

# O tempo escatológico à luz do método transcendental

## The eschatological time in the light of transcendental method

*Paulo Sérgio Lopes Gonçalves\**  
*Alexandre Boratti Favretto\*\**

---

**Resumo:** Considerando que a virada antropológica na teologia fundamental contemporânea, proporcionada por Karl Rahner (1904-1984) trouxe à tona a concepção de que a revelação cristã é o encontro entre Deus e os seres humanos, que a escatologia é uma dimensão imprescindível da revelação e que a categoria tempo é fundamental na escatologia; objetivou-se desenvolver o conceito cristão de tempo escatológico na perspectiva da teologia transcendental de Karl Rahner, visando conceber o significado da plenitude da mencionada revelação. Para atingir este objetivo, desenvolveu-se o conceito cristão de tempo escatológico mediante o redimensionamento da escatologia contemporânea e da hermenêutica aplicada à cristologia e a antropologia. Espera-se que mediante o conceito de tempo escatológico, seja possível afirmar o caráter escatológico de toda a teologia.

**Palavras-chave:** Tempo; Escatologia; Método transcendental.

---

\* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1997) e pós-doutor pela Universidade de Évora (2009). Docente do corpo permanente do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião e líder do grupo de pesquisa “Ética, Epistemologia e Religião”, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP). E-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br; p\_aselogo@hotmail.com

\*\* Bacharel em Filosofia (2008) e em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2012). Mestre em Ciências da Religião e integrante do grupo de pesquisa “Ética, Epistemologia e Religião”, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP). E-mail: oalebf@yahoo.com.br

**Abstract:** Whereas the anthropological turn in contemporary fundamental theology, provided by Karl Rahner (1904-1984) brought up the idea that the Christian revelation is the encounter between God and human beings, that eschatology is an essential dimension of revelation and the class time is critical in eschatology. The objective is to develop the concept of Christian eschatological time from the perspective of transcendental theology of Karl Rahner, in order to conceive the meaning of the fullness of that revelation. To achieve this goal, it will develop the concept of Christian eschatological time by resizing the eschatology of the contemporary hermeneutics applied to Christology and anthropology. It is hoped that through the eschatological time, be possible to say eschatological character of all theology.

**Keywords:** Time; Eschatology; Transcendental method.

---

## Introdução

Karl Rahner (1904-1984), alemão, jesuíta, é considerado um dos maiores teólogos da idade contemporânea, período em que se reconhece uma extraordinária renovação no que tange a reflexão e produção teológica.<sup>1</sup> Rahner é protagonista do erigir de uma teologia articulada com a antropologia em perspectiva transcendental. A articulação entre teologia e antropologia, que possibilita a virada antropológica experienciada pela ciência teológica, proporciona o redimensionamento dos conceitos teológicos mediante um novo método denominado transcendental, que incide na teologia fundamental contemporânea. Este dado justifica a apropriação da teologia transcendental de Karl Rahner para o desenvolvimento do tema deste texto: “O tempo escatológico à luz do método transcendental”. Diante do exposto, objetiva-se desenvolver o conteúdo referente à concepção de tempo escatológico na perspectiva do método transcendental rahneriano.

---

<sup>1</sup> GIBELLINI, R, *La Teologia Del XX Seculo*: Brescia: Queriniana, 1992.

Para tanto, estabelece-se como referência epistemológica as seções nona e sexta da obra *Curso Fundamental da fé* (1976), de Karl Rahner, uma vez que estas desenvolvem a compreensão hermenêutica transcendental das afirmações escatológica e definem uma cristologia em perspectiva transcendental, respectivamente, oferecendo contributo à temática desenvolvida. Além disso, tomou-se o artigo “Redenção do tempo” que consta na obra *Teologia e Antropologia* do mesmo autor, por apresentar os principais fundamentos teológicos concernentes à concepção cristã de tempo escatológico, na perspectiva do método teológico transcendental rahneriano. No intuito de aperfeiçoar a compreensão da escatologia rahneriana e sua incidência na produção teológica contemporânea, destacam-se as obras *Ontologia hermenêutica e Teologia*<sup>2</sup> e *Escatologia*.<sup>3</sup>

Para atingir este objetivo, desenvolver-se-á o conceito cristão de tempo escatológico mediante o redimensionamento da escatologia contemporânea e da hermenêutica aplicada à cristologia e a antropologia. Disso resulta a elaboração do conceito de tempo escatológico, denotativo da articulação entre história e eternidade, imanência e transcendência. Nesse método, o homem em sua experiência existencial, enquanto espírito finito imbuído de uma estrutura *a priori* infinita, ultrapassa a realidade presente em direção da possibilidade última e definitiva de sua existência. Isto, numa antropologia em que se pensa o homem como existente necessariamente transcendental, no qual toda ação categorial e livre já se situa para além de si mesmo e do seu objeto categorial, voltando-se para o mistério inabarcável, a que denominamos Deus.

---

<sup>2</sup> GONÇALVES, P. S. L., *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011.

<sup>3</sup> RATZINGER, J., *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007.

# 1. O dado escatológico na teologia de Karl Rahner

## 1.1 O homem, ser de transcendência

Em sentido ontológico existencial, o homem deve ser o ouvinte da mensagem do cristianismo, sendo que a teologia implica uma antropologia filosófica, que possibilita a audição e entendimento da autêntica mensagem revelada do cristianismo. Isto, a fim de que esta possa vir a ser aceita e acolhida de maneira genuinamente filosófica e racional, e que dela se dê razões de forma humanamente responsável.<sup>4</sup> Destarte, realiza-se o que é próprio da filosofia, no que se refere ao homem: “refletir ontologicamente sobre o fundamento último da existência humana”.<sup>5</sup>

A afirmação de que o homem, em sua liberdade e responsabilidade, é “ouvinte da palavra”,<sup>6</sup> constitui-se em fontal elemento de sustentação do método transcendental rahneriano.<sup>7</sup> Esta assertiva se fundamenta na antropologia transcendental, cuja relação com a teologia tem por base a filosofia transcendental. Nesta reflexão, emerge o homem como ser histórico, essencialmente existencial, concebido rahnerianamente como existente transcendental.<sup>8</sup> Este, abre-se transcendentalmente ao conhecimento do Deus revelado por

<sup>4</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 37-39.

<sup>5</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 117.

<sup>6</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 37-54.

<sup>7</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 108-117. Este teólogo compreende como condição de possibilidade estrutural antropológica o aspecto transcendental, enquanto *a priori* infinito presente no espírito finito. Destarte, o transcendental constitui-se de possibilidade intrínseca, condição *a priori*, à própria estrutura do homem em sua experiência de ser humano, colocando-o em posição de ouvir a palavra transcendental, uma vez que ele se constitui como tal. Em seu caráter transcendental, o homem constitui-se de um *a priori* transcendental e de um *a posteriori* categorial. Nesta perspectiva, a estrutura antropológica do homem constitui-se, fundamentalmente, de uma dimensão transcendental da experiência humana enquanto espírito finito imbuído de uma estrutura *a priori* infinita.

<sup>8</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 250-254.

amor.<sup>9</sup> Desta forma, Rahner ao conceber o homem que se relaciona com Deus, mistério inefável e último, e a ele se orienta, afirma que o homem é pessoa e sujeito.<sup>10</sup>

O homem experimenta-se como sujeito e pessoa na medida em que toma consciência de si. Em sua condição pessoal se questiona sobre a vida, é capaz de tomar decisões e ultrapassar os sistemas em que se situa. Nesta dinâmica existencial, o homem experimenta-se como sujeito imbuído de liberdade e responsabilidade.<sup>11</sup> Esta, em aspecto ontológico-existencial, é concomitantemente livre. Deste modo, ambas são experiências originariamente transcendentais, na medida em que se encontram *aprioristicamente* no homem, como disposição interior. Realizam-se no mundo quando o homem interage com ele.<sup>12</sup>

Disto, evidencia-se a existência de uma só história, na qual operam dois sujeitos: Deus e o homem. Ainda que a liberdade lhe confira a capacidade de se decidir pela acolhida ou rejeição, de modo histórico-existencial, a esta experiência de transcendência. Ainda que exerça sua subjetividade, não está o homem desvinculado deste abissal mistério, que é Deus,<sup>13</sup> nem há como desprezar seu condicionamento histórico.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 168-175. Desta forma, se concebe o homem como essencialmente capaz de se relacionar, conhecer e amar a Deus.

