

Odilon Ferreira Ramos

PAI, FILHO E ESPÍRITO SANTO
UMA ABORDAGEM TRINITÁRIA NAS “CONTRIBUIÇÕES
SISTEMÁTICAS PARA A TEOLOGIA” DE JÜRGEN MOLTSMANN

Apoio - CAPES

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2011

Odilon Ferreira Ramos

PAI, FILHO E ESPÍRITO SANTO
UMA ABORDAGEM TRINITÁRIA NAS “CONTRIBUIÇÕES
SISTEMÁTICAS PARA A TEOLOGIA” DE JÜRGEN MOLTSMANN

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia. Área de concentração: Teologia Sistemática. Linha de pesquisa: Interpretação da tradição cristã no horizonte atual. Projeto: A nomeação cristã de Deus. Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vasquez Moro.

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2011

Ramos, Odilon Ferreira

R175p Pai, Filho e Espírito Santo: uma abordagem trinitária nas
“contribuições sistemáticas para a teologia” de Jürgen
Moltmann / Odilon Ferreira Ramos. - Belo Horizonte, 2011.
127 p.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Trindade. 2. Moltmann, Jürgen. 3. Teologia - Teses. I.
Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 231.01

ODILOM FERREIRA RAMOS

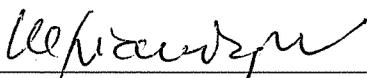
PAI, FILHO E ESPÍRITO SANTO

**UMA ABORDAGEM TRINITÁRIA NAS “CONTRIBUIÇÕES SISTEMÁTICAS PARA A
TEOLOGIA” DE JÜRGEN MOTMANN**

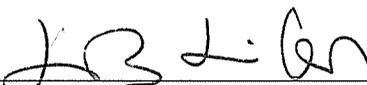
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 05 de setembro de 2011.

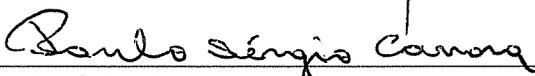
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Ulpiano Vásquez Moro / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. João Batista Libanio / FAJE



Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara / ISTA

Agradecimento

Ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, fonte, caminho e destino da vida
Aos meus pais Arestildes e Carmem que afaçam a face santa do Deus Trino
À minha irmã Maria Aparecida, primogênita dos primeiros frutos vivos que resistiram à morte, e por primeiro, experimentou a força de Cristo que mata a morte
Aos meus irmãos vivos na terra Maria da Penha, Pedro, Jaconias e Cristina
Ao Pe. Paulo Sérgio Carrara, amigo que me incentivou e me apresentou à FAJE
Ao Pe. Geraldo Dôndici Vieira, mestre, amigo e motivador da ciência e sapiência
Aos amigos e irmãos padres da Diocese de Caratinga
A Dom Hélio, Bispo emérito de Caratinga
A Dom Emanuel, atual Bispo Diocesano
Ao Seminário Propedêutico São José
Ao Seminário Diocesano Nossa Senhora do Rosário
Ao querido amigo Mons. Raul Motta de Oliveira, vigário geral
Ao Pe. Geraldo Luiz de Mori que me acolheu nesta casa
Aos professores e funcionários da FAJE
À Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora
Ao Padre José Paula Vilela, amigo e irmão no sacerdócio
Aos colegas do curso da pós-graduação
À existência do meu Autor Jürgen Moltmann
Aos indigentes, mendigos, bêbados, prostituídos, sem nome e sem vez, que muito me falam de Deus
A Você que sabe mais do que ninguém saborear e experimentar o amor, e amar
Ao Pe. Miguel, amigo e irmão que durante este tempo foi meu grande interlocutor
Ao Pe. Ulpiano Vasquez Moro, homem de inteligência aguda, obrigado pelo dito e não dito, pelo falado, silenciado e experimentado
À CAPES

Resumo

Apoiado em Jürgen Moltmann, esta pesquisa desenvolve uma abordagem trinitária em quatro obras deste Autor, nomeadas “Contribuições Sistemáticas para a Teologia”. Em *Trindade e Reino de Deus*, interpreta-se uma doutrina trinitária aberta. Doutrina sensível à história com as suas vicissitudes, quedas e soerguimentos, dores e cruz. A compreensão da dogmática cristã é central, pois trata da essência da fé cristã. Esta obra perpassa toda a dissertação. A leitura de *Deus na Criação* apresenta um Deus que chama as coisas à vida, e delas cuida com carinho de Pai. Por isso a criação destina-se para a glória, num louvor ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. A radicalidade do amor de Deus se entende sob o seu *pathos* revelado em Jesus Cristo. O Reino de Deus, conteúdo radical da teologia trinitária de Moltmann, aparece na cristologia do *Caminho de Jesus Cristo*. A reflexão feita nesse livro aponta o itinerário do Pai que, no Filho, vem ao encontro da história, e o caminho da história que, em Cristo, se destina para Deus. Esta abordagem explicita a singularidade do Deus cristão que cria, salva e santifica o homem e toda a criação. Por fim, aprofunda-se a pneumatologia contida na última obra da série *O Espírito da Vida*. Afirma-se que no seu Espírito, Deus nunca está fora, mas dentro do coração humano e em suas experiências. Desenvolve-se ainda uma escatologia que, lida em perspectivas trinitárias, aponta o futuro como a realidade que ilumina o passado e o presente da história e da vida. Encontra-se, nessa abordagem, uma hermenêutica dessas quatro obras de Jürgen Moltmann. O objetivo principal é demonstrar a teologia trinitária do Autor em questão, bem como o rigor metodológico que une essas obras.

Palavras chaves

Jürgen Moltmann, Abordagem, Trindade, Experiência, Reino, Contribuições, Messias.

Abstract

This study develops a Trinitarian approach in four works of Jürgen Moltmann, called “Systematic contributions for a Theology”. In “Trinity and Reign of God” an openly Trinitarian doctrine is dealt with; a doctrine sensitive to history with its vicissitudes, falls and risings, sufferings and cross. An understanding of Christian teaching is central, because the essence of Christian Faith is treated. This work permeates all this dissertation. A reading of “God in Creation” presents a God who calls things to life and cares for them with the affection of a Father. Therefore creation is destined for glory, in praise of the Father, the Son and the Holy Spirit. The radical; nature of the love of God is understood from its pathos revealed in Jesus Christ. The Kingdom of God, the radical content of the Trinitarian theology of Moltmann, appears in the Christology of “The Way of Jesus Christ”. The reflection on this book indicates the journey of the Father who, in the Son, comes to the encounter of history and the path of history which, in Christ, is destined for God. This approach makes explicit the uniqueness of the Christian God who creates, saves and sanctifies humanity and all creation. Finally, the pneumatology contained in the last work of the series “The Spirit of Life” is studied. In the Spirit, God is never outside but is within the human heart and its experiences. An eschatology is developed which, read in a Trinitarian perspective, indicates a future which illuminates the past and present of history and life. This approach shows a hermeneutic in these four works of Jürgen Moltmann. The main objective is to show the Trinitarian theology of this author as well as the methodological rigour which unites these works.

Key words

Jürgen Moltmann, Approach, Trinity, Experience, Kingdom, Contributions, Messiah.

SIGLAS

TRD – Trindade e Reino de Deus

DC – Deus na Criação

CJC – O Caminho de Jesus Cristo

EV – O Espírito da Vida

FI – No Fim, o Início

CS – Ciência e Sabedoria

CIC – Catecismo da Igreja Católica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 CRIAÇÃO E TRINDADE.....	12
1.1 Status Quaestionis: A vida e o Pensamento de Jürgen Moltmann em Questão	14
<i>1.1.1 Origem e experiências</i>	<i>14</i>
<i>1.1.2 Influências</i>	<i>15</i>
<i>1.1.3 Originalidade de Moltmann e a interpretação de sua teologia trinitária</i>	<i>17</i>
1.2 – Deus Criador.....	18
1.2.1 – Doutrina ecológica da criação	18
<i>1.2.1.1 A crise ecológica</i>	<i>19</i>
<i>1.2.2.1 Teologia ecológica da natureza</i>	<i>20</i>
<i>1.2.3.1 A natureza como pátria</i>	<i>22</i>
1.2.2 – A criação na perspectiva cristã	23
<i>1.2.2.1 A criação para a glória.....</i>	<i>23</i>
<i>1.2.2.2 A criação no amor.....</i>	<i>24</i>
<i>1.2.2.3 Compreensão Trinitária da criação.....</i>	<i>25</i>
1.2.3 – A criação no céu e na terra	26
<i>1.2.3.1 O tempo como graça</i>	<i>26</i>
<i>1.2.3.2 O espaço da criação.....</i>	<i>27</i>
<i>1.2.3.3 Assim no céu como na terra</i>	<i>28</i>
1.3 – O Deus criador do céu e da terra	29
1.3.1 A criação continuada	29
<i>1.3.1.1 Criação como um sistema aberto.....</i>	<i>30</i>
<i>1.3.1.2 As pessoas como imagem da Trindade</i>	<i>30</i>
<i>1.3.1.3 A corporalidade como fim da obra de Deus</i>	<i>32</i>
1.3.2 O sábado da criação	33
<i>1.3.2.1 A festa da criação.....</i>	<i>33</i>
<i>1.3.2.2 Jesus e o sábado.....</i>	<i>34</i>
<i>1.3.2.3 Jesus é o homem da festa</i>	<i>35</i>
1.3.3 O Cristo messiânico.....	35
<i>1.3.3.1 O Messias da esperança.....</i>	<i>36</i>
1.3.3. A chegada do Messias	37
<i>1.3.3.3 Cristo e sua missão</i>	<i>38</i>

1.4 Deus e o sofrimento	38
1.4.1 O sofrimento solidário de Deus.....	38
1.4.1.1 <i>A paixão de Deus.....</i>	39
1.4.1.2 <i>O amor sofredor de Deus</i>	40
1.4.1.3 <i>Unidade no amor.....</i>	41
1.5 Síntese Conclusiva	42
2 TRINDADE E REINO DE DEUS.....	44
2.1 – O agir trinitário nos feitos de Cristo.....	46
2.1.1 – Anúncio do Reino da misericórdia	47
2.1.1.1 <i>Deus não se revela sozinho</i>	47
2.1.1.2 <i>O Pai envia o Filho no Espírito</i>	48
2.1.1.3 <i>Nosso futuro no futuro do Filho.....</i>	49
2.1.2 – A Trindade e seu mundo aberto.....	50
2.1.2.1 <i>A táxis trinitária</i>	51
2.1.2.2 <i>A salvação é obra trinitária</i>	52
2.1.2.3 <i>Analogia das relações interpessoais</i>	54
2.1.3 O Itinerário de Jesus	55
2.1.3.1 <i>Apreciações de uma cristologia da encarnação</i>	55
2.1.3.2 <i>Para uma cristologia global</i>	56
2.1.3.3 <i>Jesus e a apocalíptica de Israel</i>	58
2.2 Jesus e o seu messianismo	59
2.2.1 Ação pneumática de Cristo	59
2.2.1.1 <i>A história do ressuscitado na história do crucificado e vice versa</i>	59
2.2.1.2 <i>Esperança messiânica.....</i>	60
2.2.1.3 <i>O Espírito do Messias</i>	61
2.2.2 O sofrimento do povo no sofrimento de Jesus Cristo.....	62
2.2.2.1 <i>O messias e a sua relação com os pobres.....</i>	62
2.2.2.2 <i>A Torah e o soerguimento dos caídos</i>	64
2.2.2.3 <i>Da dor ao amor trinitário</i>	65
2.3. Escatologia e Ressurreição	67
2.3.1 O Espírito que transforma	67
2.3.1.1 <i>O agir do Espírito</i>	67
2.3.1.2 <i>Esperança verso desespero</i>	68
2.3.1.3 <i>Propriedade da ressurreição cristã</i>	69

