SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **2**

ELEMENTOS DE APROXIMAÇÃO À TEOLOGIA TRINITÁRIA DE JÜRGEN MOLTMANN **8**

1.1 PANORAMA GERAL 8
1.2 A TEOLOGIA DA ESPERANÇA: CONTEXTO E TEOLOGIA 9
1.2.1 A Esperança e o Contexto Existencial 11
1.2.2 A Esperança e o Contexto Teológico 14
1.2.2.1 Teologia bíblica da promessa e a esperança apocalíptica 15
1.2.2.2 Teologia do apostolado e do reino de Deus 17
1.2.2.3 Filosofia da esperança 19
1.3 A TEOLOGIA DA CRUZ: CONTEXTO E TEOLOGIA 23
1.3.1 Posições teológicas sobre a teologia da cruz 25
1.3.2 O tema da cruz na teologia da esperança 35
1.3.3 Da teologia da esperança à teologia da cruz 37
1.3.4 O Deus Crucificado: Moltmann e a teologia da cruz 38
1.3.4.1 A crise de relevância e de identidade do cristianismo 41
1.3.4.2 O seguimento da cruz 42
1.3.4.3 O significado da cruz do Cristo ressuscitado 43
1.3.4.4 A teologia trinitária da cruz 46
1.3.4.5 Síntese da 1ª Parte 48

A ESTRUTURA DO PENSAMENTO TRINITÁRIO DE MOLTMANN NA OBRA TRINDADE E REINO DE DEUS **51**

2.1 PROLEGÔMENOS TRINITÁRIOS 51
2.1.1 A teologia trinitária hoje 52
2.1.1.1 Acesso pelo caminho da experiência 53
2.1.1.2 Acesso pelo caminho da práxis 56
2.1.1.3 O Deus uno e trino 58
2.1.2 A paixão de Deus 63
2.1.2.1 Apatia ou paixão: o pathos de Deus 64
2.1.2.2 A liberdade de Deus 71
2.1.2.3 O eterno sacrifício do amor 73
2.2 O MUNDO TRINITÁRIO 75
2.2.1 A hermenêutica Trinitária 75
2.2.2 O Mundo da Trindade 78
2.2.2.1 A criação do Pai 80
2.2.2.2 A encarnação do Filho 85
2.2.2.3 A transfiguração do Espírito 91
2.3 O MISTÉRIO TRINITÁRIO 96
2.3.1 Doxologia da salvação 97
2.3.2 A relação entre a Trindade econômica e a imanente 100
2.3.3 A Trindade imanente 102
2.3.4 Síntese da 2ª Parte 110

A TRINDADE COMO PARADIGMA DE LIBERTAÇÃO **114**

3.1 CRÍTICA DO MONOTEÍSMO POLÍTICO E CLERICAL 114
3.1.1 Monoteísmo Político 115
3.1.2 Monoteísmo clerical 119
3.2 A DOUTRINA TRINITÁRIA DO REINO 122
3.2.1 A doutrina do reino segundo Joaquim de Fiore 123
3.2.2 Doutrina trinitária do reino 126
3.3 DOUTRINA TRINITÁRIA DA LIBERDADE 131
3.3.1 Formas da liberdade humana 133
3.3.2 Trindade e liberdade 136
3.3.3 A liberdade no reino de Deus uno e trino 138

CONCLUSÃO **143**

REFERÊNCIAS **150**

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa busca identificar e compreender o pensamento do teólogo alemão Jürgen Moltmann contido na sua obra *Trindade e Reino de Deus*. Trata-se de um esforço literário produzido na direção do amplo diálogo fraterno e ecumênico em torno do tema da Trindade e do Reino de Deus. Acredita o seu autor que o progresso da pesquisa teológica não se beneficia apenas da averiguação de temas novos e inusitados. A revisão também é importante para se ver com novos *olhos* a *verdade* que foi dita no limite do espaço e do tempo cronológico[1]. Isso se torna mais pertinente quando se trata de tema tão desafiador, profundo e com repercussões decisivas no delineamento da natureza da fé (ortodoxia) e da sua conseqüente expressão histórica (ortopraxia).

Consequentemente, o desafio teológico não se revela *a posteriori*. Dissertar acerca do tema trinitário é buscar investigar o mistério infinito da própria existência. Deus em si, Deus conosco, Deus em nós, Deus na vida, Deus na história. Deus se revelando na criação, na Cruz de Cristo, na cruz dos povos crucificados[2] e na glória do seu Espírito, primícia da realidade vindoura e plenitude da vida eterna. Todas se configuram realidades intrínsecas à sua natureza singular. Porém, tal desafio não deve ser apresentado como obstáculo à pesquisa séria e responsável, mas, resguardadas as naturais dificuldades advindas da complexidade do próprio

[1] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 11.

[2] MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto*: a fé cristã encarnada, em J. L. Segundo. São Paulo: Loyola, 1994, p. 58. Conforme o autor, citando V. Fuller, no sofrimento dos pobres descobre-se também o rosto do Deus libertador. Ver também: SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia*: descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 86-90. Para o autor, os povos crucificados são hoje uma espécie de novo servo sofredor de Javé.

objeto de estudo, a busca pela pertinência de significados para a doutrina trinitária já justifica todo e qualquer esforço.

Nesse sentido, a proposta do presente estudo advém da percepção de uma profunda carência da reflexão de natureza trinitária no protestantismo em geral, especialmente nos círculos de perfil carismático[3]. A fragmentação e a concentração teológica são historicamente marcas dos movimentos oriundos da Reforma. A existência de um período na História da Igreja denominado *confessionalismo*, já no século dezessete, reconhece tal fato; a livre interpretação das Escrituras proporcionou também a livre formulação das problemáticas *Confissões* (Westminster, Augsburgo e outras, inclusive Trento no catolicismo). Assim, constata-se entre os protestantes históricos ora a reivindicação de uma ênfase sobre a obra de Cristo (teologia da cruz), ora a supervalorização da soberania de Deus (teologia reformada), ora o despertar para o ministério do Espírito (teologias carismáticas), especialmente em tempos de forte institucionalização, perseguição da igreja ou declínio espiritual e moral.

No protestantismo brasileiro reproduz-se o mesmo fenômeno. As denominações históricas que aqui chegaram por volta do século dezenove (congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e outros) refletiam as mesmas tendências reducionistas das igrejas-mães: ênfase soteriológica da obra de Cristo ("Só Jesus Cristo Salva"). Com a chegada do pentecostalismo no início do século vinte, o discurso da salvação foi surpreendido com a necessidade de uma *segunda bênção*, o batismo no Espírito Santo. Em meados do século vinte (anos quarenta a sessenta) a vinda de um *pentecostalismo de transição*[4] também não modificou muito o panorama teológico; apenas ampliou as possibilidades soteriológicas e pneumatológicas: Jesus Cura, Liberta, Batiza com o Espírito Santo e Voltará. Com o neo-pentecostalismo, entretanto, o quadro de retração teológica agravou-se sobremaneira a partir

[3] Por *carismático* a presente pesquisa visa abarcar os movimentos pentecostais em geral, inclusive o neo-pentecostalismo.

[4] CÉSAR, Elben M. Lenz. *História da evangelização do Brasil*: dos Jesuítas aos neopentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000, p. 129-133. Após a primeira leva pentecostal no Brasil: Assembléia de Deus e Congregação Cristã, inicia-se uma segunda etapa com três grandes grupos: Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo (1955) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1961).

dos anos setenta, concentrando sua agenda de reflexão em torno da *Confissão Positiva*[5] (ênfase na palavra que libera cura e prosperidade).

Embora cada *etnia* religiosa protestante ocupe um importante papel na construção do Reino de Deus na sociedade brasileira, cumpre ressaltar as conseqüências nem sempre positivas de tais posicionamentos. A ausência de consciência política e inserção nas urgentes questões sociais exemplificam algumas dessas conseqüências. Embora a Constituição do Império não permitisse a participação de protestantes nos pleitos políticos[6], a efetiva entrada de evangélicos no Congresso Nacional apenas foi registrada a partir da *Constituinte Cidadã* (1986). No entanto, tal participação lastimavelmente ocorreu, em muito, por motivações nebulosas, inclusive por receio da perda de direitos religiosos.

No campo eclesiológico também pode ser notado o mesmo fenômeno. Em geral, os movimentos de natureza carismática apresentam uma tendência ao cisma. Muito provavelmente isso decorra de um forte personalismo e da pretensa concentração dos carismas entre os líderes. A participação dos membros nas decisões eclesiais reduz-se ao mero assentimento ou mesmo não se faz necessário. Estrutura-se, portanto, uma cultura da transferência de decisões, a qual gera um quadro de apatia comunitária, bem como da massificação e da padronização de usos, costumes e comportamentos. A unidade é concebida em termos de uniformidade e a fé que fundamenta a obtenção da salvação e a cura também fundamenta a *determinação* e a *posse* da prosperidade, compreendida em geral como enriquecimento financeiro.

---

[5] MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999, p. 150-160. O termo *Confissão Positiva* refere-se literalmente à crença de que os cristãos detêm poder – prometido nas Escrituras e adquirido pelo sacrifício vicário de Jesus – de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em voz alta. Ainda segundo Mariano, os pregadores de *Confissão Positiva* afastam-se teologicamente do protestatismo da Reforma, para não dizer do cristianismo. Afirmam que, quando o homem "nasce de novo", adquire a própria natureza divina. Logo, torna-se um deus.

[6] CÉSAR, Elben M. Lenz. *História da evangelização do Brasil*, p. 72-77. O autor informa que a Constituição Imperial de 1824 proibia os protestantes alemães de construir igrejas com torre, sino e cruz. Ver também: FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira*: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontrão, 1994, 17-20. O "não-católico" apenas poderia ser votante e eleitor. A partir da Constituição Republicana de 1891 são retiradas as restrições à participação dos protestantes na política.

Destas questões preliminares, as quais já extrapolam os arraiais do carismatismo para se integrar ao espectro mais amplo da Igreja Brasileira, é que surge a proposta deste trabalho: buscar na doutrina trinitária de Jürgen Moltmann o referencial teórico para dialogar com o referido quadro religioso brasileiro. Pretende-se dessa forma, elaborar uma reflexão teológica de modo sistemático e conseqüente para o enfrentamento da questão. Entende-se que a ausência de um referencial bíblico-teológico mais ***amplo*** e ***libertador***, aliado às conjunturas histórico-sociais de opressão e alienação é que instauram e alimentam o delicado momento de transição, fragmentação e descaracterização de um cristianismo mais bíblico, histórico e de fato centrado na mensagem libertadora da cruz. Perde-se perigosamente o foco regenerador, transformador e libertador do Evangelho de Cristo. Instaura-se, escandalosamente, a indústria da fé, a empresa religiosa[7]. Deturpa-se afinal, a própria imagem do Deus revelado nas Escrituras, caricaturando-a, à semelhança dos que dela se locupletam, mudando "[...] a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, [...] pois eles mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do Criador, o qual é bendito eternamente. Amém!" (Rm 1: 23, 25).

Jürgem Moltmann é um dos teólogos modernos com maior influência sobre a formação de diversos movimentos progressistas na atualidade, dentre eles, conforme cita o próprio autor, destacam-se: a teologia política, negra, da libertação e feminista[8]. Evidente que o acolhimento de suas teses se deu de forma crítica e aculturada. A amplitude de sua reflexão pode ser facilmente mensurada em alguns títulos de suas obras que percorrem desde os campos da cristologia (O caminho de Jesus Cristo), penumatologia (A fonte da vida e Espírito da vida), escatologia (A vinda de Deus), ecologia (Deus na criação), eclesiologia (Igreja no poder do Espírito), teologia política (Crítica à religião política) até o método teológico (Experiências de reflexão teológica).

---

[7] Em prefácio à obra de BRUNNER, Emil. *Teologia da crise*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 17. *Ricardo Quadros Gouvêa* entende que, atualmente no Brasil, vive-se um clima teologicamente semelhante ao dos Estados Unidos nos anos vinte: decadência do neo-liberalismo, crise do fundamentalismo nas igrejas históricas que já desencanta a muitos e já não consegue convencer que seja uma expressão genuína e viável do ensino neotestamentário para hoje, e o surgimento do neopentecostalismo.

[8] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. 3. ed. rev. atual. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005, p. 28.

O pensamento teológico de Moltmann é marcado pelo constante acompanhamento e reflexão de temas atuais e relevantes. Sua condição de prisioneiro durante a Segunda Guerra Mundial marcou profundamente tanto a sua percepção da vida quanto a sua própria atividade teológica. Consequentemente, os temas que se tornam objeto de sua preocupação estão diretamente ligados às questões sociais que tratam da proteção à vida, aos direitos humanos, à opressão e à degradação dos povos oprimidos, como também pelo diálogo que aproxime a fé cristã ocidental à fé cristã oriental e judaica. A preocupação ecumênica de Moltmann se exterioriza efetivamente na utilização de uma linguagem bíblica, universal e inclusiva, capaz de ouvir a posição alheia, a tradição rejeitada e o questionamento colocado *sub judice*, buscando sempre a conciliação que viabilize o diálogo e a integração em torno do mais precioso espírito de fraternidade cristã.

Desta forma, a obra *Trindade e Reino de Deus* é estabelecida como importante subsídio teórico na condução da presente pesquisa, tendo em vista o *background* teológico do seu autor bem como a natureza da proposta trinitária centrada na sua perspectiva comunitária e libertadora. Assim, após apresentar o quadro teológico-trinitário atual e as principais tradições trinitárias (Deus como substância suprema, sujeito absoluto e uno e trino), Moltmann passa a elaborar o seu conceito de Deus a partir de duas temáticas fundamentais: *A Paixão de Deus* (o sofrimento e a liberdade em Deus) e *A História do Filho* (uma chave cristológica para uma Trindade aberta). Em seguida, passa a especificar o que denomina *Mundo da Trindade* o qual trata do evento da salvação e as especificações das pessoas trinitárias nesse processo histórico. Tendo situado as pessoas trinitárias na economia da salvação, o *Mistério da Trindade* é de fato analisado a partir da crítica ao que qualifica de ***monoteísmo monárquico***. Após concluir que as tradições trinitárias não esclarecem devidamente a relação da *pluralidade* na *unidade* divina (tendência modalista), Moltmann passa então a fundamentar uma posição acerca da unidade divina que contemple equilibradamente tal questão. Por fim, Moltmann emprega toda a discussão acerca da natureza trinitária para o estabelecimento de uma *Teologia Trinitária do Reino* em diálogo crítico com Joaquim de Fiore. A visão histórico-trinitária de Fiore torna-se a chave hermenêutica pela qual Moltmann irá localizar historicamente a ação libertadora do Deus Tri-Uno.

Assim, a pesquisa segue as linhas gerais de "Trindade e Reino de Deus". Antes, porém, procura situá-la no contexto mais amplo do pensamento de Moltmann, abordando

especialmente os principais elementos teológicos de *Teologia da Esperança* e *O Deus Crucificado*. De forma objetiva, a *Teologia da Esperança* tem como proposta apresentar a fé cristã sob a categoria da *esperança escatológica* que se estabelece mediante a *promessa escatológica*; o Deus *promitente* (*théos epangeilámenos*) é aquele que projeta para o **futuro** a sua promessa redentora e se coloca na história como aquele que a garante, especialmente através do evento escatológico da ressurreição. A *Teologia da Cruz*, por sua vez, dialoga com a *esperança escatológica*, provendo-lhe relevância e pertinência para o **presente** da *promessa* (**capítulo I**).

Em seguida, a estrutura do pensamento trinitário de Moltmann é analisada acompanhando seletivamente a disposição da ordem de sua obra. Foram priorizadas as temáticas mais vinculadas à essência do pensamento trinitário e que não se repetem quando abordadas em outro momento da obra. Em função disso, a *Crítica ao Monoteísmo Cristão* foi tratada de forma simultânea com a *Crítica ao Monoteísmo Político e Clerical* (**capítulo II**). A última parte da pesquisa foi então direcionada, conforme a própria ordem do texto, para a sua questão central: o enfoque ***libertador*** da doutrina trinitária. Nesta perspectiva, a *Crítica ao Monoteísmo Político e Clerical* busca desconstruir a imagem de um Deus *monárquico* que fundamenta e legitima toda estrutura de *poder* político e religioso em franca dissonância com a imagem do Deus *sofredor* revelada radicalmente na Cruz de Cristo. Tal imagem libertadora de Deus encontra sua expressão histórica no projeto trinitário de Joaquim de Fiori, o qual é utilizado por Moltmann como chave hermenêutica para localizar e integrar sua doutrina trinitária da liberdade (**capítulo III**).

Embora a presente pesquisa não pretenda exaurir o tema proposto, permanece o seu objetivo maior que consiste no estudo do pensamento trinitário de Moltmann tendo em vista a abertura do diálogo fraterno e cristão, com especial preocupação para com a realidade protestante brasileira que se encontra sob influência de fortes movimentos doutrinários carentes da mensagem trinitária libertadora da fé cristã, a quem é dirigida não apenas a presente reflexão teológica, mas também a profunda oração para que o Deus revelado em Jesus Cristo (Pai, Filho e Espírito Santo) promova o "[...] aperfeiçoamento dos santos [...] até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo" (Ef. 4: 12, 13).

1º Capítulo

ELEMENTOS DE APROXIMAÇÃO À TEOLOGIA TRINITÁRIA DE JÜRGEN MOLTMANN

1.1 Panorama Geral

Jürgen Moltmann nasceu na Alemanha na cidade Hamburgo, em oito de abril de vinte e seis (1926). Seu doutorado foi obtido em cinqüenta e dois (1952) e a partir de então, lecionou as disciplinas de história e teologia dogmática nas universidades de Wupertal e Bonn, onde também exerceu o ministério pastoral. Atualmente ocupa a cátedra de teologia sistemática na Universidade de Tübingen. É considerado um dos teólogos europeus que mais influência exerceu sobre as emergentes teologias da libertação. Também teve a ousadia de confrontar criticamente os sistemas teológicos que estavam em moda na Europa e América do Norte, com uma nova chave de interpretação das Escrituras e da história: o binômio *promessa-esperança*[9].

Os temas motivadores da sua *Teologia da Esperança* foram acolhidos por tais expressões teológicas, evidentemente de forma autônoma, original e dentro de seus próprios contextos. São exemplos evidentes disso a *Teologia Política* européia que desenvolve o

[9] COOK, Guilherme. La Teologia de Jürgen Moltmann e la teologia latinoamericana. In: HINKELAMMERT, Franz et al. *Teologia Alemana y Teologia de la Liberación*: um esfuerzo de diálogo. San José: DEI, 1990, p. 85-86. Na juventude, Moltmann se identificou com os movimentos socialistas na Alemanha do pós-guerra. Atualmente exerce o pastorado na corrente reformada da união das igrejas luteranas e reformadas da Alemanha, como também auxilia a pastoral universitária no *Stiftskirche* de Tübingen.

diálogo cristão-marxista, a *Teologia Negra da Esperança* e da *Libertação,* nos Estados Unidos, a *Teologia Latino-Americana da Libertação* e a *Teologia Feminista*.

O desenvolvimento do pensamento teológico de Moltmann pode ser estruturado a partir de três fases básicas. A primeira expressa diretamente os anseios político-sociais dos anos 60 e 70. Neste período suas obras principais são: *Teologia da Esperança* (1964), *Crítica à religião política* (1970), *Deus Crucificado* (1972) e *Igreja no Poder do Espírito* (1975). A segunda fase dá-se na década de 80, com as obras denominadas *contribuições à teologia*: *Trindade e Reino de Deus* (1980), *Deus na Criação* (1985), *O Caminho de Jesus Cristo* (1989). A terceira reflete as inquietações dos anos 90: *Espírito da Vida* (1991), *A Vinda de Deus* (1995), *A Fonte da Vida* (1997) e finalmente, *Experiências de Reflexão Teológica* (1999), obra que trata mais detidamente do seu método teológico.

1.2 A Teologia da Esperança: contexto e teologia

A teologia de Moltmann reflete fortes traços contextuais e autobiográficos. Aos dezessete anos (1943), foi convocado pelo exército alemão para servir em terras estrangeiras. Com seis meses de serviço militar é capturado pelos ingleses e levado aos campos de concentração da Bélgica e Escócia, onde é feito prisioneiro de guerra. Tal experiência imprime em sua mente indeléveis imagens e sentimentos acerca da condição humana aviltada, em que a vida transforma-se em um fardo que destrói toda perspectiva futura e morre sem esperança. Em um de seus relatos autobiográficos afirma:

> Qualquer pessoa que teve de gritar a Deus face à mutilação e morte de tantas outras que tinham sido companheiras, amigas e parentes, não mais poderá fazer uma abordagem reservada e individual da teologia. O problema é: como se pode falar de Deus "depois de Auschwitz". Mas, mais ainda: como se pode *não* falar de Deus depois de Auschwitz. [10]

[10] MOLTAMN, J. *Teologia da Esperança,* p. 13.

Tal momento histórico é decisivo para Moltmann, impregnando e afetando irreversivelmente sua visão de mundo. Assim, ainda na prisão, inicia seus estudos bíblicos, optando, em seguida, pela carreira teológica. Desta forma, dos escombros da Segunda Guerra Mundial nasce a esperança em um futuro diferente, novo e redimido. Nasce o teólogo da esperança, que aguarda pelo *futuro de Deus*, estabelecido sobre *promessas* de restauração de um *mundo ameaçado pela morte*[11].

Seus primeiros estudos teológicos transcorrem entre os anos de quarenta e oito (1948) a cinqüenta e dois (1952), passando, logo em seguida, ao exercício da atividade ministerial. Por cerca de seis anos (1953-1958), Moltmann exerce atividades pastorais, dedicando-se, porém, ao ensino teológico a partir do ano de cinqüenta e sete (1957), quando assume as cátedras de História do Dogma e de Teologia Sistemática na Universidade de Bonn. Em sessenta e sete (1967), transfere-se para a Universidade de Tübingen.

Dessas experiências de fundo encontram-se, assim, o material biográfico e social que darão origem à sua obra ***Teologia da Esperança***, publicada em sessenta e quatro (1964). Outro componente determinante para o surgimento da *Teologia da Esperança* é o trabalho de Ernst Bloch, pensador alemão de origem judaica. Sua obra, ***O Princípio Esperança***, produz em Moltmann profundas reações, como segue:

> Minha reação imediata foi: "Por que a teologia cristã tem negligenciado essa temática da esperança, que é tão distinta de sua própria?"; e "O que resta, no cristianismo atual, do espírito de esperança que animava o cristianismo primitivo?" Comecei a trabalhar em uma "teologia" da esperança, na qual fossem integradas a teologia bíblica da promessa e a esperança apocalíptica; a teologia do apostolado e do reino de Deus; e a filosofia da esperança com seus elementos materialistas e sua orientação na práxis histórica, social e política[12].

A década de sessenta estabelece-se como período decisivo para a superação dos efeitos da Segunda Guerra (1939-45). Eventos importantes estavam ganhando forma em toda parte, gerando um ambiente global de entusiasmo e esperança. Alguns dos mais importantes foram: o início do trabalho do Concílio Vaticano II (1962), O Movimento pelos Direitos Civis nos

[11] Ibid., p. 27.

[12] Ibid., p. 14.

Estados Unidos (1961), Revolução Cubana (1959), surgimento do Marxismo Reformista ou de Face Humana (1962).

Na teologia, deflagra-se um verdadeiro movimento teológico em torno de uma releitura e ressignificação da escatologia[13]. Seu lugar coadjuvante e secundário na dogmática, como uma "doutrina dos novíssimos" é questionado, propondo-se estabelecê-la como chave hermenêutica de interpretação e integração de toda a teologia. Neste sentido, Rosino Gibelline afirma que, *se a mensagem do Jesus histórico era*, de fato, *uma mensagem escatológica, então a mensagem do cristianismo sofrera um processo de desescatologização* [14].

1.2.1 A Esperança[15] e o Contexto Existencial

O impacto devastador da guerra impôs uma dura reflexão à humanidade: como continuar crendo em Deus depois de tudo? Ou, como se expressaria Emmanuel Lévinas, *como falar de Deus depois de Auschwitz*? A guerra, desta forma, dirige Moltmann ao estudo teológico em busca de tais respostas. Ele afirma que *nos campos da Bélgica e da Escócia experimentou o colapso de suas certezas, bem como o encontro com uma nova esperança na fé cristã* [16].

---

[13] A redescoberta do caráter escatológico da mensagem evangélica começa a partir do final do século XIX e início do século XX com autores como: *Joahannes Weiss* e *Albert Schweitzer*. Neste momento uma mudança significativa se deu na substituição de um "*Jesus ético*" da Teologia Liberal por um "*Jesus escatológico*" que anuncia um reino escatológico. O Jesus histórico é, portanto, um Jesus escatológico.

[14] GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 280.

[15] COMBLIN, J. *O Espírito Santo e sua missão*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 239-257. O autor basicamente afirma que o reino de Deus se vive na esperança e por esta razão a dimensão do futuro é fundamental na concepção cristã da existência, como nenhuma outra religião ou filosofia o fazem. A esperança é assim, o centro da mensagem de Cristo, revelado nas bem-aventuranças, as quais surpreendem os pobres resignados, sem esperança, a crerem no futuro. Os ricos, por sua vez, só podem viver o futuro em expectativa de dominação. Porém a esperança infundida pelo Espírito, dispõe os bem-aventurados a uma constante atitude: de dependência de Deus e não dos bens pecuniários, de abertura para Deus, para os outros e para todas as demandas da vida. Assim, se os ricos não aguardam por um futuro, mas por um gozo presente, o anúncio do reino se faz aos pobres.

[16] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 12.

A experiência existencial de Moltmann, no entanto, não o levou a uma perspectiva pessimista e individualista da vida e da teologia. Pelo contrário, ser companheiro da dor e da morte do *outro*, permitiu-lhe uma percepção teológica mais **ampla** e **social**. Para ele, a compreensão da condição humana individual tornou possível uma percepção mais aguda da condição coletiva, social e planetária da vida.

Por outro lado, Moltmann percebeu que um existencialismo generalizado e apático havia dominado o cenário filosófico e social do pós-guerra. Por esta época, tenta-se elaborar uma resposta que satisfaça à busca de sentido pela vida, especialmente pelo seu futuro e ao que dele se pode esperar. Tal contexto é determinante para o encontro de Moltmann com o *Princípio Esperança* de Ernst Bloch[17], que o levaria a formular duas perguntas básicas: a) por que a teologia tem negligenciado o tema da esperança? b) e o que resta, no cristianismo atual, do espírito de esperança que animava o cristianismo primitivo?

Moltmann compreende que a esperança cristã fundamenta-se e estabelece-se como resposta satisfatória ao contexto de apatia e desesperança existencial do seu tempo. O futuro aguardado pela esperança cristã não pode ser representado por um fim *nihilista* da existência. *No fim está Deus*, diria Moltmann. O Deus promitente (*théos epangeilámenos*) que se auto-determina e se revela especialmente por sua promessa redentora. Por esse motivo, *no fim estará também o começo*. Assim, a meta da história universal é o reino milenar do Cristo. O apocalipticismo cristão é, portanto, cheio de esperança, porque nele é Deus quem age. *No fim estará a nova criação de Deus* (Lc 21: 28; Ap 21: 1), *prometida e confirmada na história de Jesus Cristo* [18] (vida, morte e ressurreição).

---

[17] Ernst Bloch (1885-1977), pensador alemão, de origem judaica, considerado um dos maiores filósofos revisionistas do marxismo. Professor da Universidade de Leipzig, exilou-se nos Estados Unidos em 1933, regressando à Alemanha Oriental em 1948 e radicando-se depois na Alemanha Ocidental (1958), onde foi professor na Universidade de Tübingen. O marxismo de Bloch é influenciado pelo idealismo alemão, sobretudo hegeliano, e pela tradição mística judaica e cristã. O princípio fundamental de sua filosofia é a esperança (*Hoffnung*). Vê a história como algo que vai se fazendo de acordo com esse espírito, e define a consciência como "consciência antecipadora". Em sua revisão do marxismo, Bloch propõe dois pontos fundamentais a serem reconsiderados: a) abandono do *princípio da dialética* que ele substitui pelo da *possibilidade* (ou do "*ainda-não*" como ele prefere); b) centra sua interpretação da história numa *nova concepção do homem*, e não no estudo dos fenômenos econômicos, como fizera Marx. Obras principais: *Sobre o espírito da utopia* (1918) e *O princípio esperança* (1954-1959).

[18] MOLTMANN, J. No Fim está Deus. *Revista Concilium*, Petrópolis: 1998, n. 4, p. 130-140.

Desta forma, para uma *Teologia da Esperança* o **futuro** não representa uma categoria vazia, mas um **poder unificador**. Não significa que Deus promove uma alienação do presente e do passado em favor de um futuro incerto[19]. A esperança cristã é **potência** que precisa ser aprendida e extraída das experiências, que por vezes produzem maturidade, mas não necessariamente esperança. É o aprendizado do sim; do *sim à vida* e ao *futuro* que o presente de dor e desespero insiste em negar. Porém, *a verdadeira esperança perscruta além dos horizontes apocalípticos de nosso mundo moderno, vendo a nova criação de todas as coisas no reino da glória de Deus* [20].

Moltmann propõe uma esperança futura capaz de relacionar-se e alimentar-se das realidades concretas da vida vivida em opressão, miséria, exploração e alienação[21]. Ter esperança, por isso mesmo, implica aprender a dizer *sim para o futuro*, especialmente quando esse futuro encontra-se *ameaçado*. É *lutar contra a apatia da alma*, *viver, trabalhar e lutar pela vida da criação*[22]. A esperança no futuro não é *um álibi contra o presente*, mas uma *energia expectante, ativa e ativadora da história*[23].

[19] GUTIÉRREZ, G. *apud* SATHER, Ronaldo. *Cuidado Pastoral em Tempos de Insegurança*. São Paulo: ASTE, 2004, p. 74-75. Gutiérrez afirma que a esperança cristã é uma poderosa força ativa capaz de subverter a ordem existente.

[20] MOLTMANN, J. *A Fonte da Vida*: o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002, p. 47.

[21] QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a Salvação*: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999, p. 201-204. Segundo o autor, a esperança cristã não pode ser compreendida com *ópio* nem como *utopia*. Assim, à semelhança da comunidade de Corinto, crer que o cristão já ressuscitou ao modo da ressurreição de Cristo, implica pensar a vida como algo já realizado, colocando, desta forma, todo esforço e esperança como algo sem sentido. Por outro lado, ao negar a ressurreição o resultado é também o mesmo: apatia pelo presente. Desta forma, a esperança cristã deve conjugar: espera pelo futuro (1 Co 15: 19) que estabeleça uma esperança ativa e operosa (1 Co 15: 58).

[22]MOLTMANN, J. *A Fonte da Vida*, p. 46.

[23] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança,* p. 424.

1.2.2 A Esperança e o Contexto Teológico[24]

O tema da esperança, redescoberto, reavivado e proposto por Moltmann, por ocasião de sua experiência como prisioneiro de guerra, evoluiu para se tornar um verdadeiro princípio hermenêutico de caráter eminentemente escatológico. Sua convicção sustenta a proposta de que a esperança não seja apenas reintegrada à doutrina escatológica, mas estabeleça-se como chave hermenêutica de todo o seu projeto teológico.

> Por essa razão, será sempre difícil elaborar uma escatologia como tema isolado. Muito mais significativo é apresentar a esperança como o fundamento e a mola mestra do pensamento teológico em geral e introduzir as perspectivas escatológicas nas afirmações sobre a revelação de Deus, sobre a ressurreição de Cristo, sobre a missão da fé e sobre a história[2].

Moltmann afirma que a *Teologia da Esperança* não se restringe a uma compreensão limitadora e alienante da escatologia[26]. Dela, porém, utiliza-se em termos amplos, embasada no contexto de uma teologia bíblica da promessa, capaz de dialogar com outros temas teológicos e filosóficos. Na verdade, Moltmann encontra-se afirmando uma posição teológica que se enquadraria mais numa *escatologia do futuro* em contraposição a Barth e Bultmann, tendo em vista que estes, sobretudo Bultmann, postulam uma *escatologia do presente*, ou *escatologia na figura do presente*, isto é, o *éschaton* como significado transcendental de todos

[24] COOK, Guilherme et al. *Teologia alemana y teologia de la liberacion*, p. 96-99. A reação à *Teologia da Esperança* foi imediata. Entre os principais críticos encontram-se: Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez e José M. Bonino. Basicamente afirmavam que os conceitos de Moltmann acerca da **esperança** e da **promessa** são, respectivamente, **otimista** e **difuso**. Isto implicaria imediatamente um distanciamento alienante da realidade, ao apresentar um futuro como algo já determinado e acabado (***Alves***). Por outro lado sua linguagem acerca da morte e ressurreição de Jesus Cristo não deveriam projetar apenas uma esperança futura, mas uma esperança que estivesse também enraizada no coração de uma práxis histórica (***Gutiérrez***). Seguindo esta linha, Moltmann é criticado por lhe faltar uma metodologia sócio-analítica coerente e de precisão sócio-política, o que tornam as suas propostas, acerca dos oprimidos, desprovidas de um conteúdo concreto (***Bonino***). Moltmann, no entanto, ao mesmo tempo que busca defender-se, apresentando melhor suas teses e demonstrando o grau de dependência que os teólogos da libertação revelam ao utilizarem autores europeus como Metz, Marx e Engels, mostra-se aberto para o diálogo com a teologia latino-americana, produzindo artigos e obras que contribuem para revisar, esclarecer e aprofundar seu pensamento, especialmente nos pontos em que foi criticado.

[25] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 34.

[26] CONGAR, Y. M. Cristo na economia da salvação e nos tratados dogmáticos. *Revista Concilium*, n. 11, 1966, p. 5-22. Também para Congar, a escatologia não deve ser considerada a última parte ou capítulo de um sistema teológico engessado, mas o sentido determinante do que se realiza na história.

os instantes (*Barth*), ou como uma decisão-de-fé que transforma o instante perecível do presente em momento escatológico (*Bultmann*) [27].

A partir de tais considerações acerca da esperança, Moltmann entende como necessário sistematizar o seu pensamento. Neste sentido, o seu *corpus* teológico englobará em sua estrutura tanto estudos da área bíblica quanto filosófica; neste caso específico se servirá do pensamento revisionista de Ernst Bloch.

O próprio Moltmann indica detalhadamente os elementos fundamentais e constitutivos de sua teologia da esperança: uma teologia bíblica da promessa, a esperança apocalíptica (com influências decisivas de Gerhard Von Rad e Ernst Käsemann); a teologia do apostolado e do reino de Deus (de autoria de Arnold Van Ruler); a filosofia da esperança (Ernst Bloch), a qual se estrutura a partir da perspectiva materialista e da práxis histórica, social e política[28].

1.2.2.1 Teologia bíblica da promessa e a esperança apocalíptica

A teologia bíblica da promessa e a esperança apocalíptica expressam uma íntima vinculação com o princípio hermenêutico da esperança. Disto decorre que o Deus das Escrituras revela-se sob a *forma* de promessa e pela *história* da promessa, evidenciando não apenas sua realidade e *epifania*, mas sua fidelidade e presença[29]. Fidelidade com a sua promessa que aponta tanto para uma história concreta e presente[30], quanto para o futuro da

[27] O tema da busca do Jesus Histórico, dentre outras possibilidades, implicava também uma atualização ou não do evento Jesus Cristo; dar-lhe um rosto moderno e ocidentalizado (construído pela teologia liberal) ou percebê-lo em sua tradição judaica, assumindo plenamente sua influência apocalíptica, de um mundo que precisa ser contraposto em sua estrutura impiedosa para que os justos conquistem a sua paz, como também expressou A. Schweitzer.

[28]MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 14.

[29] Ibid., p. 62.

[30] FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia:* introdução ao sentido e ao método da teologia como história. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 45-48. Para o autor, ter esperança é ter *memória do futuro*, como olhar voltado adiante na recordação do que está atrás (a promessa) e na solidariedade ativa no presente.

história, em seu último horizonte, como esperança escatológica. É, portanto, da essência da promessa bíblica, apontar para o objeto-cumprimento daquilo que promete, o qual, irremediavelmente estará no futuro.

Para Moltmann isto significa que a escatologia profética brotou do chão da fé israelita na promessa, especialmente nos momentos em que a realidade histórica lhe negava futuro[31]. Este se reveste de esperança, pois é o futuro da promessa. A religião de Israel é, portanto, mais uma religião da *promessa* que uma religião de *epifania*. É o Deus que se revela visceralmente por meio de sua promessa[32]. É o Deus que se revela não apenas na mera aparição, mas, essencialmente por sua fidelidade para com o cumprimento do que foi prometido. Ele é o "*Deus promitente*" (*théos epangeilámenos*) que se auto-determina e se revela especialmente em sua promessa redentora.

O caráter escatológico dos textos bíblicos adquire, desta forma, nova dinâmica. Promessa e horizonte futuro interrelacionam-se: o Deus da promessa é também o Deus do futuro. Isto implica dizer que o caráter da promessa transcende tempo, espaço e o próprio povo de Israel. Firma-se, portanto, o caráter escatológico da promessa em sua dimensão cósmica e universal.

Tal universalização encontra seu *éscathon* na grande promessa do senhorio de Javé sobre todos os povos[33]. Isto possibilita afirmar que Israel não é o único beneficiário da promessa, mas todos os povos; que a vitória escatológica recairá sobre todos os povos de

[31] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 166-169.

[32] Para Moltmann as raízes de uma religião da promessa estão intimamente ligadas ao nomadismo. Religião nômade é religião de promessa. O deus nômade que inspira, protege, distingue-se dos deuses dos povos agrários sob muitos aspectos, especialmente por não se encontrar preso a um lugar. É Deus que migra com seu povo e está também a caminho.

[33] MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 9-27. Segundo Moltmann, a *escatologia*, do ponto de vista cristão, é sempre a consumação da *cristologia*, e esta, o começo da escatologia. Assim, uma **esperança escatológica** há de ser também uma **esperança cristológica**, messiânica: uma cristologia em dimensões messiânica, isto é, tanto o caminho do Jesus judeu para o Jesus cristão, quanto a redescoberta do Jesus judeu no Jesus cristão (base para o diálogo judeu-cristão). Desta forma a esperança judaica e a promessa do messias constituem as condições histórias da cristologia. O cristianismo não deve rejeitar suas raízes judaicas, porém compreender-se como a forma com a qual Israel perpassa o mundo dos povos com **esperança messiânica** pelo Deus vindouro e como instrumento da *preparação messiânica* do mundo para a vinda universal do reino do Deus de Abraão.

forma *radical*, isto é, não apenas sobre a humilhação, a fome, as guerras e o politeísmo, mas sobre o próprio limite da existência: a morte.

1.2.2.2 Teologia do apostolado e do reino de Deus

A teologia do apostolado representa a contribuição hermenêutica de Moltmann em busca de um nexo ou fio condutor que permita interpretar os testemunhos históricos da bíblia. Ele argumenta que a interpretação dos escritos bíblicos (vétero e neotestamentário) não pode ser dirigida para um *centro escriturístico* abstrato. Isto porque os escritos bíblicos não são organismos fechados em si mesmos ou com um centro delimitado e específico. Ao contrário, todos os escritos bíblicos encontram-se *abertos* para o cumprimento futuro das promessas de Deus, cuja história narram.

Para Moltmann, portanto, o *futuro da Escritura* fornece um foco unificador entre história passada e vindoura, que se evidencia, no instante presente, na *missão*[34]. A mensagem dos escritos bíblicos, como testemunhos bíblicos de uma *missão* passada, converge sempre para um ponto de referência no seu cumprimento futuro: o *futuro da Escritura*. Este deve ser compreendido pelo fio orientador da *missão presente*, no envio concreto e presente do cristianismo ao mundo[35]. *Promessa* e *missão* integram-se e projetam o *futuro da Escritura*.

---

[34] MÜLLER, Karl. *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 35-50. Karl Muller propõe um amplo e clássico estudo acerca da *Missão*. Após analisar a missiologia como disciplina teológica, o autor propõe delimitar dois conceitos fundamentais: O que é missão e quais os elementos básicos de uma teologia da missão. Antes, no entanto, salienta a importância do trabalho de pensadores do porte de Inácio de Loyola (que prescreveu um quarto voto – *votum missionis* – em 1544 aos jesuítas), o pietista Filipe Jacó Spener, 1635-1705 (expansão do Reino e promoção da Glória de Deus), Zinzendorf, 1700-1760 e o batista inglês William Carey (1761-1834). Seu conceito proposto é: "Missão é responsabilidade comunitária de todos os cristãos, todas as comunidades e todas as igrejas. Em qualquer lugar missão é o privilégio e a responsabilidade comunitária da Igreja universal". Para a estruturação do conceito, cinco elementos básicos são observados: 1) A missão radica-se profundamente no mistério da Trindade de Deus cujas *processiones* e *missiones* evidenciam sua essência em se comunicar e se doar completamente; 2) A questão da missão é a salvação integral: Shalom e ao mesmo tempo vocação para participar da vida de Deus; 3) A missão envolve a comunidade: os filhos dispersos devem formar o "Povo de Deus"; 4) A missão é sempre relacionada com o mundo: missão é o encontro de Deus com o mundo; 5) A missão preocupa-se principalmente com aqueles que não conhecem o evangelho.

[35] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 354-357.

Objetivamente, a *missão* fornece a Moltmann o ponto de referência próprio, móvel e impulsionador da interpretação e apropriação dos testemunhos históricos da Bíblia. O *futuro da Escritura* é compreendido, portanto, pelo *presente* da *missão*, isto é, pelo envio concreto e atual do cristianismo ao mundo, a fim de reconciliá-lo, orientando-o para o porvir[36]. *Missão* que cumpre seu objetivo quando contagia os seres humanos com esperança.

Quanto a doutrina do Reino, Moltmann a compreende teologicamente à luz da liberdade, e esta, à luz do próprio reino. Tal ênfase no elemento ***teológico*** do conceito de reino e liberdade decorre da necessidade de contrapor-se ao conceito ***filosófico*** de reino e liberdade esboçado por Ernst Bloch. Isto porque, embora Bloch enfatize a liberdade como elemento indispensável à vida, nega, no entanto, a sua exeqüibilidade em face da idealização de um Deus, concebido como Senhor todo-poderoso dos mundos. Desta forma, foi mais fácil ou plausível para ele negar tal elaboração teísta. A existência de um Deus dominador, todo-poderoso e onisciente inviabilizaria todo projeto de liberdade humana[37] (reflexo da dialética ateísta: Deus ou liberdade).

Moltmann, no entanto, contrapõe-se a Bloch e envida esforços por estabelecer um conceito teológico para o tema do Reino, e o faz estruturando-o sobre os seguintes elementos fundamentais: superação de um monoteísmo político e clerical, em busca de uma doutrina positiva e teológica da liberdade, e a compreensão trinitária do reino à luz do conceito formulado por Joaquim de Fiore.

A priori, Moltmann esclarece que o reino de Deus, ou senhorio de Deus, significa originariamente *reino em promessa*, fidelidade e cumprimentos. A vida neste reino, por sua vez, significa peregrinação histórica, movimento e obediente prontidão frente ao futuro[38]. Trata-se de uma vida que é *recebida* por promessa e está *aberta* para a promessa.

---

[36] BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 115-122. Bonino também esboça a mesma compreensão da *missão* como princípio hermenêutico. Para ele os diversos rostos do protestantismo latino americano (liberal, evangélico, pentecostal e étnico) identificam-se no *princípio material* da *Missão*. Bonino propõe, no entanto, que a *missão* seja ressignificada por uma **cristologia trinitária** capaz de identificar o agir histórico da igreja com a missão existencial e histórica da trindade.

[37] MOLTMANN. J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 208-216.

[38] POLITI, Sebastián. *História e Esperança*: a escatologia cristã. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 15-41. Interpelar o futuro é questionar pelo sentido da História e do próprio ser humano. As aspirações históricas do ser humano

1.2.2.3 Filosofia da esperança

Finalmente, o elemento filosófico que compõe a estrutura do pensamento teológico de Moltmann é a *Filosofia da Esperança*. Em relato autobiográfico, ele revela seu itinerário de influências filosóficas e o seu encontro com as Escrituras:

> Num tempo em que tantos colegas praticamente só se ocupam com questões de método, interessam-me os conteúdos teológicos, sua revisão e inovação. Isto tem, entre outras, também uma razão pessoal: não tive uma socialização cristã muito profunda, mas cresci em companhia dos poetas e filósofos do idealismo alemão. Quando no fim de 1944, ainda fui obrigado a tornar-me um infeliz soldado, levei comigo as poesias de Goethe e o seu Fausto, bem como Zaratustra de Nietzche. Tive a Bíblia pela primeira vez, quando recebi uma de presente de um capelão militar americano num campo de prisioneiros belga e só então comecei a lê-la[39].

A descoberta do *Princípio Esperança* (*das Prinzip Hoffnung*) de Ernst Bloch, segundo Moltmann informa, deu-se mediante uma *leitura arrebatadora.* Esta o teria impedido de contemplar até mesmo as belas montanhas suíças que circundavam o seu local de retiro. Este seria o seu importante encontro com o pensamento de Bloch. A partir de então, passaria a desenvolver seu trabalho sobre a *Teologia da Esperança.* Sua pretensão, no entanto, não consistia em formular um pensamento concorrente a Bloch, porém em desenvolver uma ação paralela à *filosofia da esperança,* sob influência das tradições teológicas cristãs. Se Ernst Bloch intentava renovar a tradição marxista infundindo-lhe percepções mais humanistas, Moltmann, por sua vez, buscava renovar a teologia e a práxis cristã através do resgate do tema da esperança especialmente à perspectiva escatológica[40].

Objetivamente o *Princípio Esperança* (1954-1959) estrutura-se sobre dois elementos básicos: a) uma **ontologia universal** do *não-ser-ainda*, que abrange *natureza* e *história*; e b)

---

revelam uma constante *busca de sentido* para a vida e esta, por sua vez, se realiza através da esperança que algumas vezes adquire a forma de **negação** da condição presente ou de sua **afirmação**. No entanto, a despeito da queda do mito do progresso inevitável (Paul Ricoeur) o futuro ainda representa uma realidade possível por causa da esperança; para o ser humano, portanto, **a esperança é consubstancial**, visto que ele se encontra aberto para a vida e a sua plenitude.

[39] MOLTMANN, J. *A Vinda de Deus*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p.13, 14.

[40] Tal pretensão de Moltmann fora compartilhada também por autores como Wolfhart Pannenberg (1928-) e Metz (1928-) identificados respectivamente, porém, com teologias de ênfases mais histórica e política.

uma **escatologia** também universal da superação da *alienação*, em função da qual projeta uma *pátria da identidade* e do *sofrimento* humano causados pela injustiça e superados numa *pátria da solidariedade*[41]. Uma espécie de cidade do amor fraternal (Filadélfia).

Para Bloch, a tese marxista, segundo a qual o homem se encontra em estado de alienação, constitui um dos fundamentos de sua *filosofia da esperança*[42]. No entanto, tal estado de alienação não se dá apenas por **razões econômicas**, como queria Marx, mas também por **razões ontológicas**. Isto significa dizer que o homem, à semelhança de tudo criado, é essencialmente incompleto, *abertura* que decorre de uma condição de *ainda-não,* mas que tende para o *possível* que lhe está adiante, o *futuro-não-ainda-tornado-tal*. Nestes termos, o princípio esperança de Bloch apresenta-se como herdeiro de todas as esperanças humanas, assumindo contornos de uma meta-religião[43].