<sup>10</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 42-43; Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 116-117.

<sup>11</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 42-46; Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 118.

<sup>12</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 118-119.

<sup>13</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 43-46; Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 120-121.

<sup>14</sup> Cf. *ibidem*, p. 117-121.

Partindo destes pressupostos, Rahner confronta a constituição existencial do homem com a questão da salvação, que não está desvinculada da existência humana. Se se entende a historicidade do homem como dimensão intrínseca e constitutiva do sujeito espiritual e livre, o problema da salvação, relativo ao sujeito uno e íntegro em sua liberdade, não pode prescindir da história.

Destarte, a salvação que é de Deus e é destinada ao homem, possui incidência nesta existência. Estando o homem, inserido na história e num mundo temporalizado, imbuído do transcendental, experimenta a salvação que se efetiva na história e o interpela em sua existência ao futuro absoluto escatológico.<sup>15</sup>

A escatologia cristã é definida conceitualmente como doutrina acerca das últimas coisas. Este tratado, eminentemente de cunho religioso,<sup>16</sup> para responder às exigências da problemática contemporânea, deve estar fundamentado em uma antropologia de caráter transcendental. Rahner expressa a preocupação em fornecer os princípios hermenêuticos à formulação teológica dos enunciados escatológicos. Isto, a fim de se apresentarem críveis, dignos de fé, à contemporaneidade.<sup>17</sup>

O embasamento transcendental propicia reta compreensão da escatologia cristã. Já não se pode interpretá-la como “descrição antecipada de um futuro ainda ausente”.<sup>18</sup> Reconhece-se nisto, que sua reflexão não intenta ser uma reportagem antecipada de acontecimentos futuros, em perspectiva fenomenológica. Ao contrário, constitui-se em doutrina referente ao homem. Na perspectiva de seu porvir absoluto, busca interpretar a existência presente, marcada pela graça escatológica.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 54-59; Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 120-121.

<sup>16</sup> Cf. LEPARGNEUR, H, *Esperança e Escatologia*: São Paulo: Paulinas, 1974, p. 60-71

<sup>17</sup> Cf. RAHNER, K, *Teologia e Antropologia*: São Paulo: Paulus, 1969, p. 36-41.

<sup>18</sup> Idem, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 498.

<sup>19</sup> Cf. ibidem, p. 498; Cf. idem, *Teologia e Antropologia*: São Paulo: Paulus, 1969, p. 40-41.

## 1.2 O projetar-se das afirmações escatológicas

Define-se o homem, em perspectiva da escatológica cristã, como um ser aberto para o futuro absoluto, para o próprio Deus. Este projeta seu presente cristão, como existe na experiência que o homem faz consigo mesmo, pertencendo a uma história compartilhada com os outros, relacionando-se com Deus na graça e mediante Cristo, para o seu futuro.<sup>20</sup> Isto, porque o homem não pode conceber o seu próprio presente a não ser como “o devir”<sup>21</sup> e a dinâmica para o futuro.<sup>22</sup> Consequentemente, o que ele experimenta como possibilidade em sua liberdade, prolonga-se para o futuro.<sup>23</sup>

Estes cortes epistemológicos se evidenciam ainda mais, tendo em vista a assertiva de que a antropologia cristã é uma futurologia cristã, que é escatologia cristã.<sup>24</sup> Portanto, essa “futurologia”, deve dizer algo acerca da salvação do homem uno, íntegro, total.<sup>25</sup> A possibilidade de abertura à autocomunicação divina é inerente ao homem, por ser este, rahnerianamente concebido como um ser de transcendência.<sup>26</sup> Este *ex-siste*<sup>27</sup> no presente projetando-se para o

<sup>20</sup> Cf. idem, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 498.

<sup>21</sup> Cf. idem, *A Antropologia: Problema Teológico*: São Paulo: Herder, 1968, p. 80-84. O devir de um ser é essencialmente uma autossuperação de si mesmo, isto é, do sujeito agente. Considerado o aspecto ontológico, deve-se entender aqui o *vir-a-ser* de um ser que transcende a si mesmo, supera-se a si próprio e lhe confere nova significação. Esta autotranscendência ontológica no ser pertence à essência de um ser espiritual que participa, em condição de afinidade essencial, da natureza divina pela graça e pela glória. Portanto, este devir que se realiza por força do ser absoluto, inclui as possibilidades existenciais de projeção do ser a uma transcendência absoluta.

<sup>22</sup> Idem, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 499.

<sup>23</sup> Cf. ibidem, p. 498-501.

<sup>24</sup> Cf. ibidem, p. 498-499; Cf. SESBOUÉ, B, *Karl Rahner*: Itinerário Teológico: São Paulo: Loyola, 2004, p. 146-148.

<sup>25</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 501; 222; Cf. SCHMAUS, M, *A Fé da Igreja*: Petrópolis: Vozes, 1981, p. 182-185.

<sup>26</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 117-121. Trata-se de uma configuração que abre o homem *aprioristicamente* ao ser. Este, em sua pessoalidade e condição de sujeito, encontra-se inserido numa quotidianidade que abarca a experiência originária de transcendência, entendida como pura abertura ao próprio mistério que é Deus.

<sup>27</sup> Na perspectiva do método transcendental rahneriano, o homem, em sua experiência existencial, enquanto “espírito finito imbuído de uma estrutura *a priori* infini-

futuro absoluto, que é o próprio Deus. Rahner entende as declarações escatológicas, enquanto doutrina acerca dos últimos acontecimentos – *éschata* –<sup>28</sup> como uma projeção da comunidade cristã acerca do seu futuro.<sup>29</sup>

O conteúdo escatológico se expressa mediante a utilização de imagens. Os *éschata* constituem-se em parte integrante deste material descritivo, que emerge de uma situação histórico-cultural e histórico-social bastante concretas. Desta maneira, a esfera figurativa das afirmações escatológicas, somente expressa o que diz a antropologia cristã acerca dos *éschata*, jamais esgotando seu conteúdo doutrinário. Ora, sabe-se da escatologia cristã o que se conhece da situação histórico-salvífica do homem. Nesta perspectiva, desvela-se o princípio hermenêutico fundamental, no qual, “as afirmações escatológicas são a tradução para o futuro do que o homem, como cristão, vive na graça como seu presente”.<sup>30</sup>

Destarte, dos *éschata*, só sabemos o que sabemos do homem, do redimido, do que foi acolhido por Cristo e está na graça de Deus. Neste aspecto, articula-se a realização consumada da história da humanidade na consumada autocomunicação de Deus.<sup>31</sup> Desenvolve-se, aqui, uma escatologia em termos antropológicos transcendentais.<sup>32</sup>

---

ta” (Cf. GONÇALVES, P. S. L., *Ontologia hermenêutica e teologia: Aparecida: Santuário*, 2011, p. 108-117), ultrapassa a realidade presente em direção da possibilidade última e definitiva de sua existência, numa antropologia em que se pensa o homem como existente necessariamente transcendental, no qual toda ação categorial e livre já se situa para além de si mesmo e do seu objeto categorial, voltando-se para o mistério inabarcável, a que denominamos Deus. Cf. RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 250-252; 268-271.

<sup>28</sup> Cf. SCHMAUS, M., *A Fé da Igreja*: Petrópolis: Vozes, 1981, p. 151.

<sup>29</sup> Cf. RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, passim.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 500.