2.3.2 História e ressurreição	70
2.3.2.1 <i>Perspectiva histórica da ressurreição</i>	71
2.3.2.2 <i>Pessoa e ressurreição</i>	72
2.3.2.3 <i>A ressurreição revela a Trindade</i>	74
2.3.3 Cristologia pneumática e pneumatologia cristológica	75
2.3.3.1 <i>Cristologia escatológica e escatologia cristológica</i>	75
2.3.3.2 <i>Cristo e a salvação universal</i>	76
2.3.3.3 <i>Atuação Trinitária do Espírito</i>	77
2.4 Síntese Conclusiva	78
3 EXPERIÊNCIA TRINITÁRIA DO ESPÍRITO	80
3.1. A Trindade em seu mistério	81
3.1.1 Experiência	82
3.1.1.1 <i>Cristologia e soteriologia</i>	82
3.1.1.2 <i>Espírito da Vida</i>	83
3.1.1.3 <i>Espírito e libertação</i>	84
3.1.2 Esquecimento do Espírito	85
3.1.2.1 <i>A Igreja e o Espírito</i>	85
3.1.2.2 <i>Espírito e História</i>	87
3.1.2.3 <i>Experiências nos Espaços de Deus</i>	88
3.1.3 A volta do Espírito	89
3.1.3.1 <i>A questão do Filioque</i>	90
3.1.3.2 <i>A “dança” pericorética</i>	92
3.1.3.3 <i>Espírito e vida comunicada</i>	93
3.2. A santificação da vida	94
3.2.1 O Espírito e a cruz	94
3.2.1.1 <i>Conflito, Espírito e a vida</i>	95
3.2.1.2 <i>Esperança e dor no Espírito</i>	96
3.2.1.3 <i>O Espírito que recorda a ação de Jesus e nos faz agir</i>	97
3.2.2 Viver segundo o Espírito	98
3.2.2.1 <i>Morte e Vida</i>	98
3.2.2.2 <i>Espírito e teologia latino-americana</i>	99
3.2.2.3 <i>Na experiência o Espírito é Deus em nós</i>	100
3.2.3 O Deus em si que sai de si	101
3.2.3.1 <i>Deus e os sofridos da história</i>	102

3.2.3.2 A vida íntima de Deus	102
3.2.3.3 A vida resgatada.....	103
3.3. A comunhão do Espírito na Igreja.....	104
3.3.1 Unidade trinitária.....	104
3.3.1.1 A Igreja é mãe no Espírito	104
3.3.1.2 A força santificante e vivificante	106
3.3.1.3 Homens e mulheres em comunhão	107
3.3.2 Intrepidez e carisma	108
3.3.2.1 Energias carismáticas	108
3.3.2.2 Mística e teologia.....	109
3.3.2.3 A Trindade e a liberdade humana.....	110
3.3.3 Comunhão e Trindade.....	111
3.3.3.1 Experiência da comunhão.....	111
3.3.3.2 Eucaristia e Trindade.....	112
3.3.3.3 Do vazio abstrato ao louvor da Trindade	113
3.4 Síntese Conclusiva	114
CONCLUSÃO	116
BIBLIOGRAFIA	119

INTRODUÇÃO

Embora o progresso da reflexão teológica e das formulações tardias do magistério eclesiástico, até certo grau, ocupe lugar na liturgia, contudo, nos testemunhos registrados na narrativa bíblica, que se reflete, em primeira linha, aquela experiência vital da realidade salvífica do Pai, do Filho e do Espírito Santo que se atesta explicitamente no Novo Testamento.

Tanto nas celebrações quanto nos testemunhos bíblicos, o Deus Vivo nos revela o seu ser por seu agir: pela criação, revelação, história da salvação e pela Igreja. Este será o nosso percurso na leitura das quatro principais obras de Jürgen Moltmann.

Adentrar-se, com profundidade epistemológica, no mistério trinitário, só é possível por causa da abertura do próprio mistério que se abre à criação, ao homem. Moltmann, amparado em Sholem¹, assume a doutrina do *Zimzum* de Isaac Luria.

Na perspectiva de Moltmann, a criação tem lugar na própria vida íntima do Pai, Filho e Espírito Santo. Pela *kenosis*, Deus “sai” de sua onipotência a fim de conceder liberdade ao ser humano para, em seu espaço vital, optar por Deus que o elegeu e, com ele, ser presença de comunhão, meta final a ser alcançada.

Esta pesquisa interpretará, no Autor em questão, a unidade dinâmica na criação, no Reino e na experiência, a partir da pergunta fundamental: que Moltmann entende por e o que deseja com “Contribuições Sistemáticas para a Teologia” e o porquê de nossa interpretação dessa proposta trinitária? Outras são decorrentes desta: qual o ponto de partida do teólogo estudado para a sua reflexão trinitária? Em sua ótica, como Deus e as criaturas se relacionam? A criação diz algo de novo para Deus? Como pensar a relação entre Deus e a história conformada à revelação bíblica e à razão que procura entender Deus?

Desde a abordagem da crise, tanto em dimensão pessoal quanto em amplitude histórica, presente nas “Contribuições Sistemáticas para a Teologia”, Moltmann assume os acontecimentos bélicos e belos da vida não como ponto final da história, e sim trinitariamente a ponto de sentir neles e através deles, desde o Antigo Testamento radicalizado em Jesus Cristo, o caminho percorrido por Deus que faz comunhão com a história e com os homens.

¹ Deus não quer ocupar sozinho o espaço da existência. Ele quis e quer proporcionar aos seus filhos espaço em seu “lugar” divino. Na medida em que ele cria, limita-se a si mesmo para a criação ser. E, em um ambiente histórico diferente, a partir da revelação, aquela *kenosis*, que, na cruz de Cristo, atingiu o seu ponto máximo, tem início com a criação do mundo. Cf. SCHOLEM, G. *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*. Munique: Eranos, 1956, p. 115-119.

Na revelação de seu nome manifesta-se o seu “poder” histórico. Israel experimenta, tão intensamente, esta autocomunicação de Deus como relação de proximidade entre o libertador e o povo eleito, a ponto de se sentir o povo da Aliança. Esta concepção “traz” Deus para tão perto, a ponto de estar aí, ajudando e salvando. Este será o itinerário do primeiro capítulo dessa dissertação.

Do Deus que não está só, à relação íntima, no Reino que se manifesta na história, para a escatologia, o último de Deus, que aquece, recria, inova, renova e ilumina o presente sentido e vivido na força da fé.

Esta passagem encontrar-se-á na dobradiça do primeiro para o segundo capítulo, ao interpretar o sofrimento amoroso de Deus por causa da criação que busca a sua unidade no amor. Esta estrutura metodológico-interpretativa tem uma razão: mostrar a centralidade do Reino de Deus na teologia de Moltmann. Por isso, o centro dessa pesquisa se encontrará no segundo capítulo que interdepende dos outros dois, para mostrar como Pai, Filho e Espírito Santo se interpenetram numa *pericorese* inclusiva, a ponto de se autocomunicar para revelar à história o seu amor.

Porque a ação de Deus não se limita a uma das pessoas da Santíssima Trindade, revela-se como Deus que se inclinou por amor até os últimos da história, para conduzi-los, não de fora, mas como presença solidária, de salvação e de vida em tons universais. Esta é a experiência do *Shalom*. Este marco da teologia de Moltmann, que coloca o Reino como centro da pregação de Jesus, e que no abandono da cruz assume os sofrimentos do crucificado de seu tempo, serviu para inspirar a Teologia da Libertação, na América Latina, que ao colocar o Evangelho no centro, e olhar a realidade a partir dos pobres, elaborou uma reflexão sistemática que não se limita aos pobres, mas ao identificar Deus neles, num primeiro momento, salta para uma preocupação ecológica, na força do Espírito Santo.

A temática do Espírito é central no último capítulo. Verá como Deus move, por seu Espírito, a história. Deste modo singular, com o qual Israel experimenta Deus, acontecerá uma dupla mudança: a primeira ocorre porque houve conversão no homem e, por isso, mudança nas estruturas vitais, a ponto de a criação e os seres humanos sentirem a presença vivificadora do Espírito, sentindo Deus, de um lado; de outro, com a mesma intensidade, Deus também é sentido mudado, capaz de arrependimento, a ponto de mudar os seus planos e transformá-los².

² Para melhor aprofundamento, cf. JEREMIAS, Joachim. *Die Reue Gottes*, Neukirchen-Vluyn, 1975, que interpreta Karl Barth sobre o tema do “arrependimento de Deus”. Faz-se uma leitura que capta para além de uma imagem bíblica para conceber não somente uma “mudança” do humano em relação a Deus, mas também o seu vice versa,

A fundamental experiência do Reino de Deus que se realiza em Jesus Cristo sela a crença em Cristo com a totalidade dos sentimentos, com toda a vida vivenciada, pois só se pode crer assim, com todo o coração e com todos os sentidos. Desse modo, Jesus é o Reino em pessoa, de modo que só se entende o Reino de Deus olhando para Jesus que introduz o discípulo na amplidão e beleza do Reino da glória já presente na terra.³

Uma coisa é definir o Reino de Deus, outra é senti-lo. A cristologia que será abordada não se limita em conceituar o Reino. A radicalidade desse impacto abre novas perspectivas, a ponto de a presença do Reino só se intensificar na existência.

As parábolas são um convite para se olhar para além do seu sentido figurado e encontrar o Reino de Deus. Quando se interpretam as sementes jogadas na vida humana, em todos os tempos, para crescer e produzir frutos em nós, o conteúdo refere-se a um início elementar, porém que parte de Deus e, conseqüentemente, obtêm-se grandes maravilhas incomuns.

Isto é pensar a Trindade como comunidade aberta. Neste sentido, a natureza torna-se parábola e convite para se olhar através dela. Enquanto durante a primavera ocorre o revigoramento das árvores que se deixam ver em seu verdejamento e florescimento, toda a criação se apresenta como habitação de Deus.

Esta centralidade do Reino que é a esperança do homem na história, e da história, a partir de Deus, perpassará este trabalho, uma vez que *Trindade e Reino* de Deus será a obra que permeará toda a dissertação.

O Reino de Deus é o espaço aberto onde não impere a opressão. Reino de Deus é o Deus que serenou, habitou sua criação e fez dela a sua morada⁴. A consequência lógico-existencial desta presença de Deus sentida na história concretiza-se em humanização do comportamento e das relações humanas, como democratização da política, socialização da economia, orientação da Igreja para o Reino de Deus. Nesse itinerário, do começo ao final, encontrar-se-á uma compreensão da concepção de Deus que se relaciona. Por isso ele é Pai, Filho e Espírito Santo.

Ao interpretar o pensamento de Moltmann, a partir do ingresso de Deus na história, entende-se a relação pericorética do Deus que sai de si e vem a nós, conforme Greshake, ao rejeitar a idéia de um Deus que giraria apenas em torno de si:

Um girar dessa maneira constituiria uma monotonia dinâmica. Isso se se entende o eterno retorno do mesmo Deus que constituiria uma ausência de vida e amor em

sem alterar a substância do Deus que permanece ele mesmo. Cf. In: GRESHAKE, G. *El Dios Uno Y Trino: una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p.363.

³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997, p. 11.

⁴ Cf. *Ibid*, p.27.

plenitude. Para poder perscrutar positivamente a vida trinitária com nosso pensamento, devemos pensá-la em analogia com o que experimentamos como história (observando, assim, estritamente, a diferença ontológica), a saber, como permanente “novidade”, “variação”, “incremento”. Dessa maneira, contra toda metafísica estática do ser, não podemos ‘imaginar’ nem ‘conceber’ a imutabilidade de Deus (se Deus é realmente a eterna vitalidade de seu amor) que como forma de mutabilidade no hoje da mais viva das brasas de amor. Só deste modo, a história aparece não como uma categoria de carência, da necessidade e da deficiência da criatura e sim como algo positivo em grau supremo. Deus não inicia com a história um diálogo de amor de fora para dentro. Ao contrário, diante dele a história da criatura é participação e trânsito dessa história⁵.

Da mesma forma com que a fé histórico-salvífica de Israel reinterpretoou os dados míticos preexistentes sobre o início, assim, também a fé pascal no Crucificado Ressuscitado da comunidade cristã primitiva reinterpretoou os dados preexistentes da concepção do Antigo Testamento sobre a criação. Esta reinterpretação, embora necessariamente posterior à experiência primordial do encontro com o Senhor Jesus, não está distante dele cronologicamente, porque desde o primeiro instante o evento Cristo transforma tão radicalmente a vida dos discípulos que os induz a repensar à luz do mesmo o seu presente e seu passado – inseridos no transcurso da história da salvação desde a primeira manhã do mundo – e seu futuro, em direção à última e definitiva consumação.

⁵ GRESHAKE, G. *El Dios Uno y Trino: una teologia de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p.367-368.

