e Deus, então assustando-os ao instalar seu rei e convocando os povos para aprender a sabedoria.*

17 *Ezek 40-47; veja esp. 47.9f.*

18 *1 Rs 8,27; 2 Chr 2.6; 6,18.*

19 *Em sua obra clássica O sábado: seu significado para o homem moderno (Nova York: Farrar, Straus e Giroux, 2005 [1951]), Abraham J. Heschel argumenta do Gen 1 que o sábado é primário e o Templo secundário, já que o tempo é mais importante do que o espaço. Os Dez Mandamentos ignoram o Templo, mas tornam a guarda do sábado central. Mesmo concedido o desejo de Heschel de ser relevante para o mundo moderno muitos séculos após a destruição do Templo (ver também Green, 'Sabbath as Temple', 292s.), Esses são pontos significativos para uma leitura cuidadosa de Gênesis e Êxodo. Veja agora, por exemplo, H. Weiss, Um Dia de Alegria: O Sabbath entre Judeus e Cristãos na Antiguidade (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), esp. 25-31: para os Jubileus e as canções do sacrifício do sábado, 'o sábado torna-se um antegozo daquela ordem social escatológica' (26). O estudo completo de L. Doering, Schabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum (Tübingen:*

Mohr Siebeck, 1999) concentra-se em outros aspectos do sábado, mas nota em um ponto a possibilidade de Jesus invocar um Urzeit-Endzeit esquema no qual o sábado seria um antegozo da era por vir: ver pp. 455s., com refs. na p. 456 n. 327. Weiss e Doering, como a maioria dos estudiosos cristãos, enfocam principalmente as questões das regras judaicas para a observância e nas recuperações ou reajustes dos primeiros cristãos. Sobre os problemas históricos e textuais relacionados à noção bíblica de 'descanso', ver G. von Rad, 'Ainda existe um descanso para o povo de Deus', em *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trad. Rev. EW Trueman Dicken (Londres: SCM Press, 2012 [1965]), 94-102. *Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) concentra-se em outros aspectos do sábado, mas nota em um ponto a possibilidade de Jesus invocar um esquema Urzeit-Endzeit em que o sábado seria uma amostra de a era por vir: ver pp. 455f., com referências completas. na p. 456 n. 327. Weiss e Doering, como a maioria dos estudiosos cristãos, enfocam principalmente as questões das regras judaicas para a observância e nas recuperações ou reajustes dos primeiros cristãos. Sobre os problemas históricos e textuais relacionados à noção bíblica de 'descanso', ver G. von Rad, 'Ainda existe um descanso para o povo de Deus', em *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trad. Rev. EW Trueman Dicken (Londres: SCM Press, 2012 [1965]), 94-102. *Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) concentra-se em outros aspectos do sábado, mas nota em um ponto a possibilidade de Jesus invocar um esquema Urzeit-Endzeit em que o sábado seria uma amostra de a era por vir: ver pp. 455f., com referências completas. na p. 456 n. 327. Weiss e Doering, como a maioria dos estudiosos cristãos, enfocam principalmente as questões das regras judaicas para a observância e nas recuperações ou reajustes dos primeiros cristãos. Sobre os problemas históricos e textuais relacionados à noção bíblica de 'descanso', ver G. von Rad, 'Ainda existe um descanso para o povo de Deus', em *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trad. Rev. EW Trueman Dicken (Londres: SCM Press, 2012 [1965]), 94-102.

- 20 WP Brown, *The Ethos of the Cosmos: The Genesis of Moral Imagination in the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 131. Ver novamente Green, 'Sabbath as Temple'.
- 21 Eu aqui sigo Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 108. Ver Doering, *Schabbat*, 67 (embora ele negue qualquer referência escatológica aqui), e por exemplo A.-M. Schwemer, 'Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran', em *Königsherrschaft und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, ed. M. Hengel e A.-M. Schwemer, *WUNT* 55 (Tübingen: Mohr Siebeck 1991), 45-118 (53f.).
- 22 Sal 132,8, 14.
- 23 mTamid 7.4.
- 24 bRosh Has. 31a; veja também ARN 3; Mek. Êxodo 31,13; outras referências em AT Lincoln, 'Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament', em *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. DA Carson (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 1982), 198-220. Em outra tradição (Zohar Hadash Gen 2.4.22a), toda a criação, ocupada durante o resto da semana, finalmente começa a cantar a celebração no sábado "quando Deus subiu ao trono" (ver L. Ginzberg, *The Legends of the Jewish*, 14ª edição [Filadélfia: Sociedade de Publicação Judaica da América, 1937 (1909)], 1,83).
- 25 Ver T. Friedman, 'The Sabbath: Anticipation of Redemption', *Judaism* 16 (1967), 445-52; e a discussão bastante completa de Lincoln, 'Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament', em Carson, ed., *From Sabbath to Lord's Day*.
- 26 O mesmo ocorre, por exemplo, com 2 Bar. 72,2; 73,1; Teste. Dan 5.11-12.
- 27 LAE51,2. No texto paralelo Apoc. Mos. 43.3 a 'ressurreição' foi substituída por 'a migração de uma alma justa da terra'. Relacionado a tudo isso (embora talvez seja uma interpolação cristã?) Está 2 En. 33.1-2 que fala da vinda do 'oitavo dia' da nova criação.
- 28 Friedman, 'Sabbath', 445.

29 PRE 18; ARN 1; então Friedman, 'Sabbath', 447 f.

- 30 SoFriedman, 'Sabbath', 443. Ele sugere que os rabinos desenvolveram essa noção por meio da meditação nas promessas bíblicas da restauração da criação.
- 31 Cf. por exemplo, Jub. 50,8 (nenhuma relação sexual permitida no sábado); semelhantemente CD 11.4b-5a; e ver Doering, Schabbat, 174, citando também Bokser, 'Approaching Sacred Space', 285.
- 32 Ver CD 10-12 sobre a observância do sábado e ShirShabb (4Q400-407: G. Vermes, ed. E trad., The Complete Dead Sea Scrolls in English [Harmondsworth: Penguin, 1997], 13941; 322-30) onde o ponto é que a liturgia terrestre está compartilhando exatamente a celestial, de modo que (4Q405.14-15) o culto constitui uma entrada no verdadeiro Templo. Veja, no entanto, Weiss, 'A Day of Gladness', que vê o significado escatológico em Qumran também.
- 33 Levenson, Creation and the Persistence of Evil, 77, 82: história e cosmologia trabalham juntas. Levenson, Criação e a Persistência do Mal, 120, original em itálico.
- 34 Levenson, Criação e a Persistência do Mal, 82; ver também S. Bacchiocchi, 'Sabbatical Typologies of Messianic Redemption', JSJ 17.2 (1986), 153-76 (166f). Doering, Schabbat, 111, observa que o calendário de 364 dias dos Jubileus deu uma vantagem: os principais festivais nunca ocorreriam nos sábados comuns.
- 35 Veja Bacchiocchi, 'Sabbatical Typologies of Messianic Redemption', 170 f., Ligando essas instituições de volta ao sábado e adiante para a redenção messiânica.
- 36 *Jub.* 1,26, 29.
- 37 *Jub.* 50,5; o livro então termina com uma advertência severa e detalhada sobre a importância da guarda do sábado. Esta idéia da terra purificada é 'traduzida' por Paulo em Rm 8 na idéia da 'herança' que é toda a criação redimida. Consulte PFG, 366f., 635, 659, 730.
- 38 Variações deste: Jub. 50,5-11; 2 En. 33,2 (embora este possa ser um acréscimo cristão); e bSanh. 97a. Ver mais Lincoln 'Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament', em Carson, ed.,
- 39 From Sabbath to Lord's Day, 200.
- 40 Veja, por exemplo, 2 Pet 3.8. A Carta de Barnabé explica cuidadosamente (15.4-8) que o sábado judaico agora é irrelevante, porque Gênesis 2.2 é uma profecia de uma criação de seis mil anos seguida pelo julgamento, após o qual Deus realmente 'descansará', assim como aqueles a quem o evangelho tornou santo e que agora celebram o 'oitavo dia' por causa da ressurreição e ascensão de Jesus (15.9). A carta continua explicando que o Templo de Jerusalém, agora destruído, nunca foi a morada final de Deus, e que a igreja, renovada por meio do arrependimento e da fé, é habitada por Deus e é, portanto, um 'templo espiritual' (16.1-10).
- 41 Dan 9.24. Traduções alternativas da frase final incluem "um santíssimo". Outras ocorrências óbvias de multiplicação de 'setes' para enfatizar a integridade incluem Gn 4.24; Matt 18.21f. Veja esp. NTPG, 312-17; PFG, 116f., 130, 142f., 293, 1065 e a outra literatura aí referida.
- 42 Veja o uso de Lv 25.13; Dt 15,2; Isa 52,7; 61,1 em 11QMelch: ver Bacchiocchi, 'Sabbatical Typologies of Messianic Redemption', 175 f., Referindo-se a outras discussões. Aqui eu sigo bem de perto Middleton, Liberating Image.
- 43 Veja meu artigo 'Filho do Homem - Senhor do Templo?' em White, Wenham and Evans, eds., Earliest Perceptions of Jesus in Context.
- 44 Isso está diretamente relacionado à postura de Jurgen Moltmann contra, por exemplo, HU von Balthasar: ver Moltmann, 'The World in God or God in the World?' in Bauckham, ed., God Will Be All in All, 35-42.
- 45 Detalhes em PFG, 328f.
- 46
- 47

- 48 Sl 48.2. Todo o salmo mostra muitos aspectos da narrativa do 'Templo cósmico', incluindo Deus desanimando as nações vizinhas, como no Salmo 2 (e como, em uma conexão diferente, mas relacionada, Is 52.13-15).
- 49 Isso evidencia a natureza extraordinária do retrato de Jesus nos quatro Evangelhos, onde ele regularmente entra em contato físico com vários tipos de impurezas.
- 50 Isso é paralelo às repetidas promessas nos Manuscritos de que os membros da seita receberão 'toda a glória de Adão': por exemplo, 1QS 4.22f .; 4QpPs37 3.1f .; ver NTPG, 265f .; PFG, 78395
- 51 Sir 24.1-34.
- 52 Ver, por exemplo, Lundquist, 'Common Temple Ideology of the Ancient Near East', em Morales, ed., *Cult and Cosmos*, 54-61.
- 53 Veja, por exemplo, Fishbane, *Biblical Interpretation*, 370, citando Pss 46.5; 48,2-4, 12-14; Isa 51,3; Ezequiel 36,35; 47,1-12; também Joel 2.3; 4,18-21; Zech 14.8-11; e cp. LE Stager, 'Jerusalém e o Jardim do Éden', em Morales, ed., *Cult and Cosmos*, 99-116 (112): o Templo de Salomão original era 'uma realização mitopoética do céu na terra, do Paraíso, o Jardim do Éden'.
- 54 Sobre a 'abdução' pela qual tais narrativas são detectadas, e sua importante diferença da 'dedução' com a qual é freqüentemente confundida, veja acima, cap. 3
- 55 O próprio Platão, no *Timeu*, considerou o mundo presente como belo: ver recentemente O'Meara, *Cosmology and Politics in Platão's Later Works*, esp. Parte II e ch. 4
- 56 Êxodo 19.5f .; 1 Pet 2,9; Rev 1.6; 5,10; 20.6.
- 57 A. Green, 'Sabbath as Temple', 291, vê mais nitidamente do que a maioria dos comentaristas cristãos a maneira pela qual Jesus se torna o Templo em pessoa: 'assim como Jesus, o Cristo, é a Torá encarnada, então ele é a casa de Deus restabelecida'. Veja agora N. Perrin, *Jesus the Temple* (Londres: SPCK, 2010).
- 58 Para este tema nos Evangelhos, veja *Revolução*.
- 59 HG May, 'Some Cosmic Connotations', *JBL* 74.1 (1955), 9-21, vê a ligação, mas, apesar de reconhecer que faz sentido dentro do forte monoteísmo da tradição 'P', insiste que em 'apocalíptico' isso produz 'dualismo cósmico' (262). Eu considero isso muito enganoso; ver NTPG, 252-56 e PFG, 370f. Ver também RR Wilson, 'Creation and New Creation: The Role of Creation Imagery in the Book of Daniel', em *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*, ed. WP Brown e SD McBride (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 190-203, enfatizando (202) que a visão de Daniel é sobre a restauração da criação, não o estabelecimento de um 'reino celestial' alternativo.
- 60 T. Friedman, 'The Sabbath', 446s., Sugere que as profecias de cura messiânica em Is 35 se relacionam com uma suposta restauração do estado pré-queda dos humanos. Alguns rabinos e outros podem ter pensado assim, embora a ideia de um retorno a um estado anterior à queda, como se o ponto de salvação fosse voltar ao início, esteja ausente do Novo Testamento.
- 61 Ver, por exemplo, WD Davies e DC Allison, *Um Comentário Crítico e Exegético sobre o Evangelho segundo São Mateus*, vol. 2 (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 288 f., Citando várias outras fontes primárias e secundárias; Lincoln, 'Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament', em Carson, ed., *From Sabbath to Lord's Day*, 202; e por exemplo S. Bacchiocchi, 'Mateus 11: 28-30: Jesus' Rest and the Sabbath ', *Andrews University Seminary Studies* 22.3 (outono de 1984), 289-316, esp. em 299f.
- 62 Lincoln, 'Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament', em Carson, ed., *From Sabbath to Lord's Day*, 202-5.
- 63 Para a cristologia de Colossenses, ver PFG, 670-77.
- 64 Veja DM Moffitt, *Expição e a Lógica da Ressurreição na Epístola aos Hebreus* (Leiden: Brill, 2013).