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*, p. 499-501; 250-254.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 251. “Se pensa o homem como o existente necessariamente transcendental, o homem em toda e qualquer ação categorial de conhecimento e liberdade já se situa para além de si mesmo e do seu objeto categorial (em todas as dimensões da sua existência: conhecimento, liberdade, subjetividade, relacionabilidade com os outros, referência, referência ao futuro etc., bem como no hiato em cada uma dessas dimensões em si e entre elas em seu conjunto, entre a unidade colimada –



Evidencia-se, neste princípio, o caráter escatológico da Revelação: a escatologia não é apenas a teologia dos “novíssimos”, das coisas novas, céu, inferno e purgatório.<sup>33</sup> Mas é possível observar que a escatologia é o estudo teológico do *éschaton*, este que é Cristo (Alfa e Ômega).<sup>34</sup> Ele nos revela em plenitude a verdadeira identidade divina.<sup>35</sup> Como desdobramento deste assunto, surge ainda a problemática acerca do tempo e da história.<sup>36</sup>

O caráter escatológico da Revelação desvela a virtude teológica desta, que é a “esperança” (*DH* n. 1000-1001).<sup>37</sup> Esta enquanto “spes” é o esperar em atitude. Esperamos Cristo numa atividade de esperança que envolve a *charitas* (caridade) e *fides* (fé), ou seja; esperamos amando e amamos porque a fé nos ensina a amar e a própria fé é fundamentada pelo amor. Portanto, aqui se manifesta um Deus glorioso que nos impulsiona ao *já* da vida.<sup>38</sup>

### 1.3 Redimensionamento da escatologia

Ocorre grande processo de renovação teológica no século XX (*DH* n. 3008-3043; n. 5076),<sup>39</sup> tendo como um expoente o pensamento teológico de Rahner. É certamente legítima a assertiva de que suas

---

“reconciliação” – e a pluralidade sempre dada), volta e projeta-se para o mistério inabarcável que como tal abre e porta o ato e o objeto, mistério a que damos o nome de Deus”

<sup>33</sup> Cf. LEPARGNEUR, H, *Esperança e Escatologia*: São Paulo: Paulinas, 1974, p. 17-20.

<sup>34</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 252-255.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, p. 200-207.

<sup>36</sup> Esta problemática é explorada no subcapítulo subsequente.

<sup>37</sup> Utiliza-se a abreviatura *DH* para DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*: São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

<sup>38</sup> Cf. LEPARGNEUR, H, *Esperança e Escatologia*: São Paulo: Paulinas, 1974, p. 251-255. Deve-se evitar a alienação religiosa, que compreende a esperança escatológica como intervenção divina que realiza radical transformação no homem e nas suas relações com Deus; bem como evitar a tendência ao secularismo, que despreza o evento futuro da consumação do mundo. O equilíbrio da vida cristã se realiza em certa tensão entre essas duas dimensões.

<sup>39</sup> O Concílio Vaticano I não descarta nem a fé nem a razão, mas as associa com a preponderância da fé. A partir daí, ocorrem tentativas de reconciliação, que permitem a “unidade profunda e indivisível entre o conhecimento da razão e o da fé”.

concepções influem na teologia contemporânea, proporcionando produções teológicas a partir do *locus* do homem, situado no contexto histórico-existencial de sua vida.<sup>40</sup>

Esta assertiva encontra sua legitimidade no processo de edificação da teologia fundamental. Empreitada na qual se tem a superação da apologética clássica e de sua utilização, na defesa do conceito de revelação e nas descrições da fé cristã. Isto, ao abarcar a orientação presente na categoria transcendental, intrínseca ao ser humano, que o torna sujeito livre e responsável.<sup>41</sup>

Tal orientação transcendental denota o movimento revelador de Deus na direção do humano, enquanto destinatário desta revelação, situado histórica e existencialmente. Desta forma, realiza-se a “desmitização”<sup>42</sup> de um suposto movimento mágico da revelação e se supera uma perspectiva dogmática fechada em formulações acerca do dado revelado. Este feito possibilita o pensar as implicações histórico-existenciais dessa revelação ao homem contemporâneo.<sup>43</sup>

Disto, resulta a utilização da hermenêutica sob o molde transcendental. Esta, entendida em termos de uma teoria da compreensão e da interpretação. Isto, ao se desenvolver na era contemporânea, consolida-se como epistemologia e como ontologia.<sup>44</sup> Insere-se nesta

<sup>40</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 108-117.

<sup>41</sup> Cf. LIBÂNIO, J. B, *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*: São Paulo: Loyola, 2005, p. 53-63.

<sup>42</sup> Cf. RAHNER, K; RATZINGER, J, *Revelação e Tradição*: São Paulo: Herder, 1968, p. 9-10. A “desmitização”, para a teologia católica, fundamenta-se na relação ontológica de unidade e integração entre os aspectos categorial e transcendental, entre a história e seu significado. Cf. GONÇALVES, P. S. L, *Ontologia hermenêutica e teologia*: Aparecida: Santuário, 2011, p. 166-170. Articulado à esta concepção, toma-se o programa de “demitologização” efetivado na hermenêutica teológico existencial de cunho *kerygmático* de Rudolf Bultmann.

<sup>43</sup> Cf. idem, *Questões Contemporâneas de Teologia*: São Paulo: Paulus, 2010, p. 46-56.

<sup>44</sup> Cf. ibidem, p. 39-46. Esta hermenêutica transcendental incide profundamente nos modos de produção teológico de cunho contextual, de gênero, de cultura e de pluralismo religioso. Cf. ibidem, p. 14-30. A incidência da ontologia hermenêutica, em perspectiva existencial, na teologia, propiciou a análise compreensiva e interpretativa dos textos escriturísticos bíblicos e da Tradição cristã; além da análise do

linha reflexiva, o que se pode conceituar como um redimensionamento da escatologia, promovido pela reflexão teológica rahneriana. A história intramundana constitui-se em evento da autocomunicação de Deus ao homem. Precisamente, esta é que cria a condição de possibilidade da inter-humanidade de amor, promovida por este ser cômico que realizou uma experiência com o inefável mistério que é Deus.<sup>45</sup>

A possibilidade relacional amorosa do homem com Deus,<sup>46</sup> tem por meio o tempo. Fato, que lhe possibilita não apenas um futuro criado e finito, mas, confere a este homem, eterno significado e validade.<sup>47</sup> Nestes termos, pensar acerca do tempo escatológico é pensar acerca da conduta de vida que à luz desse final se deve adotar,<sup>48</sup> e que, em seu próprio movimento, se prolongará mediante uma constante intensificação da vida.<sup>49</sup>

Conforme Rahner: “Esta autocomunicação de Deus ao homem, que sustenta o seu amor para com o próximo, tem o seu ponto alto histórico escatologicamente vitorioso em Jesus Cristo, o qual, portanto, é amado, pelo menos anonimamente, em todo outro homem”.<sup>50</sup> Esta afirmação da transcendentalidade do homem, interpretada como futuridade, um estar-referido-ao-futuro absoluto, mantém em movimento a história, em contínuo processo de realização. Portanto, a autocomunicação divina mantém sempre seu aspecto histórico, que atingiu sua irreversibilidade escatológica em Jesus Cristo.<sup>51</sup>

---

ser humano, concebido em sua existência ontológica manifesta entitativamente em sua onticidade, que situado histórico e contextualmente em sua existência, é interpelado às decisões referentes à sua vida, mediante o exercício de sua liberdade e responsabilidade

<sup>45</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 527-528.

<sup>46</sup> Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 171-178.

<sup>47</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 515-516.

<sup>48</sup> Cf. *ibidem*, p. 516.

<sup>49</sup> Cf. SCHMAUS, M, *A Fé da Igreja*: Petrópolis: Vozes, 1981, p. 157-158; Cf. LIBÂNIO, J. B; BINGEMER, M. C. L, *Escatologia Cristã*: Petrópolis: Vozes, 1985, p. 33.

<sup>50</sup> RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 528.

<sup>51</sup> Cf. *ibidem*, p. 529-531.

Neste âmbito cristológico transcendental,<sup>52</sup> desvela-se a concepção de uma escatologia antropológico transcendental unitária, tal como se concebe na teologia de Karl Rahner. Nesta perspectiva, afirma-se a existência de uma única escatologia, que se integra mediante a distinção entre as afirmações escatológicas individuais e coletivas.<sup>53</sup> Esta duplicidade, constituindo-se insuperável, não intenciona afirmar duas realidades totalmente diversas. Mas, ao se constituírem em afirmações acerca do homem concreto, dialetizam-se.<sup>54</sup>

A escatologia cristã pensa a condição do homem, enquanto *individuum*,<sup>55</sup> inserido no mundo e na história. Ambas as afirmações se referem a este homem, sujeito irrepetível, não redutível ao mero horizonte societário, mas, que ao realizar-se consumadamente em Deus, confere validade definitiva à sua história. Desta forma, a escatologia individual, não é separada do homem como membro de um mundo compartilhado com os outros.<sup>56</sup>

Com isso, se quer afirmar a validade definitiva da história pessoal, que indissolavelmente, é sempre também história coletiva que envolve toda humanidade, rumo a sua definitividade consumada.<sup>57</sup> Rahner traz, em sua obra, a própria concepção dogmática relativa à consumação da humanidade e também do mundo: “a história da humanidade marcha no seu conjunto para uma realização consumada da humanidade que porá fim a essa história”.<sup>58</sup>

Neste ponto, o autor quer expor o sentido e fim do cosmos, constituído ao mesmo tempo de materialidade e temporalidade. Este se dá na realização da transcendentalidade ilimitada e realização

<sup>52</sup> Cf. *ibidem*, p. 247-254.