CAPÍTULO I

CRIAÇÃO E TRINDADE

Os sonhos são reveladores da mais profunda realidade. Eles comunicam a essência da beleza e tornam possível o conhecimento daquilo que se encontra velado. Deus é um sonhador, e sonha tão efusivamente que torna realidade comunicável, no Verbo encarnado, a substância de seu ser. O sonho sonhado ao lado de quem se ama é vital, prazeroso, esponsal, empático e simpático. O sonho acorda a consciência para uma transparência aberta, histórica, celebrativa e de comunhão.

O teólogo é um sonhador que capta, pelo Espírito que o habita, uma instância considerável da revelação de Deus. Não se torna maior, mas, em sua pré-disposição, o grande Outro o torna pastor de seu silêncio criativo, amoroso e trinitário, no tempo presente que se deixa iluminar pelo futuro do Espírito que aquece a história.

Assim como Deus é “inquieto”, também se torna “sem lugar”, enquanto busca refletir sobre a pátria almejada, o pensamento de quem procura e se decide enfrentar o mundo e se enfrentar para confrontar tudo e todos com Deus.

Moltmann é esta figura de homem sincero, inteligente, honesto, marcado em seu transfundo pelos tormentos das crises da Segunda Guerra Mundial. Ficou isolado e sem pátria. Entrou em crise e com ela cresceu. Neste turbilhão, sentiu-se amado por Deus em Cristo e encontrou o sentido para a vida que lhe parecia não tê-lo.

A consciência de Moltmann instiga e intriga. Sua inteligência aguda, sóbria, holística encontra-se a serviço de Deus, da Igreja, das pessoas, da ecologia, do planeta, do universo. Seu rigor teológico quanto mais se aprofunda mais se expande, a ponto de contrariar um axioma filosófico que afirma haver uma carência de profundidade na expansão. A reflexão trinitária deste teólogo reverte esse princípio. Nele, quanto mais se adentra o mistério insondável de Deus, mais a presença de Deus se faz sentida nas pessoas, no tempo, nos sofridos, nas mulheres, nos escravos, na ecologia e nas religiões, e em todas as iniciativas de homens e mulheres que acreditam na vida, desde o seu sinal mais ínfimo até o seu acabamento no futuro escatológico de Deus.

Quanto mais a reflexão trinitária aberta de Moltmann finca pé em sua identidade cristã, mais dialoga, contribui, cresce e faz crescer. Por isso que, no conjunto de suas “Contribuições

Sistemáticas para a Teologia”, o Deus criador do céu faz festa na terra, em Jesus, com seus filhos e filhas. Festa inclusiva. Ao afirmar que o sábado é a coroa da criação, Moltmann confirma o ser humano como pastor responsável por cuidar, conforme a vocação de Deus, da terra, do mar e do ar, e de tudo que eles contêm. Desde a primeira obra da série “Contribuições”, sua teologia se configura como uma espécie de telescópio Hubble que, com as suas lentes de gigante, quanto mais se adentra nos porões da história da humanidade, mais para as galáxias se encaminha, para confirmar a presença criadora de Deus.

Este capítulo se preocupa com a criação. Conforme nossa proposta de trabalho, a pesquisa visa uma abordagem trinitária em quatro obras de Jürgen Moltmann, a saber, *Trindade e Reino de Deus*, *Deus na Criação*, *O Caminho de Jesus Cristo* e *O Espírito da Vida*, obedecendo a ordem de publicação de cada uma delas.

Interpreta-se aqui a compreensão trinitária de Moltmann que contempla a criação como “casa comum” de Deus e das criaturas. Há uma tetrástica estruturação do capítulo. Ele subdivide-se em quatro tópicos que se desdobram em sub-tópicos que recebem, por sua vez, a partir do 1.2, uma nova subdivisão. A exceção fica por conta do último que se subdivide apenas uma vez.

Com o título “Criação e Trindade” procura-se compreender a criação na perspectiva cristã. Ao abordar a ecologia, evidencia-se o interesse de Deus que não fica alheio ao que ele criou. Quando a fé e a esperança movem o coração do teólogo, a natureza também se torna *locus theologicus* pertinente.

Deus não cria para a perdição. Sua criação tem um destino, a glória. Por isso, o sábado se mostra como a coroa da criação. Emerge desta leitura um olhar do próprio Moltmann que se revela um teólogo sério e solidário, que pensa em comunhão com o universo judaico, um mundo de esperança messiânica.

O ponto de partida de uma teologia cristã que reflete sobre a história é Jesus Cristo, o Filho de Deus, que na força do Espírito realiza a vontade do Pai. Portanto, do início ao fim deste capítulo, procura-se mostrar a relação de Jesus com toda a criação.

O Deus, que é amor, também suporta a dor. Abre-se espaço para uma breve abordagem do sofrimento de Deus. Seu *pathos* é um envolvimento solidário que comunica seu amor oblato por todos os seus filhos e filhas necessitados de sua misericórdia e presença.

Por fim, em sua perspectiva ecumênico-messiânica, a esperança é força motriz que nutre a fé em Cristo que, de maneira única e definitiva, inaugura o Reino de Deus. Reino de Deus é

tema central da teologia do teólogo luterano alemão. Nele, a transcendência de Deus torna-se “mundanizada” no interior do homem que em sua transcendentalidade profere o indizível amor sofrido de Deus realizado no Gólgota.

1.1 Status Quaestionis: A vida e o Pensamento de Jürgen Moltmann em Questão

A vida não se entende apenas sob o aspecto de sucessão de tempos e épocas vividos. Essa abordagem vale para interpretar a vida em sua dimensão mais completa e ampla, bem como nos seus meandros mais complexos e ínfimos. A vida sempre comunica algo mais profundo e primeiro. O cristianismo, a teologia e as outras religiões o nomeiam Deus. Nele há vida porque ele é a fonte originária, inesgotável, por isso, perene. E o coração humano que se deixa afetar por este princípio, olha para a sua vida e ao seu redor, e descobre os vestígios do criador. Esta capacidade de reconhecer Deus nos escombros e porões da existência humana fez de Moltmann, antes de tudo, um homem de fé que se tornou teólogo.

1.1.1 Origem e experiências

Jürgen Moltmann nasceu em *Hamburgo*, Alemanha, 1926. Celebra, neste ano, 85 primaveras. É proveniente de uma família protestante de tradição luterana, muito embora distanciada das práticas religiosas¹.

Quando mais nada lhe dava esperança, a solidariedade inaudita de Deus, presente no abandono do crucificado, re-significou a sua existência. Readquiriu coragem de viver a partir da significativa experiência da ressurreição que, no amplo espaço de Deus, tomou conta de seu núcleo existencial.

Quando jovem, integrou-se na Força Aérea Alemã. Neste período, em meio a aventuras, experimentou um inferno apocalíptico que, de certa forma, abalou as suas estruturas. Faz registro desta turbulência:

¹ Sem dúvida, as explicações razoáveis que Moltmann apresenta o tornam não apenas um sobrevivente de Sodoma e Gomorra, mas uma testemunha viva do Reino de Deus. Quem o salvou da paralisia existencial não foi outra coisa senão a própria experiência de Deus que, em Jesus, sofre para se tornar próximo dos que sofrem por amor. Esta foi a condição radical para preferir a teologia à física e matemática, de modo que o aparente fim que a cruz impõe sobre o Filho de Deus, o Pai o transforma em novo início. No interior de Deus encontra-se sua autêntica – marca específica para se referir a Deus que é Aquele que é em seu modo de se auto-comunicar – fidelidade para com o seu desígnio criador que, claramente, vence seu arrependimento de ter criado os seres humanos que nem sempre não são tão bons (Cf. FI, p.49 – 57).

Tudo começou quando os instrumentos de medição acusaram nuvens de bombardeiros vindos sobre o mar do Norte e, ao se encontrarem sobre nós, todos os instrumentos foram ofuscados por filetes de estanho. Não havia mais contra-ataque nem proteção. Acabou que nós, sobreviventes, passávamos sobre cadáveres através das estradas destruídas, convictos de que se tratava do “fim” e de que dentro de poucos dias a guerra estaria terminada. Mas, após esse “fim com terror”, aquele “terror sem fim” continuou ainda por mais dois anos, destruindo milhões de vidas. Não é necessário que aqui eu continue a descrição. A respeito da designação de Hamburgo como “Sodoma e Gomorra” gostaria apenas de acrescentar que durante a ditadura nazista, no campo de concentração de *Neuengamme*, em *Hamburgo*, foram mortas cerca de 40 mil pessoas e na Bielo-Rússia foram mortos cerca de 50 mil judeus hamburgueses. Também essa é uma parte da catástrofe da qual escapei².

Tornou-se prisioneiro por três anos, de 1945 a 1948. Primeiro na Bélgica, depois na Escócia e sucessivamente na Inglaterra central, no *Nort Camp*, perto de *Mansfield*, em *Nottinghamshire*. Durante seu tempo de prisioneiro de Guerra, na Escócia, abraçou a fé ao se deixar sensibilizar pelo Salmo 39 e pelo grito de abandono de Jesus na cruz, narrado por Marcos. Desde então, há uma pergunta que o persegue: “Por que estou vivo e não morri com os outros?”. Concomitante a esta existe aquela que questiona sobre a presença de Deus.

Quando retorna à Alemanha, decide estudar teologia no intuito de encontrar respostas para tais perguntas. E porque sentiu que Deus se comunica pelo seu Espírito à Igreja, fez-se membro engajado da Igreja da reforma e tornou-se teólogo. E aquele sonho de estudar as ciências naturais cedeu lugar às questões existenciais que o conduziram à teologia. No entanto, jamais se fechou ao diálogo com qualquer ciência que se constrói. Prova disso são as suas recentes publicações que buscam uma aproximação entre teologia e ciências naturais.

1.1.2 Influências

Moltmann foi afetado, radicalmente, por Ernest Bloch³. Assume deste filósofo termos como prioridade e primado que, no caso, servem para articular a relação entre socialismo e democracia⁴. Considera, deste autor, ao lado da Bíblia e da Dogmática da Igreja, de Barth, *O Princípio Esperança* como a obra mais importante já produzida.

Enquanto Bloch oferece para Moltmann a esperança utópica, este oferece para a teologia uma reflexão sobre o Reino de Deus, cuja esperança transcende os horizontes históricos, de forma que o *éscathon* ilumina o presente da criação, sustenta a comunidade no itinerário da salvação, enquanto promove, a partir da fé, as experiências que fazem o ser humano avançar em direção à meta da promessa.

² Cf. FI, p.49-50.

³ Ernest Bloch nasceu em Ludwigshofen, em 1885. Filósofo marxista influente. Com o Espírito da Utopia, inicia-se sua vida intelectual propriamente dita. Foi um intelectual enciclopédico em busca do conceito de totalidade.

⁴ Cf. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p.282.

Desde o grande Schleiermacher, Barth foi seguramente o teólogo mais influente do protestantismo. Enquanto Moltmann tem as marcas da Segunda Guerra Mundial, Barth foi provocado pela Primeira. Ele questiona a postura de pensadores conformistas, e se decide refletir sobre a carta aos Romanos⁵ em busca de respostas a elementos que o inquietam⁶.

Foi Otto Weber que o introduziu na Dogmática de Barth. Esta obra, considerada por muitos como a Suma Teológica do Século XX, tornou-se, para Moltmann, uma espécie de “mapa de orientação e rebocador de transatlânticos”. Quando pensou que não havia mais teologia depois de Barth, Arnold von Ruler, em 1965, o liberta desse engano.

Em *O Espírito da Vida*, de modo ímpar, nota-se a presença da filosofia de vida de Dilthey, Bergson, Simmel e Nietzsche, que atua de modo transversal na pneumatologia que esta obra desenvolve. Por outro lado, a influência que Buber exerce nele o faz entender que o diálogo não é resultante de dois monólogos. Ele aplica essa alteridade em sua cristologia messiânica, que ressoará na cristologia latino-americana de Jon Sobrino⁷. A cristologia de Moltmann é messiânica. Não se limita nem ao Jesus histórico nem ao Cristo da fé. Antes, procura entender a passagem do Jesus judeu para o Jesus cristão, enquanto aponta para a descoberta do Jesus judeu no Jesus cristão⁸.

Se não se contempla a criação como realidade autônoma e dialógica, Deus também não poderá ser sentido como presença de amor. Esta falta de espiritualidade denuncia um “novo exílio trinitário”, já acenado por Bruno Forte⁹. Por dentro dessa ausência de presença solidária encontra-se um “não” à recepção de Deus pelo homem, no próprio homem, e em toda criatura.