- 65 *Exemplos de inovação real podem incluir o uso de Isa 7.14 em Mt 1.23, e de 2 Sam 7.12 em Rom 1.3f. Até onde sabemos, ninguém antes dos primeiros cristãos tinha visto o primeiro como uma previsão de uma concepção virginal, ou o último como uma previsão de um 'filho de Davi' ressuscitado.*

CAPÍTULO 6: A NOVA CRIAÇÃO

- 1 *L. Wittgenstein, *Culture and Value: A Selection from the Posthumous Remains*, ed. GH von Wright et al., Trad. P. Winch (Oxford: Blackwell, 1998 [1970]), 39.*
- 2 *McGilchrist, *Mestre e Seu Emissário. Os próprios cientistas do cérebro ainda estão trabalhando no problema do cérebro esquerdo / cérebro direito, mas a análise de McGilchrist faz muito sentido nos campos acadêmicos que conheço.**
- 3 *Veja particularmente 2 Cor 4.1-6; 5,1-10; 6.2 (citando Is 49.8).*
- 4 *T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970 [1962]).*
- 5 *Sobre a 'nova perspectiva', ver PRI, caps. 3, 4 e 5; sobre a 'terceira missão', consulte JVG, cap. 3. Eu delineei uma abordagem mais autobiográfica em meus ensaios em *Jesus, Paulo e o Povo de Deus: Um Diálogo Teológico com NT Wright*, ed. N. Perrin e RB Hays (Downers Grove, III: IVP Academic, 2011).*
- 6 *Sobre imperadores a esse respeito, ver RSG, 684, citando a peça *Salomé* de Oscar Wilde. A morte é a última arma do tirano; a ressurreição indica (como os mártires macabeus já sabiam) que essa arma não é mais definitiva.*
- 7 *Para a negação rotineira no paganismo antigo, veja RSG, cap. 2*
- 8 *Veja RSG, cap. 18*
- 9 *Consulte RSG, 599-602.*
- 10 *RSG, 602-8.*
- 11 *Consulte RSG 347-56; PFG 1398-403.*
- 12 *Torrance, *Espaço, Tempo e Ressurreição*, xi.*
- 13 *A heresia docética original tinha a ver com Jesus antes de sua morte, que ele apenas 'parecia' ser humano. Aqui, Barth e Torrance parecem tê-lo usado em um sentido amplo: que o Jesus ressuscitado apenas 'parecia' ter sido ressuscitado corporalmente.*
- 14 *Consulte RSG 534-51. Compare os outros escritores do segundo século pesquisados em*
- 15 *RSG, 480-534.*
- 16 *Este é um problema no trabalho de, por exemplo, R. Jenson, *Systematic Theology*, vol. 1, *The Triune God* (New York: Oxford University Press, 1997), 194. Jenson sugere que a crença cristã primitiva de que Jesus estava agora no "céu" faz algum sentido dentro de um universo ptolomaico, mas não em um copernicano (201f.) . Mas as coisas são mais complicadas. Ptolomeu (segundo século DC) sabia que a Terra era minúscula em comparação com o universo maior: veja *O Almagesto: Introdução à Matemática dos Céus*, trad. BM Perry, ed. WH Donahue (Santa Fe, N.Mex. : Green Lion, 2014), 32.*
- 17 *Ver recentemente, por exemplo, A. Lindemann, 'A Ressurreição de Jesus: Reflexões sobre questões históricas e teológicas', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 93.4 (2017), 557-79.*
- 18 *Jenson, *Systematic Theology*, 1.205.*
- 19 *Veja, em detalhes consideráveis, RSG, cap. 2*
- 20 *Lucas talvez pretenda fazer uma referência a Atos 4.25-26, onde a igreja de Jerusalém ora Salmos 2, com 'as nações' se enfurecendo contra o Messias de Deus, e aplica isso diretamente a Pôncio Pilatos e Herodes Antipas.*
- Surprised by Hope, 52-59.*

- 21 Os itens individuais desta lista são comparados aqui e ali, de modo que (por exemplo) os rolos de Qumran falam da comunidade em termos de um novo Templo. A singularidade reside em alguns dos recursos, mas principalmente em sua combinação.
- 22 Sobre as maneiras pelas quais os primeiros cristãos eram, e não eram, um movimento "religioso", ver PFG, cap. 13
- 23 Veja particularmente Hays, *Echoes of Scripture in the Gospel*, e minhas reflexões iniciais em 'Pictures, Stories, and the Cross: Where Do the Echoes Lead?' *JTI* 11.1 (2017), 53-73.
- 24 Este é o argumento de RSG, cap. 18
- 25 Essa foi a conclusão do meu ex-professor de filosofia, Christopher Kirwan, do Exeter College, Oxford, ao ler RSG.
- 26 Ou não, pelo menos, no sentido usual; pode-se imaginar um gnóstico deduzindo da experiência presente (a) que o mundo escuro e perverso é a criação de um Demiurgo e (b) que a centelha humana interior possuída por uns poucos favorecidos é um sinal distante de um deus diferente. . .
- 27 Veja meu artigo, 'Apocalyptic and the Sudden Fulfillment of Divine Promise', em Goodrich, Blackwell and Mastin, eds., *Paul and the Apocalyptic Imagination*, 111-34.
- 28 Veja Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*.
- 29 Veja PRI, Parte II.
- 30 *Ressurreição e Ordem Moral*, 2ª ed. (Leicester: IVP, 1994 [1986]).
- 31 Como argumentei em *Virtue Reborn* (Londres: SPCK, 2010; título americano *After You Believe* [San Francisco: HarperOne, 2010]), essas nunca foram vistas como virtudes no antigo mundo não judeu, mas rapidamente se tornaram centrais entre Jesus 'seguidores.
- 32 *RSG*, e surpreso com a esperança.
- 33 Consulte PFG, 733-37 e frequentemente.
- 34 O tema do 'primeiro dia' da nova semana é proeminente na apresentação de João sobre a ressurreição: ver 21.1, 19. Sobre a questão de se os primeiros cristãos viam o domingo como um 'novo sábado', ver S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Domingo: Uma Investigação Histórica da Ascensão da Observância do Domingo no Cristianismo Primitivo* (Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1979) e DA Carson, ed., *From Sabbath to Lord's Day* (Eugene, Ore .: Wipf & Stock, 1982). Os textos-chave incluem Barn. 15,8-9; Justin Martyr, Dial. 41
- 35 Não deveria ser necessário apontar a diferença entre isso e o tema do 'cumprimento da promessa' de um estilo mais antigo de apologética cristã. Tratava-se das promessas "sobrenaturais" aparentemente aleatórias das escrituras que agora eram "cumpridas" em eventos de Jesus com os quais tinham apenas uma conexão tangencial. Estamos lidando aqui com algo muito mais orgânico.
- 36 Isso recebeu expressão clássica em AJ Ayer, *Language, Truth and Logic* (Londres: Penguin Modern Classics, 2001 [1936]).
- 37 Consulte NTPG, 33.
- 38 Sobre 'poder' veja mais cap. 7 abaixo.

CAPÍTULO 7: PONTOS DE SINAL QUEBRADOS?

- 1 Sobre as implicações hermenêuticas da passagem, veja Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*.
- 2 Consulte NTPG, Parte IV.
- 3 Para esta leitura de Lucas, ver, por exemplo, Conzelmann, *Theology of St. Luke*; para esta (chamada 'apocalíptica') leitura de Paulo, veja minha discussão no PRI, Parte II.
- 4 Para um resumo das muitas respostas a essa pergunta, consulte o prefácio, pp. X-xi.
- 5 Ver MD Eddy, 'Nineteenth-Century Natural Theology', *OHNT*, 100-117 (101f.).

- 6 Kant, conforme citado em Eddy, 'Nineteenth-Century Natural Theology', 104.
7 Kant, conforme citado em Eddy, 'Nineteenth-Century Natural Theology', 104.
8 Veja a revolução.
- 9 Pode haver mais quilometragem em olhar para a capacidade humana de palavras. Rowan Williams examinou isso em suas Palestras Gifford: *The Edge of Words: God and the Habit of Language* (Londres: Bloomsbury Continuum, 2014).
10 Veja PRI, Parte II.
- 11 Para um levantamento histórico do desenvolvimento e resultado do debate Barth / Brunner cf. Hart, Karl Barth vs. Emil Brunner.
12 Veja, para uma perspectiva não incontroversa, McGrath, Emil Brunner.
13 O debate é facilmente acessível em Fraenkel, trad., *Natural Theology*.
14 Veja esp. *Revolution*, e as outras obras listadas no prefácio, n. 1
15 Eu explorei isso com um pouco mais de profundidade em um próximo livro centrado no Evangelho de João.
- 16 Veja *Simply Christian* (Londres e São Francisco: SPCK e HarperOne, 2005), Parte I. Apesar das
17 imagens assombrosas associadas a ele em 'The Dry Salvages', o terceiro dos Quatro Quartetos de TS Eliot (Orlando: Harcourt, 1971 [1943]), linhas 200-205, falando de 'o ponto de intersecção do atemporal com o tempo', que prova ser (215) uma 'sugestão meio adivinhada' e um 'presente meio compreendido', ou seja, a Encarnação.
- 18 Esdras 9.8f. e Neh. 9.36 reclamam de ser 'escravos em nossa própria terra'. Veja o tratamento completo em PFG, 139-63, e JM Scott, ed., *Exile: A Conversation with NT Wright* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2017).
- 19 Esta é a tese do último livro de Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002).
- 20 Sobre diferentes teorias da 'verdade', ver os úteis artigos de resumo de P. Horwich, 'Truth', no *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 929-31, e seu estudo maior, *Truth* (Oxford: Oxford University Press, 1990); RL Kirkham, *Teorias da Verdade: Uma Introdução Crítica* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992); Walsh e Middleton, *A verdade é mais estranha do que costumava ser*; e S. Blackburn, *Truth: A Guide for the Perplexed* (Londres: Penguin, 2006 [2005]).
21 Veja acima, cap. 3 n. 58 (p. 298).
- 22 W. Pannenberg, *Antropologia em Perspectiva Teológica*, trad. MJ O'Connell (Edimburgo: T&T Clark, 1999), esp. 43-79.
- 23 Ver Jonathan Sacks, *Not in God Name: Confronting Religious Violence* (Londres: Hodder & Stoughton, 2015).
- 24 O desejo de Deus sairá: como diz o romancista Julian Barnes no início de seu livro *Nothing to Be Frightened Of* (Londres: Random House, 2008): 'Eu não acredito em Deus, mas sinto falta dele'.
RB Hays, *Reading Backwards* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2015) e, mais
25 detalhadamente, *Echoes of Scripture in the Gospels*.
Isso emerge particularmente em Rm 9-11: ver PFG, cap. 11
- 26 Ver, por exemplo, M. Hengel, *Crucificação no Mundo Antigo e a Loucura da Mensagem da Cruz*,
27 trad. J. Bowden (Londres: SCM Press, 1976).
Para obter os detalhes, consulte NTPG, 170-81.
- 28 Sobre o 'grito de abandono' do Sl 22.1, veja também JVG, 600-601.
29 Cf. Lucas 23.35.
30 E. Shillito, *Jesus of the Scars and Other Poems* (Londres: Hodder and Stoughton, 1919).
31 Veja Rom 8,29; Col 3.10.
32