<sup>53</sup> Cf. SESBOUÉ, B, *Karl Rahner: Itinerário Teológico*: São Paulo: Loyola, 2004, p.146-147.

<sup>54</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 501-504.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 513.

<sup>56</sup> Cf. *ibidem*, p. 503; 513.

<sup>57</sup> Cf. *ibidem*, p. 513-514.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 514.

da liberdade.<sup>59</sup> O que só é possível mediante a autocomunicação de Deus, que se dá na graça.<sup>60</sup>

No que diz respeito ao fim da história coletiva da humanidade, não se deve pensar num cessar por força catastrófica cósmica, ou mesmo histórica da raça humana. A história espiritual coletiva do mundo não finda no interior de um tempo.<sup>61</sup> Justamente, esta assertiva propicia que se entenda o desvelamento histórico como processo. Esta história intramundana, interpretada como evento da autocomunicação de Deus ao homem, significa a possibilidade não apenas de um futuro criado e finito, mas escatologicamente consumado.<sup>62</sup>

Nesta instância, a escatologia cristã coaduna-se, e distingue da utopia intramundana.<sup>63</sup> Faz-se preciso que aqui se afirme o rechaço a toda ideia de uma plenitude definitiva de tipo intrahistórica,<sup>64</sup> bem como ao ideal de uma situação salvífica definitiva ocorrente no interior da história.<sup>65</sup> Ora, o homem exerce sua transcendentalidade historicamente. Este sujeito de transcendência se caracteriza pela orientação e liberdade a entrar em comunhão de aliança com o mistério santo, que denominamos Deus. Este ser de transcendência divinizada é o mesmo ser da história individual e coletiva.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> Cf. *ibidem*, p. 513-515.

<sup>60</sup> Cf. *ibidem*, p. 514.

<sup>61</sup> Cf. *ibidem*, p. 514-515.

<sup>62</sup> Cf. *ibidem*, p. 515-516.

<sup>63</sup> Cf. *ibidem*, p. 516.

<sup>64</sup> Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 35-38. Mediante uma visão de conjunto, acerca do caminho percorrido desde a Idade Média até a Idade Moderna e contemporânea, evidencia-se o fato de que o conceito de esperança vai se fazendo cada vez mais secular, até se converter em utopia política. Este processo de secularização do pensamento cristão-escatológico rechaça a realidade da fé transcendental, deslocando-a para esperança de fé no progresso terreno da técnica. Portanto, o que é especificadamente cristão, finda por se limitar as questões relativas à alma. Tal feito empobrece o conteúdo da doutrina da salvação, e não representa contribuição alguma para a práxis de construção de um mundo novo.

<sup>65</sup> Cf. *ibidem*, p. 225-230.

<sup>66</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 502-516.

Portanto, este ser em seu existencial sempre presente e sobrenatural da referência ao mistério santo, constitui-se em evento da absoluta autocomunicação divina, que é ofertada à sua liberdade.<sup>67</sup> Nesta dinâmica entre transcendentalidade e a historicidade da existência, compreende-se o tempo escatológico. O que é finito, provisório e condicionado passa a anunciar a vinda do que é absoluto e definitivo.<sup>68</sup>

Ao existir em referência ao mistério inefável que é Deus, o homem em sua transcendentalidade, radicalizada pela graça e mediada pela experiência histórica, experimenta *já* de maneira antecipada em sua constituição existencial, a realização plena e consumada na autocomunicação imediata de Deus.<sup>69</sup>

Esta experiência histórica finda por mediar o homem a si mesmo, em sua unidade e totalidade. Este sujeito exerce sua liberdade não como mera arbitrariedade facultativa, mas como possibilidade de se realizar decisões de validade final e definitiva. Decisões mediante as quais a existência sobrenaturalmente aberta do homem ao Deus que se revela, abre-se à multiplicidade de distintas possibilidades, que ultrapassam os limites da existência histórico-temporal, e abre-se a algo de final e definitivo operado pela liberdade.<sup>70</sup>

## 2. Tempo escatológico: transcendentalidade e história

### 2.1 Definitividade da existência

O que serenamente se confronta com o seu fim, evidencia que ele é mais do que o tempo, e que deveria temer o fim se ele fosse apenas tempo. Aquele que se confronta com a totalidade de sua existência, só pode, pois, versar acerca de uma realidade já sempre

---

<sup>67</sup> Cf. *ibidem*, p. 173-176.

<sup>68</sup> Cf. *ibidem*, p. 250-254.

<sup>69</sup> Cf. *ibidem*, p. 374-177.

<sup>70</sup> Cf. *ibidem*, p. 375-377.

dada. Concedida como *algo a mais* do estrito ocaso da temporalidade empírica, composta de “partículas elementares” da bioquímica e da física.<sup>71</sup>

Poder-se-ia afirmar que uma pessoa, dotada de amor e fidelidade, sofrimentos e responsabilidade, liberdade e, talvez também maldade, o que certamente ocorre no tempo, não chegaria a sua realização plena e acabada? Ora, a vida por si mesma tende a um termo de seu estilo de existência.<sup>72</sup>

Rahner neste ponto, afirma o caráter de consumação inerente ao tempo. Este perdura como preparação do espírito e da liberdade, que gera eternidade,<sup>73</sup> enquanto definitividade desta existência humana. Esta, realizada na liberdade e no espírito, que se dá através da morte, e não “depois” da morte.<sup>74</sup> Portanto, a definitividade da existência “plasma o tempo para ser”, e não para continuar a durar no tempo indefinidamente, isto seria, segundo Rahner, o “inferno do absurdo vazio”.<sup>75</sup>

Neste ponto, faz-se pertinente uma breve assertiva acerca da realidade da morte, em perspectiva escatológica, e o contexto atual. A sociedade contemporânea estabelece uma relação paradoxal a respeito da morte. Por um lado, se tem o fenômeno de ocultamento, que transforma realidade da morte em um tabu. Por outro, tem-se a banalização positivista e materialista da morte. Tendências dissimulantes, legitimadas pela forma como a sociedade atual se estrutura.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Cf. *ibidem*, p. 319-320.

<sup>72</sup> Cf. *ibidem*, p. 320-321.

<sup>73</sup> Cf. *idem*, *Teologia e Antropologia*: São Paulo: Paulus, 1969, p. 235. A eternidade não precede o tempo; “ela é acabamento do tempo. Amadurece, a partir do tempo, como fruto, no qual se encerra tudo o que, no tempo, nós fomos e nos tornamos.”

<sup>74</sup> Cf. *idem*, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 505.

<sup>75</sup> Cf. *ibidem*, p. 321.

<sup>76</sup> Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 87-94. O autor entende que as posturas de banalização e ocultamento da morte, que a transformam em um tabu, é um empenho propriamente de cunho nihilista. Trata-se aqui, de uma postura elitista, que substitui a vida comum das famílias pela lógica da produção, privando-as de se consolidarem como espaço de nascimento, vida, enfermidade e morte.