A proclamação de Deus presente na história confirma a esperança fundamentada na fé em Jesus Cristo, que sopra o seu Espírito e confirma a vontade livre de amar e de ser amado. Na presença amorosa de Jesus, revela-se o Deus que independe do homem para criá-lo, mas quis

⁵ Gibellini entende que, nesta obra, o Reino é apresentado não como uma força que coloca o mundo em movimento. Porque Deus é sempre Deus ele é o Totalmente Outro. O intento de Barth é atualizar o texto paulino. Para isso, julga necessário penetrar no espírito da Bíblia (Cf. p. 20-21). O teólogo suíço busca em Rudolf Otto o conceito de Deus absconditus e aplica-o ao seu universo teológico. Apresenta Jesus Cristo como o único caminho que vai de Deus ao homem. Neste escrito, o fundamento qualitativo se insere na profunda diferença existente entre Deus e o homem (Cf. Barth, Karl. *Petit Commentaire de l'Épître aux Romains*. Paris: Librairie Protestante, 1956, p.23).

⁶ Cf. COLLANGE, Jean-François. Karl Barth. In *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, p.242-246.

⁷ A cristologia de Sobrino não tem a pretensão de ser a cristologia, como também não é de seu interesse demarcar todas as questões históricas e sistemáticas. Contudo, assume, como vocação peculiar a consciência de representar um ponto de vista hermenêutico criativo e corretivo para toda a reflexão cristológica, sendo contextualizada a partir da América Latina, porém sem se esquecer de sua fonte que é o próprio seguimento de Jesus Cristo.

⁸ Para maior aprofundamento da origem desta abordagem, indica-se BUBER, M. *Das Kommende: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens*. I: *Das Königtum*, Berlim, 1936; II *Der Gesalbte*, in: *Werke* e II, p.227-845. Deste diálogo surge uma consciência de que dois monólogos não se consumam em diálogo. Desta alteridade emerge uma intuição que acrescenta à cristologia um viés terapêutico capaz de transformar as ameaças ecológicas em esperança do Reino.

⁹ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*. São Paulo: Paulinas, 1987, p.12.

contar com ele para o contínuo da criação, o acontecimento da salvação, e a realização da santificação.

A reflexão do mistério trinitário, emergente da teologia de Moltmann, ilumina Bruno Forte que percebe um vínculo entre Trindade e história. Este vínculo não é outro acontecimento senão o mistério salvífico de Jesus. O evento pascal, verdadeiramente, se experimenta na história. A concepção trinitária do teólogo napolitano, que assume a ressurreição de Jesus segundo o Espírito da vida, e se desdobra em história de amor, cujo evento de amor eterno não está fora da Trindade, comunga radicalmente com a perspectiva de Moltmann.

1.1.3 Originalidade de Moltmann e a interpretação de sua teologia trinitária

Inspirado pela redescoberta da escatologia cristã do final do séc. XIX e início do séc. XX, presente em Johannes Weis, Albert Schweitzer e Bultmann, Moltmann articulou um projeto de teologia escatológica assumida como escatologia histórica que une doutrina da esperança e práxis do caminho.

Moltmann descobre um complemento e uma distinção entre filosofias e teologias da história. O que as une é o princípio epistemológico que assume a história como ponto de partida da teoria. A distinção se estabelece quando as filosofias da história se limitam em compreender a história apenas em seu interior, específico, enquanto as teologias históricas orientam a história para um futuro cheio de novidades.

Este teólogo alemão inaugura uma eclesiologia em perspectiva messiânica, em cujo cenário a Igreja de Cristo se apresenta como a rosa na cruz do presente, numa expressão de Barth. Ela é quem acolhe o Espírito que a inspira revelar Deus aos homens. E, ao mesmo tempo, sensibiliza-se a ponto de perceber o Espírito que se manifesta nas pessoas, sobretudo nos últimos da história. Deus assim se faz mais real a ponto de confundir os fortes e se mostrar como amor inclusivo.

Após os tormentos da Guerra, e depois da pergunta fundamental de Levinas se haveria como falar de Deus após o genocídio em massa dos judeus, Moltmann responde, positivamente. Não pode haver esperança senão em Deus. Inaugura, portanto a *Teologia da Esperança*.

E, sem renunciar a esperança, com o *Deus Crucificado*, acentua o Reino de Deus em sua reflexão teológica. Culmina este momento com a *Igreja na força do Espírito*¹⁰. Por fim,

¹⁰ Deus é Espírito que é absolutamente transcendente em relação ao mundo; é, na realidade, espírito absoluto. Mas, simultaneamente e de modo admirável, não só está próximo deste mundo, mas está aí presente e, em certo sentido,

Moltmann salta, conscientemente, sem abandonar, contudo, o princípio esperança, para a reflexão trinitária explícita. Seu salto não se fragmenta. Ao contrário, acontece em forma de espiral. Vai da teologia da esperança à teologia da cruz, e desta às “Contribuições Sistemáticas para a Teologia”, a partir de 1980. Esta última traz como característica fundamental o diálogo que se torna tão eficaz que interpreta a teologia da esperança a partir da ação salvífica do crucificado, de onde surge a esperança que alimenta a fé cristã, a ponto de entender a Trindade como comunidade aberta.

O método utilizado nesta dissertação será o estudo analítico e hermenêutico de cada uma das obras do Autor em questão, na seqüência cronológica da sua publicação. Este método de leitura e escrita visa à sistematização do agrupamento das quatro obras, assim como à evolução que, no interior do sistema postulado pelo Autor, poderá ser apreciada neste estudo.

1.2 – Deus Criador

Pelo ato criador, a criação se torna espaço de morada de Deus. A presença sabática de Deus, no tempo, e a história salvífica das “habitações” de Deus no espaço revelam a relação íntima entre céu e terra. Deus armou a sua tenda em Israel, em Cristo, na Igreja e, finalmente, na terra onde mora a justiça¹¹.

Não é a experiência humana, por mais rica e profunda que seja, que criará a verdade sobre Deus. Nenhuma criatura poderá dizer algo dele se antes não for tocada pelo Espírito da vida. No conjunto da obra, Deus não é somente o criador. No mesmo tempo que cria, salva, redime, santifica e diviniza.

1.2.1 – Doutrina ecológica da criação

“Aponta-se para a ‘crise’ ecológica do nosso tempo e para o pensar ecológico que precisa ser aprendido de forma nova”¹². Refere-se à simbologia do morar e da casa. Quando se entende o criador, sua criação e o objetivo dessa criação de modo trinitário, percebe-se o habitar de Deus como mistério íntimo da criação¹³.

imaneente, compenetra-o vivifica-o por dentro. Só o Espírito pode ser mais íntimo do que meu próprio íntimo. Só o Espírito pode ser a tal ponto imaneente ao homem e ao mundo, permanecendo inviolável e imutável na sua transcendência. Para melhor aprofundamento, cf. BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik*. Zurique, III/1, 1953, p.219.

¹¹ Cf. CS, p.156.

¹² DC, p.11.

¹³ Cf. DC, p.11.

A dimensão teológica da doutrina ecológica da criação tem sua correspondência na antropologia, pois o modo afável de se viver a existência se dá mediante um relacionamento harmônico entre natureza e ser humano, caracterizado por perdão e paz. O que caracteriza a doutrina ecológica da criação é a compreensão trinitária da vida¹⁴.

1.2.1.1 A crise ecológica

A crise nos leva a um experimento do que significa morrer e nascer de novo. Em seu sentido originário, crise significa desembaraçar, purificar, limpar. As palavras acrisolar e crisol, que o português conserva, guardam a lembrança dessa origem sânscrita¹⁵.

A crise ecológica trata de uma crise de sentido. O ponto de partida é a situação crítica na qual a fé se encontra. Não se pode negar esta crise de toda a civilização técnico-científica¹⁶. A crise se baseia na ambição que pessoas têm por poder e prepotência. Esboçar a crise ecológica tem como meta uma reflexão sobre a fé cristã. Em âmbito cultural, não se negam os efeitos da fé criacionista cristã. A má-compreensão do ‘sujeitar a terra’ fez pessoas evocarem a onipotência de Deus, a fim de justificar religiosamente o seu próprio poder¹⁷.

Como reformular, hoje, a fé cristã na criação para que ela se torne um fermento da paz que se busque? Ao avaliar a envergadura da crise, admite-se o domínio da pessoa sobre a natureza. Na concepção bíblica do “sujeitar a terra” trata-se de um mandamento que concerne à alimentação¹⁸, de modo que o ministério reservado ao ser humano é o de um juiz de paz¹⁹.

Moltmann sente-se também um sobrevivente de “Sodoma e Gomorra”. Essa autoconsciência não se entende em termos de poesia religiosa, mas como realidade de dor. Ele se refere à destruição de sua cidade natal, *Hamburgo*, em julho de 1943. As edificações foram transformadas em ruínas pelas bombas explosivas incendiárias britânicas, queimando tudo que tivesse vida, exterminando naquelas noites 40 mil pessoas²⁰. Duas perguntas pululavam na cabeça do jovem Moltmann: “Deus, onde estás?” “Por que eu permaneci vivo e não morri também como os outros?”²¹

¹⁴ Cf. DC, p.37.

¹⁵ Cf. BOFF, Leonardo. *Crise: Oportunidade de Crescimento*. Petrópolis: Versus, 2002, p.23.

¹⁶ Cf. DC, p.42.

¹⁷ Cf. DC, p.43.

¹⁸ Cf. DC, p.54.

¹⁹ Cf. DC, p.54.

²⁰ Cf. FI, p.49.

²¹ FI, p.50.

O secularismo havia atingido sua família. Religião e teologia se distanciavam dele. Queria estudar matemática e física, pois tinha Max Planck e Albert Einstein como os heróis de sua juventude. Seus sentimentos eram arranjados pelos poemas de Goethe e *Zaratustra* de Nietzsche²². Este aparente equilíbrio foi mudado pelo aparente fim iniciado pela guerra.

Durante o tempo que estava preso, de 1945 a 1948, arranhou tempo para encontrar respostas para aquelas perguntas que povoavam a sua existência. No final de 1945, um capelão lhe entrega uma bíblia. Ao lê-la se depara com o salmo 39 que prende sua atenção: “Estou mudo e preciso engolir minha miséria... Minha vida é como nada diante de ti... Sou um estranho, como o foram todos os meus antepassados”. Essas palavras emergiram do âmago da alma quando Goethe e Nietzsche nada mais lhe significavam²³.

Moltmann abraçou a fé naquele campo de prisioneiros na Escócia e, depois, como já dissemos, decidiu estudar teologia. Sem clareza do que fosse Igreja, buscava uma certeza existencial, enquanto perguntava pela verdade da fé cristã. Duas experiências o afetaram para sempre. Na primeira, descobriu que em cada fim se esconde um novo início, que se deixa encontrar caso o seja procurado. A segunda foi a de entender que como pessoa atingida, é preferível novo ânimo de vida à resignação embotada, em que se está mais morto do que vivo²⁴.

1.2.2.1 Teologia ecológica da natureza

Configura-se como errônea uma concepção antropocêntrica de mundo que coloca o ser humano como a “coroa da criação”²⁵. Não se nega, contudo, que o homem, como imagem de Deus, ocupe uma posição especial na criação. Porém, o imperativo “dominai” de Gn 1,26 sinaliza uma relação filial do ser humano com Deus, o criador, cuja correspondência é denominada de “a semelhança de Deus”²⁶.

Moltmann lamenta-se do fato de a teologia ter-se deslocado da cosmologia, proporcionando somente uma fé criacionista individual²⁷. Com a concentração na salvação do gênero humano, perdeu-se a dimensão holística da salvação, sobressaindo a certeza da salvação no âmbito da interioridade²⁸.

²² Cf. FI, p.50.

²³ Cf. FI, p.51.

²⁴ Cf. FI, p.52.

²⁵ Cf. DC, p.56.

²⁶ Cf. DC, p.54.

²⁷ Cf. DC, p.60.

²⁸ Cf. DC, p.61.

A compreensão do mundo “coisificado” e a subjetividade do ser humano não se complementavam. O resultado foi a ruptura da verdade da fé e a verdade da razão²⁹. Em contrapartida, a doutrina teológica da criação reflete sobre todo o mundo reconhecível.³⁰ Necessita-se de uma teologia da natureza que seja ecológica.