- 33 R. Bultmann, 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus', em *Glauben und Verstehen*, vol. 1 (Tübingen: Mohr, 1933), 188-213 (205).
- 34 O perigo disso é exemplificado nas tentativas de fundir uma compreensão bíblica de Deus com a
15 observação empírica, como no uso feito por Thomas Chalmers da obra de Newton: ver Eddy, 'Nineteenth Century Natural Theology', 102.
- 35 Ver J. Moltmann, *God in Creation*, 277-79: a promessa do sábado escatológico está embutida na
36 estrutura original da criação, embora apenas discernível como tal à luz da Páscoa. Sellars explicou
17 isso em uma palestra transmitida pela BBC Radio 3 em 6 de setembro de 2014. Eu discuti isso
18 mais detalhadamente em *Revolution*, 9. Um ponto semelhante poderia ser feito no romance de
37 Chaim Potok, *My Name Is Asher Lev* (Londres: Heinemann, 1972), onde o jovem artista judeu
38 descobre que apenas a crucificação - em novas expressões chocantes - pode fazer justiça à dor de
39 ser um judeu no mundo moderno.
Revolução, 8, 37.
- 38 Veja *Revolution*, 11f. Ao escrever esse livro, não sabia o nome do arcebispo; Eu descobri isso desde então.
- 39 Veja *Mal e a Justiça de Deus e Revolução*.

CAPÍTULO 8: O CHALICE DE ESPERA

- 1 Hopkins, 'God's Grandeur', em *The New Oxford Book of English Verse*, ed. H. Gardner (Oxford: Oxford University Press, 1972), 786.
- 2 João 18.36 tem sido regularmente mal interpretado ('não é deste mundo') como se estivesse
19 defendendo um 'reino' de outro mundo. O grego é claro: o reino não é *ek tou kosmou toutou*. Não surge de dentro do mundo, mas é projetado para substituir a regra usurpadora da força das trevas mencionada em 12.31.
- 3 Para uma discussão útil de um novo tipo de "teologia natural", lançada dentro de uma estrutura
20 escatológica, ver J. Moltmann, *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*,
21 trad. M. Kohl (Londres: SCM Press, 2000), 64-86. Minha proposta, embora diferente da dele, se alinha nesta medida: que a verdadeira 'natureza' de qualquer coisa é revelada em seu modo escatológico de existência, e é nessa nova base criacional que uma 'teologia natural' cristã pode ser construída.
- 42 Como frisei antes, não estou sugerindo que 'todos os judeus', em qualquer período particular,
23 pensaram exatamente da maneira que descrevi. Estou propondo, com bons fundamentos históricos, que muitos o fizeram, e que Jesus e seus primeiros seguidores pegaram essas correntes de pensamento e as desenvolveram de novas maneiras.
- 5 Cf. Isa 66,1; Wis 1.7; 12,1.
- 6 Sobre 'imagem' e monarquia, ver cap. 5
- 24 Ver Moltmann, *Coming of God*, 283.
- 8 Moltmann, *God in Creation*, 152-57.
- 25 Para a ideia do arrabon de Paulo, veja Rm 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1.14.
- 10 Consulte PFG, 879-85.
- 26 Veja 2 Cor 12.12.
- 12 Veja particularmente 2 Cor 4.7-18; 6,3-10; 11,21-33; 12,7-10.
- 13 Como na combinação de, por exemplo, Êxodo 15.8 e Pss 75.13-15; 89,9-10.
- 28 A ideia de ver essa 'glória' em relação ao Salmo 8 foi apontada para mim pela Dra. HG Jacob: veja seu estudo, *Conformado à Imagem de Seu Filho: Reconsiderando a Teologia da Glória de Paulo em Romanos* (Downers Grove, Ill.: IVP Acadêmico, 2018). Ela ainda não integrou isso com os significados relacionados ao Templo e "divinos" da doxa nesta passagem (isto é cognato com suas críticas um tanto estranhas de CC Newman, *Glória de Paulo - Cristologia: Tradição e Retórica* [Leiden: Brill, 1992; repr., Waco, Tex.: Baylor University Press, 2017]).

Notei isso pela primeira vez em GK Beale, O Livro do Apocalipse: Um Comentário sobre o Texto Grego (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); ele a desenvolve ainda mais em Temple and the Church's Mission, que levantou muitos pontos que são importantes tanto para o cap. 5 e para o meu presente argumento.

Veja também 1.6; 5,10; 1 Pet 2,5, 9; e para o pano de fundo Êxodo 19.6; Isa 61.6.

Veja não apenas a ligação óbvia de João 1.1 a Gênesis 1.1, mas o esquecido de João 1.14, ressoando com a skene, a tenda ou Tabernáculo, de Êxodo 25-40.

A pontuação alternativa (literalmente, 'Se alguém tiver sede, deixe-os vir a mim, e beba aquele que crê em mim; como a escritura diz, de seu coração fluirão rios de água viva') veria a água viva fluindo do próprio Jesus, não de seus seguidores crentes. Veja, por exemplo, C. Keener, The Gospel of John: A Commentary, 2 vols. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003), 1.728f., Com referência detalhada a outras discussões. Mas Ap 21.19-24 pode sugerir que a leitura mais tradicional é correta, ecoando Ezequiel 47 e por exemplo Zc 14.8: então por exemplo, BF Westcott, O Evangelho segundo São João (Londres: John Murray, 1903 [1881]), 123). Isso então veria a igreja como o novo Templo, renovando toda a criação. Claro, Jesus continua a ser a fonte final da 'água viva', como em João 4.10-15. Veja também meu artigo 'O Alento Poderoso da Nova Criação', em Veni, Sancte Spiritus! Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Geburtstag, ed. W. Durr, J. Negel, G. Vergauwen e A. Steingruber (Munster: Aschendorff Verlag, 2018), 1-15.

Veja meu artigo com JP Davies, 'John, Jesus, e "The Ruler of This World": Demonic Politics in the Fourth Gospel?' em Conception, Reception and the Spirit: Essays in Honor of Andrew T. Lincoln, ed. JG McConville e LK Pietersen (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2015), 71-89.

Para detalhes, veja o cap. 4 acima.

Lembro-me da resposta lendária de Karl Barth a alguém perguntando se a serpente do Gênesis realmente falava; o que importa, ele respondeu, não é se a serpente falou, mas o que a serpente disse (ver RE Burnett, Karl Barth's Theological Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Rdmrbrief Period [Tubingen: Mohr Siebeck, 2001], 262). Pode-se, de fato, discutir até que ponto um filósofo como Epicteto foi uma exceção a isso: ver, por exemplo, Discursos 2.22, e a discussão em PFG, 223-27.

Neste ponto, deve-se notar o lapso extraordinário na tradução da NRSV de Apocalipse 21.3, 'o lar de Deus é entre os mortais'. É claro que essa é uma maneira de evitar termos específicos de gênero, mas "mortais" está precisamente errado: os humanos em questão foram elevados a uma vida nova e imortal (cf. Lucas 20.36).

Sobre exigir que os governantes prestem contas, veja, por exemplo, minha Criação, Poder e Verdade (Londres: SPCK, 2013).

É claro que se pensa na rivalidade em curso entre os "criacionistas" fundamentalistas e os "novos ateus", sobre a qual ver as observações de John Gray citadas em 281 n. 10 acima.

Sobre a "história de fundo" da ciência, veja agora o notável trabalho de R. Wagner e A. Briggs, The Penultimate Curiosity: How Science Swims in the Slipstream of Ultimate Questions (Oxford: Oxford University Press, 2016).

Veja meu artigo sobre 'Cristo e o Cosmos: Reino e Criação na Perspectiva do Evangelho', em Cristo e a Ordem Criada: Perspectivas de Teologia, Filosofia e Ciência, ed. AB Torrance e TH McCall (Grand Rapids: Zondervan, 2018), 97-109.

Talvez seja significativo que Bultmann tenha pensado que o significado original da parábola do "semeador" era irrecuperável: ver The History of the Synoptic Tradition, trad. J. Marsh

- (Oxford: Blackwell, 1968 [1921]), 199f.
- 29 Isso remonta pelo menos à noção de Agostinho do "livro da natureza", e foi desenvolvido de várias maneiras na Idade Média antes de ser adotado novamente após as Guerras Napoleônicas. Ver, por exemplo, AW Hall, 'Teologia Natural na Idade Média', OHNT, 57-74 (69f.), Com referência a Raymonde de Sabunde (falecido em 1436), e MD Eddy, 'Teologia Natural do Século XIX', 105.
- 30 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londres: Routledge, 1974 [1921]), 7.1.
- 31 Todas as imagens neste último parágrafo são, obviamente, apenas isso: imagens, projetadas para apontar para além de si mesmas. Estou bem ciente de que nenhum deles pode incorporar totalmente ou exemplificar o argumento deste livro como um todo.
- 32 Uma estação de rádio britânica que normalmente reproduz trechos curtos em vez de obras completas.
- 33 Não menos importante em meu *Deus em Público* (Londres: SPCK, 2016).
- 34 Qualquer pessoa que possa ser tentada a questionar a natureza 'dada por Deus' da autoridade humana deve estudar João 19.10-11. Este também é um 'sinal quebrado' porque, como naquela mesma passagem, a autoridade pode ser e freqüentemente é horrivelmente abusada. Quando falo em termos gerais das 'estruturas do mundo', não pretendo afirmar todas as teorias que usaram esse tipo de linguagem.
- 35 A. Schmemmann, *World as Sacrament* (Londres: Darton, Longman e Todd, 1974).
- 36 R. Jenson, *Visible Words: The Interpretation and Practice of Christian Sacraments* (Minneapolis: Fortress, 2010). Para a visão de Jenson sobre a ressurreição, ver, brevemente, cap. 6 acima.
- 37 Agradeço muitas conversas sobre este assunto com o professor Alan Torrance.