Estas posturas frente à morte possuem repercussões. Incidem na relação que o homem estabelece consigo mesmo e com a realidade em sua totalidade. Pensar a morte repercute retroativamente, na postura que se toma frente à existência. Consequentemente, a morte converte-se em chave hermenêutica para compreensão de quem é, em definitivo, o homem.<sup>77</sup> Somente a vida eterna, que se dá *através*<sup>78</sup> da morte, é resposta suficiente à questão da existência neste mundo.<sup>79</sup>

Quando pois, pensa-se a morte como realidade escatológica, não se pretende representar uma continuação linear da temporalidade empírica em extensão para além da morte. Não se entende, que após a morte, a existência temporal continue com suas imperfeições propriamente históricas. Tanto menos, fala-se do perdurar de um tempo que não desapareça na definitividade consumada em Deus.<sup>80</sup> Nesta perspectiva, Rahner compõe uma interpretação acerca do estado de definitividade da existência que surge *da* morte: “Pela morte, acontece o estado definitivo e pleno da existência humana amadurecida no tempo. É o que veio a ser, como validade libertada, do que um dia foi temporal, que, para ser, houve de passar pelo devir como espírito e liberdade”.<sup>81</sup>

Não se pode conceber, portanto, um tempo que perduraria indefinidamente para além da morte do homem. Nem tampouco, opinar que propriamente tudo se acaba.<sup>82</sup> Na realidade, entende-se que o tempo gera a eternidade, sendo esta como que “fruto maduro

---

A cultura midiática coisifica a morte, convertendo-a em excitante espetáculo; sob o intento de privá-la de seu caráter de irrupção do metafísico. Tal marginalização e trivialização da realidade da morte, próprios de uma realidade tecnicista, tem suas consequências. A desumanização da morte desemboca na desumanização da vida.

<sup>77</sup> Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 90-91.

<sup>78</sup> Cf. *ibidem*, p. 107.

<sup>79</sup> Cf. *ibidem*, p. 91.

<sup>80</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 504-509.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>82</sup> Cf. *ibidem*, p. 321-322.



do tempo”.<sup>83</sup> Dialeleticamente, a eternidade se insere no tempo da livre responsabilidade como o espaço do seu devir, e que se realiza no tempo que a tudo põe termo na vida, entrando para o seu estado de consumação.

Somente mediante a correta compreensão do tempo é que se pode entender a eternidade. Esta, não é um modo de o tempo perdurar de maneira ininterrupta. Mas, a eternidade se gera no tempo que se comprova como sendo do espírito e liberdade.<sup>84</sup> Desta forma, “erige-se do tempo a situação definitiva e superadora do tempo da existência humana realizada no espírito e na liberdade”.<sup>85</sup>

## 2.2 A eternidade experimentada

Faz-se possível a realização de experiências, que se realizam no tempo, e são capazes de captar aquela eternidade que, para além de qualquer perduração unicamente cronológica, insere-se no tempo da livre responsabilidade, como um espaço do seu devir. Neste sentido, a experiência de eternidade já se faz no tempo do devir, da liberdade, em toda decisão moralmente boa e gratuita.<sup>86</sup> O tempo requer a imediatez da decisão radical do amor, uma vez que esta, tendo por meio a finitude espaço-temporal, eterniza a existência humana no sentido de uma esperança transcendental-escatológica.<sup>87</sup>

A doutrina cristã (*DH* n. 4166) entende a unidade entre o amor concreto ao próximo e o amor a Deus, enquanto realização salvífica. Este amor desenvolvido na intercomunicação pessoal atinge sua radical profundidade e caráter definitivo, ao remeter-se ao seu fundamento, o próprio Deus.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Cf. *ibidem*, p. 321; 322-323; 509.

<sup>84</sup> Cf. *ibidem*, p. 322-323.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>86</sup> Cf. *ibidem*, p. 323.

<sup>87</sup> Cf. *ibidem*, p. 321.

<sup>88</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 364-365.

Isto posto, evidencia-se na experiência de semelhante amor, uma realização existencial. Esta, enquanto sustentada pela graça, possui uma profundidade absoluta e uma dimensão transcendente que é assumida na “vida eterna”.<sup>89</sup> Tal experiência tem por força e vigor, a própria autocomunicação sobrenatural de Deus. Justamente, é ela que confere “radicalidade e profundidade últimas ao ato da liberdade moral, que estabelece a eternidade”.<sup>90</sup> A partir da uma genuína antropologia teológica em perspectiva transcendental, a pergunta que versa pelo estado definitivo do homem identifica-se com a questão referente à ressurreição.<sup>91</sup>

Ora, não poderia ser diferente, o mundo do espaço e do tempo se constitui como âmbito do devir da liberdade pessoal, e não como estado definitivo dessa responsabilidade. Considerada esta reflexão basilar, pode-se tergiversar que a experiência histórico-salvífica de fé na ressurreição de Jesus se constitui em horizonte hermenêutico, para se compreender a experiência transcendental da espera escatológica da própria ressurreição pessoal e coletiva.

Deste modo, o tempo escatológico aparece como um “tempo redentor” da realidade do homem, uma vez que se insere na dinâmica transcendental da realidade histórico-salvífica da humanidade.

### 2.3 Redenção do tempo

O credo cristão apresenta verdades fundamentais que conferem significado à existência: que tende o homem para eternidade de Deus, que se crê na vida eterna, que se afirma, mediante a fé, o valor permanente da pessoa espiritual e a ressurreição da carne.<sup>92</sup> Destas, extraí-se uma questão desenvolvida dogmaticamente em

<sup>89</sup> Cf. *ibidem*, p. 323; 365.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 323-324.

<sup>91</sup> Cf. *ibidem*, p. 324-327.

<sup>92</sup> Cf. RAHNER, K, *Teologia e Antropologia*: São Paulo: Paulus, 1969, p. 213-216.

perspectiva de uma antropologia teológica.<sup>93</sup> Esta se constitui, na afirmação do valor da temporalidade e do valor permanente da vida.<sup>94</sup>

Se a eternidade é exatamente aquilo que nasce no tempo pela passagem mesma do tempo; teologicamente, entende-se a eternidade no tempo como “mérito”. Este é propriedade advinda da graça divina, que redime a liberdade humana, tornando-a capaz da ação divina do amor.<sup>95</sup> Nisto, concebe-se a vida eterna surgindo nas realizações humanas no tempo, em íntima participação da natureza divina.<sup>96</sup>

Tendo em vista que a “transcendentalidade e a liberdade exercem-se no interior da história”;<sup>97</sup> afirma Rahner, que o caráter concreto da vida penetra na eternidade.<sup>98</sup> O recurso ao desespero e a renúncia à esperança, certamente seriam uma constante no dinamismo existencial desta criatura livre e espiritual, chamado a realizar sua essência transcendental. Isso, caso não pudesse, de maneira nenhuma, fazê-lo em plenitude.<sup>99</sup>

Ora, uma eternidade que tenha começo não é propriamente eternidade. Para tanto, compreende-se que a temporalidade se dá ao homem em distintos níveis e maneiras, que se incorporam e transcendem ao conjunto da existência. O homem concebe o tempo não somente, em dimensão física, mas antropologicamente.<sup>100</sup> Dito isso, faz-se possível afirmar que o homem vive no tempo de maneira distinta das realidades infra-humanas. Pauta-se, nesta convicção, a

<sup>93</sup> Cf. *ibidem*, p. 13-14; 213-215.

<sup>94</sup> Cf. *ibidem*, p. 213-232.

<sup>95</sup> Cf. *ibidem*, p. 21-28. Manifestamente, entende-se por *graça* a imediata presença do mistério absoluto de Deus, ou seja, a transcendentalidade do homem ordenada ao absoluto em Deus, que se abre e se comunica a ele. Tal experiência, deve-se concebê-la a partir do sujeito, em sua realidade transcendental, referida ao amor infinito, em uma liberdade que lhe confere um valor absoluto.

<sup>96</sup> Cf. *ibidem*, p. 215-217.

<sup>97</sup> Cf. *idem*, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 55-57.

<sup>98</sup> Cf. *idem*, *Teologia e Antropologia*: São Paulo: Paulus, 1969, p. 227-228.

<sup>99</sup> Cf. *ibidem*, p. 229.

<sup>100</sup> Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 197-206.

esperança cristã de vida eterna. O homem, enquanto pessoa diante de Deus, vive seu presente não apenas para “absorver as possibilidades de seu futuro em um puro ‘ter sido’”, mas salva seu futuro mergulhando-o no passado, entendido como resultado durável do presente.<sup>101</sup>

Para auxiliar nesta análise reflexiva, recorre-se à “memória”.<sup>102</sup> Nesta, estão reunidos de maneira original o passado, o presente e o futuro. Tais realidades se encontram numa perspectiva dinâmica. Na memória, tem-se o tempo *presente*, estando igualmente presente ali o *passado*; sem que seja possível negar a atualidade de ambos. Trata-se aqui de um *presente do pretérito*, que presentifica o próprio tempo passado. Dá-se ainda, um *presente do futuro*, que antecipa a concretude da história, e por isso, a mantém como possibilidade em aberto.<sup>103</sup>

Considerando que o homem é ontologicamente orientado,<sup>104</sup> mediante a autocomunicação divina, à imediata e absoluta proximidade com Deus; é justamente esta finalidade que o impulsiona ao próprio movimento histórico.<sup>105</sup> A esperança, entendida como dinamismo vital do sujeito humano, deve prolongar-se até atingir o Absoluto, Deus.<sup>106</sup> Deste modo, na estrutura ontológica do homem desponta sua tendência escatológica.<sup>107</sup>

<sup>101</sup> Cf. RAHNER, K, *Teologia e Antropologia*: São Paulo: Paulus, 1969, p. 216-220.