O pensar objetivante se inclui dentro de uma reflexão sistêmica, de modo que se opera a integração dos objetos em seus respectivos ambientes vitais³¹. Em diálogos profundos, as ciências naturais mostram a criação como natureza, e a teologia procura entender e mostrar a natureza como criação de Deus³². Entende-se a natureza como criação à medida que a considera como “mundo”, evitando tê-la como divina ou demoníaca.

Por criação, compreendem-se a realidade que o homem transforma em objeto e a subjetividade humana, bem como o agudo espírito humano que anseia por infinitude³³. O belo nesta compreensão aparece na afirmação que concebe a aparente realidade dividida em sujeito e objeto, interior e exterior, dentro e fora, mas que a fé reconhece como uma comunidade da criação³⁴. O que a ciência apresenta como verificável é para a teologia a dimensão visível da criação.

Evocar a natureza como criação significa conjugar, sinfonicamente, aquela parte da realidade já conhecida com aquela que ainda permanece velada, mas que, a princípio, pode ser revelada³⁵.

Para a teologia configura-se como criação tanto o que se vê quanto o que permanece oculto na natureza. Quem, na situação presente do mundo, reconhece pela fé, a ‘criação’, começa a sofrer com ela e começa a ter esperança por e com ela.

Neste horizonte, a natureza é entendida como o destino da criação. Em Moltmann não se encontra, em primeiro plano, uma concepção de natureza nem como *arke* nem como *thelos*. Ao contrário, como destino da criação, abarcam-se um processo contínuo de destruição, numa vasta comunhão de sofrimento, e uma abertura para um futuro esperançador em meio à dor e à tensão³⁶.

²⁹ Cf. DC, p.62.

³⁰ Cf. DC, p.63.

³¹ Cf. DC, p.65.

³² Cf. DC, p.65.

³³ Cf. DC, p.66.

³⁴ Cf. DC, p.66.

³⁵ Cf. DC, p.66.

³⁶ Cf. DC, p.67.

A hermenêutica da teologia da natureza torna-se possível à luz da auto-comunicação do Deus que, no amor, cria³⁷. O mundo revela Deus porque este se desvela e se auto-comunica ao criado, como criador, salvador e vivificador³⁸. Neste sentido, criação significa o processo acabado do criar e o seu resultado.

O ato do criador se caracteriza como *arke* criativo que se dá na história, e se desenvolve na graça até o *éscathon*, revelando-se uma criação perfeita³⁹. A criação é o acabamento final da história.

1.2.3.1 A natureza como pátria

Ter pátria é estar em casa. Assumir-se como ser humano pressupõe sentir-se como um ser sensiente, perceber-se e amar-se, mesmo no tédio⁴⁰. Para se livrar do tédio, mata-se o tempo cronológico para inaugurar a ausência da saudade da pátria que é o reino da glória.

Pátria sintetiza os interesses do conceito de morar⁴¹. Não se trata de posição materialista, pois não se deseja estabelecer uma relação prática com a natureza⁴². Por pátria entende-se uma rede de relações pacíficas. Não se trata de voltar a um estágio infantil, pois o anseio é o de liberdade e não de escravidão⁴³. A grosso modo, a natureza não se configura pátria para o ser humano. Este é um ser inacabado e não adaptado ao meio ambiente⁴⁴. O próprio universo não tem uma história bem definida. A matéria está sujeita a incertezas e flutuações quânticas bem definidas⁴⁵.

A natureza só pode se capacitar a ser pátria para o ser humano se este não a destrói. O sonho humano é estar acolhido em sua pátria. Porém, se ele se perde em seu arranjo existencial, e se torna sujeito e objeto de si mesmo, esvaem-se a receptividade, a espontaneidade e o anseio de totalidade⁴⁶.

³⁷ Cf. DC, p.89.

³⁸ Cf. DC, p.90.

³⁹ Cf. DC, p.92.

⁴⁰ Termo apropriado de Heidegger. Trata-se de uma palavra composta do substantivo *weile* que se refere a um tempo eficaz para um refrigério revitalizador da ação, e do adjetivo *long* que se refere a um tempo de maior duração. HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*: Mundo, Finitude, Solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.95.

⁴¹ Cf. DC, p.75.

⁴² Cf. DC, p.74.

⁴³ Cf. DC, p.76.

⁴⁴ Cf. DC, p.76.

⁴⁵ HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009, p.138.

⁴⁶ Cf. DC, p.79.

A Trindade é este amor que se dá como uma saudade da pátria. Trindade é contra todo aparente aquietamento e seguridade. Ela é o “turbilhão” para o interior do homem de fé. Deus, com seu Espírito, habita tão fecundamente o homem que se torna o arrebatador do próprio homem que caminha para a pátria. O teologar é uma saudade da pátria, um empucho para se estar por toda parte na casa da Trindade.

Não se pensa a Trindade sem paz interior. Um diálogo com ela é uma conversa a quatro. Deus dialoga entre si sempre, pois o Filho ouve e diz de si ao Pai, no Espírito, tudo de nós, a humanidade e a criação. E no diálogo conosco, ele nos diz, a partir do Pai, no Espírito, como Deus nos ama e nos deseja. A Trindade não sucumbe porque não se limita aos ditames do pensamento e da dogmática teológica. Antes de ser ensinada, trata-se de uma experiência vivencial.

1.2.2 – A criação na perspectiva cristã

Onde se encontra o fundamento para se reconhecer o mundo como criação de Deus? O ponto de partida não se radica na análise da natureza para se chegar ao conhecimento de Deus. Procura-se analisar em que o conceito de Deus contribui para o conhecimento da natureza. A reflexão cristã parte de uma interpretação das histórias bíblicas à luz do Evangelho de Cristo⁴⁷.

Através de sua autocomunicação, o Deus que cria, mantém e salva torna o mundo manifesto como sua criação. Como consequência, emerge a experiência do mundo como criação.

1.2.2.1 A criação para a glória

O conhecimento cristão de Deus é mediado por Cristo⁴⁸. Tal conhecimento se dá em parábola. As parábolas são “armas de combate”. Cada uma, em seu contexto, exige concretude e imediatez de uma resposta a cada proposta⁴⁹. Na parábola, o Reino de Deus se oculta na experiência cotidiana e se presentifica como parábola⁵⁰.

As parábolas do Novo Testamento que falam do Reino de Deus revelam a presença velada do Reino que vem. Elas antecipam, no campo inadequado das experiências do mundo

⁴⁷ Cf. DC, p.90.

⁴⁸ Cf. DC, p.96.

⁴⁹ Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1980, p.15.

⁵⁰ Cf. DC, p.98.

presente, o que foi prometido por Deus, que é o Reino da glória. Reino que se tornará morada para o próprio Deus e permitirá o mundo se tornar imagem e semelhança do criador⁵¹.

Necessita-se, do ponto de vista teológico, assumir as criaturas como promessas reais do Reino e o Reino como esperança das promessas naturais do mundo⁵². Uma promessa antecipa o futuro que vem e, ao mesmo tempo, aponta para sua realização. O mundo, como criação, que é promessa verdadeira do Reino de Deus, pertence à história dinâmica do Reino futuro, de modo que ao término dessa história, o mundo criado se manifestará em sua transfiguração eterna⁵³.

Os vestígios de Deus se percebem quando se entende a natureza como a sua criação. Porque Deus se revela como Deus Trino, seus vestígios na natureza são trinitários. E porque Deus ao se manifestar promete o Reino da glória, seus vestígios tratam do Reino de Deus⁵⁴.

1.2.2.2 A criação no amor

O mundo é resultado concreto da decisão da vontade divina⁵⁵. É antiga em Israel a ideia da criação⁵⁶. O relato sacerdotal é riquíssimo. No começo, Deus tira o universo do caos originário (Gn1,1). Depois, faz brotar nele toda riqueza e beleza da criação⁵⁷. Para se referir ao ato criador divino, a tradição sacerdotal utiliza o verbo *bara*⁵⁸. Em Deus não existe necessidade extrínseca que o leve a criar. Também não existe pressão interior como determinação. Deus não é um fabricante arbitrário nem um demiurgo plasmador. Deus cria a partir do amor. Ele cria na liberdade porque ama. Por isso, a criação se torna a comunicação de seu amor sem precedentes. Ao criar, Deus quer se reconhecer a si mesmo⁵⁹. Dá-se a autodeterminação de Deus como criador, pois antes de criar o mundo ele se apresenta como seu criador⁶⁰. Em sua atividade criadora expressa-se a própria vida interior de Deus.

A verdade da liberdade é o amor. Este é a autocomunicação do que é bom. Neste sentido, amor e liberdade são idênticos. Qual o melhor conceito de liberdade que se aplica a Deus?

⁵¹ Cf. DC, p.101.

⁵² Cf. DC, p.102.

⁵³ Cf. DC, p.103.

⁵⁴ Cf. DC, p.103.

⁵⁵ Cf. DC, p.118.

⁵⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.188.

⁵⁷ Cf. Ibid, p.189.

⁵⁸ “Este verbo, em hebraico, é principalmente utilizado a partir do exílio; aparece no segundo Isaías e nos textos sacerdotais, mais ou menos contemporâneos do precedente. Ausente dos escritos sapienciais (salvo Ecl 12,1), principalmente de Jó que, não obstante, se interessa muito pela criação, o verbo provém da língua cultural (comprovada em alguns salmos). Mesmo não se tratando ainda da *creatio ex nihilo*, ‘criação a partir do nada’, o verbo *bara* sugere algo equivalente que só com o tempo chegará a expressar-se claramente.” MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F.M. *Dicionário Bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 161.

⁵⁹ Cf. DC, p.123.

⁶⁰ Cf. DC, p.127.

Quando o evento da morte e ressurreição de Jesus é entendido como a recriação da humanidade, revela-se a verdade da criação do homem como imagem de Deus (Gn 1,26)⁶¹. Quando a criatura é ponto de partida, o conceito de liberdade coloca Deus como o todo poderoso e cheio de graça, dono de liberdade ilimitada. Se o ponto de partida for o próprio criador, a autocomunicação da sua bondade revelada em amor para o que ele criou não é somente objeto da sua escolha livre, mas é o agir natural do seu eterno ser. Em outras palavras, a liberdade de Deus não consiste em fazer ou deixar de fazer o que ele quer. Ao contrário, ele é radicalmente livre onde ele é totalmente ele mesmo⁶².

O amor criador de Deus atinge a totalidade da criação. Este fato possibilita acolher a eterna vida divina como a vida do amor infindável que no processo criador emerge de sua plenitude trinitária e retorna a si no eterno descanso do sábado⁶³.

“Vês a Trindade se vês o amor”⁶⁴. Agostinho, com propriedade, discorre sobre o amor de Deus que dá sentido à história. Ao falar da “carne” como valor, pois “toda carne verá a salvação de Deus” (Lc 3,6), pôde rebater incisivamente os subordinacionistas adversários da fé cristã. Isso acontece pelo Espírito que se derrama possibilitando a chegada do tempo messiânico⁶⁵.

Convencer-se do quanto Deus nos ama para não perdermos o empenho de nos elevar até ele, mesmo nos ziguezagues das estradas da vida, é saudável. Mediante a conversão do coração, o homem aproxima-se de Deus e não se permite cair na desesperança. Perder a esperança é pior do que perder a fé. Perde-se a fé na ausência do amor. Quem não ama não se encontra com Deus nem com o outro que se faz presente.

1.2.2.3 Compreensão Trinitária da criação

Expressões como o “formador”, o “modelador”, o “demiurgo” se encontram na *gnose* que afirmava a “coeternidade” da matéria em relação com o criador. A mística que brota daí é aquela que contempla o divino em todas as coisas. Porém, a tradição bíblica e a fé cristã enxergam-na como pagã por confundir criador e criatura numa nebulosa divina. Sendo assim, o destino trágico se instalaria⁶⁶ e a liberdade divina, já referida no item anterior, ficaria comprometida.

⁶¹ Cf. MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem*. São Paulo: Loyola, 2010, p.165.

⁶² DC, p.131.

⁶³ Cf. DC, p.133.

⁶⁴ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995. VIII, 8,12.

⁶⁵ TRD, p. 87.

⁶⁶ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.60.

“O criador nas criaturas” só poderia ser visto por uma mística gnóstica ou romântica, com tonalidades panteístas. A criação entendida de forma emanadora e que se fundamenta no neoplatonismo atingiu a teologia cristã, de Agostinho a Boaventura⁶⁷.