Instado a resumir seu pensamento em uma única proposição, Bloch respondeu que ***S*** não é ainda ***P***. Em termos mais amplos, dir-se-ia que o *Sujeito* não é ainda *Predicado*, isto é, que a matéria-realidade (o Sujeito) em sua essência é tendência-latência, grávida de futuro (o Predicado). Afirmando isto, Bloch quer demonstrar que a natureza mais profunda da humanidade, perscrutada por todo o seu passado histórico, aponta sempre para vestígios de esperança nas mais variadas formas de expressões culturais: artes, utopias, sonhos e religião; e como tal, voltadas para o futuro. Em *O Princípio Esperança* ele afirma: "*A fantasia diurna, assim como o sonho noturno, tem os desejos como ponto de partida, mas vai com eles até o fim, quer chegar ao lugar da realização*" [44].

---

[41] GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*, p. 286-291.

[42] MONDIN, Batista. *Curso de filosofia*. São Paulo: Paulus, 1981, p. 242-248.

[43] BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. v. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 203-205. Ernst Bloch, neste ponto, dialoga diretamente com as definições da matéria formuladas por Aristóteles, isto é, que a **matéria mecânica** (existência determinante) não representa toda a dimensão da matéria. Este ainda conceberia o que chamou de **matéria interferente** (*totum utópico*), a que possui o potencial e o lugar das condições contínuas; a matéria concebida como possibilidade (*sendo-em-possibilidade* ou *útero da fertilidade*) e não como fim em si mesmo.

[44] Ibid., p, 97. Para Bloch quando a esperança transpõe a dimensão do **inconsciente** humano para o **consciente**, torna-se a chave da existência em sua orientação para o futuro com profundas influências realizadoras para o presente. Para ele, portanto, a presença da esperança implica necessariamente a presença da **religião**.

Ao dialogar com a formulação filosófica de Bloch, Moltmann estabelece quatro pontos do pensamento cristão que oferecem resistência de adequação ao que ele entende ser um princípio escatológico ateu. São eles: a) o fundamento da esperança; b) o reino de Deus; c) a escatologia e a ressurreição dos mortos; d) a esperança cristã como força ativa.

Para Moltmann, o **fundamento** da esperança cristã reside na ***promessa*** de Deus e no *futuro de Cristo*[45]. O que está reservado para o homem e o que ele finalmente se tornará, ocorrerá por obra do Deus transcendente. Bloch, porém, afirma em seu escatologismo ateu, que o homem não se transformará em nada que se lhe projete de fora, mas naquilo em que é misterioso nele mesmo e que, no final, se descobrirá. Neste caso, o **fundamento** da esperança estaria na **própria esperança**, e por isto mesmo, passível de ser considerada utópica.

Quanto ao reino de Deus, a esperança cristã o define como reino no qual a morte será definitivamente tragada e não apenas como a *pátria da identidade* ou da *solidariedade*, na qual o homem *alienado* de Bloch poderá encontrar-se consigo. O reino de Deus é um reino escatológico, cuja consumação se dará por exclusiva iniciativa e competência trinitária.

O tema da escatologia e da ressurreição dos mortos suscita outra dificuldade. Para Moltmann a escatologia cristã espera a ressurreição dos mortos[46]. Uma ressurreição que reintegra, de fato, a morte à vida, como *creatio ex nihilo*. Para Ernst Bloch, porém, as *queixadas da morte* atingem apenas a casca da existência humana, quer dizer, o ser que *existe*, mas não o núcleo obscuro, isto é, o ser que *existirá.* Tal postura ante a condição existencial do homem frente à morte, em Bloch, assemelha-se a uma doutrina da imortalidade da alma, na qual há uma distinção entre o *eu* empírico e o *eu* transcendental[47].

---

[45] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 256-258. Moltmann esclarece que o *futuro de Cristo* é conhecimento do futuro oriundo da *promessa*, logo, conhecimento em esperança, e por isso, **prospectivo** e **antecipatório**, como também **provisório** e **fragmentário**, mas aberto para compreender as tendências e latências que projetam o evento Cristo em sua morte, ressurreição e aparições pós-pascais. Promessa cujo **conteúdo** transparece seus traços já no Antigo Testamento, mas cuja **forma** é determinada pela pregação, sofrimento e morte de Cristo.

[46] MOLTMANN, J. *Resurrection*: the ground, power and goal of our hope. *Revista Concilium,* n. 5, 1999, p. 81-89. In: *Revista New Testament* Abstracts , v. 47, n. 1, 2003, p. 31. Nesse artigo Moltmann reitera que pela virtude da ressurreição de Jesus, a esperança cristã dos discípulos foi fortalecida com a destruição do caráter definitivo da morte. O poder da ressurreição de Jesus expressa por si mesma três dimensões fundamentais: a vida contra a morte, a justiça contra a violência, e a criação contra a aniquilação.

[47] GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*, p. 291.

Por fim, coloca-se a questão da natureza da esperança cristã como uma possível força ativa. Bloch acusa a esperança cristã (como as demais de cunho religioso) de ser uma esperança, cuja certeza consiste em mera segurança supersticiosa e mitológica, visto que se estabelece a partir da hipótese Deus. Desta forma, apenas a mensagem do *princípio esperança* seria capaz de trazer o ser humano comprometido com o futuro.

Moltmann objeta afirmando que a esperança cristã, embora seja uma *certeza confiante* (*Zuversicht*), estabelecida por fé, não pode ser confundida como uma *tranqüila segurança* (*Sicherheit*). Ela se identificará mais com um protesto contra a miséria, a injustiça, o pecado e a morte. Estará mais próxima da cruz (donde provém), das realidades crucificadas, reverberando sua insatisfação e inquietação até que a *promessa* de Deus (confirmada na cruz de Cristo) se cumpra em benefício da justiça, da verdade e da vida de toda a sua criação.

Pode-se então concluir que, a teologia da esperança é devedora do *Princípio Esperança* de Ernst Bloch. Moltmann não esconde ou dissimula isto, pelo contrário, demonstra com veemência sua inquietação pela pouca influência que o tema da esperança escatológica passou a ter no pensamento cristão ao longo da história. Dele, soube explorar, toda a força que o *Princípio Esperança* exerce, tanto sobre o **futuro** que se aguarda quanto sobre o **presente** que se busca transformar, inclusive politicamente.

Por outro lado, Moltmann soube também definir os limites desta influência. Permanece uma diferença fundamental entre a *Teologia da Esperança* e o *Principio Esperança*. Enquanto o *Princípio Esperança* (ou filosofia da esperança) admite apenas um futuro que emergirá da própria matéria por **extrapolação** das tendências intrínsecas da *realidade-matéria* (futuro do futuro), a *Teologia da Esperança*, por sua vez, reafirma o futuro como **advento** (futuro do advento); o futuro que vem, não por extrapolação, mas por **antecipação**, isto é, no evento Cristo, configurado definitivamente em sua ressurreição, o futuro se antecipa como dádiva divina de vida, renovação e esperança[48].

[48] Ibid., p. 291.

1.3 A Teologia da Cruz: contexto e teologia

A década de sessenta pode ser considerada como decisiva para uma mudança da perspectiva antropológica na teologia. Com a influência de uma nova reflexão da história, da modernidade e da secularização, iniciadas especialmente em Bonhoeffer (1906-1945) e Gogarten (1887-1967) [49], a teologia cada vez mais assume o desafio de produzir também uma consciência política e social da fé.

Moltmann, em artigo publicado sobre Bonhoeffer, intitulado *Perda do Centro* [50] (1960), discute as ênfases teológicas da primeira metade do século vinte. Segundo ele, a teologia liberal, no final do século dezenove e início do século vinte, já apresentava uma importante redução de pertinência e significação históricas. Embora, com acertada ênfase histórica, o movimento liberal reduz, contudo, o conteúdo teológico de conotação mais transcendente; é o que Moltmann quer indicar por *perda do centro* nesse seu trabalho.

Em consonância com Bonhoeffer, Moltmann também concorda que a teologia dialética dos anos vinte e trinta enfrentara também tal *perda do centro* evidenciada no liberalismo. A teologia dialética, ou teologia da crise, desenvolve-se à medida que o sentido da Palavra transcendente de Deus é recuperado. As críticas dirigidas ao liberalismo, no entanto, não são capazes de produzire um diálogo construtivo. Pelo contrário, por ocasião da massificação nazista, muitos dos seus líderes e ideólogos aderem ao hitlerismo como expressão política plausível e justificável; fato que enseja o nascimento de expressivo movimento reacionário na Alemanha, denominado *Igreja Confessante*.

---

[49] **Dietrich Bonhoeffer**, pastor e teólogo luterano, insiste em sua teologia (dentre outras coisas) que o cristão deve participar do sofrimento de Deus na vida secular. **Friedrich Gogarten**, teólogo alemão, destaca-se por suas teses que o distancia do liberalismo teológico associando-se inicialmente a Barth. No entanto o critica posteriormente por expor uma teologia dialética distanciada da história. Seu pensamento converge para reafirmar a responsabilidade cristã como **receptividade** (existência a partir do outro), como **atividade** (existência em prol do outro) e como **coração aberto** (existência para o mistério absoluto).

[50] GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX,* p. 105.

Moltmann assevera que a teologia dialética, embora contribuindo para um retorno ao *centro perdido*, não se mostra eficaz para delinear um horizonte que dialogue com a realidade secular, histórica e espiritual de seu tempo. O caminho a ser percorrido, no entanto, entre um *centro recuperado* e a *realidade desafiadora* parecia ainda obstruído e distante.

Os anos cinqüenta, segundo a análise de Moltmann, ainda manifestavam uma preocupante perda de horizonte[51]. O Cristo transcendente da teologia dialética parece não reinar efetivamente na vida secular. Neste sentido, Moltmann afirma que o pensamento de Bonhoeffer, conhecido como teologia secular, representa um importante divisor de águas, especialmente quando centraliza sua reflexão no caráter histórico, político e social de uma fé bíblica e engajada com a radicalidade do discipulado de Cristo.

Ainda citando Bonhoeffer, todo chamado de Jesus conduz à morte. O discípulo é tanto aquele que abandona a vida secular para a monástica, quanto o que abandona a vida monástica para um engajamento secular (como o fez Lutero) e que, em ambos os casos, o que se aguarda é a morte em Jesus Cristo. O discipulado é, portanto, a união com o Cristo sofredor; o inverso seria o envergonhar-se de Cristo e de sua cruz, o escândalo da cruz.

A influência de Bonhoeffer para a nova postura teológica que se seguiria nos anos sessenta é inquestionável. O próprio Moltmann entendia que a *Teologia Secular*, propugnada em Bonhoeffer, abrira um novo horizonte capaz de projetar o *centro recuperado* pela *Teologia Dialética* de Barth, Brunner e outros; a questão: Cristo e o mundo que se tornou adulto, desperta novas consciências. A *Teologia da Esperança* seria uma evidência concreta e imediata disto, capaz de inferir a realidade secular pela palavra transcendente revelada nas Escrituras.

Posteriormente, nos anos setenta, emergiria um forte movimento, complementar à *Teologia da Esperança*, seguindo as pistas da *Teologia Secular*, denominado Teologia da

[51] Embora Moltmann aponte a *perda de centro,* tanto do liberalismo quanto uma perda de foco da teologia dialética, distanciando-se de um horizonte político-histórico-social, cumpre ressaltar os esforços de Karl Barth e R. Bultmann. Ambos, ao intuírem tais limitações teológicas, buscam contato com a realidade de seu tempo: **Barth**, através de uma gradual superação de seu conceito de transcendência absoluta em direção a um reconhecimento da humanidade de Deus; **R. Bultmann**, por sua vez, dialoga com a secularização buscando uma interpretação existencialista da palavra de Deus como palavra pertinente à existência humana.

Cruz. Tal movimento encontra na cruz não apenas o lugar da morte histórica de Jesus Cristo, mas também o lugar da identificação e solidariedade máximas de Deus com toda a humanidade. A cruz não significa unicamente o lugar da reparação de toda culpa humana, mas também o lugar do grito histórico por liberdade.

1.3.1 Posições teológicas sobre a teologia da cruz [52]

Os anos setenta testemunharam o surgimento de um importante movimento em torno do tema da cruz. Para a estruturação deste movimento, dois eventos contribuíram decisivamente: a publicação de *O Deus Crucificado* (1972), de Jürgen Moltmann, e a obra *Teologia de la Cruz* (1979)[53], produzida como condensação das principais palestras ocorridas em Roma, por ocasião do segundo centenário da morte de São Paulo da Cruz. Este congresso internacional reuniu-se sob o tema *A sabedoria da cruz hoje* (1975), contando com a

[52] LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro*. o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005, p. 82-98. Ao tratar da revelação da Trindade na cruz, na teologia contemporânea, Ladaria destaca o pensamento de três importantes teólogos: H. U. von Balthasar, Jürgen Moltmann e Eberhard Jüngel. Segundo Ladaria, **Baltahasar** compreende o mistério pascal em sua unidade: morte-ressurreição. É a *entrega* do Pai (Rm 8: 32) e a *auto-entrega* do Filho (Gl 2: 20), emoldurando uma *teologia da entrega* de profunda estrutura trinitária. Por *entrega* compreende-se não apenas o *envio* mas, essencialmente, a condição de possibilidade para a morte e o *abandono* (a kenose total), pela qual, o Filho experimentará autêntica solidariedade no sheol, como experiência de total impotência e passividade: o "sábado santo". A luz da ressurreição, porém, revela tanto a real ruptura intradivina do evento da cruz quanto sua superação pela união no Espírito de amor. Acerca de **Moltmann**, o autor informa que este desenvolve uma teologia da cruz com dois enfoques básicos: de um lado sair do esquema demasiado estreito da teologia das duas naturezas de Cristo, que se limita somente à relação divindade-humanidade e deixa de lado a dimensão trinitária da cristologia e por outro, busca acentuar a insuficiência do teísmo para dar razão do Deus trino e do mistério pascal. Seu projeto tem início com a apresentação das fórmulas do NT acerca do *abandono* experimentado pelo do Filho e a definição do Deus-amor que é capar de *entregar* (1 Jo 4: 8, 16). Assim no *abandono* há profunda ruptura em Deus (Deus que abandona Deus) e na *entrega* profunda unidade em Deus (Deus que acolhe Deus no amor do Espírito); neste abandono reside a salvação dos *homens* abandonados. **Jüngel**, por sua vez, afirma que a história de amor de Deus, revelada em Cristo, é a história do *presentear-se a si mesmo*. O amor é, assim, a capacidade de *desprendimento* (Selbstlosigkeit) e de *integração* do *outro*. Desta forma, a cruz está no centro da revelação de Deus como *Trindade* e como *Amor*: o Pai é o amante, o Filho o amado, o Espírito é o amor (*vínculum caritatis*) que integra Pai-Filho e Deus e o *outro-diferente* (o homem marcado pelo pecado). Assim, pondo-se da parte do abandonado, Deus distingui-se de si mesmo e torna-se capaz de dar a reconciliação e a salvação que o mundo não conseguiria por si mesmo. A cruz, portanto, se manifesta como um transbordamento do ser divino, quando na morte Deus se entrega por todos os homens. Deus não quis ser ele mesmo sem o homem.

[53] DUQUOC, C. et. al. *Teologia de la cruz,* p. 256.

participação de teólogos renomados como Christian Duquoc, Domenico Grasso, Karl Rahner, André Feuillet, Jürgen Moltmann, Walter Kasper e Hans Küng.

Alfonso Ortíz García (1979) apresentando as palestras do congresso, reunidas no trabalho *Teologia de la Cruz*, faz importante comentário sobre o tema, inclusive sobre a influência de Jürgen Moltmann. Para ele, *O Deus Crucificado* não representa uma mudança ou redirecionamento da teologia de Moltmann, mas uma continuação e aprofundamento de seu pensamento teológico sobre a esperança cristã. Esta, na expectativa de recuperar tanto o enfoque da ressurreição quanto a centralidade da esperança, em um projeto arquitetônico maior para a teologia cristã, teria produzido uma espécie de "*elefantismo*" da própria esperança em detrimento do mistério cristão em sua totalidade.

Também teria Moltmann utilizado a filosofia de Bloch como chave hermenêutica para interpretação da palavra de Deus. Isto contribuiria para que sua apresentação da esperança cristã se tornasse demasiadamente abstrata e distante do campo humano, de onde ela mesma tem origem, e no qual deveria realizar-se, isto é, no sofrimento, na luta e práxis política-revolucionária[54].

Os teólogos em geral buscam redimensionar a perspectiva tradicional de redenção a partir da cruz. Esta não mais representaria apenas o lugar histórico da morte trágica de Jesus, ou mesmo o sofrimento necessário à reconciliação do homem com Deus. Os sentidos transcendentes de reparação ou expiação carecem de significação histórica, eclipsando assim, de alguma forma, o caráter revolucionário e desinstalador do ministério de Jesus de Nazaré ante as estruturas de poder, injustas e opressoras de sua época.

[54] Ibid., p. 9-10. Neste sentido, outra crítica significativa à teologia da esperança, provém de Rúbem Alves. Em seu trabalho, Uma teologia da esperança humana (*A theology of human hope*, 1967) Alves critica as tendências escatológicas extremistas. Para ele o equilíbrio deve prevalecer ante tendências de um imanentismo ou transcendentalismo excludentes. Assim, qualifica Moltmann como propugnador de uma escatologia transcendental.

1.3.1.1 **Christian Duquoc**: Atualidade teológica da cruz[55]

Duquoc inicia sua reflexão analisando o desenvolvimento histórico do que se pode chamar de uma teologia da cruz. Constata inicialmente que o aspecto dominante desta teologia, ao longo dos séculos, foi o de perceber a cruz apenas como símbolo do caráter penoso e oneroso da reconciliação em detrimento de sua realidade e implicações históricas. A cruz simboliza, desta forma, o lugar da transferência da culpa onde o justo sucumbe ante a morte em benefício do pecador. A cruz compreendida dentro de estruturas míticas, em que o demônio teria direitos sobre a humanidade, ou mesmo dentro de concepções racionalistas como a de Santo Anselmo que elaborou a teoria da necessidade de satisfação divina em função de sua honra perdida ou mesmo na teoria da substituição penal, largamente difundida a partir do século XVI. Todas, no entanto, partem de um fundamento comum: a necessidade do pagamento de uma dívida.

Para Christian Duquoc, todas estas teorias apresentam a cruz a partir de perspectivas e conceitos contemporâneos a seus autores. São esforços que não encontram fundamentação no Novo Testamento e acabam por modelar tanto a piedade quanto a própria teologia, obscurecendo outras orientações da fé cristã, como as que estão ligadas à ressurreição, à esperança e à libertação. Duquoc conclui sua reflexão histórica afirmando que muitas das teologias da cruz desempenharam papel de verdadeira ideologia[56].

Assim, para o autor, é exatamente contra a ideologia que subjaz a muitas das teologias da cruz, que surgiram dentro do catolicismo oposições e contestações. São teólogos em franca ruptura com o posicionamento do catolicismo clássico que concedeu primazia ao símbolo da ressurreição e não ao da cruz tipificado no slogan: *Cristo ressuscitou, Cristo está vivo*. Contestação que se fundamenta em dois pontos decisivos: primeiro, a necessidade de responder aos desafios das novas condições sociais, culturais e políticas que reclamam por

[55] DUQUOC, Christian. *Dios diferente*. Salamanca: Sígueme, 1978, p. 52-53. O autor trabalhara mais amiúde este tema pondo em destaque a figura de Jesus como mediadora de uma visão vétero e neo-testamentária acerca da doutrina da reconciliação.

[56] DUQUOC, C. et. al. *Teologia de la cruz*, p. 23.

valores como liberdade, democracia e rejeição ao sofrimento; em seguida, o resultado do esforço exegético que pôs em relevo o que se passou a chamar de *Teologia Kerigmática*.

Esta teologia soube dar roupagem teológico-sistemática aos novos anseios, enfatizando o acontecimento pascal com maior amplitude, isto é, superando-o enquanto mero símbolo de reparação moral, para admiti-lo em seu sentido profético e intra-histórico, englobando também questões políticas, econômicas e sociais. Em outros termos, significa a superação de uma teologia **simbólico-redentiva** por outra de cunho **histórico-político-redentivo** da cruz[57].

1.3.1.2 **Domenico Grasso**: Reflexão sobre a cruz em um mundo secularizado

A cruz sempre foi um tema embaraçoso dentro da atividade evangelizadora da igreja. O próprio Jesus, ao pronunciá-lo, obteve problemas entre os seus apóstolos. Pedro, conforme registram Mateus e Marcos, ao tentar evitar que Jesus se dirigisse a Jerusalém para que "... *sofresse muitas coisas e fosse rejeitado pelos líderes religiosos, pelos chefes dos sacerdotes e pelos mestres da lei, fosse morto e três dias depois ressuscitasse*", desperta nele forte reação: "*Jesus, porém, voltou-se, olhou para os seus discípulos e repreendeu a Pedro, dizendo: Para trás de mim, Satanás! Você não pensa nas coisas de Deus, mas nas dos homens*" (Mc 8: 31, 33).

O texto bíblico expõe duas reações diversas ante o sofrimento, especialmente aquele que tem sua origem na rejeição. Enquanto Jesus o percebe como uma realidade a ser assumida, voluntária e solidariamente ao projeto divino, Pedro o encara como algo a ser evitado a todo custo. O mesmo acontece na experiência do apóstolo Paulo em seu famoso

[57] Duquoc ao concluir sua reflexão sobre a atualidade da teologia da cruz, faz importante observação. Para ele, a superação do modelo simbólico-metafísico-universal, tido como reducionista por considerar a condição humana alienada de Deus por conta de um pecado universal, metafísico e quase hipostatizado (e desistorizado), não produza um outro, que apenas considere a alienação humana em termos estritamente históricos. Tal postura incorreria em um novo reducionismo teológico. Desta forma, Duquoc aponta o esforço lúcido de Moltmann por **integrar** e **relacionar** a **historicidade da cruz** com a sua dimensão **metafísico-transcendente**, estabelecida no vínculo entre Deus-Pai e Jesus, pela mediação do abandono.

discurso no areópago ateniense. A rejeição ao seu discurso foi inevitável após mencionar a morte (cruz) e a ressurreição de Jesus Cristo (At 17: 16-34). Em outra de suas cartas, o apóstolo expõe claramente a postura, tanto gentílica quanto judaica, ante a realidade da cruz: "*... pregamos a Cristo crucificado, o qual, de fato, é escândalo para os judeus e loucura para os gregos*" (1 Co 1: 23).

Com estas citações Domenico Grasso inicia suas reflexões sobre o tema da cruz em um mundo secularizado e questiona: se o mundo pagão rechaça a cruz e se escandaliza dela, o que se dirá do mundo secularizado de hoje? Tendo em vista que o mundo secularizado busca exatamente evitar toda forma de sofrimento. Junto a estas questões, afirma introdutoriamente que apesar de tais evidências, o mundo secularizado ainda assim o compreenderia melhor que o pagão.

Para explicar este aparente paradoxo, Grasso propõe perpassar, inicialmente, o problema do sofrimento. Este se encontra ante a perspectiva secularizada de se construir uma cidade terrena, mais justa, em que todos tenham acesso livre a todos os bens materiais e espirituais necessários ao desenvolvimento da própria personalidade e felicidade. Fundamentalmente o mundo secularizado crê que pode salvar a si mesmo, superando obstáculos e removendo limites, inclusive o da morte e que neste ideal não necessita de nada, senão de si mesmo.

No entanto, a história humana universal contém registros mais numerosos acerca do sofrimento, da perda, da decepção, mesmo quando se envidam grandes esforços para superá-los em meio à busca incessante por felicidade. Na tentativa por se acabar com uma dor, fruto de uma injustiça cria-se outra dor e outra injustiça; os oprimidos de hoje com freqüência passam a ser os opressores de amanhã, sendo este muitas vezes, o desfecho das revoluções. Surge necessariamente a questão: como viver e superar o sofrimento?

O existencialismo ateu entende que o mal é parte integrante da própria realidade. O mundo é, portanto, um lugar equivocado. Não é o que deveria ser, visto que tudo que nele se faz é permeado de limite, imperfeição e fim; não resta nada senão a resignação ou o suicídio.

Nada tem ou faz sentido. Se o mal é necessário à criação, afirmou Albert Camus, então essa criação é inaceitável.

Outra proposta para compreender o problema do mal e do sofrimento humano, segundo Grasso, encontra-se no que Horkheimer define como *pressentimento*. Este é um termo impreciso com o qual o sociólogo alemão quer indicar o *completamente outro*, isto é, Deus. Não, porém, como se é geralmente compreendido, mas como uma esperança necessária ante a necessidade universal de solidariedade humana. Visto que todos sofrem, morrem e estão presos à limitação, a solidariedade torna-se o nascedouro de uma *esperança* comum (ou anelo), voltada para a construção de uma vida melhor, mais justa, livre da dor e capaz de construir a figura de um *absoluto positivo* que embale o sonho de que a injustiça e o mal não sejam a palavra final da história.

Desta forma, o mal se constitui tanto como dificultador para se crer em um Deus onipotente, quanto uma necessidade, uma esperança, um desejo de que ele exista e seja o triunfo do inocente e o amparo do pobre e do desprotegido. Algum elemento estranho à criação provavelmente a conturbe e obscureça o plano divino de harmonia. A teologia o identifica como o *pecado original*, e que, segundo Horkheimer, tem determinado a história até agora e ainda determina o pensamento do mundo.

Tal doutrina afirma que o gênero humano fora criado livre, porém, extrapolando sua liberdade veio a alienar-se de Deus e do seu plano criador. No entanto, embora esta doutrina sirva para diminuir as sombras sobre a compreensão da presença do mal na história, ou seja, para explicá-lo, todavia, não é suficiente para esclarecer como a humanidade pode superá-lo.

Segundo Grasso, este é o contexto do qual emerge a temática da cruz de Cristo e que se apresenta como verdadeira resposta ao problema do mal e como certeza ante o *pressentimento*. A cruz denuncia que todo sofrimento decorre do pecado humano e não da ação criadora de Deus. O mal não está nas coisas, não é desejado pelo criador, o mal nasce do próprio homem e consiste exatamente em recusar a Deus, a felicidade do homem, estabelecendo o seu próprio caminho.

Por outro lado, a cruz também afirma que o sofrimento não existe sem propósito ou sentido. A realidade da cruz não significa apenas escândalo mas também mistério. Por ela o Filho de Deus redime a humanidade e a restabelece ao caminho da salvação. Desta forma a cruz de Cristo apresenta-se definitivamente como o verdadeiro sentido da história, isto é, a história não representa um simples jogo entre o bem e o mal; a cruz revela à história que o amor transcende a dor, que o *pressentimento* humano por justiça e verdade é possível. O absurdo não é o fim da história. A ressurreição testifica que a cruz venceu a morte, a dor e a aparente falta de sentido da própria história.

Domenico Grasso também propõe refletir sobre outra espécie de alienação que desafia o mundo secularizado. Se o sofrimento e a injustiça são alienações históricas, há ainda que se mencionar uma alienação mais radical e profunda, visto que atinge a dimensão metafísica do ser humano: a sua finitude existencial. Finitude que o acompanha, transformando-se em permanente realidade ameaçadora, dia após dia até o seu desfecho final: a morte.

A morte, mais uma vez, desencadeia no mundo secularizado a questão do sentido último da vida. Se a dor e o sofrimento questionam a vida, que se dirá da morte? Grasso ainda enfatiza que uma das funções da dor consiste justamente em produzir a consciência do limite final, diante do qual todos os demais se tornam secundários. Deste limite extremo emerge a questão: além da morte, existe uma realidade definitiva e verdadeira? Este dilema fornece novo horizonte para a realidade e a necessidade da cruz de Cristo. Novamente a história é questionada, agora em seu sentido particular, concebendo o ser humano individualmente. Ainda nesta dimensão, a cruz revela-se mediadora da busca por sentido existencial último.

Dessa forma, se a cruz é símbolo de fracasso, então ela não faz sentido ante o dilema humano de finitude, visto ser ela mesma mais uma experiência limítrofe da existência. Porém, se a cruz é o caminho da ressurreição, então a cruz tem uma palavra para o dilema do mundo secularizado. Ela fornece sentido para a dor, para o sofrimento e a luta pela justiça e pela verdade; é anúncio escatológico: o projeto divino para a vida se realizará.

A cruz de Cristo, portanto, reveste-se de sentido histórico-existencial porque culmina na **ressurreição**. E esta dimensão teológica é que revela o seu significado mais profundo; a

cruz é solidariedade na dor e no sofrimento humano e resposta para a vida em seus limites extremos. A cruz e a ressurreição do crucificado fornecem, assim, fundamento sólido para a busca por sentido tanto da história quanto da própria vida[58].

1.3.1.3 **Hans Küng**: As religiões como pergunta à teologia da cruz

Inicialmente Hans Küng elabora algumas reflexões sobre o momento atual da teologia. Questiona se uma teologia da cruz não seria uma nova formulação estruturada para atender aos inúmeros modismos que aparecem, que teologam sobre tudo, como uma teologia das indulgências, da assunção, da música, do trabalho, da morte etc. Admite, porém, que a insistência de tantas investidas contribuiu para um avanço e consolidação da teologia, tanto no campo católico, quanto evangélico, tendo em vista o esforço por considerar as mudanças humanas, sociais e políticas à luz da fé cristã.

Logo em seguida, passa a formular uma análise crítica da obra *O Deus Crucificado* (1972), de Jürgen Moltmann e não disfarça aprovação ao seu conteúdo. Concorda com o próprio Moltmann que a obra não constitui um retrocesso, mas um avanço em relação ao seu trabalho anterior, *Teologia da Esperança* (1964). Percebe com satisfação a preocupação de Moltmann com a crise de relevância, solidariedade e de identidade, tanto da teologia quanto da igreja cristã, frente os desafios da vida moderna em sua tendência de enclausurar-se. Assim, põe em destaque o protesto de Moltmann em favor de uma *relevância a partir da identidade* e em favor de uma *identidade com relevância*.

Para Küng, Moltmann acerta ao afirmar que a identidade cristã afirma-se, enquanto tal, ao assumir a verdade elementar de que só pode ser chamada cristã uma existência, igreja ou

[58] O tema da ressurreição também é aventado por alguns marxistas. Roger Garaudy, conhecido marxista europeu, citado por Domenico Grasso, admite uma ressurreição em sentido coletivo. Para ele, todos os mortos que lutaram pela construção de um mundo mais justo estarão "presentes" quando da aniquilação das realidades anti-vida. Ernest Bloch comenta que tal desejo marxista e do próprio mundo secularizado, reflete uma esperança religiosa inconsciente escondida por detrás da morte. Bloch entende que, ante a morte, deve haver um resquício de esperança como remédio, visto ser o homem um ser de esperança.

teologia que evoquem, de fato, a Cristo, o Cristo histórico que é Jesus, o que foi crucificado. Este é o centro da fé cristã, quando compreendido a partir da *ressurreição do que foi crucificado*.

Küng, porém, não deixa de demonstrar ressalvas e preocupações ante algumas posições assumidas por Moltmann. Em síntese, as críticas enfocam um ponto específico: Moltmann, ao elaborar uma densa teologia da cruz, não a dirige, no entanto, ao tratamento do fenômeno das grandes religiões. Tema de importância capital, envolvendo milhões de pessoas, desde o ponto de vista da fé, quanto, político social e econômico[59]. Para Hans Küng, uma teologia da cruz, ao tentar traduzir a mensagem cristã para o mundo moderno, não deveria fazê-lo ignorando as religiões também inseridas no mesmo contexto. Os tempos atuais cobram uma atitude de abertura de todas as corporações e instituições sociais, e o cristianismo também deve encontrar-se aberto para a discussão e confrontação com outras religiões[60].

Apesar das críticas e observações, Küng percebe que alguns avanços teológicos já foram obtidos. Já se acentua que Deus é o criador e sustentador de toda a humanidade; que Deus age em toda parte; que segundo o Antigo Testamento uma aliança fora feita com toda a humanidade (em Noé); que o Novo Testamento expressa o projeto divino de que *todos os homens se salvem,* e, que, junto a uma história especial de salvação, há também, uma história universal de salvação. Antes, as religiões eram admitidas como mentiras obra do mal, e no melhor dos casos, continham alguma centelha de verdade; agora, porém, já se admite que possuem acesso a uma espécie relativa de revelação, por meio da qual, incontáveis pessoas do passado e do presente experimentaram e experimentam o mistério de Deus.

Küng salienta que, historicamente, o Concílio Ecumênico de Florença (1442) definiu a doutrina *extra ecclesiam nulla salus* (fora da igreja não há salvação). Por igreja, estava evidente que o Concílio referia-se à igreja católica romana. Quinhentos anos depois, porém,

---

[59] KÜNG, Hans. Las religiones como pregunta a la teologia de la cruz. In: DUQUOC, C. et. al. *Teologia de la cruz,* p. 233.

[60] MOLTMANN, J. *El lenguaje de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974, p. 56-67. Embora Moltmann não aborde diretamente a questão da reconciliação cristã em diálogo com outras religiões, no entanto, não é legítimo acusá-lo de exclusivismo cristão. Entende que a cruz é o que distingue a fé cristã de outras religiões, porém, não admite que a liberdade da reconciliação esteja aprisionada em um gueto religioso: "*La fuerza de la resurrección tiende a renovar a todo el mundo desde sus mismos cimientos*".

um novo Concílio (Vaticano II) afirmaria algo mais abrangente; todos os que de boa vontade, tanto judeus, muçulmanos e adeptos de outras religiões, inclusive ateus (aqueles que sem culpa não têm chegado a um reconhecimento de Deus) podem alcançar a salvação eterna, o que antes só poderiam alcançar os cristãos batizados e praticantes.

Sobre tal mudança, Hans Küng ainda persiste em sua crítica. Para ele, embora alguns teólogos tentem justificar o deslocamento de enfoque, salienta que em essência o princípio *extra ecclesiam* permanece inalterado. Ao afirmar-se que, por igreja deve-se entender todos os de *boa vontade*, inclusive ateus, é evidente que o conceito de igreja sofreu alargamento, mas é também evidente que a salvação continua restrita à Igreja, à Igreja cristã, e conseqüentemente ao Cristianismo. E isto ainda transparece de forma latente, em expressões que tentam solucionar a questão, como "***cristãos anônimos***". Para o autor, tal afirmação apresenta-se tão pretensiosa que obstaculiza qualquer diálogo antes mesmo que ele se inicie; sugere, no entanto, que os cristãos tentem compreender o sentimento dos *anônimos,* percebendo a frase inversamente, isto é, proferida desta vez pelos *anônimos*. Assim os cristãos seriam pessoas de *boa vontade* e, por isso, poderiam ser considerados "***budistas anônimos***".

Após analisar todas as questões produzidas, cabe a indagação: o que Hans Küng propõe como possibilidade madura e aberta para um tratamento teológico da questão inter-religiosa e como situa a temática da cruz neste contexto existencial? Primeiro há a possibilidade de buscar uma espécie de mescla de todas as religiões, ainda que tão diferentes entre si. Para tanto, envida-se esforços pela concentração e harmonização das crenças em favor da obtenção de um núcleo comum. Uma segunda possibilidade encontra-se no predomínio hegemônico de uma religião sobre as demais. O autor sugere que ambas as tendências apresentam-se inadequadas. Isto porque, no caso da segunda opção, o *particularismo exclusivista* opta por uma percepção por demais estreita da questão em si, como também do próprio evangelho; por sua vez, uma abertura indiscriminada, segundo Küng, geraria um *paralisante indiferentismo agnóstico relativista,* com conseqüências perigosas por eliminar exatamente as medidas e parâmetros que as identificam e particularizam.

Como via intermediária, é proposto o caminho do *serviço desinteressado* que o Cristianismo pode e deve prestar às demais religiões. Para o autor, tal postura mostra-se

positiva pela não acomodação do Cristianismo às demais religiões, protegendo com isso sua identidade de fé, e, ao mesmo tempo, não reclamando uma resposta determinada de quem despretensiosamente serve; neste sentido, deve estar também presente o propósito de não pretender destruir nada que tenha pleno valor nas religiões, nem tampouco assimilar acriticamente nada que não tenha valor.

Hans Küng, portanto, não propõe um diálogo de natureza dialética nos termos: afirmação, negação e por fim, superação das religiões universais por meio do núcleo da fé cristã. Propõe, sim, um encontro, um diálogo *crítico-construtivo* do Cristianismo com as religiões, a partir do qual cada religião, mutuamente, possa agregar valores, aprendizados e percepções com vistas à formação de uma *ecumene*, não no sentido estritamente confessional, eclesiástico e de conquista missionária, porém no mais puro espírito cristão e universal, ouvindo, compartilhando, mas também dando testemunho vivo de sua fé com palavras e obras. Não perdendo de vista, porém, que em questão, está o próprio ser humano e não apenas meros sistemas religiosos.

1.3.2 O tema da cruz na teologia da esperança

Moltmann, por sua vez, já apresentava importantes reflexões sobre o lugar teológico da cruz em sua teologia da esperança. Isto, talvez, amenize as críticas de uma mudança brusca de pensamento, pretensamente existente entre a teologia da esperança e sua *eschatologia crucis*[61]. Tal ressalva, porém, não altera o fato de que a obra *O Deus Crucificado* aprofunde e complete seu pensamento anterior exposto em *Teologia da Esperança*.

Fundamentalmente, Moltmann evoca o tema da cruz como uma espécie de chave hermenêutica para uma leitura equilibrada da escatologia da igreja nascente. Segundo sua pesquisa, influenciada pelo trabalho exegético de E. Käsemann, o deslocamento das fronteiras do evangelho, de traço tipicamente judaico, para o mundo helênico, teria facilitado uma

[61] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 199-212.

espécie de mútua inculturação (helenização do cristianismo e uma cristianização do helenismo).

No mundo helênico, as religiões de mistério encontraram fértil ambiente de desenvolvimento. A piedade *epífana*, valorizando a influência do sobrenatural sobre a vida presente, constituía já em si mesma, uma espécie de negação escatológica. Nesse sentido, Moltmann é enfático ao afirmar que tal piedade helênica penetra profundamente, tanto na apresentação formal do cristianismo, quanto na compreensão do próprio evento Cristo, entendido de forma inteiramente não-escatológica, isto é, como *epifania* de um presente eterno[62]. Desta forma, o que se aguardava como promessa, e, portanto, esperado pelo *apocaliptismo* judaico-cristão, apresentava-se agora, já cumprido.

A influência helênica acaba por provocar uma diminuição da percepção do significado da cruz de Cristo. Por este entendimento, na cruz, o Cristo teria alcançado a consumação de sua encarnação, tornando-se, assim, um estágio passageiro de seu caminho para o senhorio celeste. Desfigura-se, desta forma, o sentido da cruz como o sinal permanente de seu senhorio no mundo até o *éschaton* consumador de tudo.

A conseqüência devastadora de tal assimilação cultural-religiosa, para Moltmann, é que, com um conceito reduzido da cruz, a história perde sua direção escatológica. Deixa de ser o lugar do sofrimento e da esperança pela futura vinda de Cristo ao mundo (princípio da ***antecipação***), passando a representar o lugar da manifestação eclesiástica e sacramental do senhorio celeste de Cristo, onde a igreja penetra o mundo aos poucos e o alcança com o seu auxílio (princípio da ***extrapolação***). Inverte-se a espera escatológica, daquilo que ainda não aconteceu, por uma espera da transfiguração universal daquilo que já se deu no céu.

Resumindo, Moltmann assevera que o pressuposto do processo de transformação do cristianismo é o entusiasmo pelo cumprimento escatológico no evento de Cristo. Assim compreendido, o termo *escatologia presente* não qualifica, técnica e adequadamente, a natureza teológica da influência helênica no cristianismo primitivo, visto que sua ênfase no presente acaba por negar-lhe o próprio caráter ou natureza escatológica.

---

[62] Ibid., p. 200.

Tal postura já teria sido combatida pelo apóstolo Paulo, junto à igreja de Corinto, seguindo um discurso com o seguinte núcleo temático: oposição ao entusiasmo do *cumprimento* escatológico presente (escatologia presente ou realizada), reafirmando o lugar da esperança cristã quanto ao futuro; estabelecimento de uma teologia da cruz que se opusesse ao entusiasmo escapista, que estimula o abandono da terra, pela qual ela fora levantada; estruturação de um núcleo apologético como fundamento de uma perspectiva crítica, denominada por Moltmann *eschatologia crucis*.

A Moltmann, portanto, tornou-se imperativo esclarecer melhor sua proposta escatológica. Como a esperança por um futuro redimido não deve provocar a alienação de um presente carente de ação redentora? Como a suave e decisiva expectativa oriunda da ressurreição de Cristo (*eschatologia glorae*) pode dialogar com uma dura e desafiadora realidade de dor, opressão, sofrimento e abandono (*eschatologia crucis*)? A resposta será: o Cristo que ressuscita é o mesmo que foi crucificado; o futuro da esperança, portanto, só é possível por aquilo que foi presente no Cristo Crucificado.

1.3.3 Da teologia da esperança à teologia da cruz

Da *Teologia da Esperança* Moltmann dirige sua reflexão à *Teologia da Cruz*. Sua obra decisiva neste momento é *O Deus Crucificado* (1972), que desperta as mais diversas reações. Segundo alguns críticos, o olhar do teólogo da esperança, sempre voltado para o futuro da humanidade, parece vacilar em sua proposta escatológica e filosófica. Outros afirmam que seu novo trabalho é um livro inesperado ou mesmo um salto mortal; uma indagação, porém, pode sintetizar todo o clima de surpresa: "por que será que Moltmann, da altissonante música de Bloch, passou gradualmente a uma *escatologia crucis* mais amena?" [63].

Tais reações não são sem propósito. De fato uma nova intenção e um outro eixo dialogal estruturam a atual postura teológica de Moltmann. A *cristologia escatológica*,

[63] GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*, p. 292.

desenvolvida em sua *Teologia da Esperança*, parece não comunicar satisfatoriamente todo o seu espectro escatológico. Desta forma, Moltmann busca em *O Deus Crucificado*, aprofundar a temática da esperança cristã, que se estabelecera fundamentalmente através do princípio da **antecipação** escatológica, firmado a partir da ressurreição de Cristo. Em *O Deus Crucificado*, por sua vez, envida esforços no sentido de compreender o princípio da **encarnação** desse futuro, mediante a paixão de Cristo pelo mundo[64].

Seu novo interesse teológico, portanto, visa situar a cruz do ressuscitado no conjunto de sua escatologia. Moltmann realiza, para tanto, uma necessária integração em sua **cristologia escatológica**, afirmando da necessidade de percorrer, agora, de forma inversa, uma **escatologia cristológica**; e isto é feito em seu trabalho *O Deus Crucificado*.

1.3.4 O Deus Crucificado: Moltmann e a teologia da cruz

Com *O Deus Crucificado* Moltmann propõe desenvolver uma teologia da cruz[65]. Com isso não oferece uma renúncia à perspectiva escatológica, estabelecida em sua obra *Teologia da Esperança*, porém, efetua uma importante integração que acaba por enriquecer decisivamente sua cristologia. Neste momento, Moltmann põe em relevo o mistério da cruz, integrando-o sempre ao mistério da ressurreição e qualificando-o[66].

---

[64] MOLTMANN, J. *El dios Crucificado*: la cruz de Cristo como base y critica de toda teologia cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975. p. 14.

[65] RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2005, p. 170-172. Ratzinger informa que na história da fé cristã, dois enfoques cristológicos se destacam: a **teologia da encarnação** e a **teologia da cruz**. O primeiro, de origem grega, enfatiza a questão ontológica do Deus-homem, tendendo a uma visão *estática e otimista*, isto é, a condição de pecado do ser humano não é tão relevante quanto sua integração homem-Deus. O segundo enfoque, projeta suas raízes para Paulo, apóstolo, e a tradição reformada. Sua ênfase recai sobre o acontecimento da cruz, isto é, a atuação de Deus na cruz e na ressurreição. A teologia da cruz tende a uma visão mais *atual-dinâmica* do cristianismo, o qual, por uma atitude crítica diante do mundo, se reconhece como uma ruptura descontínua, sempre renovada e atual, com a segurança e a certeza que o ser humano e as instituições, inclusive a Igreja, têm de si mesmos. Ratzinger entende que os referidos enfoques cristológicos precisam ser mantidos como polaridades que se corrigem mutuamente, na incessante busca pela unidade de ambas as abordagens.

[66] FORTE, B. *Teologia da História*: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995, p. 316-317. Bruno forte trata da integração entre o evento da ressurreição e o da cruz, denominando-a de "**identidade da contradição**", afirmando que tal vinculação ressalta a conseqüente identidade estabelecida na

Batista Mondin afirma que tal integração era indispensável visto que a ressurreição não diz respeito a um homem qualquer, mas àquele que morreu na cruz, Jesus de Nazaré[67]. Para Moltmann a ressurreição não esvazia a cruz[68] (1 Co 1: 17), mas a preenche de significado **escatológico** e **soteriológico**[69]**.** Assim, toda interpretação do sentido da sua morte que não tenha como premissa a sua ressurreição dos mortos é um dado sem esperança[70].

Portanto, a teologia da cruz, formulada por Moltmann, objetiva aprofundar e fundamentar melhor sua esperança escatológica, bem como suas perspectivas cristológica e trinitária. Para ele, a cruz de Cristo, constitui definitivamente a base de todas as aberturas de horizonte que se dá na sociedade e que se cobra da igreja. *O Deus Crucificado* é, neste sentido, a contribuição de Moltmann à tradição de uma teologia centrada em Cristo e sua cruz; porém, sua obra visa evitar o que denomina de tradição sem muito êxito.

Moltmann entende que uma teologia da cruz já remonta uma significativa tradição que tem seu início na pregação do apóstolo Paulo. Lutero a menciona *expressis verbis* e esteve sempre presente nas comunidades perseguidas e pobres. Teve a sua marca em Zinzendorf e Martin Kähler, o qual declarou ser a cruz de Cristo o fundamento e medida da cristologia, passando pela teologia dialética, em sua primeira fase, nos anos vinte.

---

contradição entre o *presente* do mundo e o *futuro* de Deus. Desta relação emerge uma forte densidade tanto cristológica quanto trinitária.

[67] MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século XX*. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 199.

[68] TAMEZ, Elza. *Contra toda condenação*: a justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995, p. 256-259. No mesmo sentido, Elza Tamez conclui que tanto na cruz quanto na ressurreição houve juízo: na cruz as autoridades romanas julgam e condenam um inocente, porém Deus julga e sentencia o mesmo inocente à ressurreição. Firma-se, assim, a estreita relação cruz-ressurreição.

[69] MOLTMANN, J. *El dios Crucificado,* p. 255.