Bibliografia

- Adams, E. *As estrelas cairão do céu: uma catástrofe cósmica no Novo Testamento e em seu mundo*. Londres: T&T Clark, 2007.
- Adams, SV *A Realidade de Deus e Método Histórico*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2015.
- Albury, Ode de WR 'Halley no *Principia* de Newton e o renascimento epicurista na Inglaterra'. *Jornal da História das Idéias* 39 (1978), 24-43.
- Aletti, J.-N. *O nascimento dos evangelhos como biografias*. Roma: G & BP, 2017.
- Allen, M. *Fundamentado no céu: recentrando a esperança e a vida cristãs em Deus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Allison, DC *Construindo Jesus: memória, imaginação e história*. Grand Rapids: Baker, 2010.
- . *O Cristo Histórico e o Jesus Teológico*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Anás, Jula e Jonathan Barnes. *Sextus Empiricus: Outlines of Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Ayer, AJ *Linguagem, verdade e lógica*. Londres: Penguin Modern Classics, 2001 (1936).
- Bacchiocchi, S. 'Mateus 11: 28-30: Jesus' Descanso e o Sábado'. *Andrews University Seminary Studies* 22.3 (outono de 1984), 289-316.
- . *Do sábado ao domingo: uma investigação histórica da ascensão da observância do domingo no cristianismo primitivo*. Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1979.
- . 'Tipologias Sabáticas de Redenção Messiânica'. *JSJ* 17,2 (1986), 153-76.
- Baird, W. *História da Pesquisa do Novo Testamento*. 3 vols. Minneapolis: Fortress, 1992-2013.
- Barker, M. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*. Londres: SPCK, 1991.
- . *Teologia do Templo: Uma Introdução*. Londres: SPCK, 2014.
- Barnes, Julian. *Nada para se temer*. Londres: Random House, 2008.
- Barrett, CK 'JB Lightfoot as Biblical Commentator'. Apêndice F em JB Lightfoot, *As epístolas de 2 Coríntios e 1 Pedro*, editado por BW Witherington e TD Still. Downers Grove, Ill.: IVP, 2016.
- Barth, K. *Dogmática da Igreja*. Vol. 1, *A Doutrina da Palavra de Deus*. Parte 2. Traduzido por GT Thomson e Harold Knight. Edimburgo: T&T Clark, 1956 (1938).
- . *Dogmática da Igreja*. Vol. 4, *A Doutrina da Reconciliação*. Parte 2. Traduzido por GW Bromiley. Edimburgo: T&T Clark, 1956 (1953).
- . *Dogmática em esboço*. Traduzido por GT Thompson. Londres: SCM Press, 1966 (1949).
- . *A Epístola aos Romanos*. 2ª ed. Traduzido por Edwyn C. Hoskins. Oxford: Oxford University Press, 1933 (1922).
- . *A Humanidade de Deus*. Traduzido por Thomas Wieser e John Newton Thomas. Filadélfia: Westminster John Knox, 1998 (1960).
- . *O Conhecimento de Deus e o Serviço de Deus de acordo com o Ensino da Reforma*. Traduzido por JLM Haire e Ian Henderson. Londres: Hodder e Stoughton, 1938.

- . *Nein! Antwort an Emil Brunner*. Zurique: Theologischer Verlag, 1934.
- Barth, K. e E. Thurneysen. *Teologia revolucionária em formação: correspondência de Barth-Thurneysen, 1914-1925*. Londres: Epworth, 1964.
- Bauckham, RJ 'The Delay of the Parousia'. *TynBul* 31 (1980), 3-36.
- . 'Dualism and Soteriology in Johannine Theology'. Dentro *Além de Bultmann: Calculando uma Teologia do Novo Testamento*, editado por BW Longenecker e MC Parsons, 133-53. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2014.
- . *Jesus e as testemunhas oculares: Os Evangelhos como Testemunho Ocular*. 2ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2017 (2008).
- . *Jesus e o Deus de Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- . *Judas, 2 Pedro*. Waco, Tex.: Word, 1983.
- Beale, GK *O livro do Apocalipse: um comentário sobre o texto grego*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- . *O Templo e a Missão da Igreja*. Downers Grove, Ill.: IVP, 2004.
- Behler, E. 'Nietzsche no Século XX'. Dentro *The Cambridge Companion to Nietzsche*, editado por B. Magnus e KM Higgins. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Benjamin, W. *Iluminações*. Editado por Hannah Arendt. Traduzido por Harry Zohn. Nova York: Schocken Books, 1968 (1958).
- Bennett, Alan. *Manter em manter*. Londres: Faber, 2016.
- Bentley, M. *Historiografia moderna: uma introdução*. Londres: Routledge, 1999.
- Berlim, I. *Três críticos do Iluminismo: Vico, Hamann, Herder*. 2ª ed. Londres: Pimlico, 2013 (2000).
- Berne, P. 'Albert Schweitzer und Richard Wagner'. Dentro *Die Geistigen Leitsterne Albert Schweitzers*, Jahrbuch 2016 für die Freunde von Albert Schweitzer (= Albert-Schweitzer-Rundbrief 108). Editado por E. Weber (2016), 55-76. Disponível online em <https://albert-schweitzer-heute.de/wp-content/uploads/2017/12/DHV-Rundbrief-2016.pdf>.
- Blackburn, S. *Verdade: um guia para os perplexos*. Londres: Penguin, 2006 (2005).
- Blake, William. *Poemas Seleccionados*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Bloom, H. *A religião americana: o surgimento da nação pós-cristã*. Nova York: Simon e Schuster, 1992.
- Boersma, H. *Participação celestial: a tecelagem de uma tapeçaria sacramental*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Bokser, BM 'Approaching Sacred Space'. *HTR* 78 (1985), 279-99.
- Bolt, PG 'Mark 13: An Apocalyptic Precursor to the Passion Narrative'. *RTR* 54 (1995), 1030.
- Botner, M. *Jesus Cristo como o Filho de Davi no Evangelho de Marcos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Bradbury, M. *Para o Hermitage*. Londres: Picador, 2012 (2000).
- Brewer, Christopher R. 'Beginning All Over Again: A Metaxological Natural Theology of the Arts'. Tese de doutorado, University of St Andrews, 2015.
- . *Compreendendo a teologia natural*. Grand Rapids: Zondervan Academic, a ser publicado.
- Briggs, A. *Dias secretos: quebra de códigos em Bletchley Park*. Londres: Frontline Books, 2011.
- Brown, WP *O Ethos do Cosmos: A Gênese da Imaginação Moral na Bíblia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Browning, R. 'Caliban upon Setebos; ou, Teologia Natural na Ilha'. Dentro *Os poemas de Robert Browning*, 650-55. Oxford: Oxford University Press, 1905.
- Buber, Martin. *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin: Schocken, 1936.
- Buckley, MJ *Nas origens do ateísmo moderno*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1987.
- Bultmann, R. 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus'.

- Dentro *Glauben und Verstehen*, vol. 1, 188-213. Tübingen: Mohr, 1933.
- . *O Evangelho de João: Um Comentário*. Traduzido por GR Beasley-Murray, RWN Hoare e JK Riches. Filadélfia: Westminster, 1971 (1941).
- . *História e Escatologia: A Presença da Eternidade*. New edn. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2019 (1955).
- . *A História da Tradição Sinótica*. Traduzido por J. Marsh. Oxford: Blackwell, 1968 (1921).
- . *Jesus Cristo e Mitologia*. Nova York: Scribner, 1958.
- . *O Novo Testamento e Mitologia e Outros Escritos Básicos*. Editado e traduzido por Schubert M. Ogden. Filadélfia: Fortaleza, 1984 (1941).
- . *Cristianismo primitivo em seu ambiente contemporâneo*. Traduzido por RH Fuller. Londres: Collins, 1956.
- . *Teologia do Novo Testamento*. Traduzido por Kendrick Grobel. 2 vols. Londres: SCM Press, 1951-1955. Repr., Waco, Tex.: Baylor University Press, 2007.
- Bultmann, R. et al. *Kerygma and Myth: A Theological Debate*. Traduzido por Reginald H. Fuller. Londres: SPCK, 1953 (1941).
- Burke, P. *Sobre o que realmente trata a história?* Brighton: Editores EER, 2018.
- Burkitt, FC 'The Eschatological Idea in the Gospel'. Dentro *Ensaio sobre algumas questões bíblicas do dia, por membros da Universidade de Cambridge*, editado por HB Swete, 193-214. Londres: Macmillan, 1909.
- Burnett, RE *Exegese Teológica de Karl Barth: Os Princípios Hermenêuticos do Período Romerbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Burridge, R. *Quais são os evangelhos? Um companheiro com biografia greco-romana*. SNTSMS 70. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 2ª ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2004. 25º anniv. edn., Waco, Tex.: Baylor University Press, 2018.
- Burrow, J. *A History of Histories*. Londres: Penguin, 2007.
- Bury, JB *A ideia de progresso: uma investigação sobre sua origem e crescimento*. Londres: Macmillan, 1920.
- Caird, GB *A linguagem e as imagens da Bíblia*. Londres: Duckworth, 1980.
- Carr, EH *O que é história?* Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Carson, DA, ed. *Do sábado ao dia do Senhor*. Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 1982.
- Chadwick, H. 'The Chalcedonian Definition'. Dentro *Escritos Seleccionados*, editado por William G. Rusch, 101-14. Grand Rapids: Eerdmans, 2017 (1983).
- Chambers, E. *Cyclopedia, ou Dicionário Universal de Artes e Ciências*. Londres: Knapton, Darby and Midwinter, 1728.
- Chapman, MD *The Coming Crisis: O Impacto da Escatologia na Teologia na Inglaterra Eduardiana*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Collingwood, RG *A Ideia da História*. 2ª ed. Editado por J. van der Dussen. Nova York: Oxford University Press, 1994 (1946).
- Collins, JJ *A imaginação apocalíptica*. Nova York: Crossroad, 1987.
- . *Daniel*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Collins, R. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Congdon, D. 'O Espírito da Liberdade: Teologia do Terceiro Artigo de Eberhard Jungel', em Congdon, D. *Indicativo de graça - imperativo de liberdade: ensaios em homenagem a Eberhard Jungel em seu 80º ano*, editado por DR Nelson, 13-27. Londres: Bloomsbury / T & T Clark, 2014.
- Congdon, DW *O Deus que salva: um esboço dogmático*. Eugene, Ore.: Cascade, 2016.
- . *A missão de desmitologizar: a teologia dialética de Rudolf Bultmann*. Minneapolis: Fortaleza, 2015.

- . *Rudolf Bultmann: um companheiro de sua teologia*. Eugene, Ore. : Cascade, 2015.
- Conzelmann, H. *A Teologia de São Lucas*. Traduzido por Geoffrey Buswell. Nova York: Harper and Row, 1961 (1953).
- Cook, H. *O Jovem Descartes: Nobreza, Rumor e Guerra*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- Cozinhos. *Eu vi o fim do mundo: um estudo de Wagner* Anel. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Craig, William Lane e JP Moreland. *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Malden, Mass. : Wiley-Blackwell, 2012.
- Daley, BE *A Esperança da Igreja Primitiva: Um Manual de Escatologia Patrística*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010 (1991).
- Davies, JP *Paulo entre os Apocalipses? Uma avaliação do apocalíptico Paulo no contexto da literatura apocalíptica judaica e cristã*. Londres: T&T Clark, 2018.
- Davies, WD e DC Allison. *Um Comentário Crítico e Exegético sobre o Evangelho de São Mateus*. Vol. 2. Edimburgo: T&T Clark, 1991.
- Davis, JB e D. Harink. *Apocalíptico e o futuro da teologia: com e além de J. Louis Martyn*. Eugene, Ore. : Cascade, 2012.
- Day, J., ed. *Templo e adoração no Israel bíblico*. Londres: T&T Clark, 2007.
- de Chardin, P. Teilhard. *O Fenômeno do Homem*. Traduzido por Bernard Wall. Londres: Collins Fontana, 1965 (1955).
- de Lang, MH 'Literary and Historical Criticism as Apologetics: Biblical Scholarship in the Final of the Décimo Century'. *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 72,2 (1992), 149-65.
- Deines, R. *Atos de Deus na História*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Dodd, CH *Parábolas do reino*. Rev. edn. Londres: Nisbet, 1961 (1935).
- Doering, L. *Sabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Eco, U. 'Chifres, cascos, peitos do pé: Algumas hipóteses sobre três tipos de abdução'. Dentro *Dupin, Holmes, Peirce: The Sign of Three*, editado por U. Eco e TA Sebeok, 198-220. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- Edelstein, D. *O Iluminismo: uma genealogia*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Ehring, C. *Die Ruckkehr JHWHs: Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1-11, Jesaja 52,7-10 und verdandten Texten*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2007.
- Eliot, TS *Quatro Quartetos*. Orlando: Harcourt, 1971 (1943).
- Elliott, MW *Providência percebida: ação divina do ponto de vista humano*. Berlim: de Gruyter, 2015.
- Elton, GR *A prática da história*. 2ª ed. Oxford: Blackwell, 2002 (1967).
- Evans, C. Stephens. 'Methodological Naturalism in Historical Biblical Scholarship'. Dentro *Jesus e a Restauração de Israel: Uma Avaliação Crítica do NT Wright's* Jesus e a Vitória de Deus, editado por C. Newman, 2ª ed., 180-205. Waco, Tex. : Baylor University Press, 2018 (1999).
- Fergusson, D. *A Providência de Deus: Uma Abordagem Polifônica*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- . *Rudolf Bultmann*. 2ª ed. Nova York: Continuum, 2000 (1992).
- Fishbane, M. *Texto e textura bíblica: uma leitura literária de textos bíblicos selecionados*. Oxford: Oneworld, 1998 (1979).
- Fraenkel, Peter, trad. *Teologia Natural: compreendendo 'Natureza e Graça' pelo Professor Dr. Emil Brunner e a Resposta 'Não!' pelo Dr. Karl Barth*. Eugene, Ore. : Wipf & Stock, 2002