<sup>102</sup> Cf. idem, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 374-377; Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 197-201. No livro X da obra *Confissões de Santo Agostinho*, repassa-se os níveis de seu próprio ser, encontrando-se com a memória.

<sup>103</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 374-376.

<sup>104</sup> Cf. ibidem, p. 198.

<sup>105</sup> Cf. ibidem, p. 198-200.

<sup>106</sup> Cf. LEPARGNEUR, H, *Esperança e Escatologia*: São Paulo: Paulinas, 1974, p. 43-44.

<sup>107</sup> Cf. LIBÂNIO, J. B; BINGEMER, M. C. L, *Escatologia Cristã*: Petrópolis: Vozes, 1985, p. 98-100. Erroneamente, poder-se-ia conjecturar que a dimensão escatológica se devesse tão somente ao caráter espiritual do homem, desprezando sua corporeidade e se esquecendo de sua historicidade. Quando, na verdade, a tensão escatológica se expressa na maneira como se experiência a historicidade.

O homem não vive na mera sucessão numerada de eventos que se apagam mutuamente, ou seja, “não vivemos simplesmente o tempo cronológico”.<sup>108</sup> Ora, cada movimento humano vem potencializado do passado e do futuro. A história humana carrega o sentido do tempo *Kairológico*, tempo este que é fruto de decisões. Destarte, o tempo presente está carregado do “antes” e prepara o “depois”.<sup>109</sup> Com isso, quer-se afirmar que “somos presente-*memória* do passado e esperança de futuro”.<sup>110</sup>

O aspecto memorial da esperança escatológica cristã, enquanto virtude daqueles que estão no tempo, apresenta três características.<sup>111</sup> Apoiar-se no passado das promessas divinas, voltar-se ao futuro que aguarda o término da história e o estabelecimento do reino de Deus; e no presente, persiste em meio às dificuldades numa fidelidade paciente, tendo como objeto de sua esperança a destinação consumada do mundo e da humanidade em Deus.<sup>112</sup>

Apesar das carências biológicas, psíquicas, intelectuais e espirituais, o homem é ser destinado à plenitude. Constitui-se em ser de historicidade, pois é mais do que seu ser presente, é provocado a superação pessoal e comunitária.<sup>113</sup> Desta forma, o homem que não somente é, mas também pode ser, tem a capacidade de esperar; “vive de esperança, é esperança”.<sup>114</sup> Com isso, se quer afirmar

---

<sup>108</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>109</sup> Cf. ibidem, p. 100-101.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>111</sup> Cf. LEPARGNEUR, H, *Esperança e Escatologia*: São Paulo: Paulinas, 1974, p. 44-45.

<sup>112</sup> Cf. ibidem, p. 44-46; Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 157-160. Destarte, evidencia-se que o homem vive um tempo aberto à novidade, sendo que a maior delas é o futuro absoluto de Deus, que se autocomunica ao homem, concedendo-lhe as condições de possibilidade para acolhimento deste dom e graça.

<sup>113</sup> Cf. LIBÂNIO, J. B; BINGEMER, M. C. L, *Escatologia Cristã*: Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-101.

<sup>114</sup> Ibidem, p. 100.

que “no homem todo ‘foi’ se transforma em ‘é’, e todo ‘é’ se abre ao ‘poder-ser’”.<sup>115</sup>

A esperança, situada em seu contexto antropológico,<sup>116</sup> se estende à dimensão corporal, uma vez que o homem não somente tem um corpo, mas é esse seu corpo, no qual ele vai registrando sua história. Justamente, “esse corpo carregado de história espera a ressurreição”.<sup>117</sup>

Tal excerto tem relevante significado para questão. Evidencia-se que o homem, ao participar do tempo físico, constitui-se de corpo e também espírito. Isto, posto que ambas são realidades inseparáveis. Neste sentido, o tempo humano, concebido como “tempo da memória”,<sup>118</sup> em seu conjunto, demonstra que o devir passa, mas “o que nós fomos e por isso mesmo, hoje somos”, permanece.<sup>119</sup>

“A intensidade, a profundidade existencial, a característica pessoal, livremente adquiridas, que nasceram até esse momento da vida, penetram no novo ato de decisão na qualidade de fator interno, e lhe imprimem sua marca. O passado torna-se fator da livre realização pessoal da existência; um princípio essencial do presente e de sua ação”.<sup>120</sup>

A categoria “tempo da memória”,<sup>121</sup> apresenta uma fenomenologia do tempo humano. Tempo este, que reúne de maneira excepcional o passado, o presente e o futuro.<sup>122</sup> Este “tempo da memória”, que não é tempo físico nem a eternidade, é marcado pela relação com o mundo corpóreo, mas supera-a. Dito isto, ao morrer, o homem

<sup>115</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>116</sup> Cf. LEPARGNEUR, H, *Esperança e Escatologia*: São Paulo: Paulinas, 1974, p. 43.

<sup>117</sup> LIBÂNIO, J. B; BINGEMER, M. C. L, *Escatologia Cristã*: Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-101.

<sup>118</sup> Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 198-200.

<sup>119</sup> RAHNER, K, *Teologia e Antropologia*: São Paulo: Paulus, 1969, p. 218.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 220.

<sup>121</sup> Cf. AGOSTINHO, A, *Confissões*: São Paulo: Paulus, 1984, p. 249-301. (Livro X)

<sup>122</sup> Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 198-200; Cf. LIBÂNIO, J. B; BINGEMER, M. C. L, *Escatologia Cristã*: Petrópolis: Vozes, 1985, p. 207-208.

retêm este “tempo da memória”, que é o que permite compreender o caráter definitivo da existência, a possibilidade de purificação e a abertura do homem à possibilidade de nova relação com a matéria, mediante a ressurreição da carne.<sup>123</sup> Deste modo, afirma-se que “o tempo humano permanece após a morte na forma de ‘tempo da memória’”.<sup>124</sup>

## 2.4 A consumação do tempo

Diante desse excerto, intenta-se engajar o conjunto da vida anterior, e suas decorrentes decisões de recusa ou aceitação à autocomunicação amorosa de Deus, como passado que se introduz inevitavelmente num presente de conversão.<sup>125</sup> Ora, o passado do espírito se constitui no que livremente nasceu e se conservou. Tal feito corresponde a totalidade da existência, que em seu peregrinar na “liberdade que amadurece”,<sup>126</sup> a tudo é capaz de recuperar. Ao fazê-lo, confere ao passado um significado oposto ao de então, lançando-o no definitivo.<sup>127</sup>

---

<sup>123</sup> Cf. *ibidem*, p. 207-210. O aspecto limitante do material terrestre, coordenada ao tempo e espaço, pela morte, se rompem. Nesta nova situação corpóreo-espiritual, o sujeito humano, numa expressão de Karl Rahner, adquire referência pancósmica com o mundo. Relação mais profunda e intensa com a totalidade e unidade do mundo material. Permanece, portanto, o corpo que foi sendo definitivamente assumido na unidade do sujeito, que é então glorificado. Nada se perde desse corpo-mediação material de realidades de justiça, de amor e de comunhão. Cf. RATZINGER, J, *Escatologia*: Barcelona: Herder, 2007, p. 172. Nesta obra, o autor retoma um dito de Teilhard acerca da essência da evolução, afirmando que esta consiste em que existam “olhos cada vez melhores”, com a finalidade de afirmar que a essência do homem consiste em poder ver a Deus e conseqüentemente, participar de sua vida. Destarte, conclui-se que o que implica a imortalidade do homem não é ele mesmo, mas o encontrar-se referido ao outro, à capacidade de se relacionar com Deus. Conforme Santo Tomás, “a imortalidade é algo conatural ao homem”.