[70] CARAVIAS, José L. *Fé e Dor*: respostas bíblicas diante da dor humana. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 154-156. Ao dirigir sua pesquisa para a superação das chamadas *teologias da cruz*, o autor insiste que somente a partir da perspectiva da ressurreição é que a cruz de Jesus pode ser interpretada. Esta corrige o símbolo da cruz para ser compreendida acima de tudo como vitória sobre o sofrimento e a morte. A cruz, neste sentido, não significa mera satisfação ou glorificação da dor, mas fim do seu reinado. *Ver também* SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*: Dos sinóticos a Paulo. São Paulo: Paulus, 1997, p. 592-596. Para Segundo, o evento da ressurreição em Paulo constitui o eixo central para a compreensão tanto da obra justificadora de Cristo quanto do problema da história humana. Nesse sentido, a ressurreição é a vitória sobre a constante ameaça de transitoriedade de todo projeto histórico.

Porém, em toda essa tradição histórica, a teologia da cruz padeceu de um recorrente reducionismo temático. A miséria humana e a salvação sempre foram o objeto primordial de sua preocupação. Faltou-lhe, no entanto, estender-se a outras fronteiras da realidade humana e teológica. A soteriologia não poderia aprisioná-la. Uma teologia da cruz deve sempre produzir profunda reflexão da fé cristã sobre o conceito que tem de Deus (teologia) e do próprio homem (antropologia); quem é Deus ante a cruz de Cristo e do seu abandono[71]? Quem é o verdadeiro homem à luz do filho do homem, abandonado e ressuscitado por Deus?[72]

Outra questão preliminar a Moltmann, em relação a uma teologia da cruz, diz respeito a um princípio crítico-reformado (eclesiologia): *ecclesiam reformada semper reformanda*. À luz da cruz, a igreja deve reavaliar constantemente sua teologia e sua práxis; a crítica da igreja deve converter-se em crítica da sociedade e a crítica da sociedade deve converter-se em crítica da igreja. Portanto, Moltmann propõe, em sua *Teologia da Cruz*, que esta seja critério definitivo de *cristicidade* tanto da teologia quanto da igreja. Não busca, no entanto, elaborar uma teologia abstrata da cruz e do sofrimento, senão uma *teologia do crucificado*.

Dessa forma, como a *Teologia da Esperança*, a *Teologia da Cruz* constitui estudo indispensável para completar a compreensão adequada dos elementos de aproximação à teologia de Jürgen Moltmann. A *Teologia da Cruz*, exposta em *O Deus Crucificado*, portanto, além de aprofundar a temática da esperança escatológica (ênfase no princípio da antecipação), contribui decisivamente para aportá-la junto aos desafios modernos tanto da humanidade quanto da própria cristologia (ênfase no princípio da encarnação) ao mesmo tempo que também contribui para a introdução do estudo da perspectiva trinitária da fé cristã. Para Moltmann, a doutrina da Trindade deixa de ser mera especulação quando entendida como descrição da situação de Deus na Cruz de Cristo[73].

---

[71] MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto*, p. 58-60. Para o autor, em vista de uma teologia latino-americana, a cruz significa tanto lugar de ***revelação*** do mistério do amor divino e de sua ação libertadora, quanto lugar de ***encontro*** com o sofrimento dos povos empobrecidos e crucificados.

[72] MOLTMANN, J. *El dios crucificado*, p. 13.

[73] MOLTMANN, J. *Paixão pela vida*. São Paulo: ASTE, 1978, p. 62.

1.3.4.1 A crise de relevância e de identidade do cristianismo

A reflexão sobre a crise de relevância e de identidade abre a ampla discussão e análise de Moltmann em seu trabalho *O Deus Crucificado*. Moltmann entende que a cruz é critério decisivo tanto para a teologia quanto para o cristianismo. Para ele, no cristianismo, a cruz prova tudo que merece chamar-se cristão e, distingue dele, todo elemento estranho ou sincrético.

A fé cristã, portanto, que se lança em busca de relevância histórica não deve fazê-lo às custas de sua identidade. Da mesma forma, o enclausuramento conservador, excessivamente preocupado com a manutenção de uma identidade própria, não deve impedir a necessidade de relevância da fé cristã. A frase lapidar de Moltmann, por certo demonstraria o equilíbrio necessário que a questão exige: relevância a partir da identidade e de uma identidade com relevância.

O conceito de Deus, por exemplo, ajudaria a situar e compreender tanto a crise de identidade quanto a de relevância. Deus morreu? Quem é, de fato, Deus (identidade), ou como falar de Deus depois de Auschwitz (relevância)? Questões legítimas, porém, tratadas sem a devida acuidade exegética e histórica. Fato que, segundo Moltmann, motivou muitos a abandonarem a igreja em busca de ideologias e métodos que se identificassem mais claramente com a luta por um mundo mais justo e mais humano[74].

Não pode haver, entretanto, fé revolucionária sem revolução no conceito de Deus, afirma Moltmann. Muitos conceitos acerca de Deus seriam melhor definidos como verdadeiras imagens idolátricas, resultantes, segundo Moltmann, da ansiedade e da *hybris* humana[75], isto é, um Deus que é criado como projeção dos próprios anseios e desejos da criatura. Deste conceito deturpado emerge, inevitavelmente, a crise cristológica – quem é

[74] Ibid., p.49.

[75] **Hybris**, termo clássico da cultura grega que designa a atitude humana que não aceita ou admite seus próprios limites e acaba por se considerar divino.

Jesus Cristo? (identidade), que repercutirá diretamente na projeção política e social da igreja cristã – quem é Jesus Cristo hoje? (relevância).

1.3.4.2 O seguimento da cruz

Qual a participação dos seguidores de Cristo em sua cruz e o que nela lhe é restrito e exclusivo? Tal questão evoca a reflexão sobre a natureza do seguimento proposto por Jesus e como os períodos de conflito entre igreja e sociedade realçam o seguimento como verdadeira entrega de vida. Não é sem propósito que Marcos situa o chamado dos discípulos no contexto do anúncio da paixão (Mc 8: 31-38).

O seguimento é, assim, estabelecido a partir de uma chamada radical e incondicional. Interesses pessoais ou mesmo laços familiares não poderiam interpor-se como impedimentos a ele. Nada era mais legítimo que o chamado para integrar-se ao Reino (Mc 8: 35). Envergonhar-se do seguimento implicaria ser rejeitado pelo *Filho do homem* quando *vier em sua glória* (v. 38). Dessa forma a adesão ao discipulado encontrava motivação escatológica[76]. Moltmann, portanto, afirma que a chamada ao seguimento é o *mandamento da hora escatológica*[77], que marca o tempo messiânico de anúncio, entrega, conflito e sofrimento.

Os discípulos, no entanto, estavam conscientes que o chamado ao seguimento envolveria muito mais que a participação no Reino vindouro. Nele estava incluída também a solidariedade dos sofrimentos implicados na cruz. Porém, que sofrimentos? Citando Bonhoeffer, Moltmann afirma que o sofrimento de Jesus consistiu, de fato, em *padecer* e ser *recusado* por seus patrícios e ainda salienta que tais experiências não são idênticas[78].

---

[76] BOFF, Leonardo. *A cruz nossa de cada dia*: fonte de vida e de ressurreição. Campinas: Verus, 2003, p. 69-70. Boff esboça a mesma compreensão do seguimento ao afirmar que se alguém quiser participar das promessas de vida eterna, se alguém desejar a ressurreição deve, então, pôr-se no mesmo caminho de Jesus, isto é, segui-lo.

[77] MOLTMANN, J. *El dios crucificado*, p. 83.

[78] BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. S. Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 42.

O sofrimento pode ser reconhecido e celebrado como ato heróico. O abandono, porém, retira toda dignidade do sofrimento e o torna degradante. Desta forma, para Moltmann, o sentido da cruz consiste em sofrer e morrer como um marginalizado e abandonado: **entrega** e **abandono**. Esta é, de fato, sua paixão. A cruz é, portanto, expressão e símbolo da paixão do Cristo abandonado. Por ela, o próprio Deus identifica-se e solidariza-se com todos os abandonados, oprimidos e perdidos da história.

Assim, no seguimento, os discípulos encontram a própria cruz. Uma cruz personalizada, estabelecida para o contexto de cada um e distinta da ***natureza radical*** da cruz de Cristo. O Evangelho de Marcos corrobora com esta percepção. No capítulo em que o apóstolo Pedro profere uma confissão de messianismo sem sofrimento para Jesus, Marcos logo trata de esclarecer a questão. Enfatiza que não somente o Cristo padecerá, mas todos os que se dispuserem a segui-lo: "*... quem quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome a* ***sua*** *cruz, e siga-me*." (Mc 8: 34).

Moltmann entende que, apesar de todas as implicações e semelhanças, uma é a cruz dos discípulos outra a do Cristo. Jesus teria sofrido e morrido ***em solidariedade***, enquanto os seguidores teriam também sofrido e morrido, porém, ***em comunhão***. Portanto, um é o sofrimento ***no abandono***, outro é o sofrimento ***na comunhão***[79].

1.3.4.3 O significado da cruz do Cristo ressuscitado

Para Moltmann a morte na cruz é que produz significado à ressurreição de Cristo *por nós*. Por outro lado, porém, toda explicação da morte de Cristo[80] , sem considerar o evento da

[79] MOLTMANN, J. *El dios crucificado*, p. 84.

[80] BARTH, Gerhard. *Ele morreu por nós*: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 159-165. Após analisar detidamente as principais tentativas de explicação para a morte de Jesus (como ato de Deus, como sofrimento do justo, como destino de profeta, como expiação vicária, como resgate, como vitória sobre os poderes da morte e como revelação do amor de Deus), o autor conclui que: o Novo Testamento não oferece apenas uma resposta, tendo em vista a limitação da linguagem humana; que as possibilidades de respostas se completam e se corrigem mutuamente e por isso nenhuma deve ser isolada; no entanto, do ponto de vista da proclamação um núcleo essencial deve ser buscado entre o que deve ser preservado

sua ressurreição dentre os mortos, constitui algo sem esperança. Tal postura reflete sua pretensão por situar o sentido da cruz[81] a partir de uma *Teologia da Cruz*; isto implica dizer, *a priori*, que é a entrega na cruz para reconciliação do mundo que projeta sentido histórico à ressurreição[82].

Moltmann elabora tais conclusões após percorrer longo processo de fundamentação. Sua pesquisa exegética estrutura-se a partir de constatações bíblico-teológicas decisivas para suas pretensões de compreender o significado da cruz de Cristo dentro dos limites de uma *Teologia da Cruz*.

Reconhece que a comunidade nascente utilizou do evento pascal para situar-se ante a vida e a morte de Jesus. Os textos do Novo Testamento demonstram que a ressurreição fora interpretada como uma ação predecessora e antecipadora de Deus realizada na pessoa de Jesus em favor dos discípulos e de todo o mundo (At 2: 24; Rm 8: 11; Fp 3: 10). Os primeiros hinos cristãos já indicavam que a visão do *Cristo ressurreto* projetaria uma espécie de sombra sobre a visão do *Cristo crucificado* e *humilhado*. O entusiasmo escatológico deslocava as expectativas para o mundo vindouro. O *futuro do Senhor* despertava maiores interesses que o *seu passado*. Desta forma, a cristologia prestaria relevantes serviços à escatologia.

Em seguida, Moltmann constata que a luz da ressurreição não ilumina apenas a dimensão escatológica, o *futuro de Deus*. Também ilumina *retrospectivamente* o próprio mistério da paixão e morte do Senhor exaltado, revelando, assim, o significado da cruz[83]. Isto

---

em cada resposta e o que de modo algum pode ser perdido, a saber: que a morte foi deliberadamente ***por nós*** (não foi um acidente), nela Cristo ***nos deu algo*** (que não seria possível conquistar), que uma ***culpa*** objetiva e subjetiva precisam ser removidas, ***soberania do ato salvador***, e por fim, a cruz projeta a ***compreensão de quem é Deus e de quem é o ser humano***.

[81] FORTE, Bruno. *Teologia da História,* p. 280-282. Para Bruno Forte se o *ser é o ato de deixar-se amar, é o evento da gratidão, é o receber que abre espaço para a dádiva do outro, ser é devir,* então a cruz é a radical expressão do ser divino. A cruz revela até que ponto o Criador respeitou a **liberdade** que tem a criatura de inclusive rejeitar o seu amor. A morte na cruz é, ao mesmo tempo, julgamento do mal que há no mundo, inclusão no amor redentor do sofrimento que devasta a terra e revelação do amor infinito, vencedor da morte.

[82] MOLTMANN, J. *El dios crucificado*, p. 260.

[83] KESSLER, Hans. *La resurreccion de Jesus*: aspecto bíblico y sistemático. Salamanca: Sigueme, 1989, 257-258. Também para o autor a ressurreição de Jesus apresenta-se como atualização e aperfeiçoamento da vida e morte de Jesus inclusive em seu significado soteriológico.

porque, se apenas na ressurreição já se têm começado o *futuro de Deus*, que sentido, então, tem a paixão e morte de Jesus? Qual seria o sentido das *fórmulas de adoção*: "Declarado Filho de Deus em poder, segundo o Espírito de santificação, pela ressurreição dos mortos..." e das *fórmulas de entronização*: "...Jesus Cristo nosso Senhor" (Rm 1: 4)? Tais perspectivas parecem fragmentar-lhe a identidade: uma ***terrena*** e outra ***escatológica***. A unidade de sua pessoa, porém, exige afirmar que Jesus de Nazaré, crucificado, fora exaltado como *Kyrios* de Deus. Desta forma, a páscoa não o ***estabelece***, mas ***testifica*** e o ***reconhece*** como Senhor.

Da ressurreição, Moltmann passa a analisar o sentido da cruz à luz da Teoria Expiatória ou Doutrina de Justificação, a partir das expressões: "*por nós*" (Rm 5: 8) e "*por nossos pecados*" (1 Co 15: 3). Mais uma vez a ressurreição é estabelecida como instrumento decisivo para *qualificar* a pessoa do crucificado como o Cristo e a sua paixão e morte como o acontecimento que produz salvação *para nós* e *para o mundo*. A ressurreição qualifica a morte de Jesus na cruz como redentora *por nós*. Ela não esvazia a cruz (1 Co 1: 17) mas lhe confere sentido escatológico e salvador [84].

Sobre a *Teoria Expiatória*, porém, admite a dificuldade em discorrer sobre uma ressurreição do Filho de Deus que tenha morrido para satisfazer a um Pai ultrajado em sua honra (conforme ensina a teoria).

Nesta perspectiva, Moltmann propõe analisá-la levando em consideração as principais contribuições: Primeiro, a *Teoria Expiatória* situa-se no contexto da Lei e da Aliança. O sacrifício expiatório propicia justificação perante a lei e restauração ante a Aliança violada, tanto para pessoas individualmente, quanto para a comunidade. Neste ponto encontram-se as raízes das afirmações neo-testamentárias sobre o caráter expiatório do sangue de Jesus (1 Co 10: 16; Rm 3: 25); Segundo, o sentido expiatório revela a extrema limitação e impotência do transgressor ante sua culpa. Livrar-se dela depende mais de quem lhe possa perdoar e restaurar; não há como ser justo sem o *outro* que o justifique e o acolha. E, em terceiro, essa teoria permite salientar o caráter solidário da cruz que vai ao encontro da humanidade culpada, carente de restauração, perdida em seus próprios caminhos, propondo mediação e

---

[84] MOLTMANN, J. *El dios crucificado*, p. 255.

salvação. Por fim, a *Teoria Expiatória* ainda informa que, Deus mesmo é quem se dispõe e age em favor do culpado, provendo-lhe justiça e perdão e isto é realizado na cruz de Cristo.

Para que o sentido estrito da cruz de Cristo seja, de fato, percebido é necessário ultrapassar as idéias tradicionais sobre o sacrifício expiatório. Moltmann propõe, para tanto, a leitura da história da cruz e da ressurreição ***escatologicamente***, isto é, o presente compreendido à luz do futuro. Equivoca-se, no entanto, toda perspectiva que empresta apenas sentido futuro à morte da cruz em detrimento do histórico; como ***antecipação*** do futuro (sentido escatológico) a cruz também rememora a ***encarnação*** como sua condição necessária (sentido histórico); a qual revela tanto a solidariedade histórica de Deus com a sua criação quanto o desfecho do embate profético de Jesus com as estruturas político-sociais e religiosas de violência e opressão.

1.3.4.4 A teologia trinitária da cruz

A *Teologia da Cruz* e a *Doutrina Trinitária* constituem símbolos identificadores da fé cristã. Apresentam, ante as demais religiões, o que o cristianismo possui de mais específico e controvertido. Não é sem propósito que o Islamismo historicamente sempre acusou os cristãos de criarem um novo Deus a partir da fé monoteísta.

Moltmann aprofunda tal temática propondo respostas para importantes e decisivas questões, como: existe uma conexão lógica e interna entre a fé no crucificado e no Deus tri-uno? É necessário pensar trinitariamente para compreender o Deus humano, isto é, o Deus crucificado? Como a cruz pode ser compreendida trinitariamente? O que ocorreu entre Cristo e Deus na cruz?

Moltmann busca estabelecer as bases epistemológicas necessárias e adequadas para o tratamento da temática trinitária após revisar suas principais questões históricas[85]. Assim entende que um conceito sólido da doutrina trinitária deve ser estabelecido a partir de uma perspectiva teológica da cruz. Desta forma, estabelece-se uma mutualidade pela qual a *Doutrina Trinitária* deve dialogar necessariamente com a *Teologia da Cruz* e esta com a trinitária, sob pena de prejuízo para a compreensão de ambas, especialmente para o significado pleno da cruz[86].

A cruz é, portanto, um profundo evento trinitário. Por ela o Pai **abandona** o Filho que se **entrega** à vontade do Pai pelo Espírito que o **acolhe** em amor. Sem eufemismos, poder-se-ia afirmar que a Primeira pessoa da Trindade *lança* e *destrói* a Segunda. Desta forma, a *theologia crucis* se expressa em sua mais definitiva radicalidade[87]. Em função disto, Moltmann propõe que o estudo da natureza trinitária da cruz tenha início vinculada a uma interpretação teológica do termo abandono.

O termo neotestamentário utilizado para indicar abandono, é ***paradidónai*** que significa: entregar, abandonar, rechaçar, matar; termo que na teologia paulina, encontra espaço especial. Na carta aos romanos, Paulo o utiliza em conexão com a ira e juízo de Deus (Rm 1: 18-32). Por causa da impiedade e da injustiça praticadas por homens e mulheres rebeldes, Deus os *entrega* (vs. 24, 26, 28) às suas próprias concupiscências e paixões. Desta forma o juízo divino realiza-se no ato do *abandono* de todos os *idólatras*.

Para o apóstolo Paulo, esse é o contexto no qual a justiça de Deus se manifestou, primeiro nos judeus e também no grego, para enfim revelá-la no Cristo crucificado (Rm 3: 22; 5: 8-11; 6: 1-3) por Ele abandonado, com dizem as Escrituras : "*Aquele que nem mesmo a seu próprio Filho poupou, antes o* ***entregou*** *por todos nós, como não nos dará com ele todas as coisas?* (Rm 8: 32).

---

[85] Ibid., p. 333-340. Neste ponto de sua obra Moltmann apresenta importante apanhado histórico sobre o desenvolvimento do dogma trinitário que será utilizado como subsídio na estruturação do tema na segunda parte desta pesquisa.

[86] Ibid., p. 341, 342.

[87] Ibid., p. 342.

É evidente que Paulo, embora reconheça o abandono histórico de Jesus na cruz, emprega o termo ***paradidónai*** em relação a Jesus em outro sentido teológico. Desta vez Deus, o Pai, *abandona* seu Filho em favor de uma humanidade ímpia e extraviada; não o poupa, para poupar a outros; abandona-o para acolher os perdidos. Este é o fundamento teológico da justificação dos ímpios e do acolhimento dos inimigos de Deus. Por isso, pode-se dizer que o Pai *entrega* o seu Filho na cruz para tornar-se Pai de todos os *abandonados*[88].

O abandono do Filho não apenas aponta para o fundamento teológico da justificação, que possibilita o acolhimento do pecador, como também para a *dimensão trinitária da cruz*. E isto impede qualquer concepção *patripassionista*[89] de Deus. O Filho é quem experimenta a morte, o Pai é quem o abandona e o Espírito é quem o acolhe. No entanto, o Filho sofre a morte essencialmente na angústia do abandono, não na morte em si. Na morte não se pode sofrer, visto que o sofrimento pressupõe a vida. Quem de fato sofre a dor infinita da morte do Filho é o Pai. O Pai participa do sofrimento do Filho, porém como Pai, e, assim, de forma diferente. Portanto, para compreender o que ocorreu na cruz é preciso entendê-la trinitariamente.

1.3.4.5 Síntese da 1ª Parte

A pesquisa, nesta fase inicial, levantou as experiências desencadeadoras da vocação e do pensamento teológico de Jürgen Moltmann. O contato com a guerra, o aprisionamento, a dor e o sofrimento marcaram indelevelmente sua alma cristã, tornando-o sensível ao *outro*, a Deus, à esperança, à cruz, à morte que nega a vida da criação e das sociedades humanas.

---

[88] Ibid., p. 344.

[89] KELLY, J.N.D. *Doutrinas centrais da fé cristã:* origem e desenvolvimento. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 89-91. O ***patripassionismo*** advoga a idéia de que a Palavra (*logos*) ou Filho não era outro senão o Pai. Haveria apenas uma divindade que poderia ser indiferentemente designada como Pai ou Filho; os termos não representavam *distinções reais*, sendo meros nomes aplicáveis em épocas diferentes. O termo está diretamente ligado ao fato de que só o Pai, portanto, poderia ter sofrido na cruz, visto não haver possibilidade de nenhuma divisão na divindade.

A partir desse *background* histórico-existencial, dois temas podem ser identificados como indispensáveis à compreensão do pensamento de Moltmann. O primeiro trata da *esperança escatológica*, estruturada a partir de uma *cristologia escatológica*. A obra que sintetiza estas reflexões é a *Teologia da Esperança* (1964). O segundo aborda a cruz de Jesus a partir de uma *escatologia cristológica*, formulada sistematicamente no livro *O Deus Crucificado* (1972).

Moltmann resgata o tema escatológico. O futuro é restaurado como importante categoria teológica, tendo em vista o caráter *promitente* do Deus judaico-cristão. Ele é o Deus que se revela e se auto-determina por sua *promessa redentora*. **Promessa** e **esperança apocalíptica** fundamentam decisivamente a escatologia para Moltmann.

Nesse sentido, ele propõe que a escatologia não seja considerada um simples ramo da teologia estudado e elaborado como disciplina isolada. Muito mais significativo seria apresentar o tema da *esperança* como chave-hermenêutica propulsora do pensamento teológico em geral e introduzir a perspectiva *escatológica* nas afirmações sobre a revelação de Deus, a ressurreição de Cristo, a missão e sobre a própria história.

Além da *promessa escatológica,* a *Teologia do Apostolado* e do *Reino*, fundamentam o contexto teológico da esperança escatológica. Por *Teologia do Apostolado* entende-se o interesse por estabelecer um foco hermenêutico unificador para a interpretação e a apropriação dos testemunhos históricos da Bíblia. Como tais registros históricos encontram-se abertos para o cumprimento futuro da promessa de Deus, Moltmann estabelece, portanto, no *futuro da Escritura* o elemento hermenêutico capaz de projetar sentido escatológico para os testemunhos históricos da Escritura. O *futuro da Escritura*, por sua vez, é compreendido no presente a partir do conceito de *Missão* que se materializa na ação histórica da fé cristã.

A *Teologia do Reino* relaciona-se diretamente com o caráter escatológico da esperança. Nele é que **promessa** e **cumprimento** integram-se revelando o *telos* do senhorio de Deus na história: a plena **liberdade** da sua criação. Para tanto, contrapõe os modelos político e clerical de inspiração notadamente monoteísta, bem como o conceito de reino e liberdade trabalhados filosoficamente por Ernst Bloch.

Da esperança escatológica, Moltmann volta sua atenção à *Teologia da Cruz*. O clima de esperança dos anos sessenta revela-se determinante para uma nova perspectiva antropológica na teologia. Bonhoeffer já havia refletido acerca de um *centro perdido* pela teologia liberal, propondo em seguida, ao homem chegado à maturidade, uma *santa mundanidade* capaz de suscitar um *cristianismo a-religioso*. Este é o intenso ambiente legado pela *Teologia Secular* à teologia, especialmente dos anos setenta: o desafio por *pertinência histórica*, acolhido integralmente pela *Teologia da Cruz*.

Moltmann busca através do tema da cruz, fundamentalmente, integrar o **princípio da antecipação escatológica**, firmado a partir da ressurreição, ao **princípio da encarnação** estabelecido a partir da paixão de Cristo. Desta forma ele não desvia o eixo de sua reflexão teológica, mas o aprofunda. O futuro em promessa, firmado como fonte de esperança, encontra agora, inserção, pertinência e relevância históricas. O tema da cruz não se torna alheio ao da ressurreição, nem o da ressurreição indiferente ao da cruz. Moltmann afirma insistentemente que a cruz deve ser interpretada à luz e no contexto da ressurreição e, conseqüentemente, da liberdade e da esperança. Sua frase lapidar é: *o que ressuscitou é o crucificado e o que foi crucificado é o que ressuscitou*.

Por fim, o tema da cruz suscita a perspectiva trinitária, já introduzindo e interligando o próximo capítulo da presente pesquisa. Moltmann entende, assim, que uma *theologia crucis* deve ser estabelecida a partir de uma *theologia trinitatis*, e esta, a partir de uma *theologia crucis*, tendo em vista que a cruz representa enfaticamente profundo evento trinitário. Nela, a divindade manifesta-se radical e definitivamente tri-una. O Deus que na cruz se solidariza com o oprimido e rejeita a opressão, a injustiça e todas as demais formas de destruição e morte não é apenas o Filho. Nela integram-se também o Pai e o Espírito: o Deus Promitente, o Deus Sofredor, o Deus Triuno.

2º Capítulo

A ESTRUTURA DO PENSAMENTO TRINITÁRIO DE MOLTMANN NA OBRA TRINDADE E REINO DE DEUS

2.1 Prolegômenos Trinitários

O tema trinitário não incorre aleatoriamente na teologia de Jürgen Moltmann. Desenvolve-se a partir das vivências, formulações, pesquisas e definições teológicas que o autor experimenta ao longo de sua peregrinação histórico-teológica, especificamente a partir dos anos oitenta (1980).

Dos campos de concentração da Bélgica e Escócia emerge uma *esperança* que não teme o futuro, mas pode aguardá-lo em expectativa: *no fim está Deus*. A escatologia enche-se de esperança e anuncia que o *futuro de Cristo,* estabelecido definitivamente pela ressurreição, será também o *futuro da história*. Nasce a *Teologia da Esperança*. Porém, a esperança que possibilita a crença no futuro redimido, é também a esperança que inquieta, desinstala e contradiz o presente de sofrimento e morte. É esperança que evoca a cruz e encontra nela, o Deus que se solidariza com o que sofre e morre e posiciona-se contra toda estrutura geradora de sofrimento e opressão. A cristologia, assim, enche-se de esperança e anuncia que o ressuscitado é o que foi crucificado; desta forma, a **esperança escatológica**, que aguarda o futuro em *antecipação*, estimula uma **esperança cristológica** que *encarna* o presente e o desafia ante os valores do Reino de Deus. Nasce a *Teologia da Cruz*.

Nesse contexto, pode-se entender a afirmação de Moltmann de que a *Teologia da Esperança* o levou a trabalhar intensamente na formulação de um conceito trinitário de Deus, cujo cerne é *o sofrimento e a paixão do Cristo crucificado*[90]. Mesmo em meio a um contexto de fortes objeções modernas acerca da existência de Deus, ele foi capaz tanto de assumir uma esperança transformadora da realidade presente, quanto estabelecê-la a partir de uma inspiração trinitária. A criação é obra de um Deus triuno que a encaminha à sua plenitude. Desta forma, torna-se importante trabalhar os principais elementos que estruturam e integram o pensamento trinitário de Moltmann, situando-o no espectro mais amplo da teologia.

2.1.1 A teologia trinitária hoje[91]

O tema trinitário sempre foi um desafio para a fé cristã[92]. Muitos consideram a doutrina do Deus trino uma especulação desnecessária para a fé cristã. Outros a admitem apenas no campo do mistério indevassável, e por isso mesmo, admissível apenas no âmbito da liturgia ou da mística[93]. O que se percebe, porém, na prática é apenas uma aceitação tácita e passiva da doutrina trinitária. Sua influência parece não incidir sobre as dimensões teológicas e práticas do Cristianismo.

---

[90] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 28.

[91] JEANROND, Werner G. *Revelação e conceito trinitário de Deus*: conceitos orientadores do pensamento teológico? *Revista Concilium*, 289-293, 2001/1, p. 131. O autor informa que nos últimos quinze anos foram publicados mais de cinqüenta livros sobre o conceito trinitário de Deus no ocidente, sem mencionar os inúmeros artigos nas revistas teológicas especializadas. O interesse teológico, no entanto, deslocou-se da discussão do acontecimento revelador de Deus para a discussão do próprio ser divino.

[92] BRUNNER, Emil. *Dogmática*: doutrina cristã de Deus. v. 1. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 269-270. Brunner analisa que a doutrina trinitária de Deus por um lado é um traço que distingue o pensamento cristão (do judaísmo e do islamismo) e por outro, é uma doutrina que não toma parte na mensagem da igreja antiga. Seguindo esta linha de reflexão conclui que a doutrina eclesiástica da Trindade estabelecida pelo dogma da Igreja antiga não é um *kerygma* bíblico, portanto não é o *kerygma* da igreja, mas é uma doutrina teológica que defende a fé central da Bíblia e da igreja. Por isso não pertence à esfera da mensagem da igreja, mas pertence à esfera da teologia.

[93] MORO, Ulpiano Vásquez. O mistério de Deus e os limites do conhecimento. *Revista Magis* – Cadernos de Fé e Cultura, n. 20. Belo Horizonte, 1997, p. 1-16. Para o autor, embora Deus seja mistério que não se demonstra, não se explica, nem se compreende, no entanto, como ***liberdade onipotente***, isto é, como mistério de uma pessoa plenamente livre, ele ama e busca revelar-se através da relação com a sua criação.

Moltmann observa que a apologética cristã moderna nem mesmo menciona o tema trinitário. As recentes iniciativas de teologia fundamental não mais o utiliza como prolegômeno essencial. Na teologia moderna, a doutrina trinitária não desempenha papel significativo para a fundamentação de seus postulados[94].

Assim, Moltmann passa a analisar as principais objeções a uma formulação trinitária. Reflete sobre questões como o conhecimento e a experiência de Deus, a práxis da fé e concepções acerca de Deus, desenvolvidas na história da Igreja ocidental que culminam em três definições fundamentais: Deus como *substância* suprema, como *sujeito* absoluto e Deus *trino e uno*.

2.1.1.1 Acesso pelo caminho da experiência

A concepção moderna de razão e de verdade acolhe a *experiência* com reservas e limites. Por experiência, entendem-se as elaborações que *o próprio sujeito* pode verificar, repetir e que por elas ocorra a transformação de si mesmo. É a primazia do *sujeito* que pensa. Disso advêm importantes questões conceituais: em que consiste a experiência de Deus?[95] É possível falar de um Deus uno e trino por experiência própria? Qual a relação entre verdade e experiência?

Segundo Moltmann, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) efetuou importante contribuição para a compreensão da relação existencial entre o conceito de verdade e de experiência. Para o teólogo dinamarquês, a piedade e a fé não constituem uma ciência, mas uma determinação do sentimento ou da consciência imediata de si, em que o ser humano

[94] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 17.

[95] OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de, TABORDA, Francisco. *Karl Rahner 100 anos*: teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005, p. 29-46. A temática da experiência é também tratada por Karl Rahner. Segundo estudiosos do teólogo, o coração da sua teologia e da sua espiritualidade expressa-se através do tema da *Experiência de Deus*. Este repercutirá sistematicamente nos diversos setores da sua teologia, especialmente nos campos da cristologia e antropologia.

descobre-se em essencial **estado de dependência**, isto é, que a experiência de si mesmo, pela fé, produz a constatação de um estado de dependência existencial. Aqui, Deus é experimentado indiretamente na descoberta da absoluta dependência existencial do ser humano.

John Landers (1986) afirma que para Schleiermacher, a religião não requer fé em milagres, em revelação, ou mesmo na existência de Deus. A religião trata da relação entre o ser humano, em sua finitude, e o Infinito. Por esta razão, a religião é uma necessidade para a humanidade. Baseia, assim, sua apologética em um apelo à *natureza humana*, divergindo das considerações tradicionais que recorriam ao argumento da *natureza de Deus* ou à revelação[96].

Uma doutrina sobre Deus, no entanto, não é um enunciado produzido a partir da consciência cristã individual, mas coletiva, composta da soma de muitas expressões de fé. Portanto, como fundamento e causa do próprio *eu* humano, Deus é concebido necessariamente como *único*. Schleiermacher entende o Cristianismo como um modo de fé monoteístico. A concepção tradicional da Igreja das três pessoas divinas, assim, é secundária e em nada altera a perspectiva monoteísta do Cristianismo.

Moltmann, porém, não nega a experiência de Deus pela fé, por causa das conclusões propostas por Schleiermacher. Questiona, porém, o seu caráter unilateral e centralizado no próprio *eu* que realiza a experiência. Pressupondo a fé como uma **relação viva**, entende-se haver uma outra parte compondo a estrutura da experiência. No caso da experiência de fé, Deus.

A questão, então, não deveria ser apenas como se pode experimentar Deus, mas também, como Deus experimenta o humano. Especialmente considerando sua relação histórica de amor e aliança com a criação. Isso significa que o ser humano, na experiência de Deus, não deve descobrir apenas a si mesmo (*como eu experimento Deus*), porém perceber

[96] LANDERS, John. *Teologia Contemporânea*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, p. 22-27.

que Deus também o experimenta (*como Deus experimenta a mim*) [97]. A Bíblia é, portanto, o testemunho histórico desta relação.

Disso decorre que o ser humano em sua experiência de Deus deve também conhecê-lo. Perceber, na relação histórica de aliança e graça, como Deus experimenta a humanidade, possibilita um acesso ao mistério de sua *paixão*. Isto porque a história do mundo é o registro da história de Deus em sua entrega total. Deus experimenta sua criação doando-se, amando, alegrando-se, sofrendo; *nos instantes da mais profunda revelação de Deus há sempre um sofrimento: o clamor dos cativos no Egito, o grito de estertor de Jesus na cruz, os suspiros por liberdade de toda a criação oprimida*[98].

No sofrimento, portanto, o ser humano encontra acesso ao mistério da paixão infinita. Deus sofre com a sua criação e esta experiência é narrada na história, trinitariamente, e só pode ser entendida como tal. Para Moltmann, a grande questão da teologia fundamental moderna quanto ao acesso à doutrina trinitária, concentra-se *na capacidade ou incapacidade divina de sofrer* [99]. Desta forma, o conceito moderno de *experiência* tem negado esta dimensão. A ênfase à subjetividade contemporânea tem evitado o sofrimento na medida em que o indivíduo nega as experiências que não atestam o seu próprio *eu*. É a conseqüência lógica do que Moltmann denomina como *auto-experiência narcisista*. Perde-se a compreensão da experiência como abertura para algo, que, fora do sujeito, possa provocar nele o conflito da contradição e a mudança do próprio *eu*. É o que pode ser constatado, por exemplo, através da *admiração* ou da *dor* [100].

---

[97] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 19.

[98] Ibid., p. 20.

[99] Ibid., p. 20.

[100] Para Moltmann a *admiração* e a *dor* representam componentes antigos do conceito de experiência. A ***admiração*** é capaz de abrir o sujeito para algo que se coloca à sua frente, integrando-o ao mesmo por pura *impressão*. A ***dor***, por sua vez, possibilita ao sujeito deparar-se com um *modo-de-ser-diferente* do outro, vivenciar o conflito da contradição e o desafio de mudança no próprio *eu*.

2.1.1.2 Acesso pelo caminho da práxis

Outro tema controverso, envolvendo a possibilidade de uma doutrina trinitária, diz respeito à práxis como critério aferidor da verdade. A verdade e o que tem valor é o que pode ser materializado, concretizado e confirmado na vivência histórica. É a práxis histórica revelando a correspondência entre *ser* e *consciência*: a compreensão da existência a partir da realização concreta. A verdade é o produto da práxis histórica e por isso assume o compromisso de ser uma *verdade concreta*. Segundo Moltmann, é a moderna passagem da *teoria da verdade pura* para a *teoria prática* [101].

A questão que emerge desta visão diz respeito à verdade que, em determinadas circunstâncias, não pode ser constatada objetivamente. Deve ser então rejeitada? A doutrina trinitária é uma verdade prática? Para Kant, a *práxis moral* deve estabelecer-se como parâmetro interpretativo das tradições bíblicas e eclesiásticas. Isto implica dizer que todas as passagens carregadas de ensinos, os quais ultrapassem a **lógica racional** e **moral**, *podem* ser interpretadas. Porém, as passagens que neguem, em seus conteúdos, a **razão prática**, *devem* ser interpretadas. Como exemplo disso ele utilizou a doutrina trinitária afirmando que dela, nada pode ser extraído para o *agir prático*.

Assim, para Moltmann, Kant reduziu a hermenêutica bíblica ao mero dado da práxis moral: a razão prática regendo a interpretação e transformando a dogmática em ética. Portanto, argúi sobre o sentido da fé cristã. Para ele, a essência da fé e do amor cristão não aponta apenas para a ação prática. *A fé também é viva na meditação e na oração; por elas ocorre a abertura para a realidade*. Meditação (teologia doxológica) e ação (teologia da ação) não são realidades mutuamente excludentes, antes se completam. A *figura do crucificado* é paradigmática, pois da meditação da cruz (*meditatio crucis*) emerge o sentido do seguimento[102].

---

[101] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 21.

[102] Ibid., p. 23.

A oração e a contemplação constituem perspectivas mais reflexiva e intimista da mesma realidade da qual a práxis emerge. Ambas integram, portanto, a experiência do Deus que *sofre a história*, isto é, que a vivencia solidariamente. Consequentemente, conhecer a Deus implica necessariamente *sofrer* também *sua história*. É o que a ***meditatio crucis*** possibilita ao revelar o amor e a paixão de Deus: a transfiguração da sua glória. Assim, da *teologia da cruz* desenvolve uma *teologia doxológica*. Práxis e contemplação integram a fé na intimidade histórica de Deus [103].

O *pragmatismo* e o *eticismo*[104] produziram, assim, uma espécie de reducionismo da doutrina trinitária. O **monoteísmo moral** é a sua conseqüência imediata, ou seja, apenas a constatação transcendental da idéia de Deus, já é suficiente para fundamentar uma ética comportamental. Disto decorre, portanto, a necessidade de superação do *parcialismo* de um pensamento puramente pragmático para que seja redescoberto o significado da doutrina trinitária.

Tal redescoberta emergirá, portanto, da superação do descompasso entre a práxis e a contemplação. É também a superação do pensamento pragmático moderno sobre a função do conhecimento: conhecer é poder, domínio, controle. Dentro desta perspectiva, a razão se constitui como verdadeiro órgão *produtivo* em detrimento de sua natureza *perceptiva*. Assim, conhecer algo, presta-se ao interesse por *dominar* e *conquistar*.

Moltmann assevera que buscar *conhecer*, tanto para os filósofos gregos quanto para os Pais da Igreja, implicava o estabelecimento de uma relação de ***admiração*** e ***comunhão***. Ambos, elementos indispensáveis para a vinculação entre *sujeito*, que pretende conhecer, e *objeto* que se busca conhecer. Torna-se inevitável que tal conhecimento se presta mais ao estabelecimento de vínculos de amor, simpatia e participação.

---

[103] Ibid., p. 21-24.

[104] **Pragmatismo**. Sistema filosófico em que toda verdade ou idéia tem conseqüências práticas, sendo esse o teste supremo de sua veracidade. Alguns pragmatistas acrescentam que não existem fontes transcendentais de verdade; portanto, a verdade e os valores são relativos, dependentes de sua utilidade tanto para os indivíduos como para a sociedade. **Eticismo**. Expressão cunhada por Moltmann para indicar um uso reducionista da ética, isto é, uma ética cujo critério determinante de moralidade é o pragmatismo.

O conhecimento teológico de Deus, portanto, deve transcender a lógica pragmática. Deus também se torna conhecido pela lógica da **comunhão** com aquilo que Ele é, e da **admiração**, acerca daquilo que Ele faz. A *meditatio crucis* apresenta-se, por isso, como chave hermenêutica e epistemológica para o conhecimento histórico de Deus. Por ela a humanidade pode admirar e comungar com o Deus triuno revelado no mistério da sua paixão.

2.1.1.3 O Deus uno e trino[105]

A realidade da Trindade econômica na história pode ser concebida mediante três grandes tradições[106]. Primeira, a que tem início na Antigüidade Grega, passando por toda a Idade Média, sendo atualmente acolhida nas atuais definições da Igreja Católica Romana: *Deus é a* ***substância*** *suprema*. A Segunda estabelece-se a partir do nominalismo da Idade Média e da filosofia idealista alemã do século XIX, nos termos de *Deus como* ***sujeito*** *absoluto*. Por fim, apresenta-se a resposta especificamente de natureza teológico-cristã pela qual *Deus é o Deus* ***uno*** *e* ***trino.***

A primeira tradição é notadamente de origem grega[107]. Remonta aos primórdios do pensamento, segundo o qual Deus é concebido como um predicado (e não um nome) presente em todos os acontecimentos na ordem e na vida do cosmos (*panta plerê Theôn*). Deus é,

---

[105] MOLTMANN, J. A unidade convidativa do Deus Uno e Trino. *Revista Concilium*, v. 197, 1985, p. 54-63. Neste artigo, Moltmann apresenta excelente comentário sobre a perspectiva cristã acerca da unidade do Deus revelado na história de Israel, rejeitando as concepções de um ***patriarcalismo monárquico*** (que ao domínio do pai do céu corresponde o domínio do pai na família e a conseqüente inferiorização e escravização da mulher), um ***humanismo ateu*** (que manifesta simpatia pelo homem Jesus, mas que rejeita qualquer Deus, inclusive o Deus de Jesus) e um ***espiritismo politeísta*** (que vê na natureza muitos espíritos e os valoriza segundo sua força). Ver também: BAILLIE, Donald M. *Deus estava em Cristo*: ensaio sobre a encarnação e a expiação. São Paulo: ASTE, 1983, 152-178.

[106] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 24, 25.

[107] RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo,* p. 121-142. Segundo Ratzinger, as afirmações teológicas acerca da fé no Deus uno e trino, precisam ser compreendidas a partir da percepção do pano de fundo do pensamento grego anterior ao cristianismo e sobre o qual destaca a fé trinitária. Assim, para o pensamento grego, apenas a unidade é divina, a multiplicidade é vista como secundária e como desintegração da unidade. A profissão de fé cristã em Deus, no entanto, o afirma como ser que é, simultaneamente "monas" e "trias". Tal afirmação é possível não por causa de uma mera especulação filosófica, mas pela consubstanciação de sua natureza histórica, isto é, *Deus é como ele se mostra*.

portanto, compreendido como a *substância suprema*, infinita, princípio e fim de todas as coisas.

Sobre esta concepção, a filosofia da religião grega estabeleceu suas formulações sempre indagando sobre a origem e essência dos deuses. De forma negativa, em contraposição ao já estabelecido (o cosmos finito e múltiplo), afirmavam conclusivamente que a divindade é *uma*, e por isso *origem* e *medida* da diversidade no cosmos. Tal conclusão filosófica pressupõe um cosmos ordenado pelo divino, não estando em questão a sua *existência* (manifestada já na própria criação). Através da ordem criada (a qual atesta ou pressupõe a *existência*) o pensamento grego interessava-se pela natureza do *ser*, a *essência* do divino.

Desta compreensão é que advém o argumento das *cinco vias* de provas cosmológicas, formuladas posteriormente por Tomás de Aquino (1225-1275). Tais argumentos esboçam uma resposta à questão acerca do *ser* divino (o que é o divino?), que é *movente*, *causador*, *necessário*, *puro*, *inteligente*. Não respondem, no entanto, à pergunta: Quem é Deus? Conseqüentemente não contribui para compreender a sua natureza trinitária[108].

A segunda tradição busca inverter o pressuposto do pensamento cosmológico. O ser divino não será mais a medida para explicar a realidade. O ser humano, em sua subjetividade absolutizadora, é que assume esta prerrogativa. *Em vez da prova de Deus a partir do mundo, aparece a prova de Deus a partir da existência, da alma, da consciência imediata de si. Trata-se não de uma prova objetiva, mas subjetiva*[109]. Deus não é mais necessário para, a partir dele, explicar o mundo e sim se torna a **subjetividade absoluta** e **perfeita** que referencia a subjetividade humana, conferindo-lhe apoio e consciência.

Assim, a unidade do real não é mais definida cosmológica e teocentricamente, mas antropocentricamente. É a *guinada antropológica*, que percebe na ordem cosmológica traços da própria humanidade e nenhum da divindade. Moltmann assevera que desta passagem

[108] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 27.

[109] Ibid., p. 28.

surgiram os primeiros indicativos do ateísmo ocidental. O homem torna-se medida de si mesmo e espelho da própria divindade[110].

Porém, na medida em que descobre a sua finitude, perguntará por uma *subjetividade infinita*, *absoluta* e *perfeita* que seja um ponto de referência para a sua *subjetividade pessoal*. Na sua finitude, o ser humano conhecerá a Deus, não como a *substância suprema*, mas como o *sujeito infinito*, perfeito e absoluto. Deus torna-se **prova subjetiva**, necessária para conferir consistência à subjetividade humana. Desta forma, a prova **cosmológico-objetiva** é superada por uma **existencial-subjetiva**[111].

A terceira perspectiva da tradição reflete o esforço de cunho teológico-cristão, pelo qual Deus é reconhecido como o *Deus uno e trino*[112]. Legado especificamente da historicidade cristã, a doutrina trinitária desenvolve-se, notadamente, para equacionar o testemunho neotestamentário acerca de Jesus Cristo, declarado Filho de Deus[113].

O conceito trinitário de uma substância divina comum (*una substantia*) e três pessoas, também divinas (*tres personae*) remonta ao período dos primeiros pais, especialmente Tertuliano (160-220). Embora as três pessoas sejam distintas entre si, expressam unidade através da substância divina comum a elas. A substância divina torna-se, portanto, o suporte da concepção trinitária. Por esta razão é estabelecida como seu elemento prioritário. Disto decorre uma ordem no trato da questão trinitária, isto é, desde Tomás de Aquino os manuais de teologia enfocam primeiro a questão da unidade em Deus: Deus existe e é uno (*De Deo*

[110] Ibid., p. 27.

[111] Ibid., p. 28.

[112] Ibid., p. 30s.

[113] GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 200. Ao afirmar isto, Moltmann reflete sua influência reformada, notadamente calvinista. Para Calvino a perspectiva trinitária era crucial visto que referendava o testemunho acerca da divindade de Jesus Cristo e, assim, da certeza da salvação obtida por ele. O propósito do trinitarismo de Calvino era, portanto, como o de Atanásio, **soteriológico**.

uno); para em seguida, tratar da dimensão trina em Deus: três pessoas trinitárias em uma única substância divina (*De Deo trino*) [114].