- (1946).
- Friedman, T. 'The Sabbath: Anticipation of Redemption'. *judaísmo* 16 (1967), 445-52.
- Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*. 2ª rev. edn. Londres: Sheed e Ward, 1989 (1960).
- Gale, MR *Leituras de Oxford em estudos clássicos: Lucrecio*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gammie, JG 'Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature'. *JBL* 93 (1974), 356-85.
- Gardiner, PL 'Historicismo'. Dentro *The Oxford Companion to Philosophy*, editado por T. Honderich, 357. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Gardner, H., ed. *O Livro Oxford de Versos em Inglês*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Gay, Peter. *O Iluminismo: a ascensão do paganismo moderno*. 2 vols. Nova York: Knopf, 1966.
- Gibbon, E. *O declínio e queda do Império Romano*. Vol. 1. Londres: Frederick Warne, nd
- Ginzberg, L. *As lendas dos judeus*. 14ª ed. Filadélfia: Sociedade de Publicação Judaica da América, 1937 (1909).
- Ginzburg, C. *Pistas, mitos e o método histórico*. Traduzido por John e Anne C. Tedeschi. New edn. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013 (1986).
- Goethe, JW *Faust: Eine Tragodie. Erster Theil*. Editado por E. Gaier. Stuttgart: Reclam, 2011.
- Goldingay, JE *Daniel*. Dallas: Word Books, 1989.
- Gordon, DR e DB Suits. *Epicuro: sua influência contínua e relevância contemporânea*. Rochester, NY: RIT Cary Graphic Arts Press, 2003.
- Gray, John. *Sete Tipos de Ateísmo*. Londres: Allen Lane, 2018.
- Green, A. 'Sabbath as Temple: Some Thoughts on Space and Time in Judaism'. Dentro *Vá e estude: ensaios e estudos em homenagem a Alfred Jospe*, editado por R. Jospe e SZ Fishman, 287-305. Washington, DC: Fundação B'nai B'rith Hillel, 1982.
- Verde, Joel. 'História, historiografia'. Dentro *Novo Dicionário de Intérpretes da Bíblia*, vol. 2, D- H, editado por KD Sakenfeld, 830. Nashville: Abingdon, 2007.
- Greenblatt, S. *O Swerve: Como o Renascimento começou*. Londres: Bodley Head, 2011.
- Grottanelli, C. 'Nietzsche and Myth'. *História das Religiões* 37.1 (1997), 3-20.
- Harris, JA *Hume: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Hart, JW *Karl Barth vs. Emil Brunner: A Formação e Dissolução de uma Aliança Teológica, 1916-1936*. Nova York: Peter Lang, 2001.
- Hatton, B. *Rainha do Mar: Uma História de Lisboa*. Londres: C. Hurst, 2018.
- Hawes, J. *A mais curta história da Alemanha*. Yowlestone House, Devon: Old Street Publishing, 2017.
- Hays, CM, ed. *Quando o Filho do Homem Não Veio: Uma Proposta Construtiva sobre o Atraso da Parusia*. Minneapolis: Fortaleza, 2016.
- Hays, RB *A conversão da imaginação: Paulo como intérprete das Escrituras de Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- . *Ecoss da Escritura nos Evangelhos*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2016.
- . *Lendo para trás*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2015.
- Hays, RB e B. Gaventa, eds. *Em busca da identidade de Jesus: uma peregrinação*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Hayward, R. *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook*. Londres: Routledge, 1996.
- Heilig, C., JT Hewitt e MF Bird, eds. *Deus e a fidelidade de Paulo*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017.
- Heisenberg, W. 'Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik'. *Zeitschrift für Physik* 43,3-4 (1927), 172-98.
- Hengel, M. *Atos e a história do cristianismo primitivo*. Traduzido por John Bowden. Londres: SCM Press, 1979.

- . *Entre Jesus e Paulo: estudos da história mais antiga do cristianismo*. Traduzido por John Bowden. London: SCM Press, 1983. Repr., Waco, Tex.: Baylor University Press, 2013.
- . *A Crucificação no Mundo Antigo e a Loucura da Mensagem da Cruz*. Traduzido por John Bowden. Londres: SCM Press, 1976.
- Heschel, Abraham J. *O sábado: seu significado para o homem moderno*. Nova York: Farrar, Straus e Giroux, 2005 (1951).
- Hewitt, JT *No Messias: O Discurso do Messias no Judaísmo Antigo e a Linguagem 'Em Cristo' em Paulo*. Tübingen: Mohr, 2019.
- Hick, John, ed. *O Mito de Deus Encarnado*. Londres: SCM Press, 1977.
- Holscher, Lucien. 'Mistérios da ordem histórica: rupturas, simultaneidade e a relação do passado, o presente e o futuro'. Dentro *Interrompendo o Tempo: Negociando as Fronteiras entre Presente, Passado e Futuro*, editado por C. Lorenz e B. Bevernage, 134-51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- . *Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1989.
- Honderich, T., ed. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Horbury, W. *Guerra Judaica sob Trajano e Adriano*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Horwich, P. *Verdade*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- .'Verdade'. Dentro *O Dicionário de Filosofia de Cambridge*, 2ª ed., 929-31. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Hundley, M. *Deuses nas habitações*. Atlanta: SBL, 2013.
- Hurtado, LW *Como diabos Jesus se tornou um Deus?* Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- . *Senhor Jesus Cristo: Devoção a Jesus no Cristianismo Primitivo*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Israel, Jonathan. 'The Philosophical Context of Hermann Samuel Reimarus' Radical Bible Criticism'. Dentro *Entre a Filologia e o Iluminismo Radical: Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, editado por M. Mulsow, 183-200. Leiden: Brill, 2011.
- Jacob, HG *Conformado à Imagem de Seu Filho: Reconsiderando a Teologia da Glória de Paulo em Romanos*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2018.
- Jacobi, ER *Albert Schweitzer e Richard Wagner: Eine Dokumentation*. Tribschen: Schweizerische Richard-Wagner-Gesellschaft, 1977.
- Janick, AS e SE Toulmin. *Viena de Wittgenstein*. Minneapolis: Ivan R. Dee, 1996.
- Jardine, L. *Em uma escala maior: a notável carreira de Sir Christopher Wren*. Londres: HarperCollins, 2002.
- Jenson, R. *Teologia Sistemática*. Vol. 1, *O Deus Triúno*. Nova York: Oxford University Press, 1997.
- . *Palavras visíveis: A interpretação e prática dos sacramentos cristãos*. Minneapolis: Fortaleza, 2010.
- Johnson, LT *O Jesus real: a busca equivocada pelo Jesus histórico e a verdade dos evangelhos tradicionais*. Nova York: HarperCollins, 1997.
- Johnson, WR *Lucrecio e o mundo moderno*. Londres: Duckworth, 2000.
- Jones, GS *Karl Marx: Grandeza e Ilusão*. Londres: Penguin, 2017.
- Jones, H. *A tradição epicurista*. Londres: Routledge, 1989.
- Joy, CR, ed. *Música na vida de Albert Schweitzer*. Nova York: Harper, 1951.
- Kahler, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Leipzig: Deichert, 1892.
- Kant, Immanuel. 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' *Berlinische Monatsschrift* 12

(1784), 481-94.

- Kasemann, E. *Perspectivas sobre Paulo*. Traduzido por M. Kohl. Londres: SCM Press, 1971 (1969).
- Keener, C. *O Evangelho de João: Um Comentário*. 2 vols. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003.
- Kenny, AJP *Uma nova história da filosofia ocidental*. Oxford: Clarendon, 2010.
- King-Hele, D. *Erasmus Darwin: Uma Vida de Conquistas Inigualáveis*. Londres: Giles de la Mare, 1999.
- Kirkham, RL *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- Kitcher, P. e R. Schacht, *Encontrando um Fim: Reflexões sobre a de Wagner*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Klawans, J. *Pureza, Sacrifício e o Templo: Simbolismo e Supersessionismo no Estudo do Judaísmo Antigo*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Cavaleiro, DA 'O Pentateuco'. Dentro *A Bíblia Hebraica e seus intérpretes modernos*, editado por DA Knight e GM Tucker, 263-96. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.
- Koch, K. *A redescoberta do apocalíptico: uma obra polêmica em uma área negligenciada de estudos bíblicos e seus efeitos danosos sobre a teologia e a filosofia*. Londres: SCM Press, 1972.
- Koester, C. *A Morada de Deus: O Tabernáculo no Antigo Testamento, Literatura Judaica Intertestamental e o Novo Testamento*. Washington, DC: Catholic Bible Association, 1989.
- Koselleck, R. *Futuros passados: sobre a semântica do tempo histórico*. Boston: MIT Press, 1985.
- Kotkin, Stephen. 'Quando Stalin enfrentou Hitler'. *Negócios Estrangeiros* 96.6 (2017), 54.
- Kuhn, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970 (1962).
- Kung, Hans. *A Igreja*. London: Burns and Oates, 1968.
- Larsen, O. 'Kierkegaard's Critique of Hegel: Existentialist Ethics versus Hegel's Sittlichkeit in the Institutions of Civil Society of the State'. *Nordicum Mediterraneum* 11.2 (2016).
<https://nome.unak.is/wordpress/08-3/c69-conference-paper/kierkegaard-s-critique-of-hegel-existencialista-ética-versus-hegel-s-sittlichkeit-nas-instituições-da-sociedade-civil-o-estado/>.
- Lasch, C. *O verdadeiro e único céu: progresso e seus críticos*. Nova York: Norton, 1991.
- Leddy, N. e AS Lifschitz, eds. *Epicuro no Iluminismo*. Oxford: Fundação Voltaire, 2009.
- Lee, PJ *Contra os gnósticos protestantes*. 2ª ed. Nova York: Oxford University Press, 1993 (1987).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Editado por CI Gerhardt. 7 vols. Berlim: 1875-1890. Repr., Hildesheim: Olms, 1965.
- Lessing, GE 'Na Prova do Espírito e do Poder'. Dentro *Escritos teológicos de Lessing*, traduzido e editado por H. Chadwick. Stanford: Stanford University Press, 1956.
- Lessl, TM *Darwinismo retórico: religião, evolução e identidade científica*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2012.
- Levenson, JD *Criação e a persistência do mal: o drama judaico da onipotência divina*. Princeton: Princeton University Press, 1994 (1988).
- Lewis, CS *Reflexões Cristãs*. Londres: Geoffrey Bles, 1967.
- . *A imagem descartada*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- . *Um Prefácio para o Paraíso Perdido*. Oxford: Oxford University Press, 1942.
- . *The Screwtape Letters*. Londres: Geoffrey Bles, 1942.
- Lincoln, AT 'Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament'. Dentro *Do sábado ao dia do Senhor: uma investigação bíblica, histórica e teológica*, ed. DA Carson, 198-220. Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 1982.
- Lindemann, A. 'A Ressurreição de Jesus: Reflexões sobre Questões Históricas e Teológicas'.