Para Moltmann, a criação “do nada” é uma experiência antropológica. O homem goza ao saber-se e experimentar-se como vindo do nada. Essa consciência o torna diferente de todas as outras criaturas. Está no imaginário popular a afirmação que Deus criou tudo do nada. A criação “do nada” possibilita uma separação radical entre divindade e coisas criadas. O homem se enxerga sem causa e princípio de si, porém se maravilha em ser um fenômeno sem causa. A questão da origem encoberta pelo esplendor de tal maravilha permite-lhe viver uma existência sem obrigações com o criador. O risco se encontra caso o homem se auto-proclame causa de si mesmo, a ponto de se sentir um “deus”⁶⁸.

1.2.3 – A criação no céu e na terra

Desde o início Deus criou o céu e a terra. Esta afirmação designa a liberdade do criador e a contingência da criatura que precisa de cuidado. A criação aparece por causa do agrado inaudito de Deus. Ela não é perfeita, mas perfectível. Nela há uma abertura para a história da danação e da salvação, para a corrupção e a consumação.

Danação se refere à situação caótica do início. Aquela criação a partir do caos é a mesma de ordem, no caos. *Creatio ex nihilo* é ao mesmo tempo *creatio in nihilo*, e por isso, criação ameaçada e limitadamente protegida contra sua própria ameaça.

1.2.3.1 O tempo como graça

Tudo o que acontece é temporal e se dá no tempo⁶⁹. O homem primitivo tem duas concepções de tempo. Há uma que se traduz como sucessão de dia, para outra que se caracteriza como festa. Na primeira, o tempo fica velho e se esvai. Experimenta-se aí o caos com a finitude. Na segunda, o tempo se cria de novo a partir de suas origens. Ocorre, portanto, a recuperação da eterna origem do cosmos a partir do caos⁷⁰. A superação do tempo que ocorre com a festa ajuda a pessoa a superar a irreversibilidade do tempo.

⁶⁷ Cf. Ibid, p.62.

⁶⁸ Cf. Ibid, p.63.

⁶⁹ Cf. DC, p.161.

⁷⁰ Cf. DC, p.162.

O conceito de tempo irreversível se aplica aos processos naturais e históricos bem como às experiências religiosas das três religiões reveladas⁷¹. A partir da experiência do êxodo e do exílio, quem se orienta pela promessa e pela esperança de um futuro novo, seguindo a promessa de Deus, sempre deixa para trás um passado que não tem retorno, e busca um futuro que ainda não existiu.

A teologia fala da presença do tempo⁷² da eternidade, no tempo, e de seu futuro⁷³. Ao se relacionarem modos temporais e modalidades do ser, o futuro se torna o âmbito do possível, o passado, o âmbito do real, e o presente é o horizonte em que o possível se realiza ou não. Dá-se, portanto, o tempo irreversível. Neste sentido, o futuro se torna passado, porém o passado não se torna futuro⁷⁴.

A fonte do tempo deve ser encontrada no porvir e não no tempo futuro. Por isso, o passado lembrado se difere do futuro esperado. Portanto, o conceito temporal de eternidade não se constitui somente de passado e futuro simultaneamente no presente da história⁷⁵. Há também experiências dessa simultaneidade na obscuridade do momento vivido⁷⁶. Logo, ocorre, o *Kayros*, que é o “tempo certo”, a “ocasião oportuna”, a “chance única”. Há nessa situação, um tempo para cada coisa.

Kayros é a compreensão que Israel tem do tempo, de forma que há um tempo para semear, colher, madurar e decair (Ecl 3,1-8). O tempo certo e favorável é o tempo do acontecimento, apresentando-se como uma pausa da eternidade que inspira para aspirar ao espírito da vida. Somente a dolorosa experiência da destruição do templo de Jerusalém e o novo processo de escravidão do povo tornam a história do passado história passada. O futuro não é um retorno das origens nem continuação do passado, mas é uma nova criação de Deus.

1.2.3.2 O espaço da criação

Já discorreremos sobre o tempo. No tempo, não há como “permanecer”, “morar” ou “repousar”. Abordaremos agora o espaço. Sob aspectos fundamentais, o presente é categoria do espaço. Em tons filosóficos, a ausência é o oposto da presença. Presentes são as pessoas localizadas no aqui da situação, não as que não chegaram ou as que se foram⁷⁷. O presente torna

⁷¹ Cf. CS, P.116.

⁷² Tempo aqui como acontecimento.

⁷³ Cf. CS, p.115.

⁷⁴ Cf. CS, p.122.

⁷⁵ Cf. CS, p.127.

⁷⁶ Cf. CS, p.128.

⁷⁷ Cf. CS, P.146.

a vida possível, pois cada vida tem seu espaço vital próprio⁷⁸. No espaço, o ser humano procura experienciar o seu lugar.

O Deus Uno e Trino é convidativo, concessivo, redentor e habitável. Seu espaço é pericorético. É o amor que faz cada um dos Três sair de si em direção ao Outro. De forma que “o Pai vem no Filho e no Espírito a si mesmo, o Filho no Pai e no Espírito, o Espírito no Filho e no Pai. São os êxtases trinitários”⁷⁹. Cada uma das pessoas se torna uma habitação para as outras. Antes mesmo de Deus criar, concede em si mesmo espaço para sua criação⁸⁰.

Há uma dimensão existencial do espaço. Nela aparecem questões do tipo, o que é o espaço? Ele é infinito, ilimitado e eterno? O universo único e infinito terminará em mundos relativos? Problemas dessa proporção produzem sentimento de perda da pátria⁸¹. Espaços são sempre locais de vida. Por isso, sagrados. Todos precisam de um espaço, animais, pessoas, Deus.

A demarcação de espaços e limites é condição necessária para a convivialidade. Em torno do espaço sagrado, o mundo criado torna-se habitável. Somente quando o homem tem condições de criar o seu espaço ele se sente em casa e em paz.

O ponto de partida de Moltmann é a interpretação ecológica enquanto pergunta pela relação entre criador e criação, ou seja, qual a relação do criador com a sua criação? Com esta questão, conceitua-se o céu como “lugar” da glória e a “morada” de Deus⁸².

A doutrina da *Shekinah* e a doutrina cristã da encarnação pregam o encontro do Deus infinito que habita em sua finita criação⁸³. Porque Deus ao criar nos convida para o descanso de sua festa sabática, ele se revela o eterno espaço de morada de sua criação.

Para não cair em panteísmo, vale a distinção saudável: Deus mora no mundo de forma divina, o mundo mora em Deus em sua imanência,⁸⁴ a ponto de se notar que o limite do mundo se encontra em Deus.

1.2.3.3 Assim no céu como na terra

Segundo o relato do Gn 2,19-20 a região confiável e confiada para o ser humano é a terra. É nela que o homem dá nome aos animais⁸⁵. O próprio homem vem da terra (Gn 2,7). Dela

⁷⁸ Cf. CS, p.147.

⁷⁹ CS, p.153.

⁸⁰ Cf. CS, P.153.

⁸¹ Cf. DC, p.213.

⁸² Cf. DC, p.223.

⁸³ Cf. DC, p.224.

⁸⁴ Cf. DC, P.224.

brotam as riquezas que alimentam animais e seres humanos⁸⁶. No entanto, o alimento fontal é o amor de Deus que atinge a terra onde existem as pessoas.

Com o termo céu designa-se a parte da criação aberta para Deus. Essa é a razão pela qual usa-se a expressão “céu”, que significa o reino das possibilidades criadoras de Deus. Dentro dessa esteira, o céu se caracteriza como transcendência relativa à terra, enquanto a terra aparece como a imanência relativa do céu⁸⁷. Porém, para o pensar teológico, céu e terra não são antagônicos ou dualistas. São os dois lados do criar divino, de seu amor e de sua glorificação. Faz-se necessário entender céu e terra sempre a partir de Deus⁸⁸.

De forma trinitária pode-se aceitar o céu como morada predileta do Pai. A terra como a “casa” preferida do Filho, na qual ele se fez homem, morreu e ressuscitou, e voltará para plenificá-la com a sua glória. A morada do Espírito é a ligação vindoura de céu e terra na nova criação⁸⁹. Essa compreensão ajuda-nos a entender que a vontade de Deus acontece assim no céu como na terra⁹⁰. O mundo que Deus criou tornou-se aberto para ele, de modo que a criação é uma realidade extática. Seu centro não se encontra em si mesmo, mas no criador.

1.3 – O Deus criador do céu e da terra

Assumir trinitariamente a concepção de céu e terra faz pensar, portanto, o céu como morada predileta do Pai, enquanto a terra é o lugar escolhido pelo Filho, onde ele se encarnou, cresceu em idade, sabedoria e graça diante de Deus e dos homens. Nesta interpretação, o Espírito assume a ligação estreita e direta de céu e terra na nova criação.

1.3.1 A criação continuada

O universo está centrado evolutivamente. Esta afirmação coloca o ser humano numa íntima e complexa relação de comunhão com Deus e com toda a criação. Por isso Moltmann fala, por primeiro, do homem como criatura na comunhão da criação, para depois apresentá-lo como imagem de Deus e, por isso, imagem do mundo.

A criação que continua não se entende como uma melancolia causada por uma realidade que se foi, paraíso perdido. Como um sistema aberto, o próprio tempo criado se percebe na

⁸⁵ Cf. DC, p.236.

⁸⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.1018.

⁸⁷ Cf. DC, p.241.

⁸⁸ Cf. DC, p.242.

⁸⁹ Cf. DC, p.240.

⁹⁰ Cf. DC, p.239.

mudança. Uma teologia que assume esta reflexão fala da criação não apenas no início, mas também na história e no fim, com o olhar voltado para o processo total do criar divino.

1.3.1.1 Criação como um sistema aberto

Ao desenvolver o tema da evolução da criação, Moltmann opera uma mudança da teologia da natureza para a antropologia teológica⁹¹. Isso se dá não para colocar a pessoa humana no centro, mas para indicar as grandes conexões e inter-relações naturais das quais a pessoa emerge e nas quais exerce uma função⁹².

A narrativa de Gn 2,4a apresenta a criação do homem depois do céu, da terra, da luz e da escuridão, das plantas e dos animais. Ele surge como a criatura mais elevada, porém ele não é a “coroa da criação”. A coroa com a qual Deus cinge o que criou e aprecia como sendo muito boa, é o sábado⁹³. Não se trata de rebaixar a pessoa humana, até porque ela se diferencia da terra pelo mandato divino de “subjugar” a terra para si. Também difere dos animais ao poder nomeá-los, e pela razão radical e peculiar de ser sujeito comunitário que necessita de ajuda. O que se diz em Gn 2,18 só se aplica ao ser humano: “Não é bom que o homem esteja só; vou fazer para ele uma auxiliar que lhe corresponda”.

A criação que se abre na história contém a salvação, que é idêntica à nova criação que começa com o envio, a entrega e a ressurreição de Jesus Cristo⁹⁴. A abertura da criação se dá com o Filho na terra que é a imagem do Deus invisível. Como imagem de Deus e imagem do mundo o ser humano prepara a festa da criação.

1.3.1.2 As pessoas como imagem da Trindade

Imagem de Deus é um conceito teológico antigo⁹⁵. Dentro do desígnio criador de Deus o ser humano é o último que aparece na criação. O surgimento do humano se dá a partir de uma decisão especial de Deus⁹⁶. O Deus que cria para si sua imagem corresponde-se a si mesmo nesta imagem. A semelhança de Deus significa o estabelecimento da relação terna de Deus com o ser humano e vice versa. A Trindade é um mistério que salva⁹⁷. Esta afirmação explica o axioma de

⁹¹ Cf. DC, p.271.

⁹² Cf. DC, p.271.

⁹³ Cf. DC, p.273.

⁹⁴ Cf. DC, p.276.

⁹⁵ Cf. DC, p.312.

⁹⁶ Cf. DC, p.314.

⁹⁷ Cf. LADARIA, Luis F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009, p.11.