A *teologia natural* configura o quadro geral da divindade, como a causa *una* de toda a ordem cósmica. Em seguida, a *teologia da revelação* delineia a imagem especificamente cristã da divindade em sua natureza *trina*. A representação das pessoas trinitárias no quadro de uma substância divina homogênea, tomada sempre como seu pressuposto necessário, conduz, ainda que involuntariamente, *à resolução da doutrina trinitária em um monoteísmo abstrato*. *As definições da teologia natural sobre a essência da divindade tornam-se visivelmente uma prisão para a formulação da teologia da revelação*[115].

Moltmann observa a influência de Hegel (1770-1831). Segundo o teólogo e filósofo alemão, a Trindade cristã deveria ser considerada a partir do conceito geral do *sujeito absoluto*: *um sujeito e três modos de ser*. Para tanto o conceito de *pessoa trinitária* deverá ser renunciado em função do moderno conceito de *sujeito absoluto,* tendo em vista que no conceito de *pessoa* está contido o de *sujeito* de ações e relacionamentos. Deve-se, portanto, encontrar outra expressão para as *pessoas* trinitárias, *não subjetiva*. Propondo, assim, o conceito neutro de *modos de ser*, extraídas da tradição ocidental[116].

Outra idéia posterior à de um *sujeito absoluto* é a de uma *personalidade absoluta*. Entende-se, aqui, que a personalidade no ser humano representa o amadurecimento histórico da pessoa. Desta forma, a *personalidade absoluta* de Deus deve ser encarada como o

---

[114] CANTALAMESSA, Raniero. *Contemplando a Trindade*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 13, 14. Raniero Cantalamessa apresenta uma importante razão para o debate entre *gregos* e *latinos* acerca do ponto de partida do estudo trinitário. Para os **gregos** o tema deve ser tratado a partir das pessoas divinas (**pluralidade)** para chegar à sua natureza (**unidade**), ao passo que os **latinos** partem da natureza (**unidade**) para chegar às pessoas divinas (**pluralidade**). No entanto, embora pareça oportuno acolher o apelo à unidade desde o início e não no término, a perspectiva grega apresenta-se mais eficaz. Para o autor a unidade "*não é para nós um elemento constitutivo de partida, a ser mantido intacto no decurso de todas as suas diversificações subseqüentes, mas sim uma meta para a qual tender incessantemente e que requer ser sempre restabelecida*".

[115] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 31.

[116] O *Modalismo*, também denominado *Sabelianismo*, trata-se de uma heresia trinitária que não aceita o Pai, o Filho e o Espírito como três pessoas singulares em uma relação, mas apenas como três ***modos*** ou manifestações de uma pessoa divina: Deus. Assim, Deus vem na história da salvação como *Pai* para criar e dar a lei, como *Filho* para redimir e *Espírito* para ministrar a graça.

resultado do seu eterno processo vital. Tal *personalidade absoluta* de Deus também realizaria a sua vida eterna nos três diversos *modos* de existir.

Moltmann conclui que as tentativas de tratar a doutrina trinitária, a partir de um *sujeito absoluto*, ou a partir de uma *personalidade absoluta*, acabam por enfatizar excessivamente a unidade das pessoas trinitárias, transformando-as em meros *momentos* ou *modos* de um sujeito, personalidade ou substância una. Assim, tal como o princípio filosófico da única substância divina, as propostas mais modernas também incorrem (ainda que involuntariamente) em uma visão reducionista da doutrina trinitária ao estabelecê-la de forma monoteísta.

Em busca de uma reformulação (ou ressignificação) da doutrina trinitária, Moltmann propõe a necessidade de um enfrentamento reflexivo, capaz de dialogar criticamente com as tradições filosóficas e teológicas (trindade da substância, do sujeito e da personalidade). Suas conclusões se tornam evidentes quando afirma:

> Uma volta à antiga *trindade da substância* é de fato impossível, porque, com a passagem para os tempos modernos, um retorno à cosmologia do antigo *pensamento do ser* já não encontra mais sustentação. A manutenção da *trindade do sujeito*, mais recente, também já faz pouco sentido, porque o *pensamento subjetivo* moderno perde cada vez mais seu vigor e significação. O pensamento antropocêntrico cede espaço às teorias novas relativistas do mundo; o comportamento antropocêntrico dá lugar a um comportamento mais social[117].

É proposta do autor que uma doutrina trinitária histórica seja compreendida a partir da tradição cristã, notabilizada pela história do Filho, Jesus de Nazaré. *A unidade divina não será pressuposta como substância homogênea, nem como sujeito idêntico, mas estudada a partir daquela história trinitária, e por isso desenvolvida trinitariamente*[118]. Desta forma Moltmann

[117] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus,* p. 32.

[118] Ibid., p. 33. Embora opte por um modelo que prioriza a *trindade das pessoas* como ponto de partida para o estudo trinitário e não a *unidade*, Moltmann também reconhece o limite de sua opção. Ao analisar os símbolos balizadores da tradição, entende que eles ainda alimentam uma ambigüidade, isto é, o **Credo Niceno** (325), mediante a palavra-chave "*homousios*", permite pensar em uma **unidade substancial**; o Credo Atanasiano (451), com sua tese "*unus Deus*", por sua vez, afirma a **identidade do sujeito** divino único. O Credo Niceno coloca em primeiro plano a trindade das pessoas, permanecendo a *unidade* na *substância* como pano de fundo. O Credo Atanasiano a *unidade* do *sujeito absoluto* está no primeiro plano, passando as três pessoas ao segundo plano. Para Moltmann o primeiro caso sugere um argumento *triteísta* e o segundo um argumento *modalista*. Porém, caso seja tomado como ponto de partida o ***testemunho bíblico***, deve-se começar pelas três pessoas constantes da história de Cristo; caso seja a ***lógica filosófica*** o ponto inicial, então é preciso começar pelo Deus Único. A

esclarece sua opção epistemológica na formulação do seu pensamento trinitário. Diferentemente da tradição ocidental, assume a postura oriental entendendo que primeiro deve-se evidenciar a *trindade das pessoas* para depois analisar o aspecto da *unidade,* ou como ele mesmo expressa: da *unidade* divina como *unicidade da Trindade*.

A ênfase no pressuposto histórico no estudo trinitário repercutirá em seu caráter social. Formula-se uma ***doutrina trinitária social*** [119], como superação de uma *Trindade substancial* e de uma *Trindade subjetiva*. A Escritura é, por isso, compreendida como o testemunho da história das relações comunitárias da Trindade. Tal hermenêutica de cunho trinitário é responsável pelo caráter relacional, comunitário e ecológico na teologia de Moltmann.

2.1.2 A paixão de Deus

O tema da *Paixão de Deus* ocupa um lugar destacado no pensamento trinitário de Moltmann. Para o teólogo da esperança, uma das causas determinantes da apatia da sociedade moderna remonta à formação de conceitos fortemente influenciados pela religiosidade cristã ocidental. A filosofia grega afirmava como inadequado à existência divina a *pluralidade, o movimento e o sofrer,* caso contrário *não seria divina*[120]. A rejeição ao sofrimento e à dor

---

unidade trinitária será, portanto, *a questão escatológica da consumação da história trinitária de Deus: uma unidade comunicativa, aberta, invitativa e integradora.* Assim, apenas o conceito de união das três pessoas entre si pode corresponder ao conceito de uma unidade *comunicativa* e *aberta*.

[119] LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro,* p. 285-288. Ladaria considera que Moltmann foi o teólogo que fundamentou a teologia trinitária sobre o conceito de comunhão de pessoas de forma mais radical e conseqüente (colocando-se no extremo oposto da posição de Barth e Rahner). Neste sentido, Moltmann critica a *parcialidade* com que os autores citados acolheram o conceito contemporâneo de pessoa e por isso não superaram um conceito de subjetividade *absoluta* em Deus. Para Moltmann o conceito de pessoa (*eu* em relação com o *tu*) deve necessariamente compreender o sentido de *relação*. Seguindo esta mesma perspectiva, Moltmann não admite que a *unidade* de Deus seja estabelecida na base da *substância* comum, tendo em vista que o seu caráter de neutralidade é algo não-pessoal. Assim, conclusivamente, Moltmann admite distinção de personalidade em Deus, porém unidas por *mútua relação* e por *mútua inabitação* (não há *pessoa* sem *relação*, nem *relação* sem *pessoa*). A partir dessa teologia trinitária, Moltmann estabelece suas possibilidades político-sociais a partir da crítica ao monoteísmo político e religioso como expressões inadequadas da *soberania* de Deus. Deus é *comunhão* e, a partir disto, a Trindade deve ser concebida como verdadeiro *programa social*.

[120] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 35.

encontra amparo em uma concepção de vida, segundo a qual, o sucesso e o trabalho é que podem propiciar felicidade e realização; e, conforme Moltmann, os que confiam nas promessas dos *ídolos do trabalho e do sucesso pessoal*, poderão, talvez, alcançar uma existência sem dor ou conflitos. O preço, no entanto, será grande. Serão transformados em *seres apáticos*, deteriorando-se pouco a pouco, até morrerem mesmo permanecendo vivos [121]. Desta forma, torna-se decisivo compreender o processo histórico-teológico segundo o qual foram construídas imagens e conceitos acerca de Deus distanciados de sua condição histórica *passível* ao amor e à paixão.

2.1.2.1 Apatia ou paixão: o pathos de Deus[122]

Moltmann afirma que, os povos antigos, notadamente os gregos, exerceram decisiva influência na formação de um conceito apático da divindade. Apatia, originalmente, significava ausência de sofrimento e era considerada a mais alta virtude tanto dos deuses quanto dos humanos, o que lhes faziam creditar a Deus uma natureza perfeita, não acessível ao mal, ao sofrimento e à morte, era, portanto, auto-suficiente, bastava a si mesmo[123]. A idéia da divindade se caracterizava, assim, como a *suprema apatia*, estando acima de *necessidades e impulsos* [124].

---

[121] MOLTMANN, J. *Paixão pela vida,* p. 11.

[122] GREY, Mary. *Uma paixão pela vida e pela justiça*: gênero e experiência de Deus. *Revista Concilium*, 289-293, 2001/1, p. 16-25. Em busca de um equilíbrio no imaginário teológico acerca da *paternidade* divina (por que não, maternidade divina?) Mary Grey afirma que a doutrina da passibilidade divina constitui parte vital no re-imaginar feminista. As referências a Deus como *mãe* e *parteira* expressam claramente a identidade da mulher com o amor sofredor de Cristo e deste com a sensibilidade feminina. Desta forma, a compaixão de Deus jorrando continuamente é uma fonte de força para as mulheres sofredoras.

[123] MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto*, p. 30. Segundo o autor, baseado no pensamento de J. L. Segundo, a imagem corrente de Deus no ocidente é a de um ser sozinho, perfeito e impassível, e não a da sociedade trinitária. Isto não seria fruto apenas da influência grega. A causa mais profunda estaria em uma espécie de ***privativismo***, isto é, uma concepção hipervalorizada do ser humano enquanto individualidade a qual justificaria um modelo social nos moldes de um agrupamento de indivíduos sem interação; em função de tal contexto a imagem de um Deus "**privado**" seria gerada.

[124] MOLTMANN, J. *Paixão pela vida*, p. 12.

Assim, a felicidade não estava associada à realização dos desejos ou das necessidades. Pelo contrário, feliz era aquele que não os tinha ou os abandonava. Daí a importância de uma vida sem paixão, sem explosões de raiva, mas também sem amor. A verdadeira felicidade pairava acima do sofrimento e da alegria. Os que quisessem alcançar a divindade e a liberdade, ao mesmo tempo, deveriam vencer os *desejos, dominar os impulsos e cultivar a apatia* [125].

Para Moltmann, a filosofia grega em muito contribuiu para firmar as estruturas conceituais da divindade. Em decorrência disso, não seria adequado a Deus a *pluralidade, o movimento, e o sofrer*. A substância divina, portanto, deve ser apática e impassível caso contrário não seria divina, *absoluta*, auto-suficiente, devendo opor-se à natureza transitória, limitada e dependente do mundo.

Por outro lado, a mensagem cristã apresenta, em Cristo, um Deus que se revela em outras categorias. A encarnação permitiu que o chamassem de Emanuel, Deus conosco (Mt 1: 23); seu envolvimento salvífico dirigido ao desvio espiritual do seu povo o fez chamar-se Jesus, o que salva (Mt 1: 21); sua vida em constante entrega e serviço o identificou com o "*Ebed Iahweh*" [126], o Servo de Deus (Is 53), e sua obediência radical a Deus, até a morte de cruz, evidenciou sua relação filial com o Pai, pelo que foi declarado Filho de Deus (Mt 27: 54, Mc 15: 39).

Moltmann conclui que Deus está pessoalmente envolvido na história da paixão de Cristo, caso contrário a sua morte não poderia produzir nenhum efeito redentor. Porém, se de

[125] Há várias palavras hebraicas e gregas para indicar o ato de desejar: *avah* (desejar), *chamad* (desejar, ter prazer em), *chapets* (desejar, ter prazer em), *chashaq* (deleitar-se em, apegar-se a), *thélo* (querer, desejar), *epipothéo* (desejar muito) e *epithuméo* (desejar apaixonadamente). No entanto as palavras *epithymia* (desejo, concupiscência) e *epithymeo* (desejar, querer) já se acham antes de Sócrates. A partir do significado básico de se emocionar acerca de alguma coisa, já tinham o sentido de "*impulso*", "*desejo*" no grego secular. Na literatura, a palavra aparece inicialmente num sentido neutro. Mais tarde, porém, tem um significado eticamente mau, porque a ***epithymia***, como as três demais paixões (medo, prazer e tristeza) resultam de uma falsa avaliação das posses e dos males desta vida.

[126] CULMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Custom, 2004, p. 86-112. Segundo opinião de Oscar Cullmann, Jesus, embora tivesse consciência do sofrimento em seu trabalho profético, não o teria vinculado ao do *Ebed Iahweh* até a experiência batismal (Mt 1: 17; Mc1: 11), tendo em vista que o próprio judaísmo oficial também não fazia a vinculação entre o Messias e o Servo de Iahweh. Os títulos cristológicos, porém, denotam uma antiga tradição cristã que já elaborava esta ligação: Jo 1: 29, 36 - o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo; em At 3: 18, 22 - vincula a figura do *Profeta* à do *Servo Sofredor*.

fato há uma participação direta de Deus no evento da paixão, sendo ela compreendida pela comunidade nascente como revelação de Deus, como entender o seu sofrimento, tendo em vista o conceito grego de impassibilidade da divindade? Apenas Cristo sofreu abandonado por Deus, o seu Pai, ou o próprio Deus, em Cristo, também sofre[127]?

Torna-se evidente que a realidade dos fatos põe em confronto duas concepções acerca de Deus: a que o isenta de dor e sofrimento, temendo limitá-lo ou identificá-lo excessivamente à condição humana, e a que entende como possível ao ser divino o envolver-se com a criação, sofrê-la, ser acessível a ela, amá-la a ponto de *apaixonar-se,* sem que isto o impeça de continuar sendo divino.

Neste sentido, a história da tradição cristã demonstra o esforço, especialmente da patrística, por conciliar tais conceitos: apatia e paixão. Como resultado, obteve-se o paradoxo, isto é, o "*sofrimento do Deus impassível*". Afirma-se ao mesmo tempo o axioma da filosofia grega (a apatia), como também o tema central do Evangelho (a paixão de Cristo) [128].

Segundo Moltmann, ocorre uma **justaposição** de conceitos. Justapor, porém, conceitos tão díspares inevitavelmente incorre em desequilíbrios e conseqüente prejuízo para uma das proposições. É o que a história da teologia constata até os dias atuais. O axioma da apatia tem marcado os conceitos fundamentais da teologia de modo muito mais expressivo do que a história da paixão de Cristo o fez [129].

---

[127] MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo,* p. 236-247. Segundo Moltmann, a *teologia da entrega*, no Novo Testamento, é tratada por alguns de forma *precoce*, visto que, em geral apontam apenas para o significado e a intenção da entrega do Filho: ***por nós*** (Rm 8: 32; 2 C0 5: 21; Gl 3: 13), porém não distinguem na *entrega* do Filho, a *entrega* também do Pai. Da mesma forma, a *entrega* do Pai e do Filho acontece "*pelo Espírito*" (Hb 7: 16; 9: 14), o qual é o *unidor* na separação, aquele que une a união original vivida e a separação do Pai e do Filho sofrida na cruz. Finalmente, à questão, onde estava Deus no abandono do Filho, Moltmann responde: Deus não estava *oculto*, Deus não estava *permitindo*, Deus não estava *querendo;* Deus estava *em Cristo* reconciliando consigo o mundo.

[128] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 36.

[129] Ibid., p. 36. Moltmann questiona se a influência da *impassibilidade divina* não teria prejudicado uma formulação, na teologia, de um conceito de Deus mais cristão. Se na cruz há apenas um sofrimento humano, então ela representa apenas mais uma tragédia humana revelando a frieza e a distância da divindade. Moltmann conclui que, na formação da doutrina de Deus, a influência metafísica grega, também conhecida como Teologia Natural, deveria ser reexaminada à luz de uma nova perspectiva cristológica pela qual se estabelecesse um axioma da *paixão de Deus*.

No âmbito da teologia cristã, o axioma da apatia significa propriamente que Deus não está sujeito ao sofrimento da mesma forma que estão as criaturas. Desta maneira, em sentido estrito, não há um *axioma* em questão (Deus não pode sofrer), porém um *enunciado analógico* (não sofre como o ser humano), tendo em vista a tentativa de compreender um conceito mediante uma comparação.

A teologia cristã ao admitir em Deus a capacidade de amar, admite também, as conseqüências dessa possibilidade. Caso fosse impassível, Deus não seria capaz de amar ou amaria apenas a si mesmo. Assim, como teologicamente Deus não apenas ama, mas é essencialmente amor, tal condição o torna *passível* ao que uma relação de amor pode proporcionar, inclusive, o sofrimento. Moltmann, no entanto, ainda apresenta importante observação:

> Todavia, se ele tem a capacidade de amar a outro, então se abre ao sofrimento que lhe é proporcionado pelo amor desse outro, e coloca-se acima da dor que daí nasce em virtude do seu amor. Deus não sofre como sofre a criatura, por **carência de ser.** Nesse sentido, sim, ele é **impassível**. Mas sofre em seu amor (*caritas est passio*), que outra coisa não é senão a superabundância do seu ser. Nesse sentido, ele é **passível** [130].

Na perspectiva de Moltmann, o Deus do Antigo Testamento não pode ser representado como um poder frio e silencioso no céu. Pelo contrário, o Antigo Testamento o descreve como um Deus envolvido com a criação, com a humanidade e com o futuro. E é por esta condição *apaixonada*[131] que o Deus dos patriarcas entra com eles em Aliança, tornando-se vulnerável a ela e ao amor que ela representa.

---

[130] Ibid., p. 37. Em sua pesquisa sobre a *passibilidade* em Deus, Moltmann informa que apenas **Orígenes**, dentre todos os pais do ocidente e do oriente, na Igreja Antiga, reconheceu e utilizou tal distinção, ousando falar, em termos teológicos, sobre o "*sofrimento em Deus*". Para Orígenes, o próprio Pai quando desce entre os homens, sofre a dor humana (Dt 1: 31), assim Deus assume a nossa condição, do mesmo modo que o Filho de Deus assume a nossa dor. O pai não é impassível (*Ipse pater non est impassibilis*). Ele padece do sofrimento do amor, passando a ser o que não pode pela magnitude da sua natureza, e suporta por nosso amor o humano padecimento.

[131] MOLTMANN, J. *Paixão pela vida*, p. 15, 16. Moltmann oferece uma interessante definição para o termo **paixão**, conforme o utiliza em seu pensamento: "*Não se trata de meros desejos da alma por uma vida sem dores no céu nem de um amor pelo Reino de Deus no além, nem ainda a aspiração pela permanência da vida depois da morte, mas, isso sim, da vontade de viver a plenitude da vida mesmo antes da morte, até mesmo contra a morte, que transborda da vida de Jesus. Nesta paixão pela vida vê-se a paixão do próprio Deus, o inimigo da morte que deseja a vida e a liberdade, e rejeita a escravidão. A paixão que quer o amor e desconhece a apatia*".

Abraham Heschel (1962) é considerado, por Moltmann, como um dos primeiros a contestar, expressamente, a teologia do Deus apático. Denominava a teologia dos profetas do Antigo Testamento de *teologia do pathos divino*, pela qual se afastava da filosofia religiosa judaica, influenciada pelo helenismo de autores como Fílon, Jehuda Halevi, Maimônides e Espinoza[132].

Em jogo estava uma questão hermenêutica determinante para compreender as representações de Javé no Antigo Testamento. Como interpretar expressões como: pai, mãe, amigo, amante enganado, ter ciúmes ou ira? Jehuda Halevi as interpretava como alusões excessivamente antropomórficas de Deus. Alegava, para tanto, que todas elas referem-se à natureza humana e demonstram a fraqueza da alma. Assim também pensavam Maimônides e Espinoza, o qual chegou a afirmar que Deus nem ama nem odeia. Estabelecia-se, desta forma, uma corrente da *apatia* de Deus na teologia judaica[133].

Heschel, por sua vez, utilizando-se como ponto de partida o *pathos* divino, revelado na experiência judaica de Deus, busca desenvolver uma hermenêutica teológica denominada *teologia bipolar da Aliança*. Esta encontra-se estruturada sobre três conceitos ou bipolaridades fundamentais: a liberdade divina, a *simpatia* do homem e do *espírito* (revelando uma autodistinguibilidade do Deus uno) e a doutrina rabínica da *Shekinah* que Heschel utiliza para aprofundar seus conceitos anteriores[134].

Em sua primeira bipolaridade, afirma que Deus em si mesmo é livre e não está sujeito a nenhuma fatalidade ou limitação. No entanto, ao mesmo tempo que é livre, predispõe-se a estabelecer uma Aliança com um pequeno povo. Outra bipolaridade, em função do *pathos* divino, corresponde à *simpatia* do homem à oferta divina por Aliança (relacionamento). *Simpatia* que só é possível em virtude do espírito que procede de Javé (*simpatia* de Deus), por isso um profeta que estabelece Aliança entre Deus e seu povo é chamado de *ish-ha-ruah* (um homem cheio do espírito).

---

[132] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 39.

[133] Ibid., p. 40.

[134] Ibid., p. 41.

Nisso, pode-se reconhecer uma autodistinção divina, isto é, embora Deus seja uno (o único Deus), não o é, porém, no sentido monístico (mônoda) [135]. Assim, ante a experiência do *pathos* divino, ocorre uma espécie de projeção de Deus na direção da sua criação e do seu povo (simpatia de Deus); é a sua *Shekinah* que o vincula à caminhada histórica de sofrimento, exílio e dor. Tais questões são esclarecidas e aprofundadas por Heschel que propõe a análise da antiga teologia rabínica da *Shekinah* [136]. Segundo ela, a história do mundo ocorre mediante uma série de *auto-humilhações divinas,* como a criação, a escolha dos patriarcas, a Aliança com o povo, o êxodo, o exílio e até o final dos tempos, o Todo-Poderoso se humilha.

Diante do exposto, a S*hekinah* configura-se a auto-humilhação divina que representa a ***acomodação*** do Excelso e Todo-Poderoso às peculiaridades mínimas da sua criação (efetiva habitação do Senhor no meio do seu povo); são ***adaptações*** do amor eterno para co-habitar com os seus amados (condescendência do eterno), como verdadeira ***antecipação*** da universal co-habitação de sua glória vindoura, a ser estabelecida nos novos céus e nova terra (prenúncio da glória daquele que há de vir) [137]. A doutrina da *Shekinah*, portanto, é a conseqüência lógica do pressuposto do *pathos* divino.

Utilizando a linguagem da mística judaica, na sua *Shekinah* (descida de Deus sobre os homens e sua habitação entre eles), Deus aliena-se para estar junto ao seu povo e o acompanha em suas dores. Ocorre, como que uma *divisão* ou *ruptura misteriosa* no seio do próprio Deus (senão na substância certamente em sua vida e em sua atuação), visto que se

---

[135] Termo que vem do grego, *monás*, "unidade". **Pitágoras** parece ter sido o primeiro filósofo a empregar a idéia. Segundo seu sistema, uma *mônoda* era o primeiro número de uma série, como também o número de onde se derivam todos os números de um sistema qualquer. **Giordano Bruno** usava esse termo para indicar a unidade ontológica irredutível, da qual tudo o mais se compõe; Deus é a *mônoda* de todas as *mônodas*. Todas as *mônodas* seriam imortais e fazem parte de um sistema panteísta.

[136] MOLTMANN, J. *Deus na Criação*: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 32-36. A doutrina da **Shekinah** também é tratada por Moltmann em sua obra *Doutrina Ecológica da Criação*, na qual reflete sobre a imanência de Deus no mundo. Moltmann adverte para o perigo de conceber-se uma diferenciação entre Deus e o mundo de tal forma que ele não seja mais revelado *nele* e *através* dele.

[137] JUNGES, José Roque. *Ecologia e Criação:* resposta cristã à crise ambiental. São Paulo: Loyola, 2001, p. 51-54. Junges, em seu trabalho, *Ecologia e Criação*, comenta que tudo foi criado em vista do Sábado, a festa da criação. Nela, porém, também acontece a *antecipação* celebrativa da consumação da criação. No Sábado, é celebrada *antecipadamente* a plenitude da criação, ocasião na qual a *Shekinah* encherá de significado o Sábado de Deus.

projeta para fora de si, tornando necessária, nele, uma *autodistinção*. E, na sua identificação e solidariedade radical, passa a necessitar também de *salvação* [138].

A doutrina da *Shekinah* passa a enfrentar, então, a questão da superação da alienação divina. Como ela ocorrerá? Nesse sentido, o pensamento místico entende que a *oração* e a *profissão de fé* podem corroborar com a *unificação* de Deus. A *oração,* assim, *consiste na confissão de fé na unidade divina*. Franz Rosenzweig, citado por Moltmann, lembra que esse era o sentido da oração do *Shemá Israel* (Dt 6: 4) durante o exílio. Pela oração que professa a fé na unidade divina, a *Shekinah perseguida* reúne-se a Deus, e Deus é reunificado em sua *Shekinah alienada* [139].

A doutrina da *Shekinah* materializa importantes conceitos defendidos por Moltmann acerca da natureza do Deus cristão. Primeiro, uma identificação radical de Deus com a sua criação em nada o vincula ao conceito de *apatia*. Apenas a compreensão do *pathos divino* pode explicar a sua auto-humilhação. Segundo, na *simpatia* do seu espírito, tornando possível a *simpatia* humana na adesão à Aliança, torna-se evidente uma autodistinção no seio do próprio Deus, não em sua substância divina, mas em sua atuação redentora. Por fim, a doutrina da *alienação de Deus* em prol da sua criação e da sua Aliança, revela o profundo amor divino para com a **liberdade** de tudo que criou. Assim, Moltmann conclui seu pensamento nos seguintes termos:

> O amor procura um parceiro, que corresponda livremente e retribua o amor de espontânea vontade. O amor humilha-se por respeito à liberdade do parceiro. Aos olhos de Deus, a liberdade do homem, por ele querido e amado, é tão grande quanto o poder da paixão e da condescendência divinas. O amor pela **liberdade** constitui a base mais profunda da "autodistinção de Deus", da "bipolaridade divina", da "entrega espontânea de Deus" e da "ruptura", presente na vida e nas obras de Deus, até a consumação salvífica [140].

[138] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 42.

[139] Ibid., p. 43.

[140] Ibid., p. 43. Ver também: MOLTMANN, J. *O Espírito da Vida*: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1998, 55-59. Ao remontar às origens da doutrina da Shekinah, Moltmann informa que na literatura rabínica primitiva "Espírito Santo" tem o significado de "espírito do santuário", indicando mais um meio de revelação ou capacitação de Deus, do que uma referência ao próprio Deus. Desta forma, a Shekinah não é uma propriedade de Deus, mas sim a sua presença; não é sua onipresença, que faz parte da essência de Deus, mas sim uma presença especial que indica a presença de Deus em determinado *lugar* e em determinado *tempo*, ou seja, a Shekinah é a presença terrena, temporal e espacial de Deus; identifica-se com Ele, porém dele também se distingue. Isso é o que se denomina: autodistinção de Deus.

2.1.2.2 A liberdade de Deus[141]

Como compreender o tema da liberdade divina ante a teologia da sua paixão? Ou mesmo, quanto a questão determinista do sofrimento: Deus se permite sofrer ou sofre como prisioneiro da sua própria história? Qual é a natureza da liberdade em Deus?

Moltmann recorre introdutoriamente a um debate entre a posição nominalista tradicional e a teologia dialética, em Karl Barth. Os nominalistas afirmam categoricamente que Deus é livre por *potentia absoluta*, isto é, pode fazer e deixar de fazer o que lhe aprouver e a nada se obriga. Karl Barth, por sua vez, na tentativa de superá-la, expõe a sua doutrina da *decisão originária de Deus* que ainda evidencia traços do nominalismo[142].

Para Barth, embora Deus, em sua imperturbável glória e felicidade, ***poderia*** bastar-se a si mesmo, assim não o fez. Escolheu, porém, o homem como seu companheiro de Aliança; ou, ainda que bastando a si mesmo e não estando sujeito a nenhuma necessidade, por sua bondade, ***decide*** coexistir com uma realidade distinta dele, ou seja, com o mundo criado.

Moltmann intervém nesse debate de forma incisiva. Dirige-se ao conceito da *potentia absoluta*, questionando sua veracidade ante o conceito de sua *verdade* e *bondade*. A lógica dos seus argumentos se expressa da seguinte forma: Deus não pode revelar-se diferentemente daquilo que constitui sua real natureza e o que ele revelou de si mesmo não atesta que "*bastar-se-ia na sua imperturbável glória*". Desta forma, afirmar que Deus decide não bastar-se a si mesmo, embora pudesse permanecer nessa auto-suficiência, revela uma contradição entre sua **essência** e sua **manifestação**. Conclui que, o raciocínio pelo qual argumenta: "*Deus poderia*", "*Deus decidiu*" é confuso, e não ajuda a compreender a liberdade de Deus, visto

[141] COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998, Analisando os textos de João 4: 23 (Deus é Espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade) e 2 Co 3: 6 (a letra mata, mas o Espírito dá vida), Comblin conclui que a **liberdade** está vinculada à figura do **Espírito**. Ele é a energia de vida que não aceita limitações de lugar (templos, cidades) e convenções (leis ou credos) que contradigam o seu livre agir. Deus é Espírito e por isso é livre o que age *pelo* seu Espírito e por ele é *transfigurado* de *glória em glória* (2 Co 3: 18; 7-11).

[142] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 66.

que a *liberdade* de Deus jamais poderá contradizer a *verdade* que ele revela acerca de si mesmo. Portanto, ainda que Deus é amor e ama até a possibilidade de abandonar o seu Filho, como poderia permanecer em estado de *não-amor*? E ainda questiona de forma retórica: "*Poderia Deus satisfazer-se realmente, comprazendo-se consigo mesmo, se é amor? Como pode um Deus que se gloria na cruz do Filho possuir uma tal glória imperturbável?"* [143].

Moltmann rejeita definitivamente a idéia de que um conceito de liberdade divina possa estar vinculado a alguma concepção de *poder absoluto*. Rejeita, portanto, qualquer liberdade em Deus que encontre expressão através de um **poder absoluto** que lhe permita fazer, agir ou dispor de tudo, a seu bel prazer. No âmbito dessa linguagem, só Deus é livre. Porém, Deus não age apenas por **livre autodeterminação**, concluiria Barth, mas também por **livre superabundância do seu amor**[144].

Desta forma, em busca de um conceito que possa melhor refletir a natureza da liberdade em Deus, Moltmann propõe duas reflexões básicas: Primeira, a necessidade de se determinar, teologicamente, o sentido da liberdade em si mesma. Segunda, compreender a natureza dessa liberdade à luz da essência do próprio Deus: o amor. Nesse contexto, afirma que o sentido teológico de liberdade não consiste em uma *potentia absoluta* de escolha entre o bem e o mal; quem é verdadeiramente livre não precisa mais escolher, visto que, quem sempre está precisando escolher, também está sempre ameaçado pelo mal que subjaz a qualquer escolha. A liberdade, porém, não é o tormento da dúvida (a possibilidade de escolha), mas a alegria pura do bem (a liberdade do amor).

Assim, a liberdade consiste essencialmente na superação de toda relação de dominação (a linguagem do *domínio*), para estabelecer uma participação interativa da vida. Vida concebida para além dos limites da individualidade, compreendida a partir do amor relacional que o Deus tri-uno revela, na comunidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo (linguagem da *comunhão*). Logo, a onipotência não se identifica com a liberdade absoluta.

---

[143] Ibid., p 67. Para Moltmann, afirmar que Deus em sua *imperturbável glória* teria tomado uma decisão implica em introduzir na eternidade de Deus uma estrutura temporal do "*antes*" e do "*depois*" ou mesmo que seria necessário admitir uma natureza divina "*anterior*" à decisão (Deus auto-suficiente) e de uma outra natureza divina "*posterior*" a ela (Deus que não basta a si mesmo), o que incorreria em admitir duas naturezas em Deus.

[144] Ibid., p. 68.

A liberdade de Deus consiste, na harmoniosa relação estabelecida entre sua **essência** e sua **manifestação**: "*A misericórdia e a verdade se encontram*" (Sl 85: 10). A liberdade é a manifestação da essência divina: o amor. O amor que transcende a imobilidade, a acomodação e a satisfação em si mesmo, e caminha na direção do outro, como abertura à comunhão, à amizade e à redenção, em prol do qual sofre e oferece-se. Assim, por meio do seu sofrimento e auto-sacrifício (expressões de seu amor e entrega), Deus manifesta a sua liberdade.

2.1.2.3 O eterno sacrifício do amor[145]

O tema da *passibilidade divina* encontrou na força dinâmica do amor o fundamento necessário para a sua formulação[146]. Deus é amor, e porque é amor, ele não é um Deus apático. E, porque é amor, acomoda-se e adapta-se à sua criação, sofre *com* e *por* ela. E, porque é Deus entrega-se totalmente. A única onipotência em Deus é, portanto, a onipotência do seu *amor padecente*, revelado radicalmente na cruz de Cristo[147].

---

[145] CARAVIAS, José L. *Fé e Dor*, p. 153-154. Para o autor, o sofrimento é inerente à prórpia condição humana, frágil, limitada e finita. Citando João Paulo II, recorda que "o sofrimento parece particularmente algo essencial à natureza humana (...); parece pertencer à transcendência do homem" (Salv. Dol. 2). No entanto, embora inevitável, muitas dores e muitas mortes podem ser evitadas, e não o são, em função da condição de pecado do próprio ser humano. Porém toda dor evitável ou inevitável, pessoais ou sociais, inocentes ou culpáveis serão iluminadas por Jesus em sua cruz e ressurreição. Em sua cruz Jesus ensina tanto a solidariedade quanto à luta contra toda dor, por amor, e a vencer a dor como fruto do amor. Desta forma, a cruz se torna instrumento de revelação; por ela Jesus revela definitivamente a imagem de Deus: o Deus que ama e se coloca ao lado de sua criação.

[146] BLANK, Renold J. *Deus na História*: centros temáticos da Revelação. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 263. Para Blank, Deus sofre por causa de seu amor por nós e este é o resultado das reflexões sobre o Deus humilde que se manifesta em Jesus Cristo.

[147] KITAMORI, Kazoh. *Teologia del dolor de dios*. Salamanca: Sigueme, 1975, p. 199-206. A *Teologia do Sofrimento de Deus* surge no ano seguinte ao fim da Segunda Guerra Mundial (1946) através da obra *Theology of the Pain of God*. Refletindo sobre a dor de Deus e a escatologia, Kitamori entende, a partir do texto de Mateus 24: 3, que o grande sinal do *fim* é a proclamação do **evangelho** a todos os povos, isto é, somente com a difusão do **amor** de Deus é que o *fim* virá. No entanto, o *fim* também será precedido por uma **tribulação** generalizada. Esta relação, evangelho-tribulação (ou amor-cruz-tribulação), evidencia a essência do próprio evangelho: a cruz, como símbolo do sofrimento de Deus. Assim a tribulação é expressão da ira e do sofrimento de Deus, a qual será acompanhada pela proclamação do evangelho, como testemunho do amor que liberta o homem da ira de Deus. O seu pensamento consiste no seguinte círculo: 1) A ira de Deus: utilizada como testemunho de sua dor; 2) A dor de Deus: que se desenvolve ou encaminha ao amor; 3) O amor de Deus: que liberta o crente de sua ira.

A base para assumir-se uma *teologia da passibilidade*, contrariando a estrutura filosófico-teológica estabelecida, foi encontrada na tradição anglicana desenvolvida nos séculos XIX e XX. Moltmann informa que C.E. Rolt, ao escrever a obra *The World's Redemption* (Londres, 1913) conseguiu desenvolver, ao mesmo tempo que fundamentava a *teologia da passibilidade divina,* enfocando o tema da doutrina da **onipotência** divina (derivado da cruz de Cristo), importante concepção acerca da **essência** de Deus (o amor padecente)[148].

Para Rolt, o conceito de uma onipotência em Deus deve derivar-se da cruz de Cristo. É, assim, a onipotência do *amor padecente*, isto é, *o amor consumado pelo sofrimento voluntário,* nisso residindo a essência da soberania divina: "*Aquilo que Cristo, o Deus feito homem, fez no tempo, Deus, o Pai celeste, faz na eternidade, e deve fazê-lo. Pois o 'mistério da cruz' é o mistério que reside no coração do ser eterno de Deus*". Desta forma, na estrutura da teologia anglicana, acerca do sofrimento divino, encontra-se a cruz manifestando o "*coração eterno da Trindade*". Isto implica afirmar que, a *paixão histórica* de Jesus revela a *paixão eterna* de Deus; o auto-sacrifício do amor constitui a eterna essência de Deus[149].

Por *paixão eterna*, Rolt entende a existência de um sacrifício não causado ou provocado por algum elemento externo a Deus, como o pecado humano. Da mesma forma, não representa uma ação espontânea, como algo que pudesse não ter ocorrido. Não há, assim, uma causalidade histórica para a cruz. O Gólgota é a inevitável revelação da sua essência em um mundo atingido pelo mal e o sofrimento. O auto-sacrifício é a essência divina. Deus é Deus porque eternamente entrega-se completamente e sofre com aquilo que contraria a sua natureza: o mal, a *força bruta* que o *amor padecente* redime em *força de vida* [150].

---

[148] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 45.

[149] Ibid., p. 45, 46.

[150] Ibid., p. 46-47. É a partir do axioma: "*Deus sacrifica-se eternamente, e nessa postura se contém toda sua essência. Ele é o amante, o amado e o amor*" que C.E.Rolt desenvolve a sua **doutrina trinitária** como legítimo representante da teologia inglesa que, contrariamente à teologia continental européia, dedicou-se ao tema da ***passibilidade divina***. Segundo análise de Moltmann a argumentação teológica dessa concepção tipicamente anglo-saxã parte do conceito de sacrifico eucarístico, passando pela cruz histórica do Gólgota, e remontando finalmente à eterna essência de Deus. Deus é amor e a ***passibilidade*** do amor realiza-se na entrega e no auto-sacrifício do amante.

2.2 O Mundo Trinitário

O estudo do mundo trinitário remete ao estudo do Deus notadamente cristão. Transcende o problema da comprovação de sua existência para enfocar o da sua real natureza. É o exercício teológico e existencial pelo discernimento do Deus-Criador-Amor em meio à multidão de ídolos; é a busca pelo único Deus, revelado em Jesus Cristo, sofredor e libertador, que ama a ponto de oferece-se como sacrifício eterno de salvação. É assim o esforço que os cristãos realizaram desde a Igreja antiga, especialmente através dos concílios ecumênicos, para compreender as repercussões doutrinárias da história de Jesus (**cristologia**) e seus conseqüentes desdobramentos para a compreensão trinitária de Deus.

Desta constatação histórica, emergem importantes questões de cunho hermenêutico. As definições conciliares de fato coincidem com o anúncio divino registrado no Novo Testamento? No desenvolvimento da doutrina eclesiástica acerca da Trindade, esta já estava contida nos escritos evangélicos ou representa uma posterior dogmatização do cristianismo? Moltmann afirma que entre os referidos períodos históricos ocorre uma inegável *diferença hermenêutica.* Para tanto, cita argumento do importante teólogo liberal, Adolf Von Harnack: "*A fé viva parece ter-se convertido em uma fé demasiadamente confessional, e o sacrifício de Cristo, em cristologia"*. No entanto, questiona as suspeitas liberais, se de fato as confissões eclesiais teriam convertido a *ortopraxia de Jesus em ortodoxia da fé em Cristo*[151].

2.2.1 A hermenêutica Trinitária

As primeiras investidas trinitárias com Basílio, o Grande (379), Gregório de Nazianzo (390) e Gregório de Nissa (394), no Oriente, e no Ocidente com Agostinho de Hipona (430), foram fundamentais para que se estabelecesse posteriormente uma formulação ortodoxa sobre a questão trinitária.

[151] Ibid., p. 75, 76.

Atanásio (296-373) bispo de Alexandria, foi quem contribuiu de forma decisiva para o estabelecimento da discussão sobre a *substância* do Filho (homoousion)[152], e posteriormente também, sobre a divindade do Espírito. Em sua obra *De Synodis* (359), ao mesmo tempo que afirma a tese do *homoousion*, também busca estender a "*destra da comunhão*" aos *homoiousianos*, tratando-os como *irmãos que discutem*, porém, buscam consenso *nos pontos essenciais* (*hos adelphoi pros adelphous dialegometha*)[153] e não como irreconciliáveis inimigos na fé; gesto que produziu grande repercussão e importantes adesões para a causa trinitária.

Estabelecido o credo dogmático sobre a Trindade[154], emerge uma questão hermenêutica de relevante monta. A doutrina eclesiástica da trindade já estava latente nos textos do Novo Testamento ou ela é uma elaboração posterior, fruto de um processo de dogmatização do cristianismo? Ou seja, o dogma conciliar é um desfecho natural da dinâmica interpretativa das primeiras comunidades cristãs ou uma ruptura, e, portanto, uma formulação doutrinária anômola à genuína fé cristã?

Moltmann salienta que os teólogos do *protestantismo liberal* tentaram transformar essa questão em um obstáculo intransponível. Isto porque, entendiam que a teologia da Igreja Antiga havia produzido uma *dogmatização paralizante* da viva relação divina contida na Bíblia, transformando o sacrifício de Cristo em *cristologia* e o seguimento da doutrina moral de **Jesus** em um *culto religioso* a **Cristo**. Esse seria o legado dos apóstolos, inclusive Paulo, desvirtuando, assim, a *ortopraxia* de Jesus em *ortodoxia* da fé em Cristo[155].

---

[152] HOMOIOUSIOS, HOMOOUSIOS, dois termos gregos usados nos séculos III e IV da era cristã no debate a respeito da relação de Jesus, o Filho, com Deus, o Pai. *Homoiousios* (lit. "***de substância similar***") foi usado pelos semi-arianos para sustentar que o Filho era de uma substância similar, porém não idêntica à de Deus, o Pai. *Homoousios* (lit. "***mesma substância***") foi empregado por Atanásio para afirmar que o Filho extrai sua substância do Pai e assim compartilha da mesma substância dele e finalmente aceito como parte do ensino ortodoxo.

[153] KELLY, J.N.D. *Doutrinas Centrais da Fé Cristã,* p. 190.

[154] A formulação do dogma trinitário segue o seguinte cronograma conciliar: em **Nicéia** (325), define-se a doutrina, omitindo, porém, a natureza do Espírito Santo. Em **Constantinopla** (381), o Espírito é, então, mencionado, afirmando-se que procede do Pai, devendo ser cultuado e glorificado. Em **Toledo** (589), acrescenta-se que o Espírito procede do Pai "*e do Filho*" (em latim *filioque*), acréscimo que é considerado uma das principais causas da separação entre as igrejas ocidental e oriental em 1054 AD.

[155] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 75. O principal representante da escola liberal a assumir tais idéias, foi ***Adolf von Harnack*** (1851-1930), teólogo alemão, cujas maiores contribuições encontram-se nos

Embora percebendo a seriedade das críticas, Moltmann rejeita a postura *liberal*, acusando-a de avaliar o quadro histórico-doutrinário mediante um processo *hermenêutico preconceituoso*, isto é, reduzindo a história à sua dimensão exclusivamente *imanentista*. A história seria, portanto, meramente a *história do homem* descrita e concebida pelo *reino da moralidade*[156].

O desdobramento da questão dogmatizante da doutrina trinitária (continuidade ou descontinuidade entre história viva de Jesus e sua leitura doutrinária) conclama a reflexão teológica a um posicionamento. Moltmann trabalha por uma solução hermenêutica capaz de conciliar uma *forma dogmática* que *não se fundamenta no Novo Testamento*, porém é suficiente para *considerá-la como uma interpretação do cerne da mensagem bíblica.* Assim, admitindo esta possibilidade, qual seria *a "causa" anunciada na Bíblia, para a qual a posterior doutrina da Trindade ofereceria a interpretação verdadeira?*[157]

Para tratar dessa questão, Moltmann utiliza-se dos estudos formulados por Karl Barth acerca da Bíblia como *Deus em sua revelação*, *Cristo a auto-revelação concreta de Deus* e este como *Senhor*. Tal revelação de Deus teria necessariamente estrutura trinitária. Desta forma a doutrina *eclesiástica da Trindade é a verdadeira forma de interpretação da auto-revelação de Deus como Senhor*. *O que deve ser interpretado é o senhorio de Deus; o instrumento de interpretação é a doutrina trinitária*[158].

Moltmann entende que a pretensão de utilizar a doutrina trinitária para interpretar um domínio ou senhorio que só pode realizar-se através de uma *unicidade desse domínio*, é reduzi-la a mero instrumento de validação de um *monoteísmo* cristão. Ademais, seria de fato a soberania divina o objeto a ser interpretado e a Trindade apenas o instrumento da

---

estudos do NT e da Patrística. Segundo ele, a tarefa do teólogo consiste na eliminação da "*casca*" cultural e histórica do desenvolvimento doutrinário com a conseqüente volta à "*polpa*" do evangelho ensinado por Jesus, isto é, a proclamação do *Reino de Deus*, a *paternidade de Deus* e na *filiação da humanidade* por meio do exercício da justiça suprema, o amor.

156 Ibid., p. 76.

157 Ibid., p. 76.

158 Ibid., p. 77.

interpretação? Por outro lado, pode-se sugerir uma inversão na ordem hermenêutica, isto é, não utilizar o princípio trinitário para interpretar o senhorio, mas perceber, através da história da soberania divina, a manifestação da vida trina e una do Deus eterno.