- Ephemerides Theologicae Lovanienses* 93.4 (2017), 557-79.
- Lloyd, G. *Providence Lost*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- Lonergan, Bernard. *Método em Teologia*. Londres: Darton, Longman e Todd, 1972.
- Long, AA e DN Sedley. *Os Filósofos Helenísticos*. Vol. 1, *Traduções das fontes principais com comentários filosóficos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Longenecker, BW e MC Parsons, eds. *Além de Bultmann: Calculando uma Teologia do Novo Testamento*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2014.
- Lundquist, JM *O Templo de Jerusalém: Passado, Presente e Futuro*. Santa Bárbara: Praeger, 2008.
- MacMillan, M. *A guerra que acabou com a paz*. Londres: Livros de perfis, 2014.
- Magee, B. *Wagner e Filosofia*. Londres: Penguin, 2001.
- Mann, Thomas. *Doutor Fausto: a vida do compositor alemão Adrian Leverkühn contada por um amigo*. Traduzido por HT Lowe-Porter. Londres: Vintage Books, 2015 (1947).
- Martyn, JL *Gálatas*. AB. Nova York: Doubleday, 1997.
- Mason, S. *Orientação para a História da Judéia Romana*. Eugene, Ore.: Cascade, 2016.
- Maio, HG 'Algumas Conotações Cóslicas'. *JBL* 74,1 (1955), 9-21.
- Maio, S. *Amor: uma nova compreensão de uma emoção antiga*. Nova York: Oxford University Press, 2019.
- Mayo, T. *Epicuro na Inglaterra (1650-1725)*. Dallas: Southwest Press, 1934.
- McGilchrist, I. *O Mestre e Seu Emissário: O Cérebro Dividido e a Criação do Mundo Ocidental*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2009.
- McGrath, AE *Emil Brunner: uma reavaliação*. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.
- . *Re-imaginando a natureza: a promessa de uma teologia natural cristã*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2017.
- McPhee, P. *Robespierre: uma vida revolucionária*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2012.
- Meeks, EL *Loving to Know: Covenant Epistemology*. Eugene, Ore.: Cascade, 2011.
- Meyer, BF *Os objetivos de Jesus*. Londres: SCM Press, 1979.
- . *Realismo crítico e o Novo Testamento*. Allison Park, Pa.: Pickwick, 1989.
- Middleton, JR *A imagem libertadora: a Imago Dei em Gênesis 1*. Grand Rapids: Brazos, 2005.
- Middleton, JR e BJ Walsh. *A verdade é mais estranha do que costumava ser: fé bíblica na era pós-moderna*. Downers Grove, Ill.: IVP, 1995.
- Moffitt, DM *Expição e a Lógica da Ressurreição na Epístola aos Hebreus*. Leiden: Brill, 2013.
- Moltmann, J. *A vinda de deus*. Traduzido por Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress, 1996 (1995).
- . *Experiências em teologia: caminhos e formas de teologia cristã*. Traduzido por M. Kohl. Londres: SCM Press, 2000.
- . *Deus na Criação: Uma Doutrina Ecológica da Criação*. Traduzido por M. Kohl. Londres: SCM Press, 1985.
- . 'A libertação do futuro do poder da história'. Dentro *Deus será tudo em tudo: a escatologia de Jiirgen Moltmann*, editado por R. Bauckham, 265-89. Londres: T&T Clark, 1999.
- . *Teologia da esperança: no terreno e nas implicações de uma escatologia cristã*. Traduzido por James W. Leitch. Londres: SCM Press, 1967 (1965).
- . 'O mundo em Deus ou Deus no mundo?' Dentro *Deus será tudo em tudo: a escatologia de Jiirgen Moltmann*, editado por R. Bauckham, 35-42. Londres: T&T Clark, 1999.
- Morales, LM, ed. *Culto e Cosmos: Rumo a uma Teologia Centrada no Templo*. Leuven: Peeters, 2014.
- Morgan, R. 'Desafio de Albert Schweitzer e a Resposta da Teologia do Novo Testamento'. Dentro *Albert Schweitzer em pensamento e ação*, editado por JC Paget e MJ Thate, 71-104.

- Syracuse: Syracuse University Press, 2016.
- Motyer, S. *Venha, Senhor Jesus! Uma Teologia Bíblica da Segunda Vinda de Cristo*. Londres: Apollos, 2016.
- Moule, CFD *O Nascimento do Novo Testamento*. 3ª ed. Londres: A&C Black, 1982 (1962). Murphy, FA 'Tudo está fora do texto'. *Primeiras coisas*. 2 de novembro de 2017.
- Murray, Iain. *A Esperança Puritana: Reavivamento e a Interpretação da Profecia*. Edimburgo: Banner of Truth, 1971.
- Naiman, S. *Mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Princeton: Princeton University Press, 2002. Repr. com novo prefácio e posfácio, 2015.
- O Novo Hinário Inglês*. Londres: Oxford University Press, 1986.
- Newman, CC *Glória-Cristologia de Paulo: Tradição e Retórica*. Leiden: Brill, 1992. Repr., Waco, Tex.: Baylor University Press, 2017.
- Nisbet, R. *História da Idéia de Progresso*. Nova York: Basic Books, 1980.
- Nixey, C. *A Idade das Trevas: A Destruição Cristã do Mundo Clássico*. Londres: Macmillan, 2017.
- Norman, J. *Adam Smith: o que ele pensou e por que é importante*. Londres: Allen Lane, 2018.
- O'Donovan, Oliver. *Ressurreição e Ordem Moral*. Leicester: IVP, 1994 (1986).
- O'Meara, DJ *Cosmologia e política nas obras posteriores de Platão*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Oermann, NO *Albert Schweitzer: uma biografia*. Oxford: Oxford University Press, 2017. Paice, E. *Ira de Deus: O Grande Terremoto de Lisboa de 1755*. Londres: Quercus, 2009. Pannenberg, W. *Antropologia em Perspectiva Teológica*. Traduzido por MJ O'Connell. Edimburgo: T&T Clark, 1999 (1985).
- . *Perguntas básicas em teologia*. Traduzido por GH Kelm. 3 vols. Londres: SPCK, 1970/1973 (1967).
- . *Cristianismo em um mundo secularizado*. Londres: SCM, 1989.
- Perrin, N. *Jesus o Templo*. Londres: SPCK, 2010.
- Perrin, N. e RB Hays, eds. *Jesus, Paulo e o Povo de Deus: Um Diálogo Teológico com NT Wright*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2011.
- Pinker, S. *Os melhores anjos de nossa natureza*. Londres: Penguin, 2012.
- . *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. Londres: Penguin, 2018.
- Papa Alexandre. 'Destinado a Sir Isaac Newton'. Dentro *As Obras Poéticas de Alexandre Papa*, 371. Londres: Frederick Warne, nd
- Popper, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1952.
- . *A pobreza do historicismo*. Londres: Routledge, 2002 (1957).
- Porter, SE e AW Pitts. 'Realismo Crítico em Contexto: Método Histórico de NT Wright e Epistemologia Analítica'. *Jornal para o estudo do Jesus histórico* 13 (2015), 276306.
- Portier-Young, A. *Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Potok, Chaim. *Meu nome é Asher Lev*. Londres: Heinemann, 1972.
- Priestley, JB *Um inspetor chama: uma peça em três atos*. Londres: Heinemann, 1947.
- Ptolomeu. *O Almagesto: Introdução à Matemática dos Céus*. Traduzido por BM Perada. Editado por WH Donahue. Santa Fé, N.Mex.: Green Lion, 2014.
- Qu, TX "No Poder de Atração do Sol de Goethe": Uma Investigação Preliminar na Recepção de Goethe por Albert Schweitzer'. Dentro *Albert Schweitzer em pensamento e ação*, editado por JC Paget e MJ Thate, 216-233. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2016.
- Radner, E. 'Exile and Figural History'. Dentro *Exílio: uma conversa com NT Wright*, editado por

- JM Scott, 273-301. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2017.
- . *Tempo e a palavra: leitura figural das Escrituras cristãs*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Rae, Murray. *História e Hermenêutica*. Londres: T&T Clark, 2005.
- Re Manning, Russell, ed. *The Oxford Handbook of Natural Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Renwick, P. *Paulo, o Templo e a Presença de Deus*. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- Reventlow, HG *A Autoridade da Bíblia e a Ascensão do Mundo Moderno*. Londres: SCM, 1984 (1980).
- Reynolds, BE e LT Stuckenbruck, eds. *A tradição apocalíptica judaica e a formação do pensamento do Novo Testamento*. Minneapolis: Fortaleza, 2017.
- Robertson, J. *O Iluminismo: uma introdução muito curta*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Rowland, CC *O céu aberto: Um estudo de apocalíptico no judaísmo e no início do cristianismo*. Nova York: Crossroad, 1982.
- Sanders, EP *Comparando Judaísmo e Cristianismo: Judaísmo Comum, Paulo, e o Interior e o Exterior na Religião Antiga*. Minneapolis: Fortaleza, 2016.
- . *Jesus e judaísmo*. Londres: SCM Press, 1985.
- . *Judaísmo: Prática e Crença, 63 aC-66 dC*. Londres: SCM Press, 1992.
- . *Paulo e o judaísmo palestino*. Londres: SCM Press, 1977.
- Schafer, P. *A guerra de Bar Kokhba reconsiderada: novas perspectivas sobre a segunda revolta judaica contra Roma*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Schmemmann, A. *Mundo como sacramento*. Londres: Darton, Longman e Todd, 1974.
- Scholtz, G. 'A noção de historicismo e teologia do século 19'. Dentro *Estudos Bíblicos e a Mudança de Paradigmas, 1850-1914*, editado por H. Graf Reventlow e WR Farmer, 149-67. Londres: Bloomsbury, 1995.
- Schutzzeichel, Harald. *Die Konzerttatigkeit Albert Schweitzers*. Bern: Haupt, 1991.
- Schweitzer, A. *JS Bach*. Traduzido por Ernest Newman. 2 vols. Londres: A&C Black, 1923 (1908).
- . *O Mistério do Reino de Deus: O Segredo do Messias e da Paixão de Jesus*. Traduzido por Walter Lowrie. Nova York: Dodd, Mead and Company, 1914 (1901).
- . *O misticismo do apóstolo Paulo*. Traduzido por William Montgomery. Londres: A&C Black, 1931 (1911).
- . *A busca do Jesus histórico: primeira edição completa*. Editado por J. Bowden. Londres: SCM Press, 2000 (1906).
- Schwemer, A.-M. 'Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran'. Dentro *Königsherrschaft und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, editado por M. Hengel e A.-M. Schwemer, 45-118. WUNT 55. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.
- Scott, JM, ed. *Exílio: uma conversa com NT Wright*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2017.
- Scruton, R. *O Anel da Verdade: A Sabedoria do Anel do Nibelung de Wagner*. Londres: Penguin, 2017.
- Simonutti, Luisa. 'Deísmo, Hermenêutica Bíblica e Filologia'. Dentro *Ateísmo e deísmo reavaliados: identidades religiosas heterodoxas na Grã-Bretanha, 1650-1800*, editado por Wayne Hudson, Lucci Diego e Jeffrey R. Wigelsworth, 45-62. Farnham: Ashgate, 2014.
- Smith, C. e ML Denton. *Pesquisa da alma: a vida religiosa e espiritual de adolescentes americanos*. Nova York: Oxford University Press, 2005.
- Standhartinger, A. 'Bultmann's Teologia do Novo Testamento no contexto'. Dentro *Além de Bultmann: Calculando uma Teologia do Novo Testamento*, editado por BW Longenecker e MC Parsons, 233-55. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2014.
- Stark, R. *A ascensão do cristianismo*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