<sup>124</sup> Cf. LIBÂNIO, J. B; BINGEMER, M. C. L, *Escatologia Cristã*: Petrópolis: Vozes, 1985, p. 208.

<sup>125</sup> Cf. RAHNER, K, *Teologia e Antropologia*: São Paulo: Paulus, 1969, p. 219-222.

<sup>126</sup> Cf. *ibidem*, p. 223

<sup>127</sup> Cf. *ibidem*, p. 220-224.

Aqui, chega-se a concepção de que “salvamos nossa existência mergulhando-a na graça de Deus”,<sup>128</sup> ou seja, em sua totalidade. A eternidade é justamente o caráter definitivo de tudo o que no tempo livremente nasce. Tempo este, entendido em perspectiva escatológica, que abarca o conjunto de possibilidades inerentes a cada homem, no exercício da graça, que se realiza a cada decisão fundamental que se orienta para Deus. Este processo pressupõe espírito e liberdade, e onde eles existem, há consumação.<sup>129</sup>

Mas, em se tratando do valor do tempo, em perspectiva escatológica, como compreender o “estado de pecado?”. Ações ou obras realizadas em dado momento da vida em que se estava sob a dependência de uma decisão contra Deus.<sup>130</sup> Primeiramente, que o pecado só pode ser se for algo para além dele próprio, constituindo-se, portanto, em parcela da autêntica realização do ser. Isto, na perspectiva que “tudo que representa um aperfeiçoamento para o homem, pode estar no caminho que leva a Deus”.<sup>131</sup>

A vida, em sua totalidade, é que encontra seu termo completo. A consumação final implica que até mesmo a perda deste tempo de pecado seja recuperado. E o será, pelo fato de que mesmo essa realização, decididamente distante da opção pela vivência na graça de Deus, contribui de algum modo para a geração do homem espiritual, penetrando no conjunto de seu acabamento ulterior e total.<sup>132</sup>

Neste sentido, o tempo escatológico aparece como um tempo redentor da realidade do homem, uma vez que compõe a dinâmica transcendental da realidade histórica deste. Assim, mesmo o tempo pecador não é destruído, mas resgatado e salvo, ao inserir-se na dinâmica da misericórdia divina, que salva ao redimir e elevar. A

<sup>128</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 227-231.

<sup>130</sup> Cf. ibidem, p. 231-232.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 232.

<sup>132</sup> Cf. ibidem, p. 234-235.



busca da própria realização se remete à totalidade do ser ao insondável mistério de Deus.<sup>133</sup>

Naturalmente, a afirmação é verdadeira, antes de tudo porque Jesus Cristo, ao ressuscitar, já destinou o homem a Deus. Mediante o *Logos*, Deus torna-se inteligível. Torna-se possível expressar-se historicamente a si mesmo e em si mesmo.<sup>134</sup> O caráter cristológico da vontade salvífica universal de Deus propicia a construção da noção cristã de tempo, por meio da Revelação, que se dá plenamente no evento Cristo, e que se apresenta como salvação escatológica.<sup>135</sup>

Destarte, com as palavras do autor:

“Ao chegar ao fim, haveremos de encontrar nossa vida inteira, com todas as suas possibilidades, e o sentido de todas as possibilidades que nos foram ofertadas. Não há somente a ressurreição da carne; na eternidade, o tempo também ressurgue (...) tempo transformado e glorificado”<sup>136</sup>

Os escritos neotestamentários apresentam certa modificação no conceito de tempo. Nestes, “Cristo vai abranger toda a história, ele que é o Senhor da criação e já trouxe à humanidade a redenção definitiva”.<sup>137</sup> Expressa-se nisto, a compreensão de Sto. Tomás, de que o homem não está liberado do tempo, e que a sua redenção se dá *na* história. Tempo aberto à eternidade e que supõe a participação do homem, enquanto *capax Dei*, da própria vida divina no Cristo.<sup>138</sup> Deste modo, “o tempo da história enobrece, permite ao evento histórico tornar-se epifania da salvação transcendente e da realidade divina”.<sup>139</sup>

<sup>133</sup> Cf. *ibidem*, p. 234-235.

<sup>134</sup> Cf. *idem*, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 256-257.

<sup>135</sup> Cf. LEPARGNEUR, H, *Esperança e Escatologia*: São Paulo: Paulinas, 1974, p. 245-248.

<sup>136</sup> RAHNER, K, *Teologia e Antropologia*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 235.

<sup>137</sup> Cf. LEPARGNEUR, H, *Esperança e Escatologia*: São Paulo: Paulinas, 1974, p. 241.

<sup>138</sup> Cf. *ibidem*, p. 240-241.

<sup>139</sup> Cf. *ibidem*, p. 241.

Destarte, a escatologia cristã concede sentido ao tempo da história, sendo necessário ainda, que ela preserve a riqueza qualitativa do tempo.<sup>140</sup> A duração da existência humana, neste sentido, pode ser caracterizada por uma temporalidade cronológica que manifesta o caráter *kairológico* do tempo.<sup>141</sup>

Este se refere à dimensão profunda do tempo, instante que transcende o próprio presente; “êxtase desta vida temporal para dentro da vida eterna”.<sup>142</sup> Se se pressupõe que “frente ao eterno há apenas um tempo: o presente”,<sup>143</sup> que presentifica passado e futuro, este também presentifica a eternidade no tempo, na medida em que esta constitui a eternidade do mundo que há de vir.<sup>144</sup> Este “tempo certo”, “oportunidade favorável”, “chance única”, é o que se entende por *Kairós*.

Com isso, intenta-se afirmar que a temporalidade é a manifestação ôntica, cronológica, deste tempo ontológico, *kairológico*; não evidentemente constatável, mas apreensível mediante a experiência de temporalidade do homem. Destarte, este *Kairós* se dá num *chronos* determinado, numa temporalidade determinada já como plenitude dos tempos em Cristo (*Gl* 4; *Mc* 1,15; *Ef* 1,9). Este único e insuperável “evento salvífico escatológico”,<sup>145</sup> propicia ao homem experimentar que “o seu ser é realmente confirmado por Deus em sua absoluta, irreversível e escatológica oferta de si mesmo”.<sup>146</sup>

Deste modo, o *Kairós* da salvação se dá por meio do chamado evangélico e do renascimento na fé, que é capaz de transformar o tempo da transitoriedade para a futuridade. Desta forma, “o que

<sup>140</sup> Cf. *ibidem*, p. 251-254

<sup>141</sup> Cf. DARLAPP, A. Tempo. In: H. FRIES, *Dicionário de Teologia*. 5v. 1987, p. 284-285. Cf. HEIDEGGER, M, *O Conceito de Tempo*, 2003, p. 68-73.

<sup>142</sup> MOLTSMANN, J, *A Vinda de Deus*: São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 313.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>144</sup> Cf. *ibidem*, p. 313.

<sup>145</sup> RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 352.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 352.

acontece no presente *Kairós* da fé e do renascimento para vida é a antecipação histórica daquilo que acontecerá com os mortos no instante escatológico”.<sup>147</sup>

Considerando ser a perspectiva *kairológica* comumente à perspectiva cristã, e que Cristo se desvela, comumente, o *éschaton* e o *Kairós*; é grande o equívoco de em absoluto temporalizar a escatologia, sem conceber nela a transformação do próprio tempo. A verdadeira escatologia não está relacionada com a utópica história futura, mas com o futuro consumado da história. Desta forma, compreende-se a luta pelo reconhecimento teológico da escatologia de Jesus.<sup>148</sup>

A compreensão cristã da vinda de Cristo, mediante o movimento encarnacional do Verbo eterno e Filho do Pai que se identifica com o portador absoluto e escatológico da salvação,<sup>149</sup> o *éschaton*,<sup>150</sup> proporciona a concepção de um novo período de tempo. Ele é o “centro do tempo”.<sup>151</sup> Desta forma, a plenitude do tempo já não pode ser entendida como algo situado no futuro, mas no evento Jesus Cristo. Este, deve ser entendido como tempo pleno, mesmo que ainda não cumprido, uma vez que ele está para além da mera expectativa, mesmo que ainda não seja a presença eterna do tempo da plenitude.