Após avaliar as posturas hermenêuticas da história imanentista, como *reino da moralidade* e da trindade como instrumento de interpretação do *senhorio de Deus na história*, Moltmann conclui que as propostas hermenêuticas, apóiam-se no mesmo **pressuposto monoteísta**. Desta forma, a história apresenta-se como obra de um sujeito único: *Deus, em Cristo*, isto é, Deus em *auto-revelação* (sendo mais correto denominar como *auto-entrega de Deus*). Este fato, porém, não encontra fundamento no testemunho neotestamentário. Nele, percebe-se a ação ministerial de Jesus, como o *Filho* que age concomitantemente com o *Pai,* na força do *Espírito*, sendo ele, assim, o agente revelador da divindade. O relato bíblico consiste, portanto, na história das relações recíprocas entre o Pai, o Filho e o Espírito, ensejando o seguinte princípio hermenêutico-trinitário: "*O Novo Testamento fala de Deus, na medida em que narra e anuncia as relações comunitárias, extensivas ao mundo, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo*" [159].

Conclui-se, assim, que a doutrina trinitária não consiste em uma exclusiva interpretação tardia da fé cristã. Seu fundamento bíblico é plenamente justificado no testemunho divino oferecido por toda a narrativa da história da fé, especificamente a que diz respeito à vida e ministério de Jesus. Esta consiste na história do Filho com o seu Pai, no amor do Espírito. A narrativa bíblica, portanto, já oferece uma clara configuração trinitária, reconhecida posteriormente pela Igreja Antiga.

2.2.2 O Mundo da Trindade

O debate acerca da Trindade revelou a posição central de uma ***cristologia aberta***[160]. Na história do Filho encontra-se a história do Deus tri-uno e do seu reino trinitário. Uma

[159] Ibid., p. 77, 78.

[160] No pensamento de Moltmann a doutrina trinitária estabelece em ***primeiro lugar*** a cristologia (***cristologia aberta***: isto é, uma cristologia especial e histórica, aberta ao conhecimento da ***criação*** por obra do Pai de Jesus

história que não se desenvolve apenas no *exterior* da divindade (*ad extra*) sobre a terra, mas também no seu seio (*ad intra*) e a partir dele, por livre autodeterminação e amorosa autolimitação, abre-se *para fora* em relações *vivas* e *recíprocas* com a sua criação[161].

O Deus-criador é por isso o Deus-abertura. Sua presença preenche a criação de sentido soteriológico e escatológico: haverá salvação e libertação para toda realidade perdida e oprimida. Embora exposta, como *sistema aberto* para o tempo, a mutabilidade e a destruição, o testemunho bíblico afirma, no entanto, que do caos o Criador sempre retirará a ordem e da opressão a esperança. Este, portanto, é o sentido que Moltmann estabelece para uma *cristologia aberta*, em sua vinculação com a história universal, como acesso determinante ao Deus tri-uno que se revela na criação e na história de redenção.

Assim, se a história do Filho projeta conhecimento sobre a realidade trinitária, necessário se faz também relacionar a figura do Filho aos horizontes mais amplos da história divina em sua interação com o mundo. Esta é a maneira pela qual se pode compreender o significado universal da história do Filho. Firma-se, assim, uma *cristologia aberta*, capaz de dialogar com o mundo criado (pelo *Pai*) e com a sua transfiguração (pelo *Espírito*).

Cabe, portanto, questionar de que maneira uma *cristologia aberta* há de relacionar-se com o mundo criado e com a esperança de sua transfiguração. Nesse sentido, Moltmann propõe que uma *cristologia aberta* seja percebida em suas relações com: a "***criação do Pai***", a "***encarnação do Filho***" e, a "***transfiguração do Espírito***". Reforça-se, desta forma, o pressuposto básico de uma reciprocidade, através da qual Deus e a criação afetam-se mutuamente, *não de modo igual, mas sem dúvida a seu modo. Se Deus é amor, então ele não apenas prodigaliza o amor, mas também espera o amor e dele necessita: o seu mundo deve ser o seu lar. Nele ele deseja morar*[162].

Cristo, e aberta ao conhecimento da ***transfiguração*** do mundo, por obra do Espírito), como decisiva ***via de acesso*** de sua revelação, tendo em vista que somente ela permite, de fato, levar ao *conhecimento* e ao *conceito* do Deus uno e trino, fato que altera a ordem tradicional dos dogmáticos cristãos (doutrina do Pai, *do Filho* e do Espírito).

[161] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 110.

[162] Ibid., p. 111.

2.2.2.1 A criação do Pai

A narrativa bíblica proclama que a criação constitui ato exclusivo do Deus triuno. No princípio era apenas Deus e Deus criou (Gn 1: 1). Dele provêm todas as coisas, como manifestação do seu amor *extravagante*, pura expressão do transbordamento divino, que traz à existência o que não existia, para envolver de graça e pleno sentido.

A reflexão teológica, por sua vez, informa também que a narrativa bíblica da criação, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, é determinada pela experiência do evento da **salvação** e pela esperança da **consumação** dessa salvação. Teologicamente, portanto, a criação é compreendida em sentido *soteriológico* e *escatológico*, tendo em vista que o Deus *criador* revelou-se também na história como Deus *salvador* e *libertador*.

Desta forma, uma doutrina da criação estabelece importantes questões para o aprofundamento da própria doutrina de Deus, dentre as quais destacam-se: a questão da ***contingentia mundi***, isto é, se em relação a Deus, a criação é necessária ou aleatória, e assim, se procede da essência ou apenas da vontade de Deus, implicando, necessariamente, definir-se como eterna ou temporal; a ***autolimitação divina***, que busca compreender a ação de Deus na criação *para fora* e a criação *para dentro*; a ***criação trinitária*****,** enfatizando a configuração trinitária que se pode reconhecer em Deus, através da criação do mundo.

Em primeiro lugar, a questão da ***contingentia mundi***. Qual o lugar e a importância da criação em relação a Deus, o seu criador? Moltmann informa que o teísmo cristão empenha-se por apresentar a criação como obra da *livre vontade de Deus*. Esforça-se, portanto a reafirmar uma *liberdade absoluta* em Deus, não havendo nele, nenhuma carência ou necessidade interior ou exterior que justificasse o ato criador (*Deus basta a si mesmo*). Há em Deus uma *decisão livre*, não arbitraria, visto que mesmo criando livremente, cria somente o que *lhe corresponda* (desta forma não pode criar, por exemplo, o mal) [163].

[163] Ibid., p. 116, 117. Moltmann entende que sustentando tais posições repousa um resquício de ***despotismo*** no conceito de Deus.

O panteísmo cristão parte da constatação da *essência de Deus* para explicar a criação. Sendo Deus eternamente criador (caso contrário não seria Deus), a idéia do mundo já está presente na essência de Deus desde toda eternidade. E sendo sua essência o amor, o *desprendimento* e a *participação,* estas exigem a necessária correspondência. Porém este amor é *amor pelo igual, não pelo outro*. *É um amor feliz na correspondência constante do que é igual.* Porém, *isso ainda não é amor criativo,* assevera Moltmann[164].

A teologia especulativa do século XIX afirma que Deus cria por *necessidade essencial* (necessidade por revelar-se e comunicar-se) e *em virtude de seu amor*. Assim, como *amor eterno,* abre-se para o *seu outro* (o mundo e o ser humano) e *apenas na correspondência deste ao seu amor alcançaria a perfeição*. Este "outro", no entanto, aproxima-se da identificação do mundo com o Filho de Deus, o que já sugere uma deificação do mundo e do homem[165].

Moltmann, em busca de síntese, especula a possibilidade de trabalhar um meio termo entre os elementos de verdade do ***teísmo cristão*** e do ***panteísmo crístico***. Para tanto, seria necessário substituir alguns pressupostos. A liberdade divina, por exemplo, não deve estar definida ou vinculada com a idéia de *arbítrio* e, a *essência* de Deus, como uma mera lei divina da natureza. A imagem de uma substância divina eterna e produtiva (*panteísmo crístico*) ou uma que mais corresponda a um monarca absoluto nos céus (*teísmo cristão*) são todas inadequadas para retratar o Deus triuno, revelado trinitariamente no Filho[166].

A fim de propor uma solução possível à questão, Moltmann elabora duas afirmações relevantes: primeira, que o mundo é um objetivo bondoso e correspondente ao amor de Deus, não um produto aleatório; segunda, há que desenvolver um conceito de *necessidade* desvinculado da idéia de *coação ou imposição de fora*.

Desta forma, *necessidade* e *liberdade em Deus*, coincidiriam com algo que lhes é perfeitamente compatível, isto é, o **amor**. Ele não pode negar-se a si mesmo, por isso ama

---

[164] Ibid., p. 117.

[165] Ibid., p. 117, 118.

[166] Ibid., p. 118.

com liberdade e desde toda a eternidade é amor autocomunicativo, não como prisioneiro do seu próprio ser, mas simplesmente em fidelidade a si mesmo.

Assim, em seu **eterno amor** e em sua **autocomunicação**, Deus não *necessitou* comunicar-se apenas consigo mesmo, mas também com o seu *outro*. Por isso é que, *no amor do Pai para com o Filho, já está contida a idéia do mundo*. *O Filho eterno de Deus está em íntima relação com a idéia do mundo de Deus*. Uma vinculação imediata se estabelece entre o **Filho** e o **Logos**. Moltmann esclarece que O *Logos* (por intermédio de quem tudo foi criado) é *o outro aspecto do Filho*. O Filho na perspectiva do mundo é o *logos*, e o *Logos* na perspectiva do Pai é o *Filho*. Desta forma, o *Logos*/*Filho* é o intermediador da criação e para o qual o mundo é reservado para sua encarnação[167].

Da questão da ***contingentia mundi*** segue a da ***autolimitação divina***. Este é um ponto não muito debatido na teologia cristã. A teologia tradicional da aliança faz referência ao assunto ao tratar de um *pacto trinitário*, todavia sem aprofundá-lo. Porém, na tradição judaico-cabalística, o tema será muito discutido através da idéia da criação *para fora* e da criação *para dentro*[168].

Tradicionalmente, a teologia cristã distinguiu uma ação de Deus *para dentro* (*ad intra*) e uma ação de Deus *para fora* (*ad extra*). Destas ações se constata que há em Deus tanto uma *vida íntima* e auto-suficiente, como também uma ação, dirigida para fora (criação, encarnação e redenção), realizada a partir de sua unidade interior.

Os desdobramentos, porém, da doutrina da criação surgem a partir de uma questão elementar: pode o Deus todo-poderoso e onipresente ter um "*exterior*"? Se assim for, então é preciso admitir, paralelamente à autoconstituição divina, desde toda a eternidade, uma realidade *não-divina* que, logicamente estaria "*fora*" ou no *exterior* da divindade. Isto não descaracterizaria ou impediria a concepção de uma onipresença em Deus?

---

[167] Ibid., p. 119.

[168] Ibid., p. 119.

As concepções tradicionais de uma criação *a partir do caos* e como *creacio ex nihilo*, indicam a pressuposição de existir em Deus um *interior* e um *exterior*. Assim, ao criar, Deus *sairia para fora* de si. Porém, o *sair para fora* de si para criar, implica admitir uma realidade fora de Deus, auto-existente (sem ser criada) e, por isso mesmo, anterior à criação. Resta questionar se, então, a doutrina não deveria estabelecer que Deus teria que primeiro fazer existir o *exterior*? Como pode Deus criar algo do "*nada*", visto que não pode haver um nada, uma vez que o seu ser é tudo e tudo perpassa?

Buscando dirimir algumas dessas questões cruciais, Moltmann propõe a análise da doutrina do *Zimzum*, que o pensador Isaac Luria desenvolve, relacionando-a à sua própria doutrina da *Shekinah divina* [169]. Segundo ele, houve uma espécie de *contração* em Deus, um retirar-se para dentro de si, proporcionando a existência de um *espaço reservado* em seu ser divino do qual se distanciou para, posteriormente, nele manifestar-se como Criador.

Nesta perspectiva, a "*auto-reclusão*" seria, necessariamente, o início de todo o processo posterior da criação. Isto implica dizer que não houve primeiramente, em Deus, um **ato** *para fora*, de criação ou revelação, mas um **gesto** de encobrimento, *para dentro* de si mesmo. Apenas depois disto é que Deus, como Criador, sai de si mesmo para entrar nesse espaço, por ele mesmo estabelecido. Portanto, Deus cria na medida em que se retrai.

Há que admitir-se, portanto, uma criação que passa a existir a partir de Deus mesmo, isto é, de um *nihil* que o próprio Deus estabelece em si mesmo, como seu espaço criativo de atuação. A criação, dita, *fora de Deus*, de fato existe contemporaneamente *em Deus*, no espaço que Deus preparou em sua onipresença, na abrangência de sua relação trinitária; nela toda a criação pode encontrar *espaço*, *tempo* e *liberdade* [170].

Situando a reflexão de Luria no âmbito da dimensão trinitária, Moltmann conclui que, de fato, houve uma espécie de *autodeterminação* trinitária com vistas à sua *autolimitação*, de

[169] Ibid., p. 120, 121.

[170] Ibid., p. 122.

forma que o *não-divino* viesse a existir. Sobre esse profundo processo trinitário de autolimitação divina afirma:

> Essa abertura significa para Deus mesmo uma renúncia, i. é, uma autodeterminação com vistas à autolimitação. O tempo é uma pausa da eternidade, a finitude é um espaço dentro da infinitude e a liberdade é um ir ao encontro do amor eterno. Deus retrai-se em si mesmo, para poder sair de si. A eternidade inspira para poder expirar o espírito da vida[171].

Por fim, coloca-se a questão da **criação trinitária** como livre manifestação do amor divino. Deus quis criar e criou, a partir de sua *liberdade* e do seu *amor extático*. Amor que distribui o seu bem, por isso cria, Amor que busca correspondência no *outro eterno*, por isso gera. O *Logos*, o Filho, o *outro eterno* é, assim, expressão do amor *extático* que preanuncia nele a idéia do mundo e de toda a criação[172].

Sendo assim, qual a configuração intratrinitária que se pode reconhecer em Deus por ocasião da criação do mundo? Se o Pai cria, como perceber as pessoas trinitárias na mesma criação, ou como integrá-las no ato criador, visto que dele participam a seu modo, porém, em igual medida?

Moltmann debruça-se sobre a questão, propondo-se analisá-la a partir da atuação do Pai. Ele é definido como o Criador que se comunica com o seu *igual* (o Filho/*Logos*) e para ele se abre, antecipando-se a qualquer correspondência. Portanto, em virtude do *seu eterno amor pelo Filho*, cria o ser humano à sua *imagem e semelhança*, bem como, todas as coisas. Por isso, toda a criação é *muito boa* (Gn 1: 31), permitindo ao criador esperar dela, a mesma correspondência do seu amor. Assim, da perspectiva trinitária a criação não deve apenas ser considerada uma mera manifestação de uma livre *vontade* divina. A criação é também manifestação do *amor* do Pai, não apenas pela própria criação, mas *a priori*, por seu Filho, isto é, Deus *por causa* do seu Filho, *por meio* de seu Filho e *para* o reino de liberdade do seu Filho, cria. Ele é, portanto, eternamente, o *Logos*, o mediador da criação livre. Por isso seu

---

[171] Ibid., p. 122.

[172] MOLTMANN, J. *Deus na Criação,* p. 122.

reino é um **reino de liberdade** e ele, Senhor dessa liberdade para a *glória* do Pai (a realização do seu amor) [173].

Porém, se o Pai cria o mundo *através* do Filho, esta criação viabiliza-se pelas *forças* e *energias* do seu próprio Espírito (a criação *no Espírito*). Neste ponto, Moltmann apresenta importante contribuição. Buscando evitar a idéia de uma fria relação "*criador-criatura, agente-ato, artífice-obra*", demonstra que esta relação pode ser superada pela compreensão de que, ao sofrer a ação da força/energia do Espírito, a criação "*passa a ser integrada ao campo energético do Espírito e torna-se partícipe da vida íntima da própria Trindade*" [174].

Isto não implica uma divinização da criação, porém, denota melhor uma **relação** mais estreita dela com o Criador, do que a existente entre um artífice e a sua obra. Para Moltmann, esta é uma espécie de posição intermediária entre **criação** e **geração**, que é preenchida de significado a partir da idéia do "**derramamento**" do Espírito Santo[175]. Em sua obra, *A Fonte da Vida* (2002), Moltmann reafirma seu pensamento de forma mais detalhada:

> Nas experiências do Espírito, apercebemo-nos de um relacionamento mais íntimo que o Criador e criatura, e também que o de pai ou mãe com o filho. É a comunhão íntima de um habitar recíproco: Deus de modo divino em nós, e nós de modo humano nele (1 Jo 4: 116). Na comunhão do Espírito Santo, o eterno Deus participa de nossa vida mortal, enferma e deficiente, e nós participamos da eterna vida de Deus [176].

2.2.2.2 A encarnação do Filho

A encarnação do Filho é um dos temas centrais de uma cristologia preocupada com as realidades da vida e da criação, a qual também repercute na revelação do Deus triuno, Criador

[173] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 123.

[174] Ibid., p. 124.

[175] Ibid., p. 124.

[176] MOLTMANN, J. *A Fonte da Vida,* p. 75.

e Redentor (*cristologia aberta*). Assim, as questões referentes à doutrina da *encarnação do Filho* que mais se relacionam com o conceito de Deus, segundo Moltmann, são: (1) "***Cur Deus Homo***?" averiguando se a encarnação foi um evento casual ou necessário; (2) a "***Kenosis***" divina avaliando a real representação da encarnação como ato divino dirigido ao *exterior* ou como uma premissa *intratrinitária*; (3) a "***Encarnação Trinitária***" enfatizando, por sua vez, a participação das pessoas trinitárias no evento da encarnação.

"**Por que Deus se fez homem**?". O título, naturalmente, é retirado da obra de Santo Anselmo (1033-1109), *Cur Deus Homo,* através da qual apresenta elaborado argumento sobre a doutrina da expiação, buscando justificar a encarnação do Filho através da teoria da expiação pela *compensação*[177].

De fato, a encarnação é um dos temas mais desafiadores de toda a cristologia. Por que Deus se fez homem? A encarnação foi um ato da *vontade* divina (*eventual*: **poderia** acontecer) ou da sua *natureza* (*necessário*: **deveria** acontecer)? A tradição dogmática desenvolveu duas posições básicas: 1ª) a encarnação foi necessária por causa dos pecados da humanidade, para a sua expiação; 2ª) a encarnação, desde toda a eternidade em Deus, fora concebida conjuntamente à idéia do mundo, como ato exterior e preparatório da encarnação[178].

Nessa perspectiva, Moltmann oferece uma detalhada análise das tradições dogmáticas para em seguida, apresentar uma reflexão estruturada e consistente a partir do conceito trinitário da criação. Analisando, portanto, a primeira posição (a encarnação para **expiação** dos pecados), conclui que a encarnação consiste apenas em uma medida de "*emergência*", providenciada por Deus para suprir o *acidente* do pecado.

Neste caso, a encarnação justifica-se simplesmente como pressuposto para o sacrifício expiatório na cruz. Sem o evento do pecado, a encarnação não teria, em si mesma, significado. Ademais, qual o sentido da encarnação quando superado o propósito redentor? Assim, por esta posição, a encarnação revela uma *vontade* redentora de Deus *ad extra*, isto é,

[177]ANSELMO, Santo. *Por que Deus se fez homem*? São Paulo: Novo Século, 2003, p. 47-58.

diz respeito apenas à relação de Deus **com o mundo**, não à sua relação **consigo mesmo** (*ad intra*); nada o afeta, nem o pecado nem a reconciliação. A cristologia é reduzida, portanto, a um mero pressuposto soteriológico.

Quanto à segunda posição dogmática (a encarnação como **concepção eterna**), o evento da encarnação representa *o coroamento da primeira fase da criação, mediante a nova ligação humano-divina instaurada por Cristo,* e estabelecida como *fundamento da nova criação*[179]. Esta posição encontra seu ponto crucial na seguinte interrogação: haveria encarnação se a raça humana estivesse isenta de pecado?

Esta interrogação exerce uma importante função retórica. Respondê-la negativamente significaria admitir, definitivamente, que o objetivo da encarnação deve restringir-se apenas a *apagar os pecados* (vontade redentora *ad extra*). Se, por outro lado, sua resposta for positiva, necessariamente, o significado da encarnação deverá transcender à questão do pecado, da expiação e do conceito soteriológico limitado negativamente (vontade redentora *ad intra*).

Assim, como o amor antecede as necessidades do amado, a encarnação também representa uma realidade anterior à do pecado. Ademais qual o sentido da encarnação após a obra expiatória, o homem-Deus não teria mais lugar? Este seria, segundo Moltmann, o equívoco de toda cristologia funcional e soteriológica; *Na encarnação do Filho, todavia, há muito mais do que apenas um meio voltado a um fim. A cristologia é muito mais do que o pressuposto da soteriologia* [180]. A encarnação, desta forma, não deve restringir-se apenas à realidade do pecado e da morte, mas atingir também as **condições** que possibilitam o pecado e a própria **mortalidade** que limita a vida.

Nessa perspectiva, buscando ampliar o conteúdo cristológico da encarnação, Moltmann considera que Cristo não foi apenas "*entregue por nossos pecados*", mas também "*ressuscitado para nossa justificação*", conforme o conceito paulino exposto na carta aos

---

[178] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus,* p. 125.
[179] Ibid., p. 125.

[180] Ibid., p. 126.

romanos (Rm 4: 25). O que equivale afirmar que a encarnação mantém estreitos vínculos tanto com a **cruz** (reconciliação) quanto com a **ressurreição** (justificação), isto é, pleno acesso à nova vida em Cristo e em sua Graça. Esta por sua vez não se encontra em uma *relação de equivalência com o pecado* (Rm 5: 20), antes o supera, estabelecendo-se como o próprio *vigor da nova criação*, *completando a criação primitiva. Segue-se disso que o Filho de Deus se fez homem não apenas pelo pecado dos homens, mas acima de tudo para completar a criação*[181].

Moltmann esclarece, assim, um importante aspecto da doutrina da criação. Segundo sua observação, a criação do mundo teria culminado com a formação do ser humano à imagem (*eikon*) de Deus (Gn 1: 26; Sl 8). Nesse enunciado, no entanto, não se encontra delimitada apenas uma **qualificação** da humanidade (ser imagem), mas uma **promessa** (anúncio da encarnação). Na encarnação do Filho, portanto, tal *promessa* alcançaria seu cumprimento como aquele que é a definitiva e perfeita *Imagem* e *Semelhança* do Deus invisível, o *Eikon* de Deus. O que encarnou é, de fato, o ***verdadeiro homem***, e na sua comunhão a humanidade-fiel encontra a verdade do ***ser-homem***[182].

Desta maneira, a encarnação não representa um evento histórico relacionado à mera expiação do pecado. A partir de uma perspectiva bíblico-trinitária, a pessoa do Filho vincula-se à figura do *Logos* (Jo 1: 1), através do qual o Pai cria o mundo. Assim, sendo o Filho a *Imagem* de Deus ao qual o Pai destina sua criação e a humanidade, é também o verdadeiro modelo ou ícone de Deus. Por isso, a primeira criação encontra-se aberta pela *promessa da imagem*, isto é, pela manifestação da imagem definitiva de Deus, revelada na história pela *encarnação* do Filho.

---

[181] Ibid., p. 127.

[182] Ibid., p. 127. EIKON (imagem, semelhança, forma, aparência). Conforme o pensamento grego, uma "*imagem*" participa da realidade daquilo que representa. A essência da coisa apareceria na sua imagem. No AT, já no período mosaico, eram totalmente proibidas as imagens, a fim de não confundirem o relacionamento de Israel com o seu Deus. Somente o homem poderia ser chamado *imagem* (selem) de Deus (Gn 1: 26-27; 9: 6). Em Hebreus 10: 1. ***Eikon*** significa a forma verdadeira das coisas boas que hão de vir, forma que surgiu em Cristo em contraste com a lei que é mera ***sombra*** destas coisas (2 Co 4: 4; Rm 8: 29). Ao integrar-se a Cristo, o homem restabelece a imagem de Deus que era o propósito original de sua criação (1Co 11: 7). Cristo realizou o destino do homem, no sentido de ser a imagem de Deus que foi desfigurada no pecado.

O cumprimento da *promessa* no Filho, implica a realização do eterno propósito divino do estabelecimento de sua imagem no *outro-criado* (a humanidade), a fim de que, pelo *outro-eterno* (o Filho), seu amor divino seja plenamente correspondido. Desta forma, o *Filho* pode ser considerado o *Primogênito* dentre muitos irmãos (Rm 8: 29). Portanto, se a encarnação do Filho plenifica e completa a condição humana, então a necessidade da encarnação é algo que precede tanto o evento do pecado quanto a necessidade de sua expiação e se estabelece em sua configuração e determinação eterna.

À questão *Cur Deus Homo*, conclui-se por uma perspectiva *ad extra*, que o Filho efetiva o propósito eterno de estabelecer a imagem de Deus na humanidade. Segue-se disso que o Filho de Deus se fez homem não apenas pelo pecado dos homens (sentido de libertação), mas acima de tudo para completar a criação (sentido de conformação). Resta ainda analisar as dimensões da encarnação por uma perspectiva *ad intra*. Como ela repercute intratrinitariamente? Qual o sentido de uma *autolimitação* e uma *auto-humilhação* em Deus? Que vínculo se estabelece entre ***Kenosis*** e encarnação?

Inicialmente, deve-se reafirmar que a criação só se torna possível por causa da *autodeterminação*, *autocomunicação* e *autolimitação* divina. Deus quis criar, e o fez no pleno exercício de sua liberdade e como movimento natural do seu ser; Deus quis criar, e o fez como transbordamento do seu *ser*: o amor. Deus quis criar, e o fez como manifestação de sua onipotência, autolimitando-se, abrindo assim *tempo*, *espaço*, e *liberdade*, em si mesmo, para que a criação viesse a existir.

A *auto-humilhação* de Deus, no entanto, não se restringe à criação. A *Kenosis* divina apenas começa com a criação do mundo. As habitações históricas de Deus (doutrina da *Shekinah*) constituem experiências divinas de *auto-rebaixamento*, em que Deus não apenas **participa** da peregrinação e sofrimento humanos, mas os aceita e os **assume integral e solidariamente**. Na encarnação do Filho, porém, a auto-humilhação do Deus uno e trino manifesta-se em sua radical dimensão: ele se torna um Deus humano, experimentando a paixão, a morte e o abandono.

Assim, a *Kenosis* não encontra seu limite na encarnação, mas radicaliza-se na **cruz** e na própria **irreversibilidade** da humanização do Filho: *A encarnação do Filho não é uma passagem; ela é e permanece na eternidade*[183]. O crucificado é o Deus que ousou se encarnar. É o Deus que quis ser humano, e eternamente não é outro, senão o Deus-Homem, o Deus-Solidário, o Deus-Conosco.

Moltmann resume estas idéias em uma frase lapidar: "O fazer-se homem, *para fora*, pressupõe uma auto-humilhação, *para dentro*. Por isso é que a encarnação afeta intimamente as relações intratrinitárias"[184]. A encarnação representa, portanto, uma livre e amorosa autolimitação de Deus em favor do seu *outro* e pela livre correspondência do seu amor, isto é, Deus limita a si mesmo, em sua onipotência, quando aguarda a livre correspondência de sua criação. A *Kenosis*, portanto, é condição interna (*ad intra*) para a *liberação* dos atos externos de Deus (*ad extra*) [185].

Por fim, coloca-se a questão da **Encarnação Trinitária**. Definitivamente a encarnação é um evento trinitário. Nela há inteira participação do Deus Triuno. Com a encarnação do Filho, Moltmann admite uma espécie de aprofundamento das relações trinitárias, no sentido de sua *abertura* e *expansão* relacionais. A encarnação repercute diretamente na pessoa do Pai. Por ela, o **Pai** cumpre a promessa de criação do *ser* do homem, como "*imagem e semelhança de Deus*". Pela encarnação do Filho (aquele que é a Perfeita Imagem de Deus), torna-se possível resgatar a natureza humana *pervertida*. Também pela encarnação, o Pai duplica tanto o *objeto do seu amor* quanto a *correspondência* da sua doação: o ***Filho*** e a multidão de ***filhos***, regenerados por sua maravilhosa graça[186].

[183] Ibid., p. 129.

[184] Ibid., p. 129.

[185] Ibid., p. 130.

[186] Ibid., p. 131.

O **Filho**, por sua vez, como *Eikon* de Deus, torna-se o *primogênito*[187] *entre muitos* (Rm 8: 29). Sua perfeita *Imagem* é luz que brilha, abrindo um *Novo* e *Vivo Caminho* (Hb 10: 20) para muitos irmãos e irmãs, os quais passam a participar de sua *liberdade* e *domínio* sobre a criação. Na comunhão do *Filho*, homens e mulheres tornam-se *filhos* e *filhas* do Pai. Com tal abertura que irrompe da encarnação, a nova comunidade de *filhos* e *filhas* de Deus passa a usufruir do ambiente trinitário[188] fraterno que o **Espírito** cultiva em Justiça, Paz e Alegria (Rm 14: 17).

2.2.2.3 A transfiguração do Espírito

O terceiro tópico que uma *cristologia aberta* remete à pesquisa de Moltmann, diz respeito à figura do Espírito Santo, à natureza das suas relações trinitárias, sempre com vistas à formulação de um conceito de Deus. Para tanto, aborda inicialmente acerca da participação do **Espírito na ressurreição de Jesus** e na sua transfiguração pós-pascal. Em seguida, detém-se na análise do derramamento do Espírito sobre toda a carne, sob o título: **O Início da glória**. Em um terceiro momento, dedica-se a apresentar o **Espírito como sujeito pessoal**, plenamente apto para relacionar-se *autonomamente* (como sujeito) no seio trinitário. Por fim, será apresentado o tópico da **Glorificação trinitária**, identificando a forma pela qual a Trindade se manifesta através do Espírito Santo.

Quanto à participação do **Espírito na Ressurreição**, durante o período denominado *pré-pascal*, a atuação do Espírito concentrou-se exclusivamente na pessoa de Jesus. Pela força do Espírito, após o seu batismo, Jesus exerceu um ministério pneumático (Lc 3: 22), efetuando curas, expelindo espíritos malignos e pregando o reino de Deus (Mt 12: 28). O

[187] Para Moltmann há um duplo significado da filiação de Jesus: um ***ad intra*** (quanto a Deus ele é *Filho* ***Unigênito***, *monogenês*) outro ***ad extra*** (quanto aos homens ele é *Irmão* ***Primogênito***, *prôtotokos*). A expressão Filho Unigênito faz referência a sua relação exclusiva com o Pai, porém a expressão "*primogênito entre muitos irmãos*" refere-se ao primeiro entre muitos irmãos e irmãs; o que o **Unigênito** faz e padece acontece uma *única* vez (*hapax*), o que o **Primogênito** faz e padece acontece pela *primeira* vez (*mallion*).

[188] Ibid., p. 132.

evangelho de João, porém, afirma que os discípulos não haviam ainda recebido o Espírito, como Jesus recebera, e isto por uma razão específica: *"porque o Espírito Santo ainda não fora dado, por ainda Jesus não ter sido* ***glorificado***" (Jo 7: 39) [189].

Subentende-se que João fazia referência à experiência *pós-pascal* da ressurreição. Isto porque, segundo o relato dos *Atos dos Apóstolos* (At 2), a experiência da glossolália entre os discípulos no cenáculo está vinculada ao derramamento do Espírito profetizado por Joel (Joel 2), o qual só ocorre após o evento da ressurreição, inaugurando o tempo escatológico. Cabe, portanto, compreender a natureza dessa glorificação, bem como o papel do Espírito em sua realização e a sua estreita relação cristológica.

Com o derramamento do Espírito, inaugura-se o tempo escatológico, já previsto pelo profeta Joel. O apóstolo Paulo o explica, porém, em termos cristológicos. Segundo ele, a ressurreição de Jesus fora possível em virtude da ação direta do Espírito, vivificando-o dentre os mortos (Rm 8: 11) e que também ressuscitará a "*nós*", fazendo referência aos seus seguidores (1 Co 6: 14). Fica, assim, relacionada a figura do Espírito àquele que, de fato, ressuscita os mortos. Ele é, portanto, *a força divina da nova criação*[190].

O apóstolo Paulo ainda ensina acerca de algumas intrigantes inversões de papéis entre Jesus ressuscitado e o Espírito. O próprio Jesus é também chamado de *Espírito* (2 Co 3: 17) e em seguida, de ser aquele através do qual o Espírito é enviado sobre a comunidade dos discípulos (Tt 3: 5, 6), sendo por isso chamado de *Espírito do Senhor* (2 Co 3: 17) e *Espírito de Cristo* (Fl 1: 19) *Espírito do seu Filho* (Gl 4: 6) e *Espírito de Deus* (Rm 8: 9).

Resta compreender a participação do Espírito na ressurreição do Filho. Segundo Moltmann, o termo *ressuscitar* significa não apenas *despertar*, porém pode admitir também o sentido mais amplo de *transfigurar,* visto que, com a ressurreição, o ressuscitado supera a figura e o estado de humilhação e abandono para um outro de *glorificação* e *transformação*. Assim, a *transfiguração* experiência descrita nos sinóticos (Mt 17: 1-9; Mc 9: 2-9; Lc 9: 28-

[189] Ibid., p. 132-137.

[190] Ibid., p. 132.

36), abarca tanto os sentidos de *glorificação* quanto de *transformação* e deve ser interpretada como uma prefiguração da experiência pascal dos discípulos, isto é, a glorificação de Jesus junto à brilhante luz divina[191].

Quanto ao sentido de *transformar*, a ressurreição pode ser interpretada como a mudança do corpo limitado e sujeito à morte, em corpo incorruptível e glorificado. Assim, o trabalho escatológico do Espírito vincula-se à doação e restauração da vida, à ressuscitação corporal, à **transfiguração** e **transformação** da forma existencial física. Por isso, o ressuscitado, em sua **glorificação** é também, agora, o **Espírito vivificador** (1 Co 15: 45). Aquele que, como *Primogênito entre muitos irmãos* (Rm 8: 29), também os *transforma* e os glorifica na conformação da sua imagem (2 Co 3: 18). Assim como ele é o Senhor da glória vindoura (1 Co 2: 8), os seus serão a ela conformados, reinando com ele eternamente (Ap 20: 4; 22: 5). Esse acontecimento se torna possível em virtude da obra do Espírito Santo[192].

Fica desta forma evidente que, com a *glorificação* de Jesus (sua ressuscitação, transfiguração e transformação) o derramamento universal do Espírito Santo sobre *toda carne* (Joel 2: 28), tem seu início: o ***Início da Glória***. As comunidades primitivas sempre interpretaram essa **experiência fundante** em seu mais profundo **sentido escatológico**. O discurso de Pedro, relatado nos *Atos dos Apóstolos* (Atos 2: 14-36), faz a imediata vinculação da experiência *pentecostal* do Espírito com a promessa do profeta Joel (At 2: 16-18), a qual apontava para o seu derramamento sobre *toda carne* nos *últimos dias*. O Espírito é, portanto, "*primícias"* de um novo começo (Rm 8: 23) e "*penhor"* de sua plenificação (2 Co 1: 22), no *Espírito, já agora se experimenta o que ainda está ausente*[193].

A genuína experiência do Espírito é caracterizada pela manifestação da liberdade, da alegria e do amor. Não se cria um seleto grupo pneumatizado, segregado do mundo e de seus desafios; se a experiência é genuinamente no Espírito que trouxe à existência o *tempo*, o *espaço* e a *liberdade*, naturalmente sua expressão exterior há de produzir, também, plenitude

[191] Ibid., p. 133.

[192] Ibid., p. 134.

[193] Ibid., p. 134.

do *tempo*, do *espaço* e da *liberdade*. Segundo Moltmann, com a experiência do Espírito, aprofunda-se também a experiência com o Deus Triuno:

> Com a experiência do Espírito, tem início a consumação da criação do homem e de todas as coisas no seio da divindade una e trina. Pela *habitação do Espírito*, seja no coração, na comunidade, ou na nova criação, Deus se torna cada vez mais familiar no seu próprio mundo[194].

Outra importante questão acerca do Espírito diz respeito a sua natureza enquanto **sujeito pessoal**. Como deve ser entendido o Espírito Santo? Como distinguir, nele, a verdadeira essência do seu ser? As funções exercidas pelo Espírito o qualificam como pessoa/sujeito autônomo e divino ou, simplesmente, como agente de Deus Pai e Deus Filho?

Moltmann enfatiza, inicialmente, que a perspectiva da personalização do Espírito é melhor tratada exegeticamente nos escritos do apóstolo João. Segundo ele, em João há uma espécie de delineamento que progressivamente constrói a *imagem da personalidade do Espírito*. No entanto, entender o Espírito tanto *dinâmica* quanto *personalísticamente* não define a questão da sua natureza essencial. Ser o *Espírito de Deus* ou o *Espírito de Cristo* indica apenas que ele representa a ação de sujeitos distintos e autônomos, no caso o Pai e o Filho. Desta forma, só se torna possível reconhecer no Espírito seu caráter autônomo e pessoal à medida que a sua ação for também reconhecida como autônoma e pessoal. Esta qualificação no Espírito torna-se possível e visível (revelada) na medida em que o Pai e o Filho sejam *afetados* pela ação do Espírito[195].

A obra escatológica do Espírito representa importante expressão teológica dessa realidade pneumatológica. A transformação do mundo, das estruturas e das pessoas corrompidas, indica apenas parte dessa **ação escatológica** do Espírito. A libertação da sociedade humana, a restauração da criação e plenificação de todas as coisas em Deus, implicam, em última análise, a **glorificação** do próprio Deus Criador (Fl 2: 10, 11), e em sentido estrito, há uma afetação na divindade: **Deus é glorificado** (Ap 1: 6), isto é, a *alegria* divina é completada na plena correspondência do seu amor, pela **mediação** do Espírito, que

[194] Ibid., p. 135.

[195] Ibid., p.135.

por sua ação transformadora e transfiguradora conduz toda a criação ao *seio da glória intratrinitária do Filho e do Pai*. O Espírito, assim, afeta a vida intratrinitária na medida em que possibilita a permanente *unificação de Deus*: o Pai com o Filho, o Filho com o Pai, Deus com a sua humanidade (Jo 17: 21). O Espírito é, portanto, o Deus ***glorificador*** e o Deus ***unificador*** [196].

O Espírito é uma pessoa divina e *autônoma*. Ele é o Espírito de Deus e o Espírito de Cristo (age em **consonância** com as iniciativas do Pai e do Filho). Porém, ele é também o Deus *glorificador* e o Deus *unificador* que age **autonomamente** plenificando todas as coisas para a glória de Deus e a conseqüente unidade divina. Resta ainda avaliar duas **ordens** de manifestação da Trindade pela atuação do Espírito Santo. Moltmann as determina como segue: no *Derramamento do Espírito* e na *Glorificação pelo Espírito:* **a glorificação trinitária**.

Utilizando uma imagem para representar essas duas ordens dir-se-ia: No **derramamento do Espírito**, a Trindade abre-se pelo envio do Espírito. Há uma abertura *ad extra* com vistas à restauração da criação. A Trindade encontra-se aberta à renovação da vida; na segunda ordem ocorre uma inversão no movimento. Pela plenificação a humanidade e toda a criação se voltam para o *Deus-abertura* formando o seu *mundo*, o verdadeiro *templo* do Deus Eterno.

Portanto, no ***derramamento do Espírito*** sobre a humanidade ocorre um movimento de envio do Espírito, pelo Pai, através do Filho. Disto provém a sua designação *Espírito de Deus*, *Espírito de Cristo*. Na ***glorificaçã***o, por sua vez, o Espírito é quem proporciona ao Pai o louvor e a unidade através do Filho. Desta maneira, toda a ***iniciativa*** pertence ao Espírito e nele toda a criação tem acesso e acolhimento junto ao Pai, através do Filho[197] (Ef 2: 18).

[196] Ibid., p.136.

[197] Ibid., p. 136-137.

2.3 O Mistério Trinitário

A doutrina trinitária é um desafio para a fé cristã. O esforço despendido para sua compreensão é o mesmo requerido para sua exposição. Desde os primeiros embates cristológicos, sob as ameaças do *arianismo* e do *sabelianismo*[198], a comunidade cristã viu-se obrigada a enfrentar e envolver-se em profundos conflitos ameaçadores da sua própria essência. Logo se percebeu que as disputas doutrinárias não giravam em torno de inocentes e despretensiosas demandas. Em questão encontrava-se o núcleo da própria experiência cristã: a vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré reconhecida como manifestação messiânica e como história trinitária do Filho.

Decisivas questões cristológicas e soteriológicas preocupavam a Igreja antiga. Qual seria a real posição de Cristo em relação a Deus e consequentemente, como situar a sua adoração em face da unidade divina? Como conciliar fortes interesses políticos por parte do Império Romano, ávido por uma religião monoteísta-monárquica, com a experiência trinitária revelada no evento Cristo?

Nesse aspecto, Moltmann situa a temática do **Mistério Trinitário** no contexto geral de seu pensamento. Desvincular a doutrina trinitária de um *monoteísmo monárquico* (ou estrito), bem como compreendê-la a partir da história *trinitária do Filho e da práxis eclesiástica do batismo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo* e não como *adoção de idéias filosóficas gregas*[199], são exemplos de seu enfoque central, e por isso, preliminar ao

---

[198] **Arianismo**: ensino herético a respeito da identidade de Jesus Cristo. Baseava-se primordialmente nos ensinos de *Ário*, cuja principal característica do pensamento era que, em virtude de Deus ser um, Jesus não podia também ser verdadeiramente Deus. Para lidar com o testemunho bíblico a favor da condição elevada de Cristo, Ário ensinava que Jesus era o mais elevado dos seres criados por Deus. **Sabelianismo**: Heresia trinitária do século III cujo nome deriva de *Sabélio*, para quem o Deus único se revelou sucessivamente na história da Salvação, primeiro como Pai (Criador e Legislador), depois como Filho (Redentor) e finalmente como Espírito Santo (Sustentador, Doador da Graça). Assim para Sabélio havia apenas uma pessoa divina, não três como afirma o trinitarismo.

[199] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 139-159. Moltmann inicia o tratamento da temática do ***Mistério Trinitário*** através da crítica que faz ao que denomina de *monoteísmo monárquico* ou *estrito*. Para ele o monarquismo monoteísta era e continua sendo uma ideologia político-religiosa particularmente perturbadora. Sobre a cristologia exercerá um efeito imediato: ou **reduzindo** Cristo à categoria de um profeta, ou **absorvendo-o** dentro do Deus único.

tratamento da doutrina trinitária. Outras questões que reclamarão um lugar de destaque em sua reflexão são: a **doxologia** como importante acesso à doutrina trinitária no que concerne a uma distinção entre economia e imanência trinitárias; a **Trindade imanente** e as distinções específicas entre Pai, Filho e Espírito, bem como as suas relações **pericoréticas**, a **procedência** do Espírito e, por fim, o esforço por determinar o princípio trinitário da **unicidade**.

2.3.1 Doxologia da salvação

Para Moltmann, a questão doxológica está inserida, inicialmente, no contexto da **distinção** entre a *Trindade imanente* e a *Trindade econômica* que passou a existir, desde que Tertuliano (160-220) envidou esforços por refutar o pensamento modalista[200].

O conhecimento doxológico perpassa as vias do coração e do louvor. Busca compreender a experiência das realidades divinas, *expressa em louvações, ações de graças, atitudes de respeito e acolhida alegre dos feitos que Deus fez em favor dos homens e das mulheres*. Por isso, é legítimo afirmar que *a teologia verdadeira é aquilo que da doxologia pode-se traduzir em palavras*[201] ou mesmo, que na base da teologia está a doxologia. A doxologia, ao mesmo tempo em que precede à busca do conhecimento, representa importante instrumento epistemológico. Moltmann a chama de *conhecimento agradecido*, *maravilhado e adorante*[202].

Tal conhecimento implica necessariamente uma vivência doxológica. Conhecer, por esta perspectiva, não significa apenas **apreender** um conhecimento, mas entrar em **relação**. É o que ocorre na relação doxológica com o Deus triuno: torna-se conhecido na medida em que

[200] Ibid., p. 161.

[201] BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 193-194.

[202] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 162.

ama e é amado e que conhece e se dá a conhecer. Nesse sentido, o conhecimento doxológico de Deus pode ser considerado um conhecimento teológico: teologia doxológica. Distingue-se da doutrina da salvação, uma vez que esta busca **conhecer** e **organizar** os eventos históricos necessários à sua realização, e aquela em **experimentá-la** e **expressá-la através da adoração e louvação**.

Moltmann questiona, no entanto, se a distinção entre Trindade imanente e Trindade econômica seria realmente necessária e quais pressuposições conceituais encontram-se em questão. Ainda observa que tais pretensões podem provocar uma disfunção na doutrina, ao abrir espaço para se cogitar acerca da existência de duas Trindades diferentes[203].

A opção por efetuar tal diferenciação visa preservar o fundamento teológico da *liberdade de decisão divina e o caráter gratuito da salvação dos homens*. Por **liberdade** divina deve-se entender a natureza absoluta da divindade, isto é, *Deus é perfeito e deve bastar-se a si mesmo*[204]; nenhuma causa ou realidade externa pode interferir em sua livre volição. Por isto sua ação salvífica (ad extra) é sempre **gratuita**, desinteressada e impassível (não motivada por alguma necessidade).

Esta distinção repousa sobre um conceito próprio de Deus, pelo qual as categorias de **liberdade** e **necessidade** se excluem. Moltmann, porém, entende que no amor (expressão maior do Deus revelado em Jesus Cristo) estas categorias podem co-existir. Sua percepção teológica desfecha a questão nos seguintes termos:

> Mas, se Deus é amor, então a sua liberdade não pode consistir em amar ou não amar. Na realidade, o seu amor é sua liberdade, e a sua liberdade é o seu amor. Não existe, para ele, nenhuma necessidade externa ou interna que o obrigue a amar. O amor, para Deus, é o seu natural [...] A idéia de uma Trindade imanente, na qual Deus subsiste por si e sem um amor salvífico comunicativo, introduz uma arbitrariedade no conceito de Deus, suprimindo assim o conceito cristão de Deus [...] Ela apenas traz uma contradição no relacionamento da Trindade econômica e da Trindade imparcial: o Deus que ama o mundo não corresponde ao Deus que basta a si mesmo[205].

[203] Ibid., p. 161.

[204] Ibid., p. 161.

[205] Ibid., p. 161, 162.

Assim, além de um conceito próprio de Deus fundamentar uma **distinção** entre Trindade econômica e Trindade imanente, o contexto doxológico também é utilizado para tanto. Tal percepção parte da compreensão de que o verdadeiro conhecimento de Deus tem sua expressão na ação de graças, no louvor e na adoração. O conhecimento doxológico de Deus, a propósito disso, é o conhecimento teológico por excelência e a ele compete o acesso à Trindade imanente, distinguindo-se, assim, da doutrina da salvação, ou seja, da economia divina[206].

A Trindade econômica, portanto, seria o objeto da teologia querigmática e prática. A Trindade imanente, o objeto e o *coração* da teologia doxológica. Há desta maneira uma diferença básica entre o conhecimento doxológico e a doutrina da salvação. A teologia doxológica pode ser reconhecida como uma *teologia de resposta*, isto é, o louvor e o conhecimento de Deus são uma resposta à salvação vivida. Assim, sendo a teologia doxológica uma resposta à salvação, segue-se disso que a **Trindade econômica** deve ser reconhecida antecipadamente. Porém, segundo a ordem do *ser* divino, a **Trindade imanente** deve preceder à econômica.