- Stern, F., ed. *As variedades da história de Voltaire ao presente*. 2ª ed. Nova York: Vintage, 1973 (1956).
- Strauss, DF *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*. 2 vols. Tübingen: CF Osiander, 1840.
- Syfret, RH 'Some Early Reactions to the Royal Society'. *Notas e registros da Royal Society* 7 (1950).
- Tallett, F. 'Dechristianizing France: The Year II and the Revolutionary Experience'. Em F. Tallett e N. Atkin, *Religião, sociedade e política na França desde 1789*, 1-28. Londres: Bloomsbury Academic, 1991.
- Tarrant, J. 'Aspects of Virgil's Reception in Antiquity'. Dentro *The Cambridge Companion para Virgil*, editado por C. Martindale, 56-72. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Taylor, C. *Uma Era Secular*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. ———. 'A pobreza da pobreza do historicismo'. *Universidades e revisão de esquerda* 4 (verão de 1958), 77-78.
- Tennyson, Alfred Lord. *As Obras Completas de Alfred Lord Tennyson*. Londres: Macmillan, 1898.
- Thiselton, AC *A Primeira Epístola aos Coríntios: Um Comentário sobre o Texto Grego*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- . *Hermenêutica da Doutrina*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- . *Os dois horizontes: Hermenêutica e descrição filosófica do Novo Testamento com referência especial a Heidegger, Bultmann, Gadamer e Wittgenstein*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Torrance, TF *Espaço, Tempo e Ressurreição*. Edimburgo: Handsel Press, 1976.
- Tournier, M. "Le Grand Soir" : Un Mythe de Fin de Siecle'. *Motos: Les Langages du Politique* 19 (1989), 79-94.
- Turner, FM *História Intelectual Europeia de Rousseau a Nietzsche*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2014.
- Uglow, J. *Os homens lunares: os amigos que fizeram o futuro, 1730-1810*. Londres: Faber, 2002.
- . *Nature's Engraver: A Life of Thomas Bewick*. Londres: Faber, 2006.
- Van Kley, DK *As origens religiosas da Revolução Francesa: de Calvino ao civil Constituição, 1560-1791*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996.
- Vermes, Geza. *Jesus, o judeu*. Londres: Collins, 1973.
- . *Acidentes Providenciais*. Londres: SCM, 2011 (1998).
- Voltaire. *Toleração e outros ensaios de Voltaire*. Editado com uma introdução de J. McCabe. Nova York: Putnam's, 1912.
- von Goethe, Johann Wolfgang. *Doutor Faustus*. Traduzido por T. Mann. Londres: Penguin, 1968 (1947).
- von Rad, G. *O problema do hexateuco e outros ensaios*. Traduzido pelo Rev. EW Trueman Dicken. Londres: SCM Press, 2012 (1965).
- von Ranke, L. *Samtliche Werke*. Vol. 33/34. 2ª ed. Leipzig, 1874 (1824).
- Vovelle, M. *A Revolução contra a Igreja: Da Razão ao Ser Supremo*. Columbus: Ohio State University Press, 1991 (1988).
- Wagner, R. e A. Briggs. *A penúltima curiosidade: como a ciência nada no fluxo das questões fundamentais*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Walls, JL, ed. *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Walsh, B. e R. Middleton. *A verdade é mais estranha do que costumava ser: fé bíblica em um Era pós-moderna*. Downers Grove, Ill.: IVP, 1995.
- Walton, JH *Gênesis 1 como cosmologia antiga*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2011.
- . *O Mundo Perdido de Gênesis Um: Cosmologia Antiga e o Debate sobre as Origens*.

- Downers Grove, Ill.: IVP, 2009.
- Ward, Keith. *Cristo e o Cosmos: Uma Reformulação da Doutrina Trinitária*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Webb, Beatrice e Sidney. *Comunismo soviético: uma nova civilização?* Londres: Longmans, Green, 1933.
- . *A verdade sobre a União Soviética*. Londres: Longmans, Green, 1944.
- Weiss, H. *Um dia de alegria: o sábado entre judeus e cristãos na Antiguidade*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- Westcott, BF *O Evangelho segundo São João*. Londres: John Murray, 1903 (1881).
- Wigelsworth, JR *Deísmo na Inglaterra do Iluminismo: Teologia, Política e Ciência Pública Newtoniana*. Manchester: Manchester University Press, 2013.
- Wilde, O. *As Obras de Oscar Wilde*. Leicester: Galley Press, 1987.
- Williams, R. *O limite das palavras: Deus e o hábito da linguagem*. Londres: Bloomsbury Continuum, 2014.
- Wilson, AN *Funeral de Deus*. Londres: John Murray, 1999.
- Wilson, C. *Epicurismo nas origens da modernidade*. Oxford: Clarendon, 2008.
- Wilson, RR 'Criação e Nova Criação: O Papel da Criação de Imagens no Livro de Daniel'. Dentro *Deus que cria: ensaios em homenagem a W. Sibley Towner*, editado por WP Brown e SD McBride, 190-203. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Winter, B. *Depois que Paulo saiu de Corinto: a influência da ética secular e da mudança social*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Witherington, BW *Cartas e homilias para cristãos helenizados*. Vol. 2, *Um comentário sócio-retórico sobre 1-2 Peter*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2007.
- Wittgenstein, L. *Cultura e valor: uma seleção dos restos póstumas*. Editado por GH von Wright et al. Traduzido por P. Winch. Oxford: Blackwell, 1998 (1970).
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge, 1974 (1921).
- Wrede, W. *Paulo*. Traduzido por Edward Lumis. Londres: Philip Green, 1907 (1904).
- Wright, Julian. *Socialismo e a Experiência do Tempo*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Wright, NT 'Apocalíptico e o Cumprimento Súbito da Promessa Divina'. Dentro *Paulo e a imaginação apocalíptica*, editado por JK Goodrich, B. Blackwell e J. Mastin, 111-34. Filadélfia: Fortaleza, 2016.
- . 'Cristo e o Cosmos: Reino e Criação na Perspectiva do Evangelho'. Dentro *Cristo e a Ordem Criada: Perspectivas da Teologia, Filosofia e Ciência*, editado por AB Torrance e TH McCall, 97-109. Grand Rapids: Zondervan, 2018.
- . *Criação, Poder e Verdade*. Londres: SPCK, 2013.
- . *O dia em que a revolução começou*. Londres: SPCK, 2017.
- . *Mal e a justiça de Deus*. Londres: SPCK, 2006.
- . 'Entenda a história certa e os modelos se encaixarão: Vitória por meio da substituição em Teologia da Expição'. Dentro *Expição: Pecado, Salvação e Sacrifício na Antiguidade Judaica e Cristã* (artigos do St Andrews Symposium for Biblical Studies, 2018), editado por M. Botner, J. Duff e S. Durr. Grand Rapids: Eerdmans, 2019.
- . *Deus em público*. Londres: SPCK, 2016.
- . 'Esperança adiada? Contra o dogma do atraso'. *Cristianismo primitivo* 9.1 (2018), 37-82.
- . 'Imagining the Kingdom: Mission and Theology in Early Christianity'. *SJT* 65.4 (2012), 379-401.
- . *Jesus e a Vitória de Deus*. Origens Cristãs e a Questão de Deus 2. Londres: SPCK, 1996.
- . *Judas e o Evangelho de Jesus*. Londres: SPCK, 2006.

- . 'Os significados da história: acontecimento e interpretação na Bíblia e na teologia'. *Journal of Analytic Theology* 6 (2018), 1-28.
- . *O Novo Testamento e o Povo de Deus*. Origens Cristãs e a Questão de Deus 1. Londres: SPCK, 1992.
- . *Paul: uma biografia*. São Francisco e Londres: HarperOne e SPCK, 2017.
- . *The Paul Debate*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2016.
- . *Paulo e a fidelidade de Deus*. Origens Cristãs e a Questão de Deus 4. Londres: SPCK, 2013.
- . *Paul e seus intérpretes recentes*. Londres: SPCK, 2015.
- . *Perspectivas Paulinas*. Londres: SPCK, 2013.
- . 'Imagens, histórias e a cruz: para onde os ecos levam?' *JTI* 11.1 (2017), 53-73.
- . 'O sopro poderoso da nova criação'. Dentro *Veni, Sancte Spiritus! Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Geburtstag*, editado por W. Durr, J. Negel, G. Vergauwen e A. Steingruber, 1-15. Munster: Aschendorff Verlag, 2018.
- . 'Respondendo ao Exílio'. Dentro *Exílio: uma conversa com NT Wright*, editado por JM Scott, 328-32. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2017.
- . *A Ressurreição do Filho de Deus*. Origens Cristãs e a Questão de Deus 3. Londres: SPCK, 2003.
- . *Escritura e a autoridade de Deus*. Londres: SPCK, 2005.
- . *Simplesmente cristão*. Londres e São Francisco: SPCK e HarperOne, 2005.
- . 'Filho de Deus e as origens cristãs'. Dentro *Filho de Deus: Filiação Divina na Antiguidade Judaica e Cristã*, editado por GV Allen et al., 120-36. University Park, Pa.: Eisenbrauns, 2019.
- . 'Filho do Homem - Senhor do Templo? Ecos do Evangelho do Sl 8 e o Desafio Cristológico Contínuo'. Dentro *As primeiras percepções de Jesus no contexto: ensaios em homenagem a John Nolland em seu 70º aniversário*, editado por AW White, D. Wenham e CA Evans, 77-96. Londres: Bloomsbury / T & T Clark, 2016.
- . *Espiritual e Religioso*. Londres: SPCK, 2017.
- . *Surpreso com esperança*. Londres: SPCK, 2007.
- Wright, NT e JP Davies. 'João, Jesus e "O Governante deste Mundo": Política Demoníaca no Quarto Evangelho?' Dentro *Concepção, recepção e o espírito: ensaios em homenagem a Andrew T. Lincoln*, editado por JG McConville e LK Pietersen, 71-89. Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2015.
- Yarbrough, RW *A falácia histórica da salvação? Reavaliando a História da Teologia do Novo Testamento*. Leiden: Deo Publishing, 2004.
- Ziegler, PG *Graça Militante: A Virada Apocalíptica e o Futuro da Teologia Cristã*. Grand Rapids: Baker Academic, 2018.