Rahner que expressa a identidade entre Trindade Econômica e Trindade Imanente⁹⁸. É o mesmo que dizer que a revelação não esgota o mistério de Deus. Vimos Deus no Deus Filho Único que do seio do Pai no-lo revelou. Esta abordagem garante que o Filho jamais se despojou da natureza de Deus, e sim da condição da forma divina. A própria economia da salvação funda-se na vida interna de Deus. No dom que Deus faz de si ao homem opera-se a sua salvação. O Deus que cria para si, no amor, a imagem que é o ser humano, corresponde-se a ela. Deus não abandona a obra que modelou na terra⁹⁹. O espelho de Deus no qual se enxerga seu reflexo é o rosto do outro¹⁰⁰.

Nas sagradas escrituras, nota-se esta relação no rosto brilhante de Moisés quando viu a glória de Deus no monte (Ex 34,33-35). Com Jesus, ocorre o mesmo quando como o sol, seu rosto brilhou (Mt 17,2).

Não se pode endeusar nada e ninguém. Só adoramos o nosso Deus. A semelhança, de certa forma, nos lança para a esperança messiânica. Nesta comunhão o ser humano se torna inteiro. Dá-se a dimensão do cuidado com tudo o que vive.

A glória divina são a criação criada para o sábado e o ser humano como imagem de Deus. A verdadeira imagem de Deus por quem tudo se criou, é Cristo (Cl 1,15s; Hb 1,3). O que caracteriza a semelhança entre humano e divino é a relação do homem com Deus¹⁰¹. Tal semelhança é, antes de tudo, um conceito teológico. Deus se relaciona tão intensamente com o ser humano que faz dele sua imagem e seu representante na terra¹⁰². À medida que o homem corresponde a Deus, realizando a vontade do criador, dá-se a semelhança com o Deus Trino¹⁰³.

A doutrina trinitária ao abordar a unidade e diferença, unidade da diferença, e diferença da unidade, aponta Deus como ele se revelou, rico em relacionamento e comunitário¹⁰⁴. Não existe um dual em Deus. Não é sem sentido que se cunhou o termo *pericórese*, que melhor exprime a relação entre Pai, Filho e Espírito Santo¹⁰⁵.

Embora o pecado desumanize o ser humano, arrancando-lhe a semelhança com Deus, o convite do criador à santidade permanece assegurando-lhe aquela imagem originária¹⁰⁶ que não se corrompe nem sucumbe.

⁹⁸ Cf. Ibid.

⁹⁹ Cf. DC, p.318.

¹⁰⁰ Cf. DC, p.319.

¹⁰¹ Cf. DC, p.318.

¹⁰² Cf. DC, P.318.

¹⁰³ Cf. DC, P.318.

¹⁰⁴ Cf. DC, p.322.

¹⁰⁵ Cf. DC, P.322.

¹⁰⁶ Cf. DC, p.331.

1.3.1.3 A corporalidade como fim da obra de Deus

Moltmann busca em Friedrich Oetinger¹⁰⁷ a compreensão de corporalidade como o fundamento da obra de Deus¹⁰⁸. A teologia da Igreja Antiga ficou influenciada pelo platonismo, que separa corpo e alma, a teologia medieval se deixou influenciar pela tese aristotélica, e as tradições bíblicas, no entanto, assumiram a corporalidade como o destino da criação de Deus¹⁰⁹.

A corporalidade se torna o fim da obra conciliadora de Deus. O Deus encarnado assume a carne pecadora e a cura na sua comunhão¹¹⁰. Conforme Rm 8,3, na forma humana de Cristo dá-se a reconciliação do mundo através de Deus. Por isso, a salvação que nos vem se dá em Jesus de Nazaré. A salvação é a comunhão com Deus, a origem da vida que permanece para a eternidade¹¹¹.

Moltmann assume a “corporalidade” como “o fim da salvação do mundo” para ser Reino da glória e da paz¹¹². A corporalidade entendida de forma trinitária, se mostra numa unidade intratrinitária do amor de Deus¹¹³, em cujo fundamento acontece a relação de comunhão. Esta comunhão se dá pelo Espírito de Cristo, que é o Espírito do próprio Deus. O Dom que atua não reprime o Espírito da criação, mas o transforma¹¹⁴ em “corpo e templo do Espírito Santo”.

O Espírito que antecede a criação é quem dá vida e sentido à obra criada. Busca-se sempre a intenção vital que é a vida integrada. Sem ela a vida se dissolve¹¹⁵. É a expectativa de vida vivida no Espírito de Deus que marca a história. Quanto mais apaixonadamente se ama a vida tanto mais se experimentam as suas dores. Doenças, por vezes, induzem à crise de sentido. Caso o ser humano não sucumba, brota nele uma força e confiança maiores que o levam a um respeito próprio mais profundo¹¹⁶.

¹⁰⁷ Cristoph Friedrich Oetinger nasceu em Göppingen. Estudou filosofia e teologia em Tübingen. Deixou-se marcar pelos escritos do místico Jakob Böhme. Tornou-se professor de grego e hebraico de outras escolas. Em seu sistema teológico, desenvolveu o tema da *apocatastasis* – crença de que todas as pessoas acabariam por ser salvas – . Porque abordou vários temas do pensamento humano, numa relação estreita com a teologia, encontra-se nele uma visão teosófica dentro da qual está o *grounded*, centro que sintetiza filosofia, religião e ciência numa sabedoria universalizante, presente nas principais ciências da humanidade. Oetinger proporciona uma ponte entre as diversas culturas e tradições religiosas.

¹⁰⁸ Cf. DC, p.350.

¹⁰⁹ Cf. DC, p.351.

¹¹⁰ Cf. DC, p.352.

¹¹¹ Cf. DC, P.352.

¹¹² Cf. DC, P.352.

¹¹³ Cf. DC, p.368.

¹¹⁴ Cf. DC, p.375.

¹¹⁵ Cf. DC, p.377.

¹¹⁶ Cf. DC, p.388.

1.3.2 O sábado da criação

Espera-se entrar no repouso de Deus. A paz com Deus foi traduzida como paz sabática. Se no sétimo dia, conforme o relato de Gn 2,2-3, Deus “concluiu” a sua criação. Ele se torna um marco memorativo e comemorativo que lança esperança para a história que se constrói com Deus. Acreditar em um Deus que espera “ansioso” o nosso descanso, em sua paz, cria no coração humano brechas que o acolhem como Pai e parceiro em sua festa criativa.

1.3.2.1 A festa da criação

O verdadeiro futuro da criação é o sábado. Este o abre¹¹⁷ e remete o ser humano ao cuidado de todo meio-ambiente. O meio ambiente se torna conhecido como criação de Deus¹¹⁸. A paz sabática envolve a salvação do céu e da terra.

O que gerações não puderam deixar de esperar tornou-se realidade no número imenso de políticas morais, que é o reino de Deus, da liberdade, a era de ouro¹¹⁹. A esperança que acorda o mundo também o transforma.

Quando as coisas caminham bem, a tendência é acreditar que o reino está próximo. Quando o mal se abate, pensa-se que o juízo de Deus está sobre nós¹²⁰. O que garante a vida é a recordação e a presença de Cristo. A esperança cristã tem seu fundamento na própria esperança de Cristo¹²¹. A história chave é a história do *Getsêmani*. A oração de Cristo parece não ter sido ouvida por Deus, a quem ele chama de *Abba*, Pai querido (Mc 14,36). Sua situação é dramática, pois “abandonado” por Deus e pelos homens morre sozinho na cruz dos romanos¹²².

Para os seus seguidores, a esperança parecia ter chegado ao fim. Ninguém viu o que sucedeu com o crucificado. Porém, ele se manifestou vivo em corpo glorificado (Fl 3,21). Segundo a narrativa dos evangelhos sinóticos, a história de Jesus é sempre a história de seu povo, seja do povo de Israel, com cujas recordações conta-se a história de Cristo, seja a história do povo que não tem pátria, com cujo sofrimento apresenta-se a sua história. A ressurreição de

¹¹⁷ Cf. DC, p.394.

¹¹⁸ Cf. DC, p.395.

¹¹⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ressurreição-Fundamento, Força e Meta de nossa Esperança*, Concilium, Petrópolis, v. 283, n. 5, 1999, p. 111.

¹²⁰ Cf. *Ibid*, p.112.

¹²¹ Cf. *Ibid*, p. 113.

¹²² Cf. *Ibid*.

Cristo, portanto, é ressurreição coletiva também¹²³. Este é o homem da festa. Porque a obra da criação ocorreu por causa do sábado, celebra-se então a festa da criação e da redenção¹²⁴.

1.3.2.2 *Jesus e o sábado*

O centro do credo que confessamos é o Deus de Jesus Cristo. Ele não se faz distante. Torna-se próximo, concreto e verdadeiro. É Deus dos vivos e não dos mortos. Nele se encontram a esperança e a plenitude dos homens, e o convite para o seu repouso sabático bem como para a partilha de sua esperança messiânica.

O sábado¹²⁵ é o sétimo dia da semana (Gn 2, 2-3). Ele “abre a criação para o seu verdadeiro futuro”¹²⁶ interligando sábado e criação, proporcionando a paz sabática que é, antes de tudo, a paz com Deus, que se traduz em perdão das dívidas, descanso da terra e dos animais, recuperação da liberdade perdida e reconciliação com Deus e com os irmãos. Celebra-se o verdadeiro *shalom*.

Toda a vida de Jesus, à luz da vinda do Reino, se transforma numa festa sabática¹²⁷. E muito embora o sábado seja a coroa da criação, Jesus é o seu Senhor (Mc 2,28). Com o Filho de Deus, a esperança messiânica vai além de si mesma¹²⁸. Os cegos passam a enxergar e os coxos recuperam os passos (Mt 11,5). E a chegada de seu Reino consiste em perceber os sinais de amor de Deus no mundo.

A alteração do mandamento judaico que passa da guarda do sábado para a santificação do domingo cristão ocorreu, juridicamente, quando Constantino o declarou dia santo¹²⁹. No entanto, do ponto de vista teológico, o domingo precisa ser assimilado como “expressão messiânica” do sábado judaico. Por isso que o dia da conclusão da criação se abre para o dia da nova criação e o primeiro dia da nova criação pressupõe a conclusão da criação original.

¹²³ Cf. Ibid, p.115.

¹²⁴ Cf. Ibid, p. 396.

¹²⁵ *Shabbat* pode designar a festa do dia que marca o mês da lua cheia. É o dia de aplacar o coração, e é o clímax da criação. HARRIS, Laird R, ARDOR, Gleason L, WALTKE, Bruce K, in *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1521-1522.

¹²⁶ DC, p.394.

¹²⁷ Cf. DC, p.414.

¹²⁸ Cf. KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca. Salamanca: Sígueme, 1985, p.194.

¹²⁹ Cf. DC, p.417.

1.3.2.3 *Jesus é o homem da festa*

Moltmann denominou suas “Contribuições Sistemáticas para a Teologia” de teologia messiânica¹³⁰. A cristologia que nasce é messiânica. Também é messiânica a esperança futura de Israel. Esta esperança une e separa judaísmo e cristianismo.

O que caracteriza o título *O caminho de Jesus Cristo*, uma obra da série, é o “seu nascimento e Batismo do Espírito até seu sacrifício no *Gólgota*”¹³¹. Apresenta, portanto, uma cristologia do caminho de Cristo que assume o horizonte escatológico¹³². A doutrina trinitária, subjacente, se encontra nos moldes de uma metafísica de comunhão.

A geração deste homem da festa se tornou conhecida por nós porque este Filho nasceu de uma mulher, e sobre ele o Espírito Santo foi derramado como dom¹³³. Ao se encarnar, o homem Jesus que vem para a história, conduz a história ao Deus da Bíblia, que vem para a história, construindo-a¹³⁴.

Jesus foi se apaixonando pelo reino messiânico, a ponto de doar a sua vida por ele. Esta paixão torna-se manifesta em sua pregação, também quando cura os doentes, perdoa pecadores, toma refeição com pobres e excluídos, enfrenta a contradição daqueles que se arvoram como “santos”. Trata-se de um amor sem igual e sem precedentes na história dos homens. Sua postura é a de alguém totalmente livre que anuncia a festa do reino de Deus, festa ímpar e inclusiva.

O Filho do homem não é um super-homem. Seus sofrimentos são verdadeiros. Angustiou-se. Entristeceu-se profundamente até o profundo da alma, e assumiu-nos de verdade. No entanto, não se encontra nele nenhuma autocomiseração. Somente um Deus assim poderá se compadecer com os últimos e os convidar para os primeiros lugares em seu reino, sem excluir os demais. Por isso, de forma alguma, o nazareno é apenas exemplo de fé, mas sim sacramento de salvação.

1.3.3 *O Cristo messiânico*

O Cristo messiânico é o verdadeiro homem que torna presente em seu futuro a história passada, os acontecimentos presentes e o futuro da comunidade cristã. Sua missão é histórico-teológica. Revela Deus ao homem e conduz o homem a Deus. Nele não se realiza apenas a

¹³⁰ Cf. CJC, p.9.

¹³¹ CJC, p.11.

¹³² Cf. CJC, p. 12.

¹³³ Cf. MOINGT, Joseph. *O Homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008, p.585.

¹³⁴ Cf. Ibid, p.585.

história de uma pregação que engloba a própria história. Ele é o homem vivo que apresenta o presente do passado e o futuro do que veio.

1.3.3.1 O Messias da esperança

O ponto que une cristãos e judeus é mais forte do que um ou outro que os divide. Não se defende com isso junção das religiões nem se proclama confusão entre elas. Trata-se de uma comunhão na “contradição”. A cristologia que o Cristianismo desenvolve precisa manter acesa a esperança messiânica judaica¹³⁵. Enquanto Jesus cumpre a esperança messiânica, ele mantém Israel de pé. Ao proclamar o Reino de Deus, o Nazareno proclama o messianismo como experiência original.

Moltmann apresenta e defende uma cristologia que dialogue com o judaísmo a partir da esperança messiânica comum¹³⁶. Nela, o Espírito é tema recorrente que perpassa as suas “Contribuições para a Teologia”. É o Espírito quem faz compreender Jesus como o profeta dos pobres e desamparados.

O Ungido é presente e presença de Deus. Quem andava nas trevas já contempla a luz. Os abandonados encontram consolo. A falta de sonho se preencheu pela realidade do reino pregado por Jesus. Ele é aquele que não mata a esperança do povo. O que recebeu a verdadeira unção é o messias que vem (Is 11,1-9) como o consumidor.

Há uma profunda identificação entre Deus e o Messias. Deus espera pelo Messias e o homem messiânico lhe responde¹³⁷. De modo que Deus não somente se oferece mas também recebe. A esperança não mete medo, consola, ama, espera, vivifica. O “Rei Messias” é o Filho do homem, é o Filho de Deus que proclama o Reino de paz que dura para sempre.

Como e quando virá o messias? Somente respostas que assumem o tempo como graça realizam a esperança do Reino. Ele vem quando os convivas estão à mesa, ele chega quando o sábado é observado por Israel. Surge quando sua presença é necessária para arrancar-nos da tribulação. Aparece também quando o caminho lhe está preparado.

¹³⁵ Cf. CJC, p.18.

¹³⁶ Cf. CJC, p.20.

¹³⁷ Cf. CJC, p.31.

1.3.3. A chegada do Messias

O nascimento de Jesus Cristo é de ordem pneumatológica. A confissão de Jesus como Filho de Deus tem suas raízes no testemunho de sua ressurreição¹³⁸. Mateus e Lucas apresentam os dois eventos em suas narrativas.

Nas elaborações cristocêntricas ecoa a proclamação da vinda do *goel*, o resgatador. Ele é o “Filho do Altíssimo”. É Jesus: Deus é salvação. O santo que chega é enviado por Deus que não se esquece da promessa feita aos pais Abraão, Isaac e Jacó, assegurando-lhes ser o Deus do povo que ele elegeu. Logo, o que surge há de se tornar o rei de Israel¹³⁹.

O Messias que nasce faz morada permanente entre nós. A referência ao “Emanuel”, “conosco se encontra Deus para sempre”, indica que a história do nascimento envolve a ressurreição e exaltação daquele que foi constituído o Senhor do reino messiânico.

Ao abordar o nascimento de Cristo desta forma, Moltmann não quer esvaziar o nascimento virginal que a tradição dogmática garante¹⁴⁰. Seu intento, contudo, se inscreve no desejo de garantir que nenhuma instância da vida de Jesus se realiza sem a presença do Espírito Santo¹⁴¹. A narrativa da chegada do Messias aconteceu para sublinhar e garantir a confissão de Jesus Cristo como o Messias de Deus, e fazer de seu nascimento um acontecimento pascal.

A ligação de Deus com Jesus é essencial e não casual. A totalidade da existência do messias é tocada e assumida pelo Pai de forma que sua encarnação é incondicional. A encarnação jamais pode se reduzir à habitação sob riscos de dissolver em antropologia a cristologia.

O acento teológico no nascimento de Cristo confirma que o filho de Deus se tornou homem de maneira totalizante desde o embrião até o seu acabamento final. Ele assumiu ser gente em todas as dimensões sujeitando-se a todas as variações temporais e históricas.

Conforme a concepção e esperança judaicas, o Espírito de Deus plenifica o Filho messiânico que, por sua vez, derrama o mesmo Espírito em toda a carne. No Espírito do Senhor ele chega para encher a criação com o Espírito que de Deus procede, vivificando todas as coisas, e com o mesmo sopro enchendo toda a terra.

¹³⁸ Cf. CJ, p.117.

¹³⁹ Cf. CJC, p.119.

¹⁴⁰ Cf. CJC, p.116.

¹⁴¹ Cf. CJC, p.120.

1.3.3.3 Cristo e sua missão

A história messiânica do Filho de Deus se inicia com Jesus na intrepidez do Espírito Santo¹⁴². Com o poder do sopro que cria, o mundo se torna liberto de toda força que o escraviza. O Espírito é o “primeiro aspecto do mistério de Jesus”¹⁴³. Trata-se do lado pneumático de seu ministério que vai da Galiléia a Jerusalém.

A narrativa evangélica é o relato de alguém vivo. Apresenta-se o momento atual do passado enquanto anuncia aquele que veio. Encontra-se, portanto, o aspecto singular da história de Jesus. O que é redentor não é somente a sua morte, mas o conjunto de sua vida vivida conforme a vontade do Pai. Ele é o Deus da esperança que nutre a fé de seus discípulos.

Ao refletir sobre o hino pré-paulino, Moltmann comenta:

O hino revela a correspondência em forma de imagem refletida de ‘humilhado’-exaltado’, no entanto com a diferença trinitária: Cristo humilhou-se a si mesmo, Deus o Pai o exaltou. Por isso é compreensível que a idéia da encarnação do Filho de Deus em Jesus da Galiléia é a premissa inversa para a exaltação de Jesus da Galiléia e de sua investidura como Filho de Deus¹⁴⁴

1.4 Deus e o sofrimento

O sofrimento é uma realidade. Não significa que uma vez nascidos, *ipso facto*, os filhos de Deus têm de sofrer, ou que Deus se alegra com o sofrimento humano. Também não combina afirmar que o sofrimento surge em Deus. O sofrimento que Deus sofre não é por carência de seu ser, mas por causa de seu radical e profundo amor oblativo. Porque é Pai ele sofre por compaixão com seus filhos que se empobrecem, se exilam, pecam, se escravizam, adoecem e morrem. Um Deus que é capaz de sofrer, cura o sofrimento e salva os sofredores. Salvação que se realiza internamente, recuperando o ser criado e a história por Cristo, com Cristo e em Cristo.

1.4.1 O sofrimento solidário de Deus

Um termo que ajuda a entender o sofrimento em Deus é sacrifício, que significa tornar-se sagrado. Ao longo da história, docetistas, apolinaristas, modalistas e monofisistas procuraram mostrar que Jesus é Deus e não sofre. Um Jesus assim ficaria preservado das limitações da humanidade. Levar a cabo uma visão assim, comprometeria todo o conteúdo da salvação, pois

¹⁴² Cf. CJC, p.109.

¹⁴³ Cf. CJC, p.110.

¹⁴⁴ CJC, p. 114.

reduziria a encarnação do Verbo a uma aparência. Um Deus aparente só pode aparentemente nos salvar.

A Igreja, desde Calcedônia, afirma veementemente as duas naturezas de Cristo. Ele é verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, ou seja, uma pessoa e duas naturezas. Logo, o sofrimento de Jesus o torna solidário com todos, e sua morte tem força redentora.

1.4.1.1 A paixão de Deus

A solidariedade de Deus é a sua paixão. *Passio* significa tanto sofrimento quanto paixão¹⁴⁵. Este duplo sentido expressa bem o núcleo do cristianismo. Em Deus não ocorre nem impassibilidade essencial nem total sujeição ao sofrimento, mas sofrimento ativo, que se caracteriza como abertura afetuosa em relação a outrem.

O axioma da apatia torna-se verdadeiro para a teologia cristã quando indica que o sofrimento de Deus não se dá na mesma forma do sofrimento das criaturas finitas. A criatura sofre por carência, medo e por sua condição de criaturidade. Estes são o horizonte e a situação em que se encontra o ser humano. No entanto, quanto mais ele se abre para Deus tanto mais consciente ele se torna da solidariedade divina que o alcançou em Jesus Cristo.

Como enunciado analógico, admite-se que Deus sofre. Somente um Deus que é capaz de sofrer, também é capaz de amar e vice versa. Deus é passível ao sofrer em seu amor que é a totalidade de seu ser. Desde o infinito ao finito Deus é amor.

O sofrimento do amor de Deus refere-se em sua ação *ad extra* e em sua operação *ad intra*. Há uma profunda correspondência do sofrimento extratrinitário e intratrinitário¹⁴⁶. Somente a partir da Trindade pode-se afirmar o sofrimento de Deus, pois a dor do amor interno fundamenta a paixão divina do amor que se manifesta na história¹⁴⁷.

Moltmann se fundamenta na doutrina rabínica e cabalística da *Shekinah*, na mística espanhola da “dor de Deus” e na filosofia russo ortodoxa da “tragédia divina”. Somente quem, de alguma forma radical e verdadeira, experimenta Deus na vida, pode falar dele com liberdade e respeito. O criador será sempre o Deus de um povo eleito. Assim, o *pathos* divino como ponto de partida para uma reflexão teológica descobrirá Deus em sua paixão e em seu envolvimento amoroso com a criação¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Cf. TRD, p.37.

¹⁴⁶ Cf. TRD, p.39.

¹⁴⁷ Cf. TRD, P.39.

¹⁴⁸ Cf. TRD, p.40.

O Deus que sofre não é outro senão o da esperança. Ele se fez o Deus da aliança. Tornou-se parceiro do restolho de Israel. Reina no céu mas habita ao lado dos pequenos e humildes¹⁴⁹. Nele não há solidão e sim comunhão. O todo poderoso se rebaixa até a finitude dos tempos. Aquele que é grande enxerga o que é pequeno. Enternece-se pelos últimos e acompanha o povo de Israel deserto afora. Em virtude da fé neste Deus solidário, Israel mantém acesa a sua esperança, apesar da perseguição e do exílio. A glorificação de Deus se liga à libertação de Israel, no mundo.

1.4.1.2 O amor sofredor de Deus

Em Deus não há distinção entre amor sofredor e amor salvador. O seu doar-se é a autocomunicação do bem que se desdobra em auto-doação e relação oblativa. Este movimento se mostra como saída de si para caminhar ao encontro do outro. No coração de Deus não há paixões perturbadoras¹⁵⁰. Seu desejo é doar-se sempre e sua vontade é a correspondência do homem a este amor aberto, simples, paciente e contínuo. Não ocorre aniquilamento mas soerguimento de muitos.

Aquele que ama encontra a plena correspondência no amado¹⁵¹. O amado não é forçado a amar o amante. Deus não é tirano. É pai amoroso. Assim como o Pai não pode não amar, o Filho só se realiza sendo fiel a este amor. Quando Jesus reza, cura doentes, acolhe pecadores e pagãos, visita publicanos e fariseus, revela-se como o Filho de Deus chamando-o de Pai. Ressuscita mortos, se alegra com a alegria dos outros, se banqueteia com a multidão, contempla os lírios do campo; nessas cenas e em tantas outras, o amor de Deus se faz revelado nas ações do Filho encarnado.

À medida que o amor nos chega através do Filho, ocorrem a auto-distinção e a auto-comunicação que são as forças geradoras do amor em Deus¹⁵². Este é o modo pelo qual o Deus Uno e Trino ama, pois ele não é somente amor, mas amor pessoal. É amante, amado e o próprio amor.

O amor é a essência de Deus. Este é prazer e com prazer em sua autocomunicação do bem. Seu amor para fora é a criação. Ela é o ato nobre do Deus que chama um outro à existência e lhe comunica o seu ser