Desta forma, embora possa e deva haver uma distinção entre uma doutrina da salvação e uma teologia doxológica, evidencia-se mais importante, no entanto, reconhecer positivamente o ciclo epistemológico produtivo existente entre ambas. Isto porque, todos os conceitos da doxologia são extraídos da experiência da salvação, ocorrendo assim um entrelaçamento entre a doutrina da salvação e a doxologia. Assim, desse ciclo epistemológico efetivado entre a doutrina da salvação e a doxologia, estrutura-se importante princípio hermenêutico para a questão trinitária: o princípio fundamental da ***não-contradição***. Estabelece-se por ele, que a doutrina da salvação (sentido econômico) não deve contradizer a doxologia (sentido imanente), nem esta à doutrina da salvação[207].

Segue-se disto que não existem duas Trindades (econômica e imanente) nem duas histórias da salvação (humana e divina). Moltmann enfatiza acerca da impossibilidade de

[206] Ibid., p. 162.

[207] Ibid., p. 163.

atribuir a Deus qualquer fato ou realidade que contrarie a história da salvação. O Deus uno e trino não pode aparecer na história (Trindade econômica) de forma diversa daquela que é em si mesmo (Trindade imanente). Embora a Deus sejam possíveis todas as coisas, a **contradição**, no entanto, não lhe *convém*, como também não lhe *convém* negar-se a si mesmo (2 Tm 2: 13). Portanto, a sentença fundamental da doutrina trinitária cristã define:

> Os enunciados sobre a Trindade imanente não podem estar em contradição com os enunciados sobre a Trindade econômica. Os enunciados sobre a Trindade econômica devem corresponder aos enunciados doxológicos sobre a Trindade imanente[208].

2.3.2 A relação entre a Trindade econômica e a imanente

Para Moltmann, o esforço de Tertuliano (160-220), por refutar o pensamento modalista, precipitou tanto uma distinção quanto uma correlação entre Trindade *econômica* e Trindade *imanente*[209] (outras nomenclaturas são empregadas para realizar a mesma distinção: Trindade *essencial* e Trindade *revelada*, ou mesmo Deus *em si* e Deus *para nós*). Tal distinção, no entanto, resulta de uma perspectiva *terrena,* isto é, uma elaboração que se forma, a partir dos moldes platônicos (sombra e realidade) de uma experiência *do mundo*, ou da experiência *humana do mundo* e não da *experiência de Deus,* propriamente. Distingui-se, assim, uma ação de Deus no mundo (sua economia) não correspondente às suas ações fora do mundo, em si mesmo (sua imanência), portanto, realizadas metafisicamente e de natureza diversa[210].

Destarte, se da perspectiva humana e terrena há uma distinção entre ação de Deus na criação e outra fora, estabelece-se também uma necessária distinção entre a *imanência* e a

---

[208] Ibid., p. 164.

[209] Ainda por volta dos primeiros séculos da era cristã, no Ocidente, ocorreu o esforço por demonstrar a existência de uma *tríade* divina que não comprometesse o princípio da *unidade* da divindade (trinitarismo econômico). O *monarquianismo*, desta forma, preocupava-se com a unidade da divindade buscando refúgio na teologia da *monarquia*, isto é, o axioma de que havia uma só fonte e princípio divino de todas as coisas.

[210] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 167, 168.

economia de Deus na doutrina trinitária. Porém, a formulação de tais distinções se mostra inadequada e com conseqüências negativas e imediatas para a teologia, como as dicotomias detectadas nas *aporias* do tipo: se o Pai imutável pode amar a sua criação; se o Filho impassível do Pai eterno pode ter sofrido na cruz ou se o Espírito eterno pode libertar um mundo temporal e dependente.

A distinção tradicional entre Trindade imanente e Trindade econômica passou por uma importante ressignificação, a partir do estabelecimento do tema da cruz como chave hermenêutica da teologia trinitária. Nesse sentido, a ***Teologia da Cruz*** deve ser compreendida trinitariamente e esta, por sua vez, compreendida sob o signo de uma *Teologia da Cruz*. Assim, a morte do Filho deve ser percebida também no seu significado *imanente*, ou seja, como ela atinge o próprio Deus e não apenas no seu sentido tradicional de uma *economia* da salvação[211].

Moltmann demonstra dificuldades com a exposição tradicional da doutrina da Trindade imanente e da Trindade econômica, pela qual a cruz não afeta a trindade imanente. Esta constatação o obrigou a compreender as realidades e as relações trinitárias em outros termos. Por esse motivo, acolhe o ***princípio da identidade*** estabelecido por Karl Rahner, segundo o qual, "*A Trindade econômica é a Trindade imanente e a Trindade imanente é a Trindade econômica*".

Portanto, uma **identidade fundamental** entre a Trindade econômica e a Trindade imanente só será possível a partir de uma concepção de **reciprocidade** entre o *ser* de Deus (sua imanência) e a sua *revelação* (sua economia), isto é, entre o interior e o exterior do Deus uno e trino. O princípio da **reciprocidade** substitui o da **distinção** de conceitos entre imanência e economia, para convergir, finalmente, no estabelecimento do princípio da **identidade**. Então, se há *reciprocidade*, a Trindade econômica não apenas revela a Trindade imanente, mas também *retroage* sobre ela. No evento da cruz, a entrega do Filho pela humanidade repercute tanto no Pai, ocasionando-lhe sofrimento infinito, quanto na criação, integrando-a na comunhão divina[212].

---

[211] Ibid., p. 169.

[212] Ibid., p. 169.

Em síntese, um modelo teológico que busque estabelecer vinculação do Deus uno e trino consigo mesmo (imanência) e dele com o mundo criado (economia), não é concebido a partir de uma fundamentação platônico-metafísica, de uma realidade que se estabelece como protótipo de outra diferente. Há que se considerar, necessariamente, um **relacionamento recíproco**, o qual pressuponha uma integração entre Deus e sua criação, **determinando-a,** e um relacionamento da criação com o seu criador, **afetando-o**. A idéia de uma Trindade imanente deve ser, assim, reconsiderada sob a perspectiva do sofrimento da cruz:

> Assim como a *cruz do Filho* determina a vida íntima do Deus uno e trino, assim também a *história do Espírito*, através da alegria da criatura libertada e reunida em Deus, determina a vida íntima do Deus uno e trino. Por isso, a doxologia cristã culmina sempre na perspectiva escatológica da "consumação do teu reino na glória, para que possamos louvar-te e adorar-te [...]" A doutrina da *Trindade imanente*, na medida em que constitui o conteúdo da *doxologia*, pertence à *escatologia*. A Trindade econômica completar-se-á então na Trindade imanente [...] Quando tudo estiver "em Deus" e "Deus for tudo em todos", a Trindade econômica será absorvida pela Trindade imanente[213].

2.3.3 A Trindade imanente

Até este ponto a Trindade imanente foi tratada no âmbito da *doxologia* cristã. A teologia doxológica estabelece-se como uma teologia de *resposta*, isto é, o louvor e a adoração manifestam-se como resposta da experiência salvífica e se qualificam como verdadeiro conhecimento de Deus.

A doxologia cristã, no entanto, não se restringe ao louvor e a adoração decorrentes da experiência salvífica. Estende-se também à alegria da consumação final dessa salvação, evidenciando, assim, o conteúdo escatológico da doxologia. Logo, através da dimensão escatológica a Trindade econômica *completar-se-á*, *então, na Trindade imanente*, quando se

---

[213] Ibid., p. 170.

consumarem a história e a experiência da salvação. A dimensão escatológica da doxologia, portanto, revela o sentido misterioso da Trindade, manifestado, até então, restritivamente na experiência salvífica.

No entanto, em busca de compreensão do mistério trinitário, a tradição cristã concebeu ao longo da história, diversas imagens e conceitos, *todos tirados desta vida deteriorada* como também *marcados por uma história de ateísmo e abandono de Deus*. A partir dessa evidência ressalta que tais *representações*, por terem sofrido uma *alteração de sentido*, precisam passar por um processo de depuração teológica, buscando para tanto, corrigi-los e adequá-los mais coerentemente[214]. Três conceitos da doutrina trinitária são fundamentais para viabilizar esta tarefa: ***A constituição da Trindade***, ***A vida da Trindade*** e ***A unidade da Trindade***.

O Pai, o Filho e o Espírito são objetos da adoração e do louvor conjunto de toda a cristandade desde os seus primeiros dias (Mt 28: 19; 2 Co 13: 14; Jo 20: 28; Rm 16: 25-27; 1 Pe 1: 1). No entanto, a evolução das questões cristológicas provocou tanto a necessidade de compreender criticamente a posição de Jesus Cristo em relação a Deus-Pai, quanto determinar a natureza e a relação das pessoas trinitárias. Desta forma, seguindo o propósito de avaliar os *sentidos alterados* das representações trinitárias, Moltmann propõe, através do estudo da **Constituição da Trindade,** identificar teologicamente cada pessoa trinitária.

Quem é o Pai? O Credo Apostólico é responsável por apresentar uma dupla compreensão de Deus como Pai. Primeiro na **criação**: "Creio em Deus Pai, todo-poderoso, criador do céu e da terra", posteriormente na **ascensão**: "está assentado à direita de Deus Pai". Assim sendo, ele é Pai por ser o todo-poderoso-criador, ou ele é o todo-poderoso Pai do Filho que está assentado à sua direita? Em questão está o **fundamento da paternidade** divina. Deus é Pai por ser concebido como *causa* e *senhor* de todas as coisas ou ele é Pai por causa da sua relação com o Filho Jesus? Pela primeira opção, Deus é o *Pai supremo*, a *mais alta autoridade do universo* que deve ser honrado e temido por todos. Decorre dessa concepção sua idealização em termos de uma autoridade suprema, com poder absoluto, inspiração para

[214] Ibid., p. 170.

as hierarquias patriarcais do tipo: *Deus Pai – Pai da Igreja – Pai da Pátria – Pai de Família,* cuja resultante é a religião *patriarcal* e *monoteísta* e não-trinitária[215].

Em termos trinitários, Deus é Pai por causa do Filho que "gera"[216] (Unigênito) e da mútua relação de ambos. Desta maneira, a representação cristã da paternidade divina desvincula-se das imagens tradicionais de autoridade, poder, temor e honra, para determinar-se exclusivamente a partir da relação única e livre de comunhão e amor, pela qual *deve ser chamado "Abba", Pai amado*[217] pelo Filho. Estabelecem-se, assim, novos horizontes para a figura paterna, vinculada ao Deus que **gera** o seu Filho; *ele é ao mesmo tempo um pai materno,* o que representaria para Moltmann *a rejeição mais radical do* ***monoteísmo*** *invariavelmente* ***patriarcalista***[218].

Quem é o Filho? A tradição faz referência ao Filho como *não-criado*, mas *gerado da essência* do Pai e não da sua *vontade*[219]. Uma geração eterna que desloca a nomenclatura, Filho, para a categoria exclusivamente teológica ou trinitária. Isto porque o eterno Filho tudo compartilha com o Pai, menos a paternidade, isto é, a capacidade de *ser*, por sua vez, "causa" ou "fonte da divindade" (compreensão que repercutirá na questão do Filioque, ficando desde logo excluída a possibilidade do Espírito proceder tanto do Pai quanto do Filho)[220].

---

[215] Ibid., p. 171. Moltmann entende que tanto os movimentos libertários (políticos ou religiosos) quanto o ateísmo europeus não representam outra coisa senão a tentativa de libertação histórica desse **modelo-dominador-patriarcal**, cuja resultante imediata é o desvirtuamento do conceito, de fato teológico, de Deus como Pai.

[216] Quanto à utilização dos termos "**criação**" e "**geração**" Moltmann esclarece que Deus é Pai unicamente em relação ao Filho que foi *gerado*. Quanto à criação, Deus é Pai em termos de *criação* e *procedência* através do Filho, pela força do Espírito.

[217] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 172.

[218] Ibid., p. 173. Moltmann esclarece que historicamente o **monoteísmo** está vinculado às concepções **patriarcais** enquanto o **panteísmo** às **matriarcais**. A doutrina trinitária, no entanto, assume uma posição conseqüente e capaz de transcender os sexismos advindos dos conceitos tradicionais acerca de Deus. Por ela abre-se a perspectiva de uma comunidade de homens e mulheres sem privilégios e sem opressão (Gl 3: 28).

[219] Ibid., p. 175. A observação é feita para distinguir a ***geração eterna*** do Filho do seu ***envio temporal***. O envio temporal procederia da ***liberdade*** (vontade) do Pai e do Filho enquanto a geração eterna teria sua causa em uma ***necessidade essencial***, isto é, uma *necessidade* decorrente do amor e não da falta, imperfeição ou incompletude.

[220] Ibid., p. 175.

A temática acerca da encarnação do Filho constitui a questão especulativa mais difícil e menos tratada pela dogmática. Qual seria a justificativa para que o Filho assumisse a encarnação e não o Pai ou mesmo o Espírito? A geração eterna do Filho já seria uma espécie de predeterminação *a priori* (atemporal) de sua missão realizada através da encarnação (temporal)? A resposta especulativa e complexa, estrutura-se a partir da compreensão da natureza **aberta**, **criadora** e **doadora** que caracterizam o **amor** do Pai, por isso denominado eterno *amor gerativo do Pai*. O Pai ama o Filho com um amor ***criador* e *paterno*** e o Filho o amaria com um amor ***correspondente* e *devotado***. Assim, seria próprio do Pai, em seu *amor gerativo*, a abertura para outras correspondências possíveis através da correspondência mediadora do Filho, permitindo assim, a completa *alegria* do Pai[221].

Portanto, do eterno ***amor gerativo*** *do Pai*, em relação ao Filho, procede o ***amor criador***. Este é o amor que traz as criaturas à existência, *predestinadas para serem conforme à imagem do seu Filho* (Rm 8: 29) e, segundo esta imagem, possam também corresponder ao amor do Pai, na comunhão do Filho. Assim, para Moltmann, *a criação procede do amor do Pai pelo seu Filho eterno* e *se destina a participar da obediência do Filho e do seu amor correspondente em relação ao* Pai[222]. Disto depreende-se, acerca da encarnação do Filho, a seguinte conclusão:

> De outro lado, o *sacrifício do amor infinito do Filho* no Calvário já está desde toda a eternidade contido no intercâmbio do amor essencial que constitui a vida divina da Trindade. A morte e a entrega do Filho na cruz estão implícitas na *obediência eterna* pela qual ele se abandona com todo o seu ser ao Pai, através do Espírito, recebido do Pai. A criação é salva e justificada eternamente no sacrifício do Filho, nele encontrando seu apoio e sustentação[223].

Quem é o Espírito Santo? Tanto as Escrituras quanto a própria Tradição discorrem com certa facilidade quando tratam das figuras do Pai e do Filho. No entanto, a terceira pessoa da Trindade parece exigir maior atenção e acuidade em função do seu *anonimato*. Sua

---

[221] Ibid., p. 175.

[222] Ibid., p. 176.

[223] Ibid., p. 176.

apresentação, geralmente vinculada às manifestações poderosas de Deus, evidencia mais suas *atribuições* que propriamente sua *pessoa*[224].

Todavia, o maior desafio cognitivo e doutrinário acerca do Espírito Santo reside na questão da sua *procedência*[225], e desta, em sua relação lógica com a *geração* do Filho. Por que o Espírito, mesmo *procedendo* conjunta e simultaneamente do Pai não é também considerado *Filho* (um segundo Filho do Pai)? Segundo Moltmann, o que se pode refletir acerca da procedência do Espírito geralmente se alcança mediante o recurso da **negação** e pelo relato das Escrituras acerca da sua **experimentação**. Desta forma, fundamentalmente pode-se concluir que o Espírito: *não é sem origem, como o Pai*; *não é gerado, como o Filho; sua procedência do Pai (ekpoureusis) é sua singular relação, um momento que determina apenas a ele*[226], e até mesmo que *não é criado*, como são os humanos e as demais criaturas. Na experiência do Espírito, por sua vez, *experimentamos o próprio Deus, i. é, o Espírito do Pai que nos une ao Filho; o Espírito do Filho que nos dá o Pai; o Espírito, enfim, que por meio de nós glorifica o Filho e o Pai*[227].

Outro conceito importante para o estudo do mistério trinitário está relacionado à **Vida da Trindade.** Esta é constituída pelas relações recíprocas entre as pessoas divinas. Desta maneira, dois assuntos centrais assumem o foco do presente tema, a saber: o conceito de

---

[224] Moltmann ressalta esta imagem discreta do Espírito, inclusive nas representações artísticas. O Pai e o Filho são sempre retratados por meio de duas *pessoas* e o Espírito por meio de um *animal*, a pomba, o que indicaria mais uma "*binidade*" do que uma Trindade. Exceções significativas representam o ícone de Andrej Rublëv (1411) e o quadro *A Trindade*, do Museu Russo, Leningrado (séc. XVI), nos quais o Espírito figura como uma das três pessoas sentadas em volta de uma mesa eucarística.

[225] LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro,* p. 246-248. Recorrendo a Sto. Tomás, Ladaria informa que toda "processão", no sentido mais amplo, indica que uma coisa procede de outra, supõe uma ação. Aplicando, no entanto, esta noção a Deus, observa que nem todas as ações divinas têm seu efeito no exterior. O efeito pode permanecer em Deus mesmo. Precisamente nisso consiste a peculiaridade das processões divinas e sua diferença da criação. Esse é o aspecto decisivo da originalidade do ensinamento cristão sobre o Deus uno e trino. Esse tem em si mesmo uma plenitude de vida para a qual não necessita da criação. Se não reconhecermos essa plenitude de vida íntima em Deus, voltaremos inevitavelmente ao Deus simplesmente uno. Em seus excessos opostos, **Sabélio** e **Ário** chegaram no fundo à mesma conclusão: a negação da vida *ad intra*. Toda ação de Deus, assim, teria de ser para o exterior, porque não cabe, no Deus somente uno, nenhuma fecundidade interna. Mas esse não é o Deus de nossa fé.

[226] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 177.

[227] Ibid., p. 178.

pessoa no contexto das relações (**pessoa e relação**) e a pericórese no contexto da transfiguração, isto é, da vida divina na glória de Deus (**pericórese e transfiguração**).

A vida da Trindade realiza-se a partir das relações existentes entre as pessoas divinas e o estudo desta dinâmica trinitária implica, necessariamente, a determinação do conceito de *pessoa*. No ocidente, o termo *persona*, utilizado para máscara no teatro, foi também empregado pela **teologia latina** através do modalismo sabeliano para referir-se às pessoas trinitárias: *um Deus em três máscaras*. Na **teologia grega**, por sua vez, o termo correspondente foi *hypóstasis*, isto é, *a existência individual de uma natureza*, o qual fundamentou, posteriormente, a definição clássica de *pessoa* elaborada por Boécio (480-524): "*persona est rationalis naturae individua substantia*"[228]: a pessoa é a razão natural de uma substância individual.

Por esta definição, as pessoas trinitárias não podem ser admitidas como "***modos** de ser*", mas como "***sujeitos** próprios, únicos e inconfundíveis do ser divino único e comum, dotados de consciência e vontade. Cada pessoa possui a natureza divina de maneira inconfundível, e apresenta-a de modo próprio*". É o que pode ser qualificado como uma **personalidade** identificadora do próprio *ser* do sujeito, em relação à natureza divina comum. Fato que implica não apenas a possibilidade de **identificação**, como também de **relacionamento** das pessoas divinas. A natureza divina lhes é comum, porém a individualidade de cada um (Pai, Filho e Espírito) é determinada pelos seus relacionamentos recíprocos. *Ser pessoa, nesse sentido, significa existir-em-relação*; o que equivale dizer que não há pessoa sem relação, nem relação sem pessoa. Logo, *a constituição das pessoas e a sua manifestação mediante as relações são dois aspectos da mesma realidade*[229].

Ao conceito de *pessoa* e ao conceito de relação, Moltmann apresenta um terceiro conceito, na doutrina trinitária. Pode ser designado como **a *história de Deus***. Por ele

---

[228] Ibid., p. 179.

[229] Ibid., p. 179. Além do conceito **substancial** de pessoa de *Boécio* (480-524), Moltmann ainda analisa a compreensão **relacional** de pessoa de *Agostinho* (354-430) e *Ricardo de São Vítor* (místico escocês-1173) pela qual o conceito deve perpassar as relações de amor recíproco: o outro como objeto de amor e de existência; e *Hegel*, o qual assume estas idéias anteriores e as aprofunda na direção de uma compreensão **histórica** da pessoa, admitindo por isso que, a essência da pessoa passa pelo dedicar-se totalmente ao semelhante e encontrar-se a si mesmo no outro.

demonstra a realidade das *alterações vivas nas relações das pessoas trinitárias*, através das experiências trinitárias registradas por esta mesma história: a *paixão de Deus pelo seu outro*, a *auto-limitação de Deus*, o *sofrimento de Deus*, bem como da *alegria de Deus* e da sua *eterna beatitude* na glorificação final. Tais conceitos precisam ser integrados para uma melhor compreensão do próprio mistério da Trindade:

> Somente a partir do momento em que pudermos pensar de maneira integrada as pessoas, as relações e as alterações das relações, é que a idéia da Trindade perde a sua conotação estática e paralisante. Só então é que se pode encarar a possibilidade não só da vida eterna, mas também de uma *presença viva* do Deus uno e trino[230].

Outro conceito que se destaca visando à compreensão do mistério trinitário é o de **pericórese** e **transfiguração**. Este se estrutura a partir do aprofundamento obtido do estudo do conceito de *pessoa* e *relação*, isto é, que não há relação sem pessoa, nem pessoa sem relação, efetivada no tempo, na história e aberta para a própria transformação das relações. De fato, há que se considerar que as pessoas trinitárias subsistem e vivem plenamente *umas* ***em*** *outras e umas* ***pelas*** *outras*[231].

Moltmann afirma que o pensamento acerca da comunhão das pessoas trinitárias foi expresso inicialmente na doutrina da Igreja antiga: *immanentia* e *inexistêntia*. Posteriormente foi aprofundada pela doutrina de um árabe da Síria, doutor da Igreja oriental, chamado João Damasceno (675-749): a eterna *perichôrêsis* ou *circumincessio* (ou circum-incessão), isto é, o *curso circular da eterna vida divina*. Neste sentido, pode-se compreender a vida intra-trinitária através de um *eterno processo vital de permuta de energias,* pelo qual *o Pai existe no Filho, o Filho existe no Pai, e ambos existem no Espírito, da mesma forma como o Espírito existe em ambos* [232]. Ocorre, assim, uma profunda empatia mesmo havendo distinções entre as pessoas. Na *"pericorese",* exatamente o que os distingue faz com que os una eternamente.

---

[230] Ibid., p. 181.

[231] Ibid., p. 182.

[232] Ibid., p. 182.

Em essência, a "*pericorese*" busca evitar os conceitos trinitários do *triteísmo,* do *modalismo* e do *subordinacionismo.*. No primeiro caso, *três indivíduos diferentes estabelecem relação entre si de forma supletiva* (adicional, não essencial); no segundo, ocorre apenas uma *tripla repetição do Deus Único.* Para Moltmann, a doutrina da "pericorese" une de forma integradora e harmoniosa os conceitos fundamentais para a doutrina trinitária histórica: a **manifestação** trina de Deus (trindade) e a **unidade** dessa revelação (união). Desta maneira a trindade não se descaracterizaria na unidade, nem a unidade na trindade. Na "pericorese", portanto, residiria *a união da Trindade*, isto é, *as pessoas trinitárias constituem por si mesmas sua unidade no círculo íntimo da vida divina*[233].

A "*pericorese*" contribui decisivamente para a sua rejeição do conceito *subordinacionista*. Embora concorde e afirme o Pai como a fonte da divindade, *pericoréticamente*, no entanto, tal monarquia é considerada apenas para estabelecer a constituição da Trindade, não para determinar a circulação eterna da vida divina. Na "*pericorese*" as três pessoas são iguais entre si; vivem e se revelam umas às outras e umas através das outras, em um eterno processo relacional de transfiguração, isto é, as pessoas trinitárias conduzem-se mutuamente à luz, à glória, à festa[234] santa da Trindade[235].

Para Moltmann, a Unidade da Trindade representa o terceiro conceito pelo qual busca corrigir as representações trinitárias com algum grau de alteração de sentido. Desta maneira, compreender a unidade da Trindade de forma meramente metafísica quer pela idéia de uma

[233] Ibid., p. 182.

[234] TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 89-95. Embora o autor não afirme textualmente, no entanto o sentido de *pericórese* está contido no conceito de celebração litúrgica, segundo o qual, a intercomunicação solidária é o seu elemento-chave. Sem ela não há festa.

[235] WESTPHAL, Euler R. *O Deus Cristão*: um estudo sobre a teologia trinitária de Leonardo Boff. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 21-26. Estabelecendo um diálogo entre o conceito de *pericórese* apresentado por Boff e Moltmann, o autor conclui que há **continuidade** entre ambos na percepção *ad extra* do conceito, isto é, pensam a união dos divinos três relacionando-os com a criação cósmica e com a história; há **descontinuidade**, porém, no campo da aplicação das reflexões trinitárias, visando a superação das distorções na sociedade através do processo de libertação; assim em Moltmann haveria uma preocupação de natureza mais teórico-conceitual e em Boff, um interesse mais prático, em função do contexto latino-americano de opressão e injustiça social.

substância comum, quer pela concepção de uma **subjetividade única**, conduziriam necessariamente às referidas formas de alteração de sentido da doutrina trinitária[236].

Assim, utilizando as reflexões abstraídas dos conceitos anteriores relativos à **Constituição da Trindade** e à **Vida da Trindade**, três aspectos acerca da unidade podem ser elaborados: primeiro, em relação à constituição da Trindade, o Pai representa a *unidade "monárquica"* da Trindade; segundo, em relação à vida intima da Trindade, o Filho representa a *unidade pericorética* da Trindade; terceiro, em relação à transfiguração e esplendor da Trindade, o Espírito representa a *comunhão unificadora* da Trindade. Em resumo, Moltmann propõe a seguinte sentença: *A unidade da Trindade é constituída pelo Pai, concentrando-se em torno do Filho, e é glorificada pelo Espírito Santo*[237].

2.3.4 Síntese da 2ª Parte

O pensamento trinitário de Moltmann estrutura-se a partir do desenvolvimento de seus trabalhos anteriores. A sua *Teologia da Esperança* (1964), em seu binômio **promessa-esperança**, apontou para um futuro redimido, restaurado e de paz, o *Futuro da Escritura*. Ao presente, contudo, não restou apenas a sua indiferença. Embora acusado de refletir acerca do futuro de forma excessivamente transcendente (R.Alves), a sua obra, *Teologia da Cruz* (1972) revelou que a *esperança escatológica* não representava um álibe escapista. Pelo contrário, através do tema da cruz buscou, na verdade, integrar o *princípio da **antecipação** escatológica*,

[236]MOLTMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 266-268. Moltmann insiste que a pedra de toque das construções dogmáticas deve ser a **hermenêutica da história da bíblia**. Na história do Getsêmani, por exemplo, como compreender a oração de Jesus (o Deus-Filho) ao seu Pai (o Deus-Pai), isto é, um Deus único orando a outro ou a si mesmo? De outra forma, como interpretar o pedido de Jesus para que a sua vontade não fosse feita, mas a do Pai, conquanto a unidade da divindade resida em uma ***única vontade*** ou em uma ***única consciência***? O principio bíblico para o desenvolvimento da doutrina da Trindade parte, portanto, dos **três diferentes** protagonistas da história de Deus (Filho – Pai – Espírito) e então pergunta pela **unidade**. Assim, a forma pericorética da unidade é o único conceito trinitário concebível da unidade do Deus triúno, porque combina **triplicidade** e **unidade** de tal modo que elas não podem ser reduzidas uma à outra, ou seja, afasta-se do *modalismo* tanto quanto do *triteísmo*.

[237] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino*, p. 184, 185.

firmado a partir da ressurreição, ao *princípio da* ***encarnação***, estabelecido a partir da paixão de Cristo.

Destas experiências teológicas, Moltmann conclui: "*A Teologia da Esperança levou-me a trabalhar intensivamente na formulação de um conceito trinitário de Deus, cujo cerne é o sofrimento e a paixão do Cristo crucificado*"[238]. A história do Filho é um acontecimento teológico cuja repercussão trinitária se revela radicalmente da cruz. Por isso mesmo a cruz é compreendida como profundo evento trinitário, podendo mesmo afirmar que uma ***theologia trinitatis*** se estabelece a partir de uma ***theologia crucis***.

A partir das considerações anteriores, tanto o **acesso** pelo *caminho da experiência* quanto pelo *caminho da práxis,* apontam conjuntamente para um Deus que acompanha e experimenta a vida da sua criação, mediante uma relação histórica de **aliança** e **graça**. Deus se solidariza com as dores da sua criação e esta história de sofrimento é narrada trinitariamente através do testemunho das Escrituras que constitui o *caminho* ou acesso bíblico à doutrina trinitária. Assim, tal *passibilidade* divina constitue para Moltmann, tanto a grande questão da teologia fundamental moderna quanto o acesso à doutrina trinitária.

O Deus uno e trino é, portanto, o Deus que tem a capacidade de se *apaixonar*. Embora as grandes tradições cristãs o representem como a **substância suprema** (Trindade substancial da tradição grega) ou como o **sujeito absoluto** (Trindade subjetiva da tradição latina), a doutrina da história de Deus com o mundo, no entanto, plenamente representada no testemunho neotestamentário acerca de Jesus Cristo, o revela como a **comunidade do amor eterno** (Trindade social da tradição histórico-biblica). Tal Amor é capaz de ser solidário, auto-humilhar-se e acomodar-se à situação do *outro* a fim de libertá-lo. Este é o Deus que se revela por todo o Antigo Testamento, cuja doutrina da Shekinah oferece detalhada análise; é o Deus cuja **liberdade** não se fundamenta em algum **poder absoluto** ou **livre autodeterminação**, senão na **livre superabundância do seu amor**.

A proposta do autor de uma **hermenêutica trinitária** prestou importantes contribuições. Essencialmente determinou qual a efetiva relação de legitimidade entre as decisões conciliares e a experiência histórica de Deus em Jesus de Nazaré, registrada no Novo

Testamento. Seria a doutrina trinitária uma interpretação tardia da fé cristã? Deste debate resulta o desenvolvimento de uma **cristologia aberta**, isto é, uma cristologia histórica capaz de reconhecer, já na vida de Jesus de Nazaré, uma ação trinitária de Deus, *aberta* para a redenção (Filho) e transfiguração (Espírito) de toda a criação (Pai).

Na história do Filho, abre-se o acesso à história do Deus tri-uno e do seu reino trinitário. É a história do Deus que *cria*, *encarna* e *transfigura* e que por autodeterminação e autolimitação se abre para relações *vivas* e *recíprocas* com a sua criação. Assim, a **criação** é a conseqüência natural da essência divina, isto é, o amor comunicativo do Pai, que mediante a *geração* do *Logos*, a concebe em *antecipação*. Desta maneira, constata-se que a **encarnação** não representa um evento acidental, nem um meio para se chegar a um fim, visto encontrar-se pressuposta na geração do *Logos*. Em termos cristológicos, a encarnação significa a perfeita comunicação de Deus com a sua criação, buscando redimi-la e completá-la por meio da glorificação. Na **transfiguração**, portanto, o Espírito se apresenta como a força divina da nova criação. Por isso, Ele é aquele que *transfigura* o Filho dentre os mortos, retirando-o do seu estado de abandono, *transformando-o* no Espírito vivificador (1 Co 15: 45); o *Primogênito* entre muitos irmãos (Rm 8: 29) para que também os *transforme* e os *glorifique* na conformação da sua imagem (2 Co 3: 18) e com ele reinem eternamente (Ap 20: 4; 22: 5).

O Mistério Trinitário encontra-se envolvido em meio a profundas questões e demandas tanto de ordem **cristológica** quanto **soteriológica**. O Deus-Trindade revelado em Jesus Cristo e na práxis doxológica da Igreja nascente (trinitário: pluralidade e unidade), distancia-se da figura do Deus-Trindade pretendido pelo Império Romano como ícone da sua coesão político-administrativa (trinitário: unidade e subordinação). É o que Moltmann denomina: *monoteísmo monárquico,* o qual legitima as formas de absolutismo tanto político quanto religioso.

Contudo, os acessos à doutrina trinitária quer seja a *teologia doxológica* quer seja a *teologia querigmática* não podem entrar em contradição (princípio hermenêutico da **não-contradição**) visto que tratam da mesma realidade revelada em Jesus Cristo. Segue-se disto que a Trindade doxológica é a Trindade imanente e a Trindade imanente é a Trindade doxológica (princípio hermenêutico da **identidade**); não existem duas Trindades. O Deus uno

[238] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 28.

e trino não pode aparecer na história (Trindade econômica) de forma diversa daquela que é em si mesmo (Trindade imanente).

Mediante o exposto, Moltmann percebe a necessidade de ressignificar os conceitos tradicionais que distinguem as duas dimensões trinitárias. Para tanto, propõe a mediação hermenêutica da *Teologia da Cruz*, como verdadeiro princípio da **retroação**, isto é, a cruz deve também *repercutir* na dimensão imanente da divindade; a morte do Filho afeta internamente a divindade e não apenas o plano Eterno da economia da salvação. Portanto, ocorre uma identidade fundamental entre a Trindade econômica e a imanente, pela qual é compreensível a **reciprocidade** entre o ser de Deus e a sua revelação.

3º Capítulo

A TRINDADE COMO PARADIGMA DE LIBERTAÇÃO

3.1 Crítica do monoteísmo político e clerical

O *monoteísmo* não é a religião de Jesus Cristo[239]. A revelação histórica de Deus, em Cristo, expõe a face de um Deus que é Criador, Redentor e Glorificador. A doxologia cristã cultua, reverencia e reconhece "[...] o **Pai**, de quem são todas as coisas e para quem existimos; e um só Senhor, **Jesus Cristo**, pelo qual são todas as coisas, e nós também por ele" (1 Co 8: 6), como também aquele que pode conduzir "muitos filhos **à glória**" (Hb 2: 10). A Tradição cristã, por sua vez, ao longo de sua história rejeitou ensinos estranhos: o *triteísmo,* três deuses distintos; o *modalismo*, um Deus em três modos de expressão (ou máscara); e o *arianismo*, um Deus, um mediador e uma força ativa da divindade.

[239] GEFFRÉ, Glaude. *O Deus uno do islã e o monoteísmo trinitário*. *Revista Concilium*, 289-293, 2001/1, p. 91-99. O presente artigo busca situar a questão monoteísta no quadro mais amplo do diálogo inter-religioso. Por um lado os muçulmanos reivindicam os direitos absolutos do Deus único contra toda forma de idolatria, uma espécie de monoteísmo ontológico, dogmático e desistoricizado (monoteísmo islâmico); os judeus experimentam o que se pode chamar de monoteísmo soteriológico, inseparável da Aliança, progressivo e histórico (monoteísmo judaico); os cristãos, por sua vez, expressam um monoteísmo trinitário (monoteísmo cristão). Após ressaltar os cuidados de Barth e Rahner quanto à má utilização do conceito de *pessoa* para a doutrina trinitária e a perspectiva de unidade de Deus em Moltmann, a qual enfatiza a união das pessoas, o autor conclui que tais discussões apenas distanciam e até mesmo impedem uma busca de diálogo com a fé muçulmana, a qual se firma como uma permanente advertência à tentação humana de fazer-se como Deus e reduzi-lo em sua transcendência.

Para Moltmann, o esforço por desenvolver uma doutrina trinitária visa, objetivamente, *à superação do monoteísmo religioso, do cristianismo monoteísta e do monoteísmo cristão*[240], como influentes expressões *monárquicas* do conceito de Deus. A idéia de uma *monarquia* divina é geradora de arquétipos de poder e soberanias terrenos[241]. Assim, questionar e superar toda e qualquer forma de *monarquianismo* significa desvencilhar-se de influências dominadoras e hierarquizantes tanto na religião quanto na sociedade em geral. Por isso, o desenvolvimento de uma doutrina trinitária de cunho histórico-social não pode esquivar-se de um tema tão desafiador. O compromisso teológico com a **liberdade** impõe uma cuidadosa análise dos processos históricos de acomodação e consolidação dos mútuos interesses políticos e religiosos[242]. A ***Teologia Política*****,** neste sentido, representa importante ferramenta para a crítica de dois modelos básicos de expressão monoteísta: o monoteísmo político e o clerical.

3.1.1 Monoteísmo Político

Como formular uma doutrina trinitária de cunho histórico-social sem que os elementos fundamentais da narrativa bíblico-teológica sejam compreendidos à luz das principais questões sócio-politico-culturais da época? Qual a relação entre o ideário religioso e os sistemas jurídico e político das sociedades humanas[243]? Estas são questões decisivas e que

---

[240] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p.197.

[241] BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos*. 3. ed. São Paulo: Ed. Vozes, 1988, 245-246. Refletindo sobre *a experiência desintegrada da Santíssima Trindade*, Boff argumenta que a desintegração social das sociedades divididas em classes, e, como no Terceiro Mundo, a existência de imensas maiorias marginalizadas, propiciou uma compreensão desintegrada das Três Divinas Pessoas. Quase nunca aparece a comunhão entre elas e, por isso, sua unidade significa unicidade, ou seja, cada pessoa é Deus por si só. Cada Pessoa está na base de uma religião: a religião do Pai, a do Filho e a religião do Espírito Santo.

[242] MOLTMANN, J. Progreso y precipicio: recuerdos del futuro del mundo moderno. *Revista Isidorianun*. v. 18. n. 18. 2000. p. 289-311. Neste artigo, Moltmann elabora importante análise histórica desde a Renascença, passando pelo expansionismo imperialista europeu do século XIX, até os horrores da Segunda Guerrra. Reflete sobre o futuro da revolução industrial e democrática à luz do futuro da esperança cristã.

[243] METZ, Johann Baptist. *A fé em História e Sociedade*: estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 80. Para Metz a idéia de Deus não deve desprezar ou oprimir o ser sujeito histórico-social do homem, pelo contrário, deve contribuir para o seu equilíbrio mantendo a responsabilidade social através da *culpa* e da rejeição a toda forma de *opressão.*

devem ser discutidas dentro da proposta de realizar uma análise crítica da recíproca relação entre o monoteísmo político e os ideários religiosos.

Moltmann inicia seu itinerário de pesquisa buscando compreender o desenvolvimento histórico da teologia política. Constata que, para os estóicos *a correspondência entre as convicções religiosas e a constituição política da sociedade era um pressuposto natural da vida*[244]. Porém, progressivamente, tanto a religião quanto a política adquiriram maiores níveis de autonomia, tornando difícil precisar um grau de interferência mútua. Modernamente duas teorias (a teoria do reflexo e a teoria da secularização) tentam apresentar um modelo de análise desse fenômeno ainda que de forma insuficiente para abranger todas a complexidade que o fato social em si requer. Em geral, constata-se que os *compromissos recíprocos* e as *alianças de interesses*[245] são as mais freqüentes formas de intercâmbio político-religioso.

Historicamente, uma primeira forma de **monoteísmo político** pode ser associada ao trabalho apologético dos cristãos da Antigüidade. Ao mesmo tempo que buscavam defender o cristianismo de graves acusações contra a ordem social, os filósofos cristãos o faziam apresentando a fé cristã como sendo a única religião com condições de organizar o culto estatal em âmbito universal. Para tanto, promoveram a integração da **tradição bíblica** (o domínio único do único Deus) ao **monoteísmo filosófico** (doutrina cosmológica de uma única e hierárquica ordenação do mundo). Pela concepção de uma *divindade*, um *Logos*, um *cosmos,* estrutura-se a idéia de uma *pirâmide unitária do mundo*[246].

---

[244] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus,* p. 198.

[245] Ibid. p. 199. Embora se pretendesse desenvolver um sistema capaz de explicar e justificar uma concepção unitária do mundo, a fusão das tradições bíblica e filosófica em muito contribuiu para ampliar uma distinção entre *criador* e *criação*, isto é, do poder divino de ***dispor*** e da ***dependência absoluta*** da criação. Para Moltmann uma percepção monárquica do mundo já remonta a Aristóteles, em sua **Metafísica**, pela qual estabelece: uma *divindade*, *indivisível, imóvel, impassível e perfeita* e posteriormente refletida na **Ilíada**. Desta forma o *politeísmo* deveria ser superado pelo *monoteísmo*, o que de fato foi implementado pelos interesses tanto da Igreja Cristã, especialmente através de Orígenes e Eusébio de Cesaréia, quanto do Império Romano, notadamente nos governos de Constantino e Teodósio dentro dos seguintes moldes: um Deus, um imperador, uma igreja, um reino.

[246] Ibid., p. 199.

Desta primeira forma de monoteísmo político, Moltmann promove um salto histórico para agora analisar o absolutismo europeu moderno. Sua pesquisa põe em destaque a **teoria de estado dos huguenotes** do século XVII. Nela, constata que os huguenotes teriam deixado de oferecer oposição às doutrinas de apoio à monarquia, após o término das suas guerras, com a queda da fortaleza de LaRochelle (1628), para apoiarem a teoria de Estado absolutista de Jean Bodin e assim poderem sobreviver no período do reino de Luis XIV. Desta maneira, desenvolvem sua própria e moderna concepção de Estado, notadamente através de Samuel Borchart, propondo a *idéia de que o rei está acima da comunidade dos homens, por que ocupa o lugar de Deus na terra*[247]. Tal construção ideológica justificaria o principio segundo o qual o rei não teria a quem prestar contas senão a Deus.

O absolutismo europeu da época do Iluminismo teria sido a última forma de um monoteísmo político legitimado pela religião. O Estado moderno e democrático, decorrente das idéias da Revolução Francesa (1789) [248], contribuiu para o surgimento de uma nova concepção de ordem político-social estruturada sobre o axioma da *soberania popular*, exceto nas ditaduras militares que se estabeleceram à margem da legitimação tanto religiosa quanto popular.

A doutrina da **monarquia divina** não sucumbiu historicamente ante a influência da doutrina trinitária. Isto porque o conceito fundamental de uma **monarquia mundial do Deus Único** também não foi superado. Pensar a unidade de Deus de forma *monádica* ou *subjetivisticamente* contribuirá para obscurecer um conceito de Deus, de fato, trinitário,

[247] Ibid., p. 201.

[248] MOLTMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 107-110. Para Moltmann, a partir das revoluções Americana e Francesa, **o princípio revolucionário da liberdade** passou a ser a base ideológica do mundo burguês. A antiga sociedade clerical e feudal foi substituída por uma sociedade competitiva e igualitária, cuja soberania emana do povo e para o povo; é o surgimento da *cidade secular* e dos movimentos por libertação. No entanto, embora tais movimentos pró-libertação tenham emergido em consonância com a idéia de Deus (Kant e Hegel), o processo histórico logo se mostrou contrário. A ligação do clero em alguns países, especialmente França e Itália, com as classes dominantes, evocou o surgimento de um ateísmo *laicista*, sob a divisa: "ni Dieu – ni maître". Desta forma, o ateísmo passa a representar a base *religiosa* para o desejo de liberdade; surge a alternativa: Deus ou liberdade. A reação conservadora é denominada **o princípio autoritário** (Deus-Rei-Pátria). A "doença da revolução" deve ser combatida através da "Santa Aliança" a fim de salvar o Estado e o Cristianianismo europeu. Moltmann conclui afirmando que a radicalização: Deus vincula-se à autoridade e ateísmo à liberdade não procede e se mostra prejudicial para ambos. A fé acaba perdendo sua dimensão bíblico-messiânica e a liberdade humana sua mais forte força impulsionadora. Ver também: PIXLEY, George V. *O reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 117-120.

favorecendo, por isso, às legitimações religiosas de soberanias políticas[249]. Cabe, portanto, questionar uma formulação da doutrina trinitária que considere todas estas intercorrências de natureza sócio-políticas.

Para tanto, alguns princípios trinitários fundamentais precisam ser resguardados. Assim, a **unidade** de Deus não pode ser utilizada para *construir a figura de um onipotente monarca do mundo, inspirado na imagem dos potentados terrenos* [250]. O **poder** do Pai não consiste na possibilidade de tudo submeter a si, mas na capacidade de auto-restringir-se e plenamente solidarizar-se com tudo que é objeto do seu amor; sua **realeza**, neste sentido, não se esgota no *triunfo dos vencedores*, mas na *face do crucificado* e da sua comunidade de fiéis. Ao Deus uno e trino não se adequam as imagens de uma monarquia dominadora, mas as de uma **comunidade** que se estabelece e se reconhece pelas suas **relações recíproca**s em detrimento dos arquétipos de poder, dominação e posse.

A sociedade das três pessoas divinas apresenta-se como modelo antagônico ao do Deus monoteísta, Senhor do mundo[251]. O conceito de uma *pericórese* divina ajusta-se melhor ao Deus revelado em Jesus Cristo e em toda a história da salvação. Sua *imagem* e *semelhança* só se percebem na dimensão comunitária e social da vida humana e quando nestas co-existem harmoniosamente tanto a pluralidade quanto a diversidade; *personalismo* e *socialismo*, desta forma, não são conceitos antagônicos, antes elementos de uma possibilidade mais rica e profunda[252]: o *personalismo social* e seu correlativo, o *socialismo pessoal*[253].

---

[249] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 202.

[250] Ibid., p. 203.

[251] BLANK, Renold J. *Deus na História,* p. 4–41. Segundo Blank, em seu estudo acerca da revelação histórica de Deus, a grande descoberta inicial estabelecida a partir da história dos patriarcas é que o Deus verdadeiro não está ao lado do poder. Yahveh não é o Deus que escolhe os caminhos dos senhores para revelar como ele é ou o que ele quer. Os deuses de outras culturas, no entanto, apresentam curiosamente uma característica em comum: estavam ao lado e sustentavam o poder vigente, que por sua vez, os promoviam como entidades de culto permanente.

[252] MOLTMANN, J. *Esperanza y planificación del futuro*. Salamanca: Segueme, 1971, p. 342-351. Segundo Moltmann, todas as teorias sócio-políticas possuem a marca da provisoriedade histórica ante a meta definitiva do "reino da liberdade". Desta forma sugere que *cristãos* e *marxistas* devem solidarizar-se naquilo que possuem em comum: a busca de superação do sofrimento ante a miséria do homem. Ambos buscam a mesma experiência de transcendência, quer da opressão **capital-trabalho** (emancipação), quer da limitação **pecado-culpa** (redenção). Ambas representem a *tensão dialética* pela qual se apresenta a história da liberdade humana. Assim, a emancipação é o lado imanente da redenção; a redenção o lado transcendente da emancipação. A redenção,

Sendo assim, a devida compreensão trinitária da doutrina de Deus pode oferecer importante contribuição para a humanização das sociedades modernas[254]. Por ela o *personalismo ocidental* pode compreender-se à luz do *socialismo oriental*, e este à luz do ocidental, ou seja, direitos humanos individuais e sociais não precisam caminhar em conflito[255]. Para Moltmann, *o recente diálogo ecumênico sobre as questões da doutrina trinitária oriental e ocidental adquirem uma significação prospectiva*[256].