Termos de pesquisa para autores modernos

Adams, E.,
Adams, SV, Addison, Joseph,
Adorno, Theodor,

Bacon, Francis, Barbour, John, Barrett, CK, Barth, Karl, Baur, FC, Bayle, Pierre, Beard, Charles A.,
Begg, James, Benjamin, Walter, Bennett, Alan, Bentley, Michael, Berlin, Isaiah, Blackburn, Simon,
Blake, William, Bradbury, Malcolm, Brunner, Emil, Bultmann, Rudolf, Burkitt, FC, Bury, JB, Butler,
Joseph,

Caird, George, Carlyle, Thomas, Cavendish, Margaret, Chadwick, Henry, Collingwood, RG,
Condorcet, Nicolas de, Conzelmann, Hans,
Cooke, Deryck,
Craig, WL,
Croce, Benedetto,

Darwin, Erasmus,
Davie, Donald,
Davie, Grace,
Descartes, Rene,
Diderot, Denis,
Dodd, CH,
Doering, L.,

Fergusson, D.,
Fishbane, M.,
Frank, Erich,
Frey, Jorg,
Friedman, T.,

Gardiner, PL,
Gassendi, Pierre,
Gay, Peter,
Gibbon, Edward,
Gray, John,
Green, A.,

Halley, Edmund,
Hamann, JG,
Harnack, Adolf von,
Hawes, J.,
Hays, Richard,
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
Henley, William Ernest,
Herbert, George,
Herder, JG,
Heschel, Abraham J.,
Hick, John,
Hobbes, Thomas,
Hume, David,

Israel, Jonathan,

Jacob, HG,
Jefferson, Thomas,
Jenson, Robert,

Kant, Immanuel, Kasemann, Ernst, Kierkegaard, S0ren,
Koch, Klaus, Koppen, Karl,
Kuhn, Thomas,

Leibniz, Gottfried Wilhelm,
Lessing, Gottfried Ephraim, Levenson, Jon,
Lewis, CS,
Lightfoot, JB,
Locke, John,
Lundquist, JM,
Luther, Martin,

Mann, Thomas, Martyn, J. Louis,
Marx, Karl,

Mason, Steve,
May, HG, McCosh, James, McGilchrist, Iain, McGrath, Alister, Meinecke, Friedrich, Meyer, Ben,
Mill, John Stuart, Moltmann, Jurgen, Moreland, JP, Murphy, Francesca Aran,

Newbigin, Lesslie, Nietzsche, Friedrich, Nineham, Dennis E.,

O'Donovan, Oliver,

Pannenberg, W., Peirce, CS, Perrin, Norman, Pope, Alexander, Popper, Karl,

Radner, E.,

Rae, Murray,
Reimarus, Hermann Samuel, Renan, Ernst,
Ritschl, Albrecht,
Robespierre, Maximilien, Robinson, John,
Rousseau, Jean-Jacques,

Sanders, EP,
Schlegel, Friedrich von, Schmemmann, Alexander, Scholem, Gershom,
Schweitzer, Albert,
Sellars, Peter,
Seward, Thomas,
Shillito, Edward,
Smith, Adam,
Smith, Theodore Clark,
Sul, Robert,
Stager, LE,
Strauss, David Friedrich,
Syme, Ronald,

Taylor, Charles,
Tindal, Matthew,
Toland, John,
Torrance, TF,
Trevelyan, GM,
Troeltsch, Ernst,
Turner, FM,

Vermes, Geza,
Vico, Giambattista, Voltaire, von Ranke, Leopold,

Weiss, H.,
Weiss, Johannes, Wells, HG, Werner, Martin, Wesley, John,
Wilde, Oscar, William de Occam, Wilson, AN,
Wilson, Catherine,
Wilson, RR,
Wittgenstein, Ludwig,
Wrede, William,

Termos de pesquisa para passagens

BIBLICA

Antigo

Gênese

1-3:

1:

1: 1: 1: 26-28:

2:

2: 2:

3:

4:24:

49: 1:

Êxodo

15: 8:

15:17:

15:18:

19:

19: 5f.:

19: 6:

23:20:

25-40:

40:

Levítico

25: 25:13:

Números

14:

14: 1-25:

14: 20-23:

14h21:

24:14:

Deuteronômio

4:30.

15: 2. 30. 31:29.

1 Samuel

16: 7.

2 Samuel 7: 7: 1: 7h12:

1 Reis

8:27.

18: 19-46.

1 crônicas

2: 6. 6h18. 23:25.

Esdras

9: 8f.:

Neemias

9:36.

Ester

6: 1:

Salmos

2.

2: 8. 8: 8: 2. 8: 7b. 8h10. 12-14.

19.

22: 1:

40. 46: 5. 48: 2. 48: 2-4. 65: 8. 72: 72: 18-19.

75: 13-15. 89: 9-1 (0. 92. 93.

103.

104.

110. 119: 96. 132. 132: 1. 132: 8. 132: 14. 132: 18.

Isaiás

2: 2.

6.

6: 1. 6: 3. 6: 4. 7h14. 11: 11: 1. 11: 4. 11: 9. 11h10.

13. 13h10. 24:23.

34.

35.

40. 42. 49: 8. 51: 3. 52.

52: 7.

52: 13-15:

61: 1: 61: 6: 65:17: 66: 1: 66:22:

Jeremias

7h11:

23:20:

23:24:

30:24:

Ezequiel

32: 7f.:

36:35:

40-47: 47: 47: 1-12: 47: 9f:

Daniel

2: 7: 7: 1-14: 7: 13-14: 7h13: 7h14: 7: 15-27: 7h18: 7h22: 7h27: 9:24: 12: 3:

Oséias

3: 5:

Joel

2: 3: 02:10: 2: 30f.: 3:15:

4: 18-21:

Amos

8: 9:

Micah

4: 1:

Habacuque *2: 2:14:*

Zacarias *14: 5: 14: 8-11: 14: 8:*

Malaquias *3: 1:*

Novo Testamento

Mateus *1:23: 3: 9: 10h28: 11: 11: 1: 11: 16-24: 11h28: 12h28: 16:28: 18: 21f.: 25: 26: 26: 2: 26:63:
26:64: 27:19: 27:42: 27:46:
28: 18-20: 28:18: 28:20:*

marca *3:21: 8: 31-33: 9: 1: 9: 2-8: 10: 10: 2-12: 10: 35-45: 10:37:
11: 11h17: 12: 35-37: 13: 13: 5-23: 13: 14-23: 13: 24-27: 13:30: 13: 32-37: 13h32:
14h47: 14h62: 14: 66-72: 15:31:*

Lucas

1: 1-4. 1:68. 3: 1-2. 7: 9:27.

11h20. 12: 4-5. 12h14. 12: 39f.: 19:44. 22:53. 23:35. 24:16. 24:21. 24:25.

João

1: 1:

*1:14. 1:18. 2: 18-22. 02:21. 02:22. 4: 10-15. 7h38. 8h56. 12: 31-32. 12h31. 13: 1. 16. 18: 10f.:
18h36. 18: 37-38. 19: 10-11. 19:15. 20: 20:21:*

21:

21: 15-19. 21: 15-17.

Atos

1: 1: 6-8. 2: 2: 32-36. 4: 4: 23-31. 4: 25-26. 5:31. 17: 26. 26:26.

*Romanos 1: 3-5. 1: 3-4. 1: 3f.: 1:17. 2: 2: 17-29. 5: 5: 12-21. 6: 7: 8: 8: 5-8. 8: 18-30. 8: 18-25. 8:19.
8:21. 8:23. 8:29. 8h34. 9-11. 10: 10: 1-13. 13: 13h11. 14: 15: 7-13. 15: 8-9.*

*1 Corinthians 1: 8. 4: 19-21. 6: 2-3. 7: 7h26. 7h29. 8: 2-3. 13h13. 15: 15: 3-8. 15:17. 15: 20-28.
15:20. 15: 23-28. 15:24. 15:28. 15: 44-46. 15: 48-49. 15: 51-52.*

2 Corinthians 1: 8-10-. 1:14.

1:22.

2: 14-6: 13:

2-6:

3:

4:

4: 1-6:

4: 2:

4: 6:

4:18.

5: 5: 1-10. 5: 1-5. 5: 5:

5:14.

5:16.

5:17:

5:19.

6: 2:

12: 9. 12h12.

Gálatas

1: 4:

02:20.

5:22.

Efésios

1:10.

1:14. 1: 15-23. 2: 11-22.

4:

5: 6: 10-20.

Filipenses *1: 6: 1:10: 1: 20-26:*

2:

2: 6-11:

2: 6-8: 2: 7: 2: 9-11: 02:10: 2:11: 3: 20-21:

Colossenses *1: 1: 6-8: 1: 15-20: 1: 15-18a: 1:15: 1: 18b-20: 1:19: 1:23: 3:10:*

1 Tessalonicenses

3:13:

4-5: 4:15: 5: 2: 5: 6:

2 Tessalonicenses

1: 3-10: 2: 2: 2: 2: 8:

Philemon

15:

Hebreus *2: 5-9: 2: 7-4: 13: 4: 9-10: 8: 5: 8: 7-10: 18: 12: 18-24:*

1 Peter

2: 5:

2: 9:

3:15:

9:

2 Peter

3: 4-10:

3: 8:

3:10:

3:13:

1 João

4: 2:

5:19:

Revelação

1: 6:

4:

5: 5:10:

13:

20: 6:

21:

21: 1-2:

21: 1:

21: 3:
21: 19-24:
22:

Apócrifo

Sabedoria

1-6:
1: 7:
2:
12: 1:

Sirach

24: 1-34:

1 Macabeus

2:66:

2 macabeus

2: 8:

Apocalipse de Moisés
43,3.

2 Baruch
72,2.
73,1.

2 Enoch
33.1- 2:
33,2.

4 Esdras
7,26-44.
7,43.
8,52.
12.

Jubileus
1,26.
1,29.
50,5-11.
50,5.
50,8.

Carta de Barnabás
15,4-8.
15.4f.:
15,9.
16.1- 10.

Vida de Adão e Eva
51,2.

Testamento de Dan
5,11-12.

Abot
3,5.

Sinédrrio
10,2.

Shabat
3,4.

Pseudepigrapha

JUDAICA
Mishná

Tamid
7,4:

Talmud Babilônico

Rosh Hashanah
31a:

Sinédrrio
97a:

Mekilta

Êxodo
31,13:

Tosefta

Shabat
16,21:

Zohar Hadash

Gênese
2.4.22a:

QUMRAN

Documento de Damasco
10-12:
11.4b-5a:

1QS
4.22f:

4QpPs37
3.1f:

4QShirShabb
400-407:
405,14-15:

Carta para Menoeceus
125:

Lucrecio

De rerum natura
1.1- 43:
1.577ff.:
2,165-183:
5.195-234:

Sêneca

Letras
8,8:

Tucídides

História da Guerra do Peloponeso
1.1.1:

Publicado nos Estados Unidos da América em 2019 pela Baylor University Press, Waco, Texas

Publicado na Grã-Bretanha em 2019

Sociedade para a promoção do conhecimento cristão
36 Causton Street London SW1P 4ST www.spck.org.uk

Copyright © Nicholas Thomas Wright 2019

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia, gravação ou por qualquer sistema de armazenamento e recuperação de informações, sem permissão por escrito do editor.

A SPCK não endossa necessariamente as opiniões individuais contidas em suas publicações.

O autor e o editor envidaram todos os esforços para garantir que o site externo e os endereços de e-mail incluídos neste livro estejam corretos e atualizados no momento da impressão. O autor e o editor não são responsáveis pelo conteúdo, qualidade ou acessibilidade contínua do sites.

Dados de Catalogação na Publicação da Biblioteca Britânica

Um registro de catálogo para este livro está disponível na Biblioteca Britânica

ISBN 978-0-281-08164-6 eBook ISBN 978-0-281-08169-1 1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

e-book por Manila Typesetting Company

Índice

Prefácio e Agradecimentos	7
Abreviações	20
I	2
2	
Teologia natural em seu contexto histórico	22
1 O Santuário Caído	23
Lisboa, 1755 e o triunfo do epicurismo	23
2 O Livro Questionado	62
Bolsa crítica e os Evangelhos	62
II	9
3	
História, Escatologia e Apocalíptico	93
3 The Shifting Sand	94
Os significados da 'história'	94
4 O fim do mundo?	154
Escatologia e Apocalíptico em Perspectiva Histórica	154
III	1
80	
Jesus e a Páscoa no mundo judaico	180
5 A pedra que os construtores rejeitaram	181
Jesus, o Templo e o Reino	181
6 A Nova Criação	214
Ressurreição e Epistemologia	214
IV	2
44	
O perigo e a promessa da teologia natural	244
7 Sinalização quebrada?	245
Novas respostas para as perguntas certas	245
8 O cálice de espera	280
Teologia Natural e a Missio Dei	280

Bibliografia	348
Termos de pesquisa para autores modernos	362
Termos de pesquisa para passagens	367
1	309
2	309
3	309
4	309
5	309
6	309
7	309
8	310
Capítulo 3	94
Capítulo 6	214
capítulos 7	245
9	310
10	310
11	310
Capítulo 4	154
capítulo 5	181
capítulo 8	280
12	310
13	310
14	310