---

<sup>147</sup> Cf. MOLTSMANN, J, *A Vinda de Deus*: São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 31-35; 314-318. Faz-se relevante ressaltar que o hoje *kairológico* de Deus para o evangelho e à fé não corresponde ao “instante escatológico” da ressurreição dos mortos. Isso, para ressaltar o equívoco da escatologia presente em identificar o *Kairós presente* com o *instante escatológico*. Kierkegard, seguido de Karl Barth e Rudolf Bulmann, equiparam o instante histórico com o instante escatológico, sem dar relevância ao acontecimento totalmente diferente que se dá aqui na fé e lá no despertar dos mortos. O próprio “instante escatológico deve ser pensado, para além do fim e da plenitude da história, como plenitude da criação no princípio e, portanto, como egresso do tempo para a eternidade”.

<sup>148</sup> Cf. *ibidem*, p. 25-27.

<sup>149</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 245-247.

<sup>150</sup> Cf. *ibidem*, p. 252-255.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 314-318; Cf. MOLTSMANN, J, *A Vinda de Deus*: São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 27.

Destarte, faz-se possível afirmar que “o tempo é qualificado por aquilo que nele aconteceu a partir de Deus”.<sup>152</sup> Tempo de cada instante de decisão tomada em perspectiva transcendental de “sim” ou “não” à auto-oferta divina, referenciada à existência humana. Existência esta que abarca a autocomunicação escatológica de Deus enquanto fundamento e condição de possibilidade à resposta do homem.

O homem, que por constituir-se em ser de transcendentalidade, a cada resposta assertiva a esta auto-oferta divina amorosa, mediante o exercício do amor como estado de espírito, plasma o tempo não para continuar existindo indefinitivamente, mas para consumir sua existência na eternidade de Deus.

Em suma, desvela-se que o tempo escatológico é eminentemente um tempo redentor, que remete à totalidade da existência deste homem, que enquanto sujeito imbuído de liberdade e responsabilidade, como existente necessariamente transcendental, *aprioristicamente* aberto a uma possível autocomunicação divina, possui uma existência, toda ela, escatológica.

## Conclusão

A reflexão filosófica e teológica acerca do tempo escatológico, na perspectiva do método transcendental rahneriano estabelece que a história intramundana é evento da autocomunicação de Deus ao homem, o que lhe possibilita um futuro escatológico. Destarte, desse futuro definitivo, somente se sabe o que sabemos do homem, do redimido. Este, na perspectiva antropológico transcendental, que abarca uma ontologia existencial, é necessariamente o existente transcendental. A constituição transcendental do homem é condição de possibilidade da autocomunicação de Deus, que por si já é escatológica, por livre decisão divina. Deus interpela o homem a

---

<sup>152</sup> Cf. *ibidem*, p. 27. Em Cristo, o tempo não chegou ao fim, mas começou um novo período de tempo e o fim do tempo aproximou-se.

responder, na livre aceitação ou recusa, a este movimento revelatório. A afirmação de que o homem, em sua liberdade e responsabilidade, é “ouvinte da palavra”, constitui-se em fontal elemento de sustentação do método transcendental rahneriano, situa-o como o “evento da absoluta autocomunicação de Deus”. Trata-se de verdadeira experiência transcendental que se faz observável na existência do homem e aí se exerce e é operativa. Rahner percebe neste existencial permanente, que é o transcendental, o próprio movimento desta existência sobrenaturalmente elevada do homem, que ao exercer sua transcendentalidade, denota a efetividade do tempo escatológico.

Tempo este que se desvela eminentemente redentor, tempo da história da existência humana, tempo de cada instante de decisão tomada em perspectiva transcendental de “sim” ou “não” à auto-oferta divina, referenciada a existência humana em sua definitividade consumada em Deus. Existência esta que abarca a autocomunicação escatológica de Deus enquanto fundamento e condição de possibilidade à resposta do homem. Fato que se dá na historicidade da existência, desvelando-se aí o valor da história e seu caráter transcendental. Homem este, que por constituir-se em ser de transcendentalidade, a cada resposta assertiva a esta auto-oferta divina amorosa, mediante o exercício do amor como estado de espírito, plasma o tempo não para continuar existindo indefinitivamente, mas para consumir sua existência na eternidade de Deus. O divino amor faz o tempo ultrapassar a mera cronologia e adentrar ao caráter escatológico do tempo, que está no *kairós*, o *éschaton*, que se manifesta temporalmente e transforma este tempo.

Tendo em vista que, onde tal ato livre por decisão solidária em obediência absoluta a uma lei superior, ou a um sim radical ao amor para com o próximo, aí ocorre algo de eterno. Nisto, o homem experimenta imediatamente que está colocado acima de sua insignificância e finitude, acima do tempo cronológico e do seu mero fluir. Sendo o homem, um ser de liberdade, ele pode decidir-se definitivamente

por, ou contra, Deus e conseqüentemente, o que ele experimenta como possibilidade em sua liberdade, prolonga-se para o futuro.

Se se entende que o tempo gera a eternidade, sendo esta como que “fruto maduro do tempo”;<sup>153</sup> de maneira dialética, a eternidade se insere no tempo da livre responsabilidade como o espaço do seu devir, e que se realiza no tempo que a tudo põe termo na vida, entrando para o seu estado de consumação.

Desta maneira, a história intramundana é evento desta auto-comunicação de Deus ao homem, tendo por meio, o tempo, o que lhe possibilita não apenas um futuro criado e finito, mas confere ao homem eterno significado e validade. Pensar acerca do tempo escatológico é pensar sobre a conduta de vida que à luz desse final devemos adotar e que, em seu próprio movimento, se prolongará mediante uma constante intensificação da vida. Conforme afirma Sto. Agostinho, “dar-se a um final sem final”.<sup>154</sup> Em suma, o tempo escatológico remete à totalidade da existência deste homem, que enquanto sujeito imbuído de liberdade e responsabilidade, como existente necessariamente transcendental, *aprioristicamente* aberto à uma possível autocomunicação divina, possui uma existência escatológica.

## Bibliografia

- AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 1984.
- BINGEMER, M. C. L.; LIBÂNIO, J. B. *Escatologia Cristã: O Novo Céu e a Nova Terra*. Petrópolis: Vozes, 1985. (Coleção Teologia e Libertação).
- DALEY, B. E. *Origens da Escatologia Cristã: A esperança da Igreja primitiva*. Tradução de Paulo D. Siepierski. São Paulo: Paulus, 1994.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução de José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007. (DH)

<sup>153</sup> Cf. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*: São Paulo: Paulus, 1989, p. 505.

<sup>154</sup> Cf. SCHMAUS, M, *A Fé da Igreja*: Petrópolis: Vozes, 1981.

- FRIES, Heinrich (Org.). *Dicionário de teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*. 1987. 5v.
- GIBELLINI, Rosino. *La Teologia de XX Seculo*. Brescia: Queriniana, 1992.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Ontologia Hermenêutica e Teologia*. Aparecida: Santuário, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Questões Contemporâneas de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção teologia em debate).
- HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Tradução de Irene Borges-Duarte. Fim de Século, 2003.
- LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. Tradução de Flávio Cavalca de Castro, CSSR. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1981.
- LEPARGNEUR, H. *Esperança e Escatologia*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- MONDIN, Battista. *Antropologia Teológica: História, problemas, perspectivas*. Tradução de Maria Luiza Jardim de Amarante. São Paulo: Paulinas, 1979.
- MOLTMANN, Jurgen. *A Vinda de Deus: Escatologia cristã*. Trad. Nélío Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- NOCKE, Franz-Josef. Escatologia. In: SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2000. 2v.
- PASTOR. F.A. *A lógica do inefável*. São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Fé e Realidade – XXVII).
- RAHNER, Karl. *A Antropologia: Problema Teológico*. Tradução de Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Herder, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Teologia e Antropologia*. Tradução de Hugo Assmann. São Paulo: Paulus, 1969.
- \_\_\_\_\_; RATZINGER, Joseph. *Revelação e Tradição*. São Paulo: Herder, 1968.
- RATZINGER, Joseph. *Escatología: la muerte y la vida eterna*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2007.

SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja: Justificação do indivíduo e Escatologia*. Tradução de Frei Álvaro Machado da Silva. Petrópolis: Vozes, 1981. 6v.

SESBOUÉ, Bernard. *Karl Rahner: Itinerário teológico*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2004.

VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner: Experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*. São Paulo: Paulus, 2006.

Recebido em: 25/06/2015

Aprovado em: 07/04/2016