3.1.2 Monoteísmo clerical

---

portanto, não é o cansaço transcendente da opressão, se não o contrário, é o estímulo transcendente da libertação aqui na terra.

[253] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 205.

[254] FORTE, Bruno. *Trindade para ateus*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 93-111. Instado a apresentar o caráter funcional da doutrina trinitária frente aos desafios dos problemas cotidianos, políticos e sociais, B. Forte argumenta que a realidade trinitária encontra-se em permanente relação com a dimensão social da existência humana. Tal correspondência foi conceituada por Carl Schmitt de teologia política. Após avaliar as possibilidades e as limitações dos processos de influência dos conceitos teológicos sobre os eventos políticos, B. Forte recorre à crítica ao monoteísmo político de Moltmann para, a partir dela, formular suas conclusões. Nesse sentido, admite a necessidade de se buscar um sistema social capaz de **integrar** o *personalismo ocidental* e o *socialismo oriental*, em uma espécie de *personalismo social* ou um *socialismo pessoal*. No entanto, conclui recusando qualquer funcionalismo teológico que tente presumir ou mesmo definir fórmulas especulativas para a dinâmica realidade social. Mais prudente seria manter a fé trinitária como verdadeira "reserva escatológica" capaz de oferecer-se como **parâmetro crítico** e **inspirador** de todas às possíveis realizações sociais, motivando-as a serem capazes de estabelecerem relações mais autênticas e libertadoras.

[255] CORNU, Daniel. *Karl Barth*: teólogo da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971, p. 191-201. Segundo Cornu, Barth não deveria ser acusado com a expressão "fogo-fátuo", isto é, uma espécie de voz claudicante e suspeita, especialmente na Suíça de seu tempo, onde o anticomunismo esteve presente durante vários anos. No entanto, Barth nunca se esquivou de demonstrar sua posição, mesmo quando criticava tanto o totalitarismo hitlerista quanto o soviético. Para o teólogo de Barmen, no entanto, a Igreja não deve buscar Deus senão em sua Palavra, exclusivamente através de Jesus Cristo e, a este, apenas na Sagrada Escritura. Assim, negava que o movimento nacional socialista alemão (1933) tivesse o caráter de uma revelação de Deus na História. Para Barth, a revelação de Deus em Jesus Cristo não deve induzir a Igreja a legitimar nenhum sistema político (socialista ou capitalista) que não tenha compromisso com um **Estado justo**. Para Barth a liberdade evangélica apresenta-se em seu caráter *contraditório* no mundo, isto é, **estar** presente (para apoiar ou criticar) sem que isto represente uma espécie de **adesão** a algum sistema ou a qualquer *ismo* político ou social. Este seria o **legado de liberdade** revelado e vivenciado em Jesus Cristo para todos aqueles que estão submetidos ao Reino de Deus.

[256] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 205.

O *monoteísmo clerical* é o segundo modelo monoteísta monárquico passível de crítica em face de uma teologia trinitária com implicações sociais e libertadoras. Este modelo, representado pela *doutrina eclesiástica da autoridade*, encontra sua expressão histórica na *doutrina e prática do episcopado monárquico e de sua evolução para a doutrina da soberania papal* [257].

A ênfase pela unidade fomentou a concepção de um **sistema episcopal** capaz de manter tanto a ordem doutrinária quanto o vínculo espiritual entre as diversas comunidades cristãs da Antigüidade. O **episcopado monárquico**, desta forma, é a expressão cunhada por Inácio de Antioquia por meio de suas cartas endereçadas às igrejas de Filadélfia, Esmirna e a Policarpo (98 a 109 AD) para a exortação dos seus fiéis a fim de que evitem as contendas, as heresias e para que seguissem a orientação de seus pastores e procurassem preservar a unidade da fé [258], originando assim a representação: um bispo, uma comunidade.

Para Moltmann, o episcopado monárquico significava uma clara derivação representativa da autoridade divina. O bispo é, nessa perspectiva, aquele que representa Cristo diante da sua comunidade. A unidade da comunidade depende mais do exercício da sua função que do consenso dos seus membros. É o reconhecimento da autoridade que a tradição progressivamente desloca das **figuras carismáticas**[259] para as **funções hierárquicas**, as quais devem corresponder à monarquia divina e representá-la.

---

[257] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 205.

[258] CHAMPLIN, R.N. *Enciclopédia de Bíblia:* teologia e filosofia, 5. ed. v.3. São Paulo: HAGNOS, p. 300.

[259] GONZALEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo*: a era dos mártires. v. 1. São Paulo: Vida Nova, 1985, p. 138-142. Dentre as figuras carismáticas, especificamente no terceiro século, destaca-se a do **confessor**. Este era considerado alguém revestido pelo Espírito Santo e assim capaz de sobreviver à tentativa do martírio. Inicialmente a Igreja reconhecia que apenas o *confessor* era a pessoa capaz de restaurar à sua comunhão os desertores das perseguições. Neste sentido ver também PIXLEY, George V. *Vida no Espírito*: o projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 180-182. Segundo Pixley, a questão da ênfase eclesiológica da autoridade para perdoar pecados dividiu a Igreja especialmente nos séculos II e III. Alguns aceitavam apenas a autoridade dos bispos devidamente reconhecidos pela sucessão apostólica, outros, porém, apenas reconheciam o Espírito Santo e aqueles que tinham recebido seus dons. Tal dissensão explica a ruptura entre Tertuliano e a Igreja Católica de Cartago, para o qual Ordem e Espírito eram alternativas excludentes.

A evolução do episcopado monárquico culmina com a teologia do papado, na Idade Média e no século XIX. Sua função histórica é preservada no sentido de promover a unidade em questões de fé e moral, ao mesmo tempo em que é mantida pela concepção da sucessão apostólica de Pedro, o *vigário de Cristo* (Mt 16: 18), decorrendo disto a fórmula: "Ubi Petrus – Ibi Ecclesia" (onde está Pedro aí estará a Igreja) e cuja autoridade procede hierarquicamente de Deus.

A questão central, no entanto, acerca da utilização da *teologia do papado*, encontra-se efetiva e decisivamente na **natureza do fundamento** utilizado para a promoção da **unidade** da Igreja: a **autoridade**[260]. Este princípio, no entanto, é representativo de um modo de pensar tipicamente monoteísta e de frágil consistência teológica a partir do texto de Mateus 16: 13-20. Para Moltmann, a fundamentação da unidade da Igreja deve estabelecer-se a partir de um princípio de natureza trinitária, isto é, a própria **unidade trinitária**, já expresso na oração sacerdotal de Jesus, em João 17: 20: "Para que todos sejam um, assim como tu, Pai estás *em* mim e eu *em* ti; para que também eles estejam *em* nós e o mundo creia que tu me enviaste". Esta unidade *corresponde* à habitação do Pai no Filho e do Filho no Pai e constitui o fundamento da Igreja na medida em que esta expressa sua comunhão ***com*** Deus e ***em*** Deus[261].

Desta forma, a fundamentação da unidade da Igreja encontra-se ante dois princípios de naturezas diversas. O primeiro é de cunho monoteísta, materializado pela doutrina do episcopado monárquico; por ele Deus é concebido como **poder supremo** e representado na autoridade universal e infalível do papa (*princípio do poder*). O segundo é de natureza trinitária, materializado na própria comunhão da Igreja *com* e *em* Deus; por ele Deus é concebido como **amor**, representado e experimentado na comunidade através da aceitação de

[260] LUTERO, Martinho. *Da liberdade do Cristão*. São Paulo: UNESP, 1998, p. 41-45. Lutero entende que a justificação do que crer permiti-lhe usufruir de uma liberdade espiritual que é fruto de sua nova relação com Cristo. De posse de todas as honras e dignidades de Cristo, os cristãos se tornam, pela fé, reis e sacerdotes com ele (1 Pe 2: 9). Esta é a doutrina do **sacerdócio universal dos crentes**. No entanto, embora admitindo o sacerdócio universal dos crentes, Lutero ainda prevê uma espécie de *reserva ministerial* para a pregação, administração e o serviço, baseado no texto de Paulo (1 Co 4:1). Sua crítica, porém, é dirigida para a **supervalorização** dessas reservas ministeriais, *transformando-se em **domíni**o e em **poder** tão mundano, exterior, faustoso e temível que o verdadeiro poder mundano não pode mais igualar-se a ele, como se leigos e cristãos fossem diferentes; desse modo extingue-se toda a compreensão da graça, da liberdade e da fé cristãs e tudo que recebemos de Cristo e o próprio Cristo* (p. 45).

[261] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 207.

um pelo outro, da mesma forma como foram aceitos por Cristo (*princípio da concordância*) [262]; e em substituição aos modelos autoritários e de poder, Moltmann propõe:

> Em lugar da Hierarquia, que impõe e preserva a unidade, instala-se a fraternidade de irmãos e irmãs da comunidade de Cristo. A ordem presbiterial e sinodal da Igreja, com sua direção baseada no conselho de irmãos, representa a forma organizacional que melhor corresponde à *doutrina trinitária social*[263].

3.2 A doutrina trinitária do reino [264]

A crítica do monoteísmo político e clerical estimula a reflexão teológica a buscar novos modelos que atendam a antigas aspirações no corpo de Cristo por unidade, igualdade e liberdade. Por sua vez, uma doutrina teológica da liberdade deve emergir *de uma nova compreensão do **domínio** e do **reino** de Deus* [265]. O sentido moderno para idéias e valores

[262] Ibid., p. 207.

[263] Ibid., p. 208. Ver também: BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 191-192. Nesse mesmo sentido, Leonardo Boff compreende que a colegialidade episcopal encontra na comunhão trinitária seu melhor fundamento teológico; assim, muitos são os bispos, mas formam um só corpo episcopal. Da mesma forma, também, muitas são as Igrejas locais, mas todas juntas formam uma só Igreja de Deus, pelo Ressuscitado e no Espírito. Portanto, em um possível modelo de Igreja, segundo a sua percepção trinitária, deveria haver mais comunhão que hierarquia, mais serviço do que poder, mais circular que piramidal, mais do gesto do abraço do que da inclinação reverente frente à autoridade (*proskynesis*).

[264] LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005, p. 120-123. Após apontar diversas inversões eclesiológicas propostas pelo Concílio Vaticano II, o professor Libanio faz alusão a uma profunda mudança de perspectiva acerca de uma visão triunfalista da igreja. A partir disto foi possível questionar a postura da igreja católica ao se identificar com o Reino de Deus. Após realizar uma breve exposição da percepção do Reino pela história da Igreja, Libanio assevera que o Concilio assume o intento de demonstrar que o **Reino** é muito maior que a **Igreja**; ela o faz presente através dos sinais da palavra, dos sacramentos, da caridade e que deve alegrar-se em ver o Reino atuando para além de suas fronteiras e sem retê-lo nas malhas estreitas do *extra ecclesiam nulla salus*.

[265] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 273-282. Moltmann, desde sua *Teologia da Esperança*, já aponta para o núcleo e o sentido básico da escatologia, em relação ao seu conteúdo, para aquilo que é prometido e esperado como "reino de Deus" ou "senhorio de Deus". A fé que expressa esta expectativa diz: Javé é o rei (Jz 8: 23), é o guia. Reino de Deus, desta forma, significa originalmente reino em promessa, fidelidade e cumprimentos e a vida neste reino, peregrinação histórica, movimento e obediente prontidão para o futuro. Assim, dois momentos desse reino se destacam e se relacionam: o reino histórico, de limitação nacional, e o reino universal, o qual faz referência a ação especial de Deus como senhor. Tais momentos do reino são mediados pelo evento cruz-ressurreição, o qual indica, teologicamente, que o reino não se compreende apenas cristologicamente, mas se torna escatológico de forma nova, isto, na tensão histórica do que ***se realizou*** e ***se estabelecerá*** a partir da ressurreição: ***a nova criação*** de Deus, enfim, o seu reino de justiça e liberdade.

como Deus, domínio e liberdade precisam ser considerados no contexto de largas mudanças histórico-sociais, como o que representa o ateísmo moderno. Este se estabelece sobre o pressuposto de que todo projeto humano de liberdade não se ajusta à figura limitadora de um Deus todo-poderoso. Compete, portanto, ao esforço teológico a tarefa de relacionar uma compreensão trinitária de Deus e do seu *domínio*[266] à experiência cristã da libertação e da esperança messiânica por liberdade.

3.2.1 A doutrina do reino segundo Joaquim de Fiore[267]

Joaquim de Fiore foi um "visionário" que através da sua concepção histórica da Trindade, mais influenciou os movimentos libertários europeus, quer no âmbito da Igreja, do Estado ou da cultura. Acreditava ter descoberto uma nova forma de compreender o sentido da história universal, podendo, por isso mesmo, propor uma harmonia hermenêutica entre o Antigo e o Novo Testamento. Embora conste que o Quarto Concílio Laterano (1215) tenha condenado suas idéias, Moltmann, no entanto, afirma que *os seus escritos* ***autênticos*** *nunca foram condenados como heréticos* [268].

[266] MOLTMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1996, p. 11-22. Para Moltmann, Jesus é o próprio reino de Deus em pessoa. Talvez, por isso, não tenha apresentado nenhum conceito acerca do reino. Porém ele trouxe o reino, viveu as suas verdades e o ensinou naturalmente através das seguintes perspectivas: nas **parábolas** (extraídas do universo da natureza e do ser humano), na **curas** (milagres-do-reino-de-Deus), na **comunidade** (partilha da mesa com publicanos e pecadores: o comer e o beber no reino de Deus) e nas **bem-aventuranças** (a lei fundamental do reino).

[267] **Joaquim de Fiore** (1132-1202), místico italiano nascido em Celico, era monge do monastério beneditino de Corazzo, do qual foi eleito abade em 1177. Não satisfeito com essa função pediu permissão para fundar suas congregações, nas montanhas de Sila. Segundo ele, a história universal pode ser divida em três eras: a **era do Pai**, que corresponde ao Antigo Testamento (*ordo conjugatorum*), na qual a humanidade vivia sob o domínio da lei, até o período dos profetas Ageu e Zacarias; a **era do Filho**, que corresponde à dispensação do Novo Testamento (*ordo clericorum*), na qual se inclui a igreja; a **era do Espírito**, que assistiria o surgimento de novos movimentos religiosos, os quais levariam à reforma e à renovação da igreja, bem com à consolidação final da paz e da unidade sobre a terra. O que conferia às perspectivas de Joaquim uma particular urgência era a datação precisa desses períodos. Cada era consistiria em quarenta e duas gerações de trinta anos cada. Em conseqüência disso, a "era do Filho" terminaria em 1260 e seria imediatamente seguida pela nova e radical "era do Espírito". As idéias de Joaquim causaram certa consternação em sua época, especialmente à medida que se aproximava o ano 1260. Consta que suas idéias foram condenadas pelo Quarto Concílio Laterano, em 1215, e Tomás de Aquino as descreveram como fundamentadas em meras "conjecturas". Contudo, o descontentamento com o caráter extremamente institucional da igreja levou muitos a ver com bons olhos as idéias de Joaquim sobre uma nova "era do Espírito", bem como o advento de uma "igreja espiritual" em seu lugar.

[268] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 209.

Sua percepção histórico-teológica é influenciada por duas concepções escatológicas da tradição cristã. A **primeira** desenvolvida por Agostinho, relaciona os *sete dias* da criação às *sete idades* da história. Os seis primeiros dias corresponderiam a um tempo de *trabalho* e *fadiga* e o sétimo ao *descanso*, o *Sabbat* da história, ao qual seguiria o dia eterno do Senhor, o reino da glória infinita. A **segunda**, exposta pelos teólogos capadócios, enfatiza a soberania de Deus sobre a história, percebendo nela diferentes períodos e diferentes modos de revelação do Pai, do Filho e do Espírito. Embora o reino de Deus seja único, ele é marcado *ternariamente* na história ora pelo Pai, ora pelo Filho, ora pelo Espírito, isto é, embora ocorra a participação simultânea das pessoas divinas, o sujeito de predominância da ação trinitária é alternado[269].

A estas duas concepções escatológicas da história, Fiore acrescenta as suas contribuições originais. Assim, para ele, o *sétimo dia da história* corresponde ao *reino do Espírito*: O *Sabbat* da história é o *reino do Espírito*. Por outro lado, as ações ternárias de Deus na história, concebida pelos capadócios, são compreendidas por Fiore como três *ordens universais* da história. Estas correspondem ao *reino do Pai*, *do Filho* e *do Espírito* e se sucedem através de ***transições qualitativas.*** Desta maneira, cada etapa do reino é aperfeiçoada pela seguinte, na forma de ***saltos qualitativos***, através das quais a liberdade humana evolui percorrendo as etapas universais da *servidão divina, filiação divina e amizade divina,*a qual é considerada por Fiore como o mais elevado nível da liberdade humana[270].

Acerca da doutrina trinitária do reino de Joaquim de Fiore, duas questões sobressaltam em importância: A primeira, diz respeito à recepção histórica do seu pensamento pela tradição teológica cristã. A segunda busca ressaltar uma leitura mais cuidadosa e isenta da sua obra, destacando sua contribuição original.

No que concerne à primeira questão, Moltmann destaca apenas a tradição ortodoxa protestante. Segundo ele, a cristologia luterana e reformada apresentam uma espécie de história trinitária do reino através da *doutrina do ministério real de Cristo*. Esta contemplaria

[269] Ibid., p. 209.

[270] Ibid., p. 209, 211.

a existência de três reinos: o ***regnum naturae***, o ***regnum gratiae*** e o ***regnum gloriae***, isto é, o reino da natureza, o reino da graça e o reino da glória. No entanto, apenas dois desses reinos se realizam na **história** (*regnum naturae* e *regnum gratiae*), o terceiro (*regnum gloriae*) seria um reino **escatológico**, o que de fato reduz a doutrina a apenas dois reinos históricos (a *doutrina dos dois reinos*) [271].

Fiore, por sua vez, ensinava que os *três reinos* correspondiam a períodos ou estágios da **história**. Ou seja, como o *sétimo dia da história* corresponde ao *reino do Espírito*, e este reino ainda se efetiva na história, a *consumação* de todas as coisas, consequentemente, se realizará em um outro estágio ou reino, *fora da história*, portanto **escatológico**. Deste modo, Fiore ensinou na verdade, a doutrina dos *quatro reinos*: o reino do **Pai**, do **Filho**, do **Espírito** (históricos) e o reino da **Glória** (escatológico) [272], e por isso mesmo, uma doutrina de fato trinitária da história.

Tal concepção escatológica apresenta inevitavelmente suas conseqüências, especialmente para a compreensão da natureza teológica e filosófica dos problemas humanos acerca da **liberdade**. Por causa da formulação restritiva de apenas *dois reinos* na história (*reino da natureza* e *reino da graça*) a percepção teológica da liberdade ficou reduzida à dialética: ***natureza*** e ***graça***, ou seja, governo geral de Deus sobre a criação (histórico) e governo de Deus sobre a Igreja (espiritual)[273].

Percebidos no campo filosófico, notadamente a partir do iluminismo, os reinos da *natureza* e da *graça* foram associados respectivamente ao reino da necessidade (dimensão normativa) e ao reino da liberdade (dimensão ético-moral). Para Moltmann, o desfecho histórico-secularizado foi inevitável: ***Necessidade e liberdade*** *culminaram assim em uma antinomia, historicamente insolúvel*. Sair (ou *transpor*) do reino da necessidade para um reino

[271] Ibid., p. 211, 212.

[272] Ibid., p. 212.

[273] PAPROCKI, Henryk. *A promessa do Pai*: a experiência do Espírito Santo na Igreja Ortodoxa. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 122. Abordando acerca do Espírito como o artífice da Unidade, o autor informa que na Teologia Oriental a ausência de oposição entre ***natureza*** e ***graça*** era tão incorporada à vida da Igreja, e em geral, que em Bizâncio não havia a tendência de construir sistemas éticos, pressupondo assim que o acesso do ser humano à plena comunhão com o Espírito Santo tornava secundário o problema ético.

da liberdade, por um processo de amadurecimento humano, historicamente se mostra como algo *insolúvel*, sem esperança, especialmente quando não se conhece qualquer *reino do espírito, em que possam ficar superadas as suas antinomias, assim como não conhece qualquer coisa que lhe corresponda*. Neste sentido, Moltmann justifica sua opção pelas posições teológicas defendidas por Fiore: *Ao assumirmos os pensamentos de Joaquim de Fiore, nossa intenção é desenvolver uma doutrina trinitária do reino capaz de superar o dualismo da doutrina eclesiástica do duplo reino*[274].

3.2.2 Doutrina trinitária do reino [275]

A doutrina trinitária do reino é uma compreensão histórico-teológica da ação *ternária* e libertadora de Deus na história. Por ela se compreende o sentido da cruz de Cristo, como centro de convergência de toda a vida trinitária, aberta para a entrega, a solidariedade, a livre correspondência do amor e a comunhão de pessoas distintas. É o reinado da *fraqueza* que cria, liberta e glorifica. O Deus de Jesus Cristo é o ***Pai*** de um reino de filhos e filhas, predestinados para serem conforme a imagem do ***Filho*** e nela aperfeiçoados pela glória do ***Espírito***, a fim de que Deus seja tudo em todos (1 Co 15: 28).

A Joaquim de Fiore deve-se tributar o reconhecimento de importante contribuição para a elaboração de uma doutrina trinitária do reino[276]. Ao acolher as percepções sobre a escatologia desenvolvidas por Agostinho e pelos capadócios, Fiore é capaz de reconhecer

[274] Ibid., p. 212, 213.

[275] COMBLIN, J. *O Espírito Santo e sua missão*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 110, 111. Segundo Comblin, o reino de Deus consiste em toda sua obra pelo estabelecimento do seu reinado, governo. Neste sentido, a história de Israel já consiste em uma série de sinais do reino de Deus que está entrando no mundo. O reino chegará a seu termo no fim da história (segundo o Novo Testamento). Jesus anuncia sua chegada segura e anuncia ao mesmo tempo uma primeira etapa do reino antes do advento final. A cruz é o núcleo da vitória e a ressurreição consagra seu valor de vitória.

[276] ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore*: Trindade e nova era. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, 51-97. No capítulo intitulado *Trindade Condenada,* são apresentadas e comentadas as principais acusações a Joaquim de Fiori quanto ao seu modelo de compreensão da história através da perspectiva trinitária, a qual, em geral, enfrentava a acusação de ser uma doutrina de natureza triteísta, visto que apontava a unidade trinitária para o aspecto comunitário das pessoas divinas.

tanto a ação trinitária na história da salvação, quanto o papel decisivo do Espírito Santo na ***antecipação*** e ***consumação*** do ***reino da glória***. Sua construção trinitária da economia divina, realiza-se na história de forma cronológica, isto é, mediante tempos definidos e delimitados para cada período de atuação das pessoas trinitárias. Desta forma, o reino do Pai vigoraria até a época do profeta Zacarias, o do Filho até o ano de 1260 (AD) e o reino do Espírito passaria a exercer sua influência renovadora na Igreja a partir desta data.

Moltmann não compartilha tal percepção cronológica da ação trinitária na história. Sua compreensão se expressa da seguinte forma: "entendemos a história desse reino trinitariamente, no sentido de que os reinos do Pai, do Filho e do Espírito referem-se às fases e transições constantemente presentes na história do reino como um todo" [277]. Com isto busca tanto enfatizar a simultaneidade da ação trinitária (embora reconheça uma alternação na predominância dos sujeitos da ação), quanto resguardar o valor da percepção de Fiore acerca das *transições qualitativas*, a qual poderia ser desconsiderada em função de sua insistência por delimitar períodos cronológicos da história trinitária.

A partir das contribuições de Fiore, trata-se de desenvolver uma doutrina do reino de Deus que contemple ao mesmo tempo o seu caráter **histórico-trinitário** e a sua **vocação libertadora**[278]. Sua intuição teológica o faz crer que uma clara compreensão trinitária da história e do reino pode contribuir para a superação de **modelos eclesiais** e **sociais** notadamente influenciados por uma compreensão monoteísta da soberania divina. Assim, com este propósito, Moltmann oferece uma detalhada análise da doutrina trinitária do reino, enfatizando de *per si*, a natureza e a dimensão da ação de cada uma das pessoas trinitárias.

---

[277] MOLTMANN, J. *Trindade e reino de Deus*, p. 213.

[278] MOLTMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 101-106. Segundo Moltmann, a primeira experiência que os homens fazem de Deus (segundo a Bíblia) é a experiência de uma *libertação para a vida*, tanto **interiormente** com a desobstrução das energias vitais que suplantam os bloqueios da culpa e da melancolia da morte, quanto **exteriormente**, quebrando os grilhões das opressões econômicas, políticas e culturais. Analisando a história de Israel, Moltmann ressalta importante observação de cunho exegético: que a revelação de Deus como **Senhor** apenas se efetiva por ocasião do Êxodo (Ex 6: 2). Isto implica dizer que Ele é o Senhor que vê a opressão e sofrimento (Ex 3: 7) e desce para desfazer o poder dos *senhores* injustos e tirânicos. Logo, o senhorio de Javé está intimamente vinculado à **libertação** do seu povo. É o que também ocorre com o Filho: "Se, com a tua boca, confessares a Jesus como Senhor e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo" (Rm 10: 9) e com o Espírito: "Ora, o Senhor é o Espírito; e, onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade" (2 Co 3: 17).

Assim, o **reino do Pai** abrange a dimensão criadora de Deus. Pela *predominância* da ação do Pai tudo é criado e subsiste pelo seu *poder* e pela sua *providência*. Moltmann enfatiza que a esta compreensão fundamental, tanto dos pais da Igreja quanto do próprio Joaquim de Fiore, deve-se acrescer a percepção de que a criação notabiliza-se também como um sistema *aberto* para o *futuro*, isto é, destina-se à participação e glorificação do Deus uno e trino[279].

Em função desta *abertura para o futuro*, há que se distinguir no próprio **ato** criador a evidência de um **processo** criador (criação inicial, continuada e nova criação). O percurso histórico de uma *criação aberta* compreende as etapas de uma *criação inicial*, que *só pode ser o início da atividade criadora de Deus*; uma *criação continuada*, mantida pelo poder e providência divina e uma *nova criação* do céu e da terra. Assim, a criação origina-se e mantem-se em permanente abertura para o futuro em decorrência da *providência* divina. Esta, portanto, não apenas **preserva** a criação da destruição, mas a **conserva** em sua vocação para *o seu verdadeiro futuro*: a glória de Deus.

O reino do Pai, portanto, não é o reino do poder. A criação pressupõe, em Deus, uma abertura para a autolimitação, a renúncia e a paciência do amor. Trinitariamente a criação é uma *ação auto-restritiva do Pai, através do Filho e na força do Espírito* e representa o *primeiro estágio no caminho para a liberdade*[280]. Assim, em sua *quênosis* o Pai disponibiliza o tempo e o espaço, como ambiente vital para a liberdade das suas criaturas.

O **reino do Filho** abrange a dimensão do domínio libertador do crucificado e da sua comunhão como primogênito entre muitos irmãos e irmãs. Sua ação libertadora consuma a paciência do Pai, permitindo que a *criação continuada* liberte-se de sua reclusão sobre si mesma (*incurvatio in seipsum*) e seja preservada em sua *abertura para o futuro* da nova criação. Sua entrega à morte e à própria servidão amplifica a eloqüência do seu convite, estendido a homens e mulheres, à gloriosa liberdade dos filhos de Deus, antecipando, assim, o reino do Espírito[281].

---

[279] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 213.

[280] Ibid., p. 214.

[281] Ibid., p. 214.

Para Moltmann, a entrega do Filho não representa apenas uma *restrição do poder de Deus*, mas também uma *abertura da sua bondade*. Seu reinado, portanto, se revela pela eficácia da morte que media a vida e da ressurreição que estabelece o futuro da criação. Segundo Moltmann, *ele reina na medida em que nos liberta para a liberdade*[282].

O **reino do Espírito**[283] abrange a dimensão da crescente liberdade de homens e mulheres para a qual o Filho os libertou. *Com isso, o reino do Espírito está tão estritamente ligado ao reino do Filho como o reino do Filho ao reino do Pai*. Assim, o reino do Filho é mediador do reino do Espírito, o qual introduz a humanidade em uma nova e ampla perspectiva de liberdade, a saber, a intima comunhão dos filhos de Deus, pela qual se experimenta a *"imediatez divina": Deus em nós – nós em Deus* e o nascimento da *nova comunidade*, sem privilégios e sem sujeições; *a comunidade dos homens livres* [284].

No entanto, o reino do Espírito ainda não é o reino da consumação ou reino da glória, mas seu *início*, sua *antecipação*, *primícia* de algo maior e permanente[285]. Como o reino do Pai e do Filho, marcados pela *auto-restrição* e pelo *abandono*, o reino do Espírito também se notabiliza pela sua *descida* e *inabitação*[286] (*inhabitatio spiritus sancti in corde*); marcas de um

---

[282] Ibid., p. 215.

[283] COMBLIM, J. *O Espírito Santo e sua missão,* p. 340. Para Comblin, o Dom do Espírito e sua ação entre os homens constituem a etapa atual do reino de Deus, o começo da libertação total. A ação de libertação do Espírito é, realmente, o modo de ele estar presente no reino de Deus. Ele não é um substituto do reino de Deus. Por seu Espírito, Deus já está começando a reinar neste mundo.

[284]MOLTMANN, J. *Trindade e reino de Deus*, p. 215.

[285] CORNU, Daniel. *Karl Barth*: teólogo da liberdade, p. 72. No comentário à *Confissão de Fé* escocesa de 1560, intitulado *Um serviço político a Deus* (1938), Barth argumenta que a doutrina reformada conhece, além do serviço da **vida cristã** e do **culto**, uma terceira forma de serviço: o **político**. Tanto a vida cristã quanto a vida da Igreja devem cumprir sua missão no mundo e assim santificá-lo. No entanto, segundo Barth, esta santificação do mundo é *provisória*, porém, *real*. *Provisória* porque é falso querer edificar o reino dos santos **na terra**, mas porque é *real*, não deve desinteressar-se e retirar-se do mundo, tendo em vista a obra que o Espírito realiza nele. Desta forma Barth afirma tanto a ação histórica do Espírito como *provisória* na história, quanto a doutrina também reformada dos *dois reinos* (reino do mundo e de Cristo).

[286] BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. 3. ed, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 241-252. Para Leonardo Boff, a fé na **inabitação** de Deus na vida dos fiéis, mediante o Espírito (Jo 14: 23; 1 Jo 3: 24; 5: 13 e Gl 4: 6) já revela um avançado labor teológico da cristandade antiga e o estágio final da elucidação cristológica. Da mesma forma, na história da teologia o esforço para compreender e relacionar o mistério da inabitação de Deus à própria existência humana comporta diversas tentativas de explicação. Boff apresenta basicamente quatro posicionamentos teológicos: Inabitação como processo de assemelhamento, como habitação das faculdades mentais, como etapa final de *deiformização* (através da visão beatífica) e como amizade com o Pai, pelo Filho no

reino histórico, como foram os do Pai e do Filho. Porém o reino do Espírito não é um reino sem glória. Sua **inabitação histórica** nos filhos da liberdade anuncia a **inabitação escatológica** estendida à natureza redimida, como templo de Deus e lugar de sua eterna habitação (Ap 21: 3). Por isso Moltmann afirma: "O reino do Espírito é histórico. Ele pressupõe o reino do Pai e o reino do Filho, e juntamente com o reino do Pai e com o reino do Filho, aponta a seu modo para o reino escatológico da glória" [287].

O **reino da glória** abrange tanto a dimensão da *consumação da criação do Pai, como a implantação universal da libertação do Filho e como a plenitude da inabitação do Espírito*[288]. Como reino escatológico, ele não pode ser outra coisa senão o reino da plena liberdade, do pleno cumprimento e realização[289]. O que era futuro em esperança, torna-se presente em glória, o que era promessa, torna-se cumprimento, o que era fraqueza, esvaziamento e auto-restrição se transfigura na plena revelação da sua face, "Então, não haverá noite, nem precisam eles de luz de candeia, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e reinarão pelos séculos dos séculos" (Ap 22: 5).

A criação *aberta para o futuro* alcança a sua *meta* (*telos*): a plena liberdade do Filho, pela plena inabitação do Espírito, na plena alegria do Pai. Deus é glorificado na consumação das suas obras: criação, libertação e glorificação. Seu *descanso* agora é possível juntamente ao da sua criação[290] (Hb 4: 9, 10); "Então, ouvi grande voz vinda do trono, dizendo: Eis o

---

Espírito. Sua percepção teológica, por sua vez, compreende a *inabitação* como *experiência e gozo do mistério de si mesmo no mistério de Deus* (p. 247).

[287] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 216.

[288] Ibid., p.216.

[289] BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade*: é a melhor comunidade. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 167-169. Para Boff, o reino da consumação e plenificação de todas as coisas também pode ser chamado: **Reino da Trindade**. Segundo ele, a Trindade na criação visa inserir a criação na Trindade. Disto, a encarnação do Filho representou evidente antecipação histórica. Assim, a presente história tornar-se-á história trinitária; pela força transformante do Espírito e através da ação libertadora do Filho chega o universo, derradeiramente, ao Pai. Segundo Boff, neste ponto, portanto, iniciará de fato, a verdadeira história da criação.

[290] MOLTMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?,* p. 132-138. A partir dos textos do profeta Isaías (66: 1-2) e do livro de Atos (7: 48,49), Moltmann afirma que Deus virá ao mundo para restaurá-lo a fim de nele estabelecer a sua morada. O *cosmo* seria o seu templo, porém o *caos* seu inimigo. Por isso a beleza da *nova criação* expulsa o caos. O céu e a terra esperam se tornar a casa de Deus, pois todas as criaturas vieram a existir para o amor. Desta forma Deus não sossega até que todas as suas criaturas (à semelhança do filho pródigo) tenham retornado ao seu reino. Por isso Deus permanece inquieto dentro da história até que o mundo se torne seu

tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. E lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá [...] porque as primeiras coisas passaram" (Ap 21: 3, 4). O reino de glória, portanto, *é a meta permanente de todas as obras e de todos os caminhos de Deus na história*[291].

3.3 Doutrina trinitária da liberdade [292]

Para Moltmann, todo o esforço despendido para elaborar uma doutrina trinitária do reino tem em vista dois objetivos amplos, claros e definidos: a superação de um conceito monoteísta cristão e de um cristianismo monoteísta, bem como o desenvolvimento de uma doutrina trinitária da liberdade[293].

A estrita designação monoteísta de Deus como o *poder supremo* justifica sua representação estereotipada de um *Senhor* ou *onipotente monarca* do mundo (figura mais

---

santuário, e ele possa inserir-se e encontrar morada junto a todas as criaturas. **Nova criação** significa: "Ele habitará junto a eles e eles serão o seu povo" – reconciliação total.

[291] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino do Deus*, p. 216.

[292] FORTE, Bruno. *Teologia da História*. p. 282-288. Para B. Forte, o evento do *ser* é o acontecer sempre novo da doação inicial por parte do Criador e que se efetua em novidade contínua. Nele estão contidas três realidades existenciais decisivas: a *providência*, a *liberdade* e a *culpa*. A **Providência** representa a fidelidade do Eterno à Aliança estabelecida com a sua criação. Do nada a retirou e do nada a preserva para que alcance o seu propósito criador (Sl 104: 27-30). Trinitariamente a providência também pode ser compreendida como iniciativa, aceitação e encontro unificador e libertador no mistério de Deus. A **Liberdade** é a possibilidade do existir da criatura. No entanto ela é a possibilidade aberta de aceitar ou rejeitar o dom, de se abrir ao evento do ser como evento do amor ou de se fechar a ele numa auto-afirmação inospitaleira, impedindo, assim, a realização do encontro unificador e vivificante proporcionado pelo advento do Espírito, tornando-se, portanto, existência *inautêntica*. A **culpa**, trinitariamente, é o rebelar-se contra a condição de semelhança ao *Filho* para usurpar a condição de *Pai* (origem incondicional, ingênito). É o exercício negativo da liberdade que ofusca a imagem da Trindade na pessoa humana e impede e paralisa o jorrar criativo da vida, produzindo alienação do ser. É, portanto, o resultado da perda do "estado original" de aceitação pura do evento da dádiva criadora. Somente uma nova e radical aceitação do evento da dádiva inicial poderá redimir a culpa e restituir a plenitude da vida: à universalização do pecado corresponde a universalidade da redenção realizada pelo novo Adão, do Filho acolhedor que se enxerta na carne do mundo (Rm 5: 17). Em Cristo, a criatura humana se tornou capaz de dizer o seu *sim* ao evento sempre novo da dádiva, que se abre ao espaço da "nova criação".

[293] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 197.

inspirada na imagem dos potentados terrenos que na imagem do Deus crucificado). No entanto, a compreensão de sua natureza trinitária, comunitária e libertadora permite representá-lo melhor, como o *Pai* que cria todas as coisas e as ama de tal maneira que foi poderoso o suficiente para enviar o seu Filho unigênito, a fim de que, por sua entrega e por sua ressurreição, pudesse redimir e glorificar, na virtude do Espírito, a obra extraviada do seu *Pai*.

A opção por desenvolver uma doutrina trinitária do reino, a partir de uma análise crítica do pensamento de Joaquim de Fiore, coaduna com essas percepções libertadoras do conceito de Deus. Segundo Moltmann, o próprio Fiore já *havia concebido a história trinitária do reino como história progressiva e crescente da liberdade do homem*[294]. Tal afirmação é melhor compreendida à medida que o contexto de extrema institucionalização da Igreja no século XII se torna conhecido e como Fiore o resistiu. Por isso, ao iniciar o seu projeto final (delimitar uma doutrina da liberdade), Moltmann retoma a visão escatológica de Fiore para, a partir dela, projetar as suas respectivas intuições teológicas acerca da liberdade.

Assim, o **reino do Pai**, já compreendido e determinado pela criação e conservação do mundo por sua paciência (providência), *fundamenta a liberdade* da sua criação e assegura-lhe *o necessário espaço vital.* O **reino do Filho**, determinado pela libertação da humanidade de seu *auto-isolamento mortal*, por sua entrega e abandono (amor sofredor), *restitui a liberdade* à sua criação e a salva da sua *autodestruição*. O **reino do Espírito**, por sua vez, determinado por sua inabitação e infusão de virtude e graça (forças e energias) antecipadoras da nova criação, *orienta a liberdade*, para a esperança do reino da glória. O **reino da glória** [295], portanto, é o reino escatológico da consumação. Nele as obras trinitárias são plenificadas e *os*

[294] Ibid., p. 216.

[295] FORTE, Bruno. *A Trindade como História*, p. 200-202. Bruno Forte concorda que o tempo do fim será história do *Pai*, de quem tudo veio a existir e para o qual tudo virá repousar; assim, "*Deus será tudo em todos*" (1 Co 15: 28) na eterna epifania do seu amor trinitário. B. forte, no entanto, ressalta que a ***theôsis*** da pátria trinitária não implica em despersonalização ou dissolvição da criatura no Criador. O Espírito de liberdade e de abertura conservará Deus e o mundo na sua **alteridade recíproca**, isto é, na comunhão do eterno amor entre o Criador e a criatura, não haverá confusão da história humana na história divina. Celebrar-se-á, então, a glória do amor, como unidade de vida e de morte em favor da vida. Desta forma o universo poderá descansar na pátria trinitária de Deus.

homens finalmente serão totalmente absorvidos na vida eterna do Deus uno e trino e – como dizia a Igreja Antiga – serão "divinizados" (theôsis)[296].

3.3.1 Formas da liberdade humana[297]

Ao desenvolver uma doutrina da liberdade humana, Moltmann o faz a partir do modelo histórico-trinitário de Joaquim de Fiore. Tanto sua reflexão acerca do *reino da liberdade* (reino da necessidade, da liberdade e do bem) quanto acerca da *história da liberdade* (liberdade como domínio, comunidade e projeto) se estruturam a partir da compreensão de tempos de evolução da história humana[298].

A noção de *transições qualitativas*, desenvolvida por Fiore, norteia a pesquisa de Moltmann ao enfatizar que as subdivisões do *reino da liberdade* não fazem referência a três períodos, mas a *escalas e transições, sempre presentes na experiência da liberdade*[299]. Por outro lado também, o ensino acerca de um *futuro aberto* e projetado para uma consumação

[296] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 216.

[297] LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*: tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000, p. 191-212. Tratando acerca da liberdade, J. B. Libanio esclarece inicialmente dois pontos fundamentais: a liberdade absoluta de Deus e a liberdade humana como dádiva, dom do Deus-liberdade. Assim, todo ato de liberdade humana situa-se necessariamente em face de outras liberdades, de Deus e dos irmãos. Não há, portanto, liberdade solitária, mas liberdade exercida na relação com o outro (Deus e o próximo). A liberdade, nesse sentido é paradoxal visto que, ao mesmo tempo em que concede ao ser humano a possibilidade da escolha (autonomia) tal liberdade, no entanto, somente reconhece-se como tal a partir de sua orientação para relacionar-se com Deus (dependência), o qual lhe confere sentido. Desta forma, em último sentido, a liberdade não se conquista, mas se acolhe como dom de Deus.

[298] SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*: dos sinóticos a Paulo. São Paulo: Paulus, 1997, p. 597-610. Discorrendo sobre *A manifestação da liberdade dos filhos*, em Romanos (8: 14-30), Juan L. Segundo observa que o tema da ressurreição constitui o eixo central para a compreensão, especialmente, do problema da história humana, onde liberdade e determinismo, Bem e Mal, Graça e Pecado, encontram-se sempre inextricavelmente mesclados. No entanto, a ressurreição não é uma solução mágica; ainda há um caminho de identificação com Cristo a ser percorrido, sob a direção do Espírito, pelo qual os homens e mulheres possam se tornar plenamente "filhos de Deus" (8: 14). Tal caminho, segundo Paulo, pode ser dividido em **três etapas**: de Adão a Moisés, de Moisés a Jesus e de Jesus em diante. O alvo maior é a plenitude de *filhos*, pela qual possam atuar dentro da sua vocação: um ser livre destinado a ser *criador*, isto é, criado para fazer projetos, colaborando com Deus tanto na construção da história quanto na ordenação do universo para que este esteja a serviço do amor. Esta é a plena liberdade dos filhos de Deus.

[299] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 217.

escatológica, no *reino da glória* por Fiore, encontra sua correspondência na doutrina da liberdade em Moltmann, quando este admite que todo projeto de liberdade histórica aponta para uma dimensão especial de natureza transcendental, isto é, o *sujeito* histórico apontado para um *projeto* de futuro[300], situado no reino das infinitas possibilidades do Espírito, penhor da glória[301].

Assim, o ***reino da liberdade*** representa a passagem da humanidade por três *escalas* ou *transições* em seu processo histórico de progressiva libertação. A primeira escala representa o estágio elementar de toda criatura e da vida em geral. O estágio das necessidades que determinam as relações de dependência e de leis que mediam sua satisfação (**reino da necessidade**). Do *reino da necessidade* emerge o esforço para dominar as *forças da natureza,* controlando assim a satisfação das necessidades e delas libertando-se. No entanto, o domínio sobre o poder da natureza conduz a humanidade a uma liberdade passível de ser exercida mediante valores morais, ou seja, apresenta-se de fato como um primeiro estágio da liberdade. Isto implica afirmar que a liberdade sobre a natureza pode ser exercida para preservar ou para destruir (**r*eino da liberdade***). Porém, a *liberdade moral* não pode mais ser reduzida às condições *da liberdade de escolha.* Isto significa que a liberdade moral não mais dialoga com a dimensão do *escolho*, mas alegra-se com o bem e com a *prática natural da justiça* (**reino do bem**). Assim, *o reino da liberdade deve ser entendido como a história, a luta, o processo da liberdade*, sempre voltado, porém, como *tendência* para o *reino do bem*[302].

O tema da ***história da liberdade*** busca identificar o desenvolvimento dos conceitos de liberdade em suas dimensões próprias. Desta forma, através da história política, o primeiro

[300] SESBOUË, Bernard. *Karl Rahner*: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004, p. 103-105. Apresentando o pensamento de Rahner acerca da liberdade humana, Sesbouë também a relaciona a um projeto maior e transcendente. O que de fato está em jogo na liberdade humana é o sucesso ou fracasso da plena realização humana, por isso apresenta citação de Rahner: "a liberdade é o evento do eterno". Assim, a liberdade não se notabiliza como uma mera **faculdade** de escolha, mas essencialmente como **responsabilidade** e **capacidade** de que o ser humano é dotado de fazer-se a si mesmo, favorável ou contrariamente a Deus: a liberdade do *sim* ou do *não* a Deus. Desta forma, o ser humano pode negar-se a si mesmo dizendo não a Deus. Trata-se de uma auto-destruição da liberdade e do próprio sujeito, pois as conseqüências do *sim* e do *não* a Deus não são iguais: em um caso há **construção** e **realização** da liberdade; no outro, sua **perda** e **escravidão**. Ver também: SEGUNDO, Juan Luis. *O inferno como absoluto menos*: Um diálogo com Karl Rahner. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 198-216.

[301] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 220.

[302] Ibid., p. 217.

conceito acerca da liberdade a define como ***domínio***. Para Moltmann, por toda a história, a idéia da liberdade sempre esteve associada à luta pelo poder e por seu acúmulo[303]. Livre é o que vence, o que se torna senhor de outros e de coisas, como também o que domina a si mesmo. Em todos estes casos o conceito de liberdade perpassa a dimensão da força, do poder, da posse e da separação. Até mesmo o *liberalismo burguês* ao assumir a filosofia de que todo homem é livre até o limite da liberdade do outro, concebe a liberdade novamente em termos de *domínio*. Isto porque, embora o *outro* não seja mais um objeto de domínio, representa, contudo, uma delimitação de domínio. Neste sentido, Moltmann conclui:

> Cada um é por si mesmo livre, mas ninguém participa do outro. Isso representa, na melhor das hipóteses, uma sociedade de indivíduos que não se estorvam, mas que vivem solitários. Ninguém determina o outro; cada um determina a si mesmo. A liberdade então torna-se realmente comum. Todo homem goza do direito à liberdade. Mas seria essa a verdadeira liberdade?[304]

No âmbito de uma história social, o conceito de liberdade desloca-se para um outro nível de definição: a liberdade como ***comunidade***[305]. Novamente a influência histórica da burguesia é percebida na formação de uma definição social da liberdade. Como classe dominante no movimento capitalista, a burguesia concorre para projetar no âmbito da sociedade em geral a sua concepção particular e etnocêntrica de vida[306]. Neste sentido, o *outro* não pode representar apenas o *limite* da liberdade do indivíduo, mas deve apresentar-se também como seu *complemento*. A expressão romântica desta estrutura psicossocial estabelece: *a verdade da liberdade é o amor*. Embora de natureza ainda narcísica, etnocêntrica, individualista e burguesa, a expressão contribui para um importante avanço no conceito da liberdade.

---

[303] Ibid., p. 218.

[304] Ibid., p. 219.

[305] Ibid., p. 219.

[306] FORRELL, George W. *A ética da decisão*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1994, p. 86-88. Segundo o autor, a compreensão cristã de comunidade deve guiar-se pela ética do Quinto Mandamento: "Não matarás", e a partir dele, mediante o amor cristão, também compreender que a **apatia** e a **omissão social** constituem posturas de estímulo à morte.

De fato, somente no amor é que a liberdade humana chega à sua verdade. A liberdade perpassa a dimensão da consideração mútua, da abertura e transparência de si para o outro pela busca do compartilhamento de vida. Desta forma o *outro* não é mais percebido como **limite**, mas como **complemento** da liberdade e na *mútua participação da vida, cada homem se torna livre para além dos limites da sua individualidade e descobre o espaço vital comum da sua liberdade. Esse é o aspecto social da liberdade*[307].

Segundo Moltmann, a liberdade compreendida como *domínio* efetiva-se em uma relação ***sujeito-objeto***. Por sua vez, na liberdade enquanto *comunhão* verifica-se uma relação ***sujeito-sujeito***. No entanto, a liberdade ainda pode ser compreendida considerando a sua dimensão teológico-transcendental, do *sujeito* como um *projeto*. Esta é a dimensão da experiência do espírito que não se limita a tempo e espaço, mas pode pelo Espírito Santo transcender a atualidade para projetar-se no *futuro*. Trata-se da liberdade como relação ***sujeito-projeto***, isto é, o sujeito considerado não apenas por suas dimensões política e social, mas percebido como abertura para o futuro, para a esperança, para a *promessa* do que há de vir, como *paixão criativa pelo possível*[308].

3.3.2 Trindade e liberdade

A pesquisa acerca da *história da liberdade* demonstra efetivamente o lugar e a importância da dimensão teológico-religiosa para a sua fundamentação. Até mesmo para se afirmar uma liberdade de natureza atéia, recorre-se ao recurso da negação de Deus. Assim, quer positiva, quer negativamente o conceito de *liberdade* necessita enfrentar sua estreita vinculação religiosa.

---

[307] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 219. Ao identificar historicamente a liberdade nos limites do ***domínio*** e da ***comunhão***, Moltmann ainda ressalta importante aspecto. Se a liberdade enquanto *domínio* implica em separar, isolar e distinguir, a liberdade enquanto *comunhão* aponta, necessariamente, ao sentido da união das coisas diversas e separadas, como os homens entre si, o corpo e a alma, a humanidade e a natureza e entre estes e Deus. Assim, uma proposta de liberdade em termos de *comunhão* aponta para uma permanente postura de superação de sistemas políticos, sociais e religiosos de natureza radical, polarizadora e dualista.

[308] Ibid., p. 220.

Por isso, a teologia enquanto ciência da vida e da *revelação*, deve oferecer a mediação da sua reflexão histórico-filosófica à solução das falsas e primitivas alternativas: *Deus* ***ou*** *liberdade*, como também, *Deus* ***e*** *liberdade*. A recusa atéia de um sistema político-social atrelado a uma perspectiva religiosa-monoteísta, precisa ser considerada à luz de um projeto teológico sensível às demandas de ambas as partes, e por isso mesmo, capaz de equacionar a verdadeira dimensão trinitária da liberdade: o *Deus que liberta*[309].

Assim, a **doutrina trinitária** desenvolvida por Moltmann, em parceria crítica com Joaquim de Fiore, busca oferecer sua contribuição teológica mediante a elaboração de uma **doutrina trinitária da liberdade**, cuja proposta fundamental reside na superação da concepção estritamente monoteísta e monárquica de Deus. O Deus revelado em Jesus Cristo não legitima a figura estereotipada de um soberano apático, imóvel, e irremediavelmente *ab-soluto* em relação à sua criação. Tal percepção de Deus não fundamenta nem pressupõe uma doutrina trinitária da liberdade[310].

Segundo Moltmann, *somente o Deus Sofredor e apaixonado é capaz de fazer com que exista a liberdade humana* [311]. Isto é possível visto que a liberdade em Deus pressupõe a liberdade humana e a de toda a criação. A vida trinitária é, portanto, o fundamento e a causa da liberdade humana. Deus é o amor, é a comunhão, é a liberdade. Em Deus e em seu **espaço vital** oferecido à criação há, portanto, perfeita liberdade. Assim, o Deus que *cria*, *liberta* e *glorifica*, é também o Deus que ***deseja*** a liberdade humana*,* ***alicerça*** a liberdade humana e ***dispõe*** o homem incessantemente para a liberdade. Sua proposta trinitária com vistas à liberdade pode ser formulada nos seguintes termos:

> A doutrina trinitária do reino é a doutrina teológica da liberdade. O conceito teológico da liberdade é o conceito da história trinitária de Deus: Deus deseja

[309] MOLTMANN, J. *Paixão pela vida*, p. 81, 82.

[310] BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos*. 3. ed. São Paulo: Vozes, 1988, p. 247-253. Para Leonardo Boff, a Santíssima Trindade constitui o seu *programa de libertação*. O modelo de comunhão trinitário, pelo qual são realçados valores como fraternidade, participação, subjetividade e comunidade (o *eu* que se abre ao *tu* e ao *nós*), deve estimular e dar origem a sonhos de transformação social que mobilizem os pobres em seus anseios por uma convivência mais participativa e fraterna para, mediante uma prática histórica, traduzi-los em realidades sociais.

[311] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 221.

> constantemente a liberdade da sua criação. Deus é a liberdade incriada da sua criatura[312].

3.3.3 A liberdade no reino de Deus uno e trino

A história do reino de Deus é a história trinitária da liberdade dos *servos*, dos *filhos* e dos *amigos* de Deus. É a caminhada de fé dos que buscaram em Deus e no seu *reino em promessa*, o sentido e a satisfação para a sede da alma e não temeram, mas ousaram aceitar ao convite eterno à vida e à superação do mal na criação[313]. A liberdade no reino de Deus é a expressão da realidade trinitária, *aberta* para a vida, para o outro, para a comunhão e para as infinitas possibilidades do ser, como também *aberta* para a transformação, a mudança e a superação dos valores e modelos contrários à vida, à liberdade e ao próprio reino[314].

Sendo assim, tanto a *liberdade* quanto a *libertação* constituem expressões da mesma vida trinitária. O Deus uno e trino que ao criar, *deseja*, *alicerça* e *dispõe* esta criação para a liberdade é também o mesmo que se coloca como *possibilidade* da sua realização[315]. É o Deus

---

[312] Ibid., p. 221.

[313] RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 667-673. Em sua preocupação acerca do mistério do mal na história, Rubio Garcia lembra que a esperança da plenitude escatológica não deve produzir uma teologia e uma pastoral superficiais e alienantes. Ao estimular uma atitude fundamental na luta contra o mal, o autor propõe duas posturas básicas: combater o mal sem utilizar a sua lógica, isto é, vencer o mal com o bem (Rm 12: 21; Mt 5: 20) e ampliar a percepção do mal para percebê-lo também nas estruturas mais amplas das relações humanas e sociais. É o engajamento ao *amor-serviço* em sua *dessolidarização* com os sistemas injustos; é a busca cristã por libertação do oprimido e do opressor, visto que na diabólica dialética opressor-oprimido, ambos se desumanizam.

[314] LUTERO, Martinho. *Da liberdade do Cristão*, p. 25-35. Martinho Lutero (1483-1546) além de teólogo da **justificação** é também o teólogo da **liberdade**. Em trecho da sua obra publicada em 1520 (Da liberdade do Cristão), Lutero afirma: *Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém. Um cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos*. Com isto ele afirma que o cristão é livre interiormente, em seu espírito (natureza espiritual e interior), de todas as coisas inclusive da Lei e dos mandamentos (por causa da sua fé na Palavra de Deus: a pregação de Cristo) visto que por nenhuma delas o homem pode se tornar **justo** e **livre**, tendo em vista que sua maldade e sua prisão não são corporais nem externas. No entanto, exteriormente ele é servo de todos pois é livre interiormente para servir.

[315] FORTE, Bruno. *Teologia da História*, p. 350-358. Quando Moltmann afirma que o Deus triuno é aquele que *deseja*, *alicerça* e *dispõe* a criação para a liberdade e ao mesmo tempo se coloca como possibilidade da sua realização, o faz por causa da sua firme fundamentação cristológica: a cruz como eixo central da criação, redenção e consumação. Neste sentido, B. Forte também enfatiza a necessidade de uma visão equilibrada do

poderosamente revelado na fraqueza da cruz, que dispõe a história trinitária da *criação*, da *redenção* e da *liberdade* de pleno sentido salvífico, libertador e comunitário; é a história do *amor sofredor* que se *auto-restringe*, que se permite ao *abandono* e que *inabita,* na intensa esperança da *plena inabitação* no reino da sua glória.

Segundo Moltmann, **no reino do Pai** [316], Deus é o criador e o senhor das suas criaturas. O ser humano é também sua *criatura* e *propriedade*, e por isto, dele depende totalmente. No entanto, a despeito de uma *absoluta diferença qualitativa* (Kierkegaard) ou mesmo de uma *total alteridade* (Barth) [317], a Deus agrada o compartilhar do trabalho da sua obra criadora; ele permite que o ser humano o sirva, elevando-o acima das demais criaturas e tornando-o, assim, seu ajudante: ***servo de Deus***; como Moisés que foi chamado *servo de Deus*, pois o serviu libertando e conduzindo o povo da promessa ao lugar de *descanso*. O *novo servo* anunciado pelo profeta Isaías (Is. 53), segundo a carta de Paulo aos filipenses (Fp 2), era o próprio *Filho*, voluntariamente submetido à vontade libertadora e redentora de seu *Pai* (Jo 4: 32, 34). Este título, portanto, carrega em si mesmo uma paradoxal idéia de liberdade. Moltmann assume isto quando afirma:

> Os apóstolos consideravam-se escravos de Deus e servos do reino. E exatamente nisso encontraram a liberdade que os coloca acima do mundo. Pois, quando alguém é servo do altíssimo, mesmo sendo totalmente dependente dele, é contudo plenamente livre em face de todas as outras coisas e poderes [318].

---

processo evolutivo da história, isto é, por um lado não enfatizando o escatologismo da demolição da obra da criação (rejeição dos progressos humanos na história), por outro não suprimindo o caráter transcendente da revelação pascal, o qual não dever ser esvaziado ou minimizado (supervalorização do potencial humano). O otimismo antropológico deve acertar contas com a ulterioridade divina. Torna-se, então, necessário conceber a relação entre o *amanhã* escatológico e o *hoje* do homem e da natureza em termos propriamente *pascais*.

[316] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 221-222.

[317] BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 389-405. No capítulo intitulado ***A Humanidade de Deus***, Barth esclarece que o esforço por enfatizar uma teologia da *soberania divina*, da *absoluta transcendência* ou da *total alteridade*, justifica-se pela sua resistência à ênfase liberal pela centralidade de uma *teologia natural*. No entanto, ao aprofundar seus estudos acerca da *analogia fidei*, dá-se conta que sua *teologia da total alteridade* corria o risco de cair em erro oposto ao do liberalismo, isto é, desconsiderar a revelação de Deus na sua liberdade de solidarizar-se com a existência da sua criação. Logo, o Deus cristão é o Deus solidário, livre, participativo, *humano.* O ***totalmente outro*** é também o ***totalmente livre,*** e por isso, capaz de não ser apenas o ***totalmente outro***. Portanto, para Barth, "Justamente a *divindade* de Deus, corretamente compreendida, inclui sua *humanidade*" (p. 394).

[318] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 222.

No **reino do Filho** [319], ainda há dependência e serviço. Porém os servos não sabem o que faz o Senhor (Jo 15: 15a) e nem o conhece de outra forma, visto que lhes falta a necessária aproximação e intimidade. No entanto, os servos experimentam uma mudança qualitativa com a comunhão mediadora do *Filho*. Apenas ele conhece o *Pai,* e por isso, só ele pode fazê-lo conhecido (*ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar* (Mt 11: 27b). Assim, na comunhão do Filho, os homens **ingressam** em uma nova relação com Deus: aprendem a chamá-lo, *abbá-Pai* (Rm 8: 15).

Os servos descobrem que o *reino do Senhor* há muito era também o *reino do Pai*. Uma nova dimensão de liberdade se apresenta: a dos *filhos* de Deus. Embora tenham sido comprados por bom preço (1 Co 6: 20) já não são apenas *propriedades* de um senhor, mas agora também *co-herdeiros* com o *Filho* (Rm 8: 17), membros de uma mesma família (Ef 2: 19), irmãos *amados* (2 Ts 2: 13) ligados por *entranháveis afetos* (2 Co 7: 15) e não apenas *concidadãos* de um reino (Ef 2: 19) e *conservos* de uma obra (Ap 19: 10).

No **reino do Espírito**, uma nova realidade se abre para os *servos do Senhor* e *filhos do Pai*: tornam-se *amigos de Deus*. Tal transformação qualitativa na liberdade dos servos e filhos opera-se em virtude do processo de *inabitação* do Espírito. Uma nova e *imediata* relação se abre pela luz do Espírito que incide sobre o coração de homens e mulheres a fim de que se *reconheçam em Deus e Deus neles*: *a liberdade dos amigos de Deus* [320]*,* porquanto ouviram, compreenderam, aceitaram e ***conheceram*** tudo quanto o *Filho* ouviu do seu *Pai* e lhes comunicou pela iluminação do Espírito (Jo 15: 15b).

Moltmann percebe a *amizade* especialmente na abertura espontânea, natural e prazerosa para a conversa. É o diálogo entre amigos que se buscam. É o sentido mais trinitário da oração[321], a comunhão de *diferentes* que se amam. Na amizade não há dúvida de que se é

[319] Ibid., p. 222.

[320] Ibid., p. 222-223. Moltmann ressalta que na Antigüidade grega, "*amigo dos deuses*" era uma expressão muito difundida e empregada para reconhecer os verdadeiros sábios. Os judeus helenistas (da diáspora) chamavam Moisés de "*amigo de Deus*", da mesma forma que a epístola de Tiago também o fez (Tg 2: 23). Abraão como "*pai dos crentes*" é por isto reconhecido como o primeiro dos *amigos* de Deus.

[321] CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da libertação*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 129-131. É significativo notar que a espiritualidade da libertação, notadamente latino-americana, também busca na doutrina trinitária modelo e inspiração para a sua práxis libertadora. Neste sentido, a **oração** representa

ouvido, *o amigo sabe que o amigo o escuta*. *Deus escuta seus amigos*. *"**Pedir**" e "**atender**" são ainda expressões que procedem da linguagem dos **servos** e dos **filhos***. O grande propósito de Deus, portanto, não é a eterna *submissão dos servos*, nem o *reconhecimento dos filhos*, mas *a ousadia e a confiança dos amigos, que compartilham do seu domínio*. A amizade é assim, decisivamente, "o conceito concreto da liberdade" [322].

Portanto, as ***etapas*** da liberdade enquanto *servos, filhos e amigos* representam, na verdade, ***níveis*** no conceito da única experiência da liberdade, sem serem, assim, ***estágios*** de um desenvolvimento contínuo. Desta forma salvaguarda a idéia das *transições* em toda experiência da liberdade, ao contrário do que fez Joaquim de Fiore, datando cronologicamente e em termos de história da salvação as etapas dessa caminhada. Assim, na experiência da liberdade é possível referir-se a um ***crescimento*** ou ***amadurecimento*** qualitativos, porém, compreendidos como processos internos da experiência única de liberdade.

Moltmann afirma categoricamente: "A liberdade em si mesma é abrangente e indivisa" [323]. Nenhuma *etapa* da liberdade é completa em si mesma, mas apenas parte da experiência maior para qual a própria liberdade aponta. Como seres criados *em abertura para o futuro*, tanto a humanidade quanto toda a criação "aguarda a revelação dos filhos de Deus [...] na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção[324], para a liberdade da glória dos filhos de Deus" (Rm 8: 19, 21). Desta forma, nem a *liberdade dos amigos* representa a plena manifestação da liberdade, mas sua *antecipação*. Esta somente ocorrerá no *reino da glória*, o reino da *beatitude consumada em Deus,* a qual consiste *na*

---

um diálogo com o *alto* a fim de melhor ver-julgar-agir *embaixo*, no mundo. Desta maneira afirma: "Nós acreditamos que é preciso subir e descer, e que, quanto mais subimos o monte do Reino, tanto mais descemos e mergulhamos na quénosis da encarnação, na paixão pela realidade e pela história..." (p. 131).

[322] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 223.

[323] Ibid., p. 224.

[324] RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na Pluralidade*, p. 673-675. Acerca da vitória sobre o *mistério do mal*, Rubio Garcia evoca o mistério da *cruz-ressurreição*. Esta é a resposta silenciosa e *escandalosa* de Deus (1 Co 1: 17-25) à evidência do mal na história: sua solidariedade com a fraqueza e o sofrimento. Para o autor, com a ressurreição de Jesus, O Deus-Ágape está a dizer que o *amor-serviço* é mais forte que a morte e que a última palavra não pertence ao mal, ao sofrimento e à morte, mas à plenitude da vida.

participação ilimitada na vida eterna, na plenitude inesgotável e na glória do Deus uno e trino[325].

[325] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 224.

CONCLUSÃO

Trindade e Reino de Deus é uma obra representativa da busca incessante de Jürgen Moltmann pelo diálogo aberto, libertador, vivo e sempre em sintonia com os desafios do *kairós* presente. Sua intenção explícita reafirma o descompromisso com a formulação de um sistema dogmático[326] (embora seus críticos afirmem que isto não foi de todo cumprido). Os sistemas, segundo Moltmann, não se apresentam para serem discutidos e em geral não buscam autonomia e pessoalidade. Em função deles a *tradição* é reduzida da sua condição de espaço fecundo de reflexão dos desafios da história e da fé para se consolidar como repositório de verdades atemporais.

Trata-se de reflexões elaboradas no contexto do amplo diálogo teológico e ecumênico com o passado e com o presente, com vistas a preparar o caminho para uma interação teológica futura, ainda mais aberta, fraterna, enriquecedora e esperançosa. O pensamento auto-referido, isolado e auto-suficiente, no contexto cristão, em geral se revela cismático, visto que se volta preferencialmente para a controvérsia teológica. Pensar ecumenicamente, porém, significa superar esta postura e deixar de pensar *contra* o outro, mas *com* o outro e *para* todos. Assim, os testemunhos teológicos emitidos por todos os seguimentos da cristandade podem ser investigados nos seus aspectos de universalidade e por esta perspectiva acolher as contribuições que apontem para um senso comum. Segundo este pressuposto de cunho ecumênico "a verdade é universal. Somente a mentira é particular" [327].

---

[326] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 11.

[327] Ibid., p. 14.

Este é o *sitz im leben* mais amplo do esforço teológico de Moltmann para refletir acerca de uma doutrina trinitária. Sua motivação consiste na esperança de que a temática aberta, inclusiva, comunitária e social da Trindade contribua para a referida tarefa do pensamento ecumênico, especialmente para a superação do cisma histórico entre a Igreja Oriental e Ocidental (ocorrido desde 1054). Também inclui como expectativa pessoal do autor uma aproximação da fé bíblico-judaica com a fé bíblico-cristã, entendida como possível mediante um compromisso comum através da "Bíblia" e da esperança no "reino" [328].

A formulação trinitária de Moltmann representa um convite aberto para a compreensão da **natureza social** tanto de seu pensamento quanto da própria fé. Esse é o seu projeto maior, retirar a Trindade do seu *exílio* e a partir da *autocomunicação* de Deus na história, especialmente em Jesus Cristo, destacar tanto a natureza tri-uma do Deus cristão, quanto a sua pertinência comunitária, social e libertadora. Para tanto, a presente pesquisa buscou também localizar o ambiente trinitário de Moltmann no contexto mais imediato do seu pensamento. Duas obras, por sua representatividade, foram escolhidas seletivamente para descrever o seu itinerário histórico-teológico: *Teologia da Esperança* (1964) e *O Deus Crucificado* (1972).

Como seu primeiro trabalho de repercussão mundial, *Teologia da Esperança* firmou a ***esperança escatológica*** como a chave hermenêutica de sua teologia. Por ela se compreende a *natureza promitente* do Deus *nômade* que se revela aos patriarcas. Ele não apenas promete, mas expressa o seu caráter pela fidelidade e presença da sua promessa; é o **Deus-abertura** que chama do futuro toda realidade histórica para a sua consumação. No futuro, portanto, há esperança porque nele encontra-se o cumprimento da promessa: aquele que prometeu, o **Deus-promitente** (*théos epangeilámenos*). O caráter escatológico da promessa transcende, desta forma, tempo, espaço e o próprio povo de Israel para assumir a dimensão cósmica, messiância e universal em benefício da vida que triunfará sobre a morte. Assim, promessa e esperança apocalíptica fundamentam a escatologia para Moltmann.

Portanto, o desenvolvimento de uma *Teologia da Esperança* (1964) nos anos seguintes à catástrofe humanitária da Segunda Guerra Mundial, significou resposta da leitura *kairótica*

---

[328] Ibid., p. 15.

de Moltmann. O mundo precisava refazer-se não apenas das conseqüências impostas pelo peso das bombas e das mortes, mas também da destruição dos ideais racionalistas e positivistas que asseguravam um *progresso inevitável* para a humanidade. A guerra também destruíra a confiança no próprio ser humano. Como acreditar no *homem* e no futuro depois de Auschwitz?

A *Teologia da Esperança* parecia, à primeira vista, ser apenas capaz de oferecer o alento da promessa que se projetava no futuro da Escritura, no qual irromperia um reino escatológico de realizações e cumprimentos. Ao presente restaria somente a resignação mórbida e passiva. Tais críticas, porém, foram respondidas por Moltmann com a publicação da sua obra *O Deus Crucificado* (1972), pela qual estabelece uma *Theologia Crucis*, propondo por ela acolher o desafio dirigido ao cristianismo por **pertinência** e **relevância histórica**. Tal projeto se tornou possível tendo em vista sua fundamentação exegética a partir da influência do trabalho de E. Käsemann[329], o qual propunha uma crítica à compreensão helenizada do *evento Cristo*.

Segundo Käsemann, as religiões de mistério teriam compreendido a cruz apenas como um evento de transição no processo maior da elevação de Cristo ao *senhorio celeste*. Evidente que desta maneira, o sentido da cruz como sinal permanente de seu *senhorio no mundo* até o *éschaton,* fica reduzido e deturpado. A história passa a ser compreendida como o presente que busca materializar a realidade do senhorio celeste de Cristo. Assim, não há o que se *esperar*, mas apenas o que se *realizar*. A vinda de Cristo ao mundo (princípio da **antecipação**) é substituída pela influência do seu senhorio celeste que já atua na transformação progressiva do mundo (princípio da **extrapolação**). Desta forma a cruz torna-se sinal apenas de *passagem* e de *exaltação* (*eschatologia glorae*); perde-se com isso a sua expressão dramática de *solidariedade* e *abandono* (*eschatologia crucis*), como lugar não apenas de revelação **soteriológica**, mas também **antropológica** e **teológica**; na cruz o ser humano encontra-se com a realidade patente e definitiva daquele que é a referência da sua imagem: o Deus tri-uno. Por ela a divindade se desnuda escandalosamente Una (solidariedade na doação) e Trina (diversidade na doação: abandono do Pai, entrega do Filho, acolhimento do Espírito).

[329] PALÁCIO, Carlos. *Jesus Cristo*: história e interpretação. São Paulo: Loyola, 1979, p. 35-39. Para Palácio, Käsemann inaugura a era "pós-bultmanniana" ao voltar a refletir sobre o significado do Jesus histórico para a fé e para o querigma.

Para Moltmann, a cruz é definitivamente o lugar de encontro com o Deus tri-uno. Sua realização histórica fundamenta não apenas a importante doutrina da justificação, como também a própria compreensão trinitária de Deus. A cruz é o gesto reconciliador de Deus com os seus *inimigos*, mas quem nela, de fato, experimenta a realidade da morte é o Filho. O Pai a vivencia na dor do seu abandono e o Espírito, por sua vez, no acolhimento do abandonado. Estabelece-se radicalmente o diálogo entre uma *theologia crucis* e uma *theologia trinitatis*. Admitir, portanto, tal *passibilidade* em Deus implica para Moltmann na grande questão da teologia fundamental moderna enquanto acesso hermenêutico à doutrina trinitária. Estrutura-se, assim, uma chave hermenêutica histórica de natureza cristológica (cristologia aberta) capaz de reconhecer no testemunho histórico das Escrituras uma narrativa trinitária de redenção e libertação.

Desta forma, após estabelecer o fundamento cristológico do seu pensamento trinitário, Moltmann propõe a doutrina trinitária da liberdade mediante uma concepção teológica de *reino* que suplante historicamente o conceito de Deus elaborado a partir de uma compreensão **monoteísta monárquica**. Nesse sentido, busca o diálogo crítico com a doutrina histórica de Joaquim de Fiore. É muito provável que ao fazer esta opção epistemológica, tenha levado em consideração o forte contexto institucional e hierárquico contra o qual Joaquim de Fiore trabalhava, como também pela influência do seu pensamento nos movimentos libertários europeus.

Uma doutrina trinitária da liberdade, portanto, há que questionar pela causa e fundamento dessa liberdade; o que é liberdade, o que fundamenta a liberdade e como essa liberdade se realiza. Nesse sentido, Moltmann assume uma posição bíblico-teológica através do seguinte axioma: **a vida trinitária é o fundamento e a causa da liberdade humana**[330]. Deus é a liberdade e por isso dispõe a sua criação para a liberdade (criação aberta). A doutrina do reino em Joaquim de Fiore tem o mérito de localizar a ação trinitária na história promovendo a liberdade humana: reino do Pai, reino do Filho, reino do Espírito. Embora a passagem de cada reino corresponda a uma transição qualitativa da liberdade, esta não se *consumará* na história. O reino da plena liberdade há de ser um reino de natureza **escatológica**: o reino da glória.

[330] MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 221.

Conclusivamente, a liberdade humana não se realizará pela mediação de um princípio histórico de ***extrapolação*** da matéria (Ernst Bloch). A tradição bíblica da liberdade, tipificadas pelo *Êxodo* no Antigo Testamento, e pelo *Novo Êxodo* (ressurreição) no Novo Testamento, aponta para a necessidade de uma *ação libertadora de Deus como o único fundamento e garantia constante para a liberdade do povo*[331]. O princípio da ***antecipação***, portanto, representa e reconhece com clareza a realidade da liberdade como experiência trinitária de Deus na história: criando, redimindo e glorificando.

Sendo assim, a presente pesquisa constata a real dimensão social do pensamento trinitário de Moltmann. Sua declarada dependência com o testemunho histórico das Escrituras, em permanente diálogo com as amplas tradições cristãs, judaicas e filosóficas, permite tanto uma abordagem mais ecumênica da doutrina trinitária, quanto uma percepção mais global da sua dimensão funcional. Por outro lado, também a preocupação com os diversos movimentos sociais engajados com a vida e a sua dignidade, imprime em sua teologia a marca de contextualidade e universalidade. Moltmann esforça-se continuamente por tornar a fé cristã relevante e pertinente frente aos mais diversos desafios da moderna história humana, inclusive acerca das recentes preocupações ecológicas.

Outros apontamentos teológico-sociais podem ser inferidos das reflexões de Moltmann ao longo do processo de elaboração de sua teologia trinitária da liberdade. Em especial, destacam-se as observações críticas envolvendo interessantes contribuições nos campos de teologia *política*, *eclesial* e de uma *espiritualidade integral*, sensível às necessidades sociais, o que torna o seu pensamento particularmente relevante para dois aspectos contemporâneos da demanda religiosa na América Latina: o pentecostalismo e o crescimento da influência das doutrinas vinculadas à *Confissão Positiva*[332].

---

[331] MOLTMANN, J. *Paixão pela vida*, p. 72. Ver também: BALTHASAR, Hans Urs Von. *Teologia da História*. São Paulo: Novo Século, 2003, p. 92-98. Enquanto o materialismo histórico percebe a Humanidade determinada em seu caminho por necessidades sociológicas e econômicas que abarcam tudo, o Novo Testamento reconhece a existência de instâncias cósmicas as quais também interferem na História, porém, no tempo do *fim* serão postas fora de curso, invalidadas (Cl 2: 10; 1 Pe 3: 22; 1 Co 15: 24; Ef 1: 21).

[332] ROLDÁN, Alberto F. *Para que serve a teologia*: método, história, pós-modernidade. Curitiba: Descoberta, 2000, p. 152-153. Terminologia que engloba os movimentos de prosperidade (evangelho ou teologia da prosperidade) e cura divina.

De forma objetiva, no campo da *teologia política*, evoca-se a importante noção de uma *democracia fundamental* (Boff), tratada por Moltmann na forma de uma aproximação entre o ***personalismo ocidental*** e o ***socialismo oriental***. É o que ele propõe, afirmando que os direitos humanos individuais e sociais não precisam caminhar socialmente em conflito. No âmbito eclesial, o presente trabalho de Moltmann (como também outros do gênero) suscita uma busca de equilíbrio entre autoridade e unidade, carismatismo e clericalismo. Para tanto, sugere a ênfase de modelos colegiados (ordem presbiterial e sinodal), com ênfase na fraterna comunhão de iguais (pericórese) em franca substituição do ***princípio de poder***, por outro mais centrado no evangelho de Jesus Cristo, ***princípio da concordância***. Uma espiritualidade trinitária libertadora praticamente sugere o seguinte modelo comunitário-eclesial:

> Uma comunidade inclusiva: aberta para ***o outro***
> Uma comunidade de indivíduos: aberta para a ***pluralidade/diversidade***
> Uma comunidade de iguais: aberta para a ***mútua submissão***
> Uma comunidade de amor: aberta para a ***entrega/doação/compartilhamento***
> Uma comunidade de liberdade: aberta para ***ser*** [333]

Talvez no campo de uma *espiritualidade cristã integral* a proposta trinitária-libertadora de Moltmann possa oferecer sua maior contribuição prática. Sua constante ênfase na dimensão pneumatológica da teologia e da vida, sugere uma espiritualidade capaz de estender a relação pessoal com Deus, a fim de percebê-la e vivenciá-la também nas relações sociais, comunitárias e cósmica. O que se nota, no entanto, no presente momento da América Latina, é o crescimento de um ***reducionismo*** de natureza teológica e doutrinária no importante movimento pentecostal, especialmente no Brasil[334]. Tal quadro extremamente preocupante ameaça diretamente as conquistas do movimento carismático na América Latina; sua ação na evangelização das camadas menos favorecidas da população, proporcionando a inclusão comunitária, psicológica e eclesial (ainda que sem maiores repercussões econômicas) encontram-se estremecidas sob a influência das doutrinas vinculadas à *Confissão Positiva*.

---

[333] SILVA, Geraldo Cruz da. Espiritualidade Trinitária. Ano 4, n. 6, *Revista: Teologia Prática.* Belo Horizonte, 2006/1. p. 34-39.

[334] FRESTON, Paul. *Fé bíblica e crise brasileira*: posses e política; esoterismo e ecumenismo. São Paulo: ABU, 1992, p. 5-14.

A ênfase inicial do pentecostalismo pela experiência do Espírito Santo (batismo no Espírito Santo ou segunda bênção) bem como sua insistência pela busca de santidade pessoal (que incluía a postura ética) é gradualmente substituída pela frenética corrida dos *números*. O poder para efetuar *curas* vincula-se diretamente ao poder para arrebanhar novos *enfermos*. A mensagem da cruz, outrora pregada para apresentar o sangue que *lava* pecados ("o sangue de Jesus tem poder"), agora representa o *lugar* que fundamenta o direito a todas as bênçãos desejadas e sonhadas pelos crentes, ávidos por alcançar um padrão de prosperidade mais inspirado nos moldes norte americanos de sucesso (*American way of life*), que propriamente no mais elementar conceito da sabedoria bíblica: viver à roda da mesa com a família, comer do trabalho das mãos, temer ao Senhor e andar nos seus caminhos (Sl 128).

O pensamento trinitário social de Moltmann pode, assim, representar uma determinante contribuição tanto para a reflexão humana acerca da **liberdade** quanto da sua esperançosa busca por **libertação** de todos os esquemas políticos, sociais e religiosos opressores e comprometidos com a *morte*[335]. Por estas razões a doutrina trinitária não pode ser relegada na tradição cristã. Ao contrário do que sugeriu Emannuel Kant, o pensamento trinitário pode e deve ser percebido como profunda fonte de inspiração. A Trindade não é uma elocubração psico-filosófica do cristianismo helenizado; antes a percepção teológica de se pensar Deus como nosso mais radical desafio por unidade, entrega, doação, relação e liberdade. Deus é amor. E isto entendido trinitariamente significa dizer que só existe amor quando há relação, quando existe um *outro*, quando este *outro* não se torna objeto de subjugação, nem sujeito de dominação. Deus é amor porque gera e doa-se ao *outro*. Permite-se entrar em relação ainda que por ela possa *fragilizar-se*, *entristecer-se* e *sofrer*. Deus é amor e por isso não teme o *outro*, mas pergunta ***onde estás?*** Deus é amor e é por isso que devemos amá-lo, adorá-lo e servi-lo de todo o coração, de toda a alma, de todo o entendimento, como verdadeiro estilo de vida na plena liberdade do seu amor; para isso exorta o apóstolo: "**Para a liberdade foi que Cristo nos libertou. Permanecei, pois firmes e não vos submetais, de novo, a jugo de escravidão**" (Gl 5:1).

---

[335] LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 444-449. Libanio também entende que o revelar-se de Deus não pode deixar aqueles que acolhem tal revelação ficar indiferentes aos pobres. A revelação não são simplesmente verdades a serem conhecidas, mas a serem verificadas pelas práticas daqueles que a acolhem. A libertação dos pobres e oprimidos é a prática coerente com a revelação judeu-cristã. Ver também: ZUBEN, Reginaldo von. Apontamentos prático-teológicos a partir da doutrina da Trindade. *Revista de Teologia Prática Latino-Americana*. n. 7: Descoberta, 2005. p. 65-86.

REFERÊNCIAS

a) Obras de Jürgen Moltmann

MOLTANN, Jürgen. *A Fonte da Vida*: o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *A Vinda de Deus*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. *Deus na Criação*: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *El Dios Crucificado*: la cruz de Cristo como base y critica de toda teologia cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. *Experiências de reflexão teológica*: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Paixão pela vida*. São Paulo: ASTE, 1978.

_____. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Teologia da Esperança*: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. 3. ed. ver. atual. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

_____. *El lenguaje de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

_____. *Esperanza y planificación del futuro*. Salamanca: Segueme, 1971.

_____. *O Espírito da Vida*: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1996.

b) Artigos do autor

MOLTANN, Jürgen. A unidade convidativa do Deus Uno e Trino. *Revista Concilium*, v.197, 1985, p. 54-63.

_____. No Fim está Deus. *Revista Concilium*, v.198. n. 4. 1998, p. 130-140.

_____. Progreso y precipicio: recuerdos del futuro del mundo moderno. *Revista Isidorianun*. v. 18. n. 18. 2000, p. 289-311.

_____. *Resurrection*: The ground, power and goal of our hope. *Revista Concilium,* n. 5, 1999, p. 81-89. In: *Revista New Testament* Abstracts , v. 47. n. 1. 2003, p. 31.

c) Obras e artigos - outros autores

ANSELMO, Santo. *Por que Deus se fez homem*? São Paulo: Novo Século, 2003.

BAILLIE, Donald M. *Deus estava em Cristo*: ensaio sobre a encarnação e a expiação. São Paulo: ASTE, 1983.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Teologia da História*. São Paulo: Novo Século, 2003.

BARTH, Gerhard. *Ele morreu por nós*: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

BLANK, Renold J. *Deus na História*: centros temáticos da Revelação. São Paulo: Paulinas, 2005.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. v.1. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. 3. ed, Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *A Santíssima Trindade*: é a melhor comunidade. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *A Trindade e a Sociedade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *O caminhar da Igreja com os oprimidos*. 3. ed. São Paulo: Vozes, 1988.

_____. *A cruz nossa de cada dia:* fonte de vida e de ressurreição. Campinas: Verus, 2003.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. S. Leopoldo: Sinodal, 1999.

BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BRUNNER, Emil. *Dogmática*: doutrina cristã de Deus. v.1. São Paulo: Novo Século, 2004.

BRUNNER, Emil. *Teologia da crise*. São Paulo: Teológica, 2004.

CANTALAMESSA, Raniero. *Contemplando a Trindade*. São Paulo: Loyola, 2004.

CARAVIAS, José L. *Fé e Dor*: respostas bíblicas diante da dor humana. São Paulo: Paulinas, 1997.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da libertação*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CÉSAR, Elben M. Lenz. *História da evangelização do Brasil*: dos Jesuítas aos neopentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000.

CHAMPLIN, R.N. *Enciclopédia de Bíblia:* teologia e filosofia, 5. ed. v.3. São Paulo: HAGNOS, 2001.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo e sua missão*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

CONGAR, Y. M. Cristo na economia da salvação e nos tratados dogmáticos. *Revista Concilium*, n. 11, 1966, p. 5-22.

COOK, Guilherme. La teología de Jürgen Moltmann y la teologia latinoamericana. In: HINKELAMMERT, Franz J.; et. al. *Teologia Alemana y Teologia de la Liberacion: un esfuerzo de diálogo*. San José: DEI, 1990.

CORNU, Daniel. *Karl Barth*: teólogo da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

CULMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Custom, 2004.

DUQUOC, Christian. *Dios diferente*. Salamanca: Sígueme, 1978.

_____; et. al. *Teologia de la cruz:* la cruz de Cristo como base y critica de toda teologia cristiana. Salamanca: Sigueme, 1979.

FORRELL, George W. *A ética da decisão*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

FORTE, Bruno. *Teologia da história*: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Trindade para ateus*. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *A Trindade como história:* ensaio com o Deus cristão. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *A teologia como companhia, memória e profecia:* introdução ao sentido e ao método da teologia como história. São Paulo: Paulinas, 1991.

FRESTON, Paul. *Fé bíblica e crise brasileira*: posses e política; esoterismo e ecumenismo. São Paulo: ABU, 1992.

_____. *Evangélicos na política brasileira*: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontrão, 1994.

GEFFRÉ, Glaude. O Deus uno do islã e o monoteísmo trinitário. *Revista Concilium*, 289-293, 2001/1.

GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GONZALEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo*: a era dos mártires. v.1. São Paulo: Vida Nova, 1985.

GREY, Mary. *Uma paixão pela vida e pela justiça*: Gênero e experiência de Deus. *Revista Concilium*, 289-293, 2001/1.

GUTIÉRREZ, G. *apud* SATHLER Ronaldo. *Cuidado Pastoral em Tempos de Insegurança*. São Paulo: ASTE, 2004.

JEANROND, Werner G. Revelação e conceito trinitário de Deus: conceitos orientadores do pensamento teológico? *Revista Concilium*, 289-293, 2001/1.

JUNGES, José Roque. *Ecologia e Criação:* resposta cristã à crise ambiental. São Paulo: Loyola, 2001.

KELLY, J.N.D. *Doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KESSLER, Hans. *La resurreccion de Jesus*: aspecto bíblico y sistemático. Salamanca: Sigueme, 1989.

KITAMORI, Kazoh. *Teologia del dolor de dios*. Salamanca: Sigueme, 1975.

KÜNG, Hans. Las religiones como pregunta a la teologia de la cruz. In: DUQUOC, Christian; et. al. *Teologia de la cruz.* Salamanca: Sigueme, 1979.

LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro*: o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.

LANDERS, John. *Teologia Contemporânea*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*: tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Concílio Vaticano II*: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão*. São Paulo: UNESP, 1998.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MONDIN, Batista. *Curso de filosofia*. São Paulo: Paulus, 1981.

_____. *Os grandes teólogos do século XX*. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1979.

MORO, Ulpiano Vásquez. O mistério de Deus e os limites do conhecimento. *Revista Magis* – Cadernos de Fé e Cultura, n. 20. Belo Horizonte,1997. p. 1-16.

MÜLLER, Karl. *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto*: a fé cristã encarnada, em J. L. Segundo. São Paulo: Loyola, 1994.

OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de; TABORDA, Francisco. *Karl Rahner 100 anos*: teologia filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005.

PALÁCIO, Carlos. *Jesus Cristo*: história e interpretação. São Paulo: Loyola, 1979.

PAPROCKI, Henryk. *A promessa do Pai*: a experiência do Espírito Santo na igreja ortodoxa. São Paulo: Paulinas, 1993.

PIXLEY, George V. *O reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Vida no Espírito*: o projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição. Petrópolis: Vozes, 1997.

POLITI, Sebastián. *História e Esperança*: a escatologia cristã. São Paulo: Paulinas, 1995.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a Salvação*: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2005.

ROLDÁN, Alberto F. *Para que serve a teologia*: método, história, pós-modernidade. Curitiba: Descoberta, 2000.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore*: trindade e nova era. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo: Paulus, 2001.

SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*: dos sinóticos a Paulo. São Paulo: Paulus,1997.

_____. *O inferno como absoluto menos*: um diálogo com Karl Rahner. São Paulo: Paulinas, 1998.

SESBOUË, Bernard. *Karl Rahner*: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004.

SILVA, Geraldo Cruz da. Espiritualidade Trinitária. Ano 4, n. 3, *Revista: Teologia Prática.* Belo Horizonte, 2006/1, p. 34-39.

SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia*: descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994.

TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

TAMEZ, Elza. *Contra toda condenação*: a justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995.

WESTPHAL, Euler R. *O Deus Cristão*: um estudo sobre a teologia trinitária de Leonardo Boff. São Leopoldo: Sinodal, 2003. (Série Teses e Dissertações. v. 20).

ZUBEN, Reginaldo von. Apontamentos prático-teológicos a partir da doutrina da Trindade. *Revista de Teologia Prática Latino-Americana*. n. 7: Descoberta, 2005. p. 65-86.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

a) Do autor

MOLTMANN, Jürgen. A plenitude dos dons do espírito e sua identidade cristã. *Revista Concilium*. v. 199, 46-52. 1986.

_____. A unidade convidativa do Deus Uno e Trino. *Revista: Concilium*. v. 197, 53-63. 1985.

_____. El futuro de la criacion. Salamanca: Sígueme, 1979.

_____. *Ilustracion y teoria teologica*: la iglesia en la encrucijada de la libertad moderna, aspecto de una nueva teologia política. Salamanca: Sígueme,1973.

_____. *La dignidad humana*. Salamanca: Sígueme, 1983.

_____. *La iglesia, fuerza del espíritu***:** hacia una eclesiologia mesianica. Salamanca: Sígueme, 1978.

_____. *Nella storia del Dio trinitario*: contributi per una teologia trinitaria. Brescie: Queriniana, 1993.

_____. *Nuovo stile di vita***:** piccolli passi verso la comunita. Brescia: Queriniana, 1979.

_____. *Discusion sobre teologia da la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1972.

b) Outros autores

ANDREATTA, Cleusa Maria. *A existência humana à luz de Deus crucificado*: na obra O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica de toda a Teologia cristã de Jürgen Moltmann. Belo Horizonte: 1995. 204 p. (Dissertação de Mestrado da Faculdade de Teologia do Instituto Santo Inácio).

BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática.* Campinas: Luz para o Caminho Publicações, 1990.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo***.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

CATÃO, Francisco. *A trindade***:** uma aventura teológica. São Paulo: Paulinas, 2000. Coleção fé adulta.

COMASTRI, Angelo. *Tu és trindade*. São Paulo: Paulinas, 2000. Coleção fé adulta.

COMBLIN, J. *Jesus Cristo e sua missão***.** v.1. São Paulo: Paulus, 1983.

DURRWELL, François-Xavier. *O Pai*: Deus em seu ministério. São Paulo: Paulinas, 1990.

ERICKSON, Millard J. *Introdução à Teologia Sistemática***.** São Paulo: Vida Nova, 1997. 540p.

FERREIRA, Julio Andrade Ferreira (Org.). *Antologia Teológica***.** São Paulo: Novo Século, 2003.

FORTE, Bruno. *A essência do cristianismo***.** Petrópolis: vozes, 1999.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias***:** séculos I-VII: conflitos ideológicos dentro do Cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

GALVÃO, Antônio Mesquita. *Kairós*: iniciação à teologia dogmático-pastoral. Petrópolis: Vozes, 1995.

GRESHAKE, Gisbert. Política y trinidad. *Revista Seleciones de Teologia*. v. 37, p. 342-354. 1989.

GRUDEN, Wayne. *Teologia sistemática***.** São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUERRA, Santiago. La meditacions y el dinamismo trinitário. *Revista Seleciones de Teologia.* v. 27. 1988.

KEELEY, Robin. *Fundamentos da Teologia Cristã***.** São Paulo: Vida, 2000.

KONINGS, Johan. *Vade-mécum para trabalhos acadêmicos*: pro manuscripto. Belo Horizonte: ISI-CES, mar. 2006. Apostila escolar. 41 p.

MILNE, Bruce. *Conheça a verdade estudando as doutrinas da Bíblia***.** 4. Ed. São Paulo: ABU, 1995.

MIRANDA S.J. Mário de França. *Libertados para a práxis da justiça*: a teologia da graça no atual contexto Latino-americano. São Paulo: Loyola, 1991.

O'DONNELL, John. La trinidad como comunidad divina. *Revista Seleciones de Teologia*. v. 28, p. 185-196. 1987.

RUH, Ulrich. Teologia trinitária y especificidad del Dios cristiano. *Revista Seleciones de Teologia*. v. 22, p. 226-230. 1983.

SCHWARZ, Christian. *Nós diante da Trindade*: o poder libertador da fé no Deus triuno. Curitiba: Evangélica Esperança, 1999.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 21. ed. Rev. e ampl. São Paulo: Cortez, 2003.

SILANES, B. Forte. *La Santíssima Trinidad, programa social del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitariano, 1999.

SILVA, Braz Rabelo da. *A mística cristã do sofrimento e da dor*: uma abordagem teológica em Jürgen Moltmann. Belo Horizonte: 2003. 164 p. (Dissertação de Mestrado da Faculdade de Teologia do Instituto Santo Inácio).

SILVA, Carlos Alberto. A trindade como fundamento da solidariedade. *Revista Symposium*, v. 4. p. 33-42, 2000.

SOUZA, Ricardo Barbosa de. *O caminho do coração*: ensaios sobre a Trindade e a Espiririualidade Cristã. Curitiba: Encontrão, 1996.

STANILOAE, Dumitru. El Dios trinitário y la unidad humana. *Revista Seleciones de teologia*. v. 22, p. 217-225. 1983.

STRONG, Augustus H. *Teologia sistemática***.** São Paulo: Teológica, 2002.

THIESSEN, Henry Clarence. *Palestras em teologia sistemática***.** São Paulo: Imprensa Batista Regular do Brasil, 1994.

TRTIK, Zdenek. La trinidad como sujeito eterno. *Revista Seleciones de teologia*. v. 21, p. 91-97. 1983.

VIVES, Josep. La trinidad de Dios en la teologia de la liberación. *Revista Seleciones de teologia*. v. 37, p. 315 - 327. 1989.

_____. Trinitad, creacion y liberación. *Revista Seleciones de teologia*. v. 40, p. 271-280. 1991.

WESTPHAL, Euler R. *O Deus Cristão*: um estudo sobre a teologia trinitária de Leonardo Boff. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia*: estudo sobre os inícios da fé em Deus no Antigo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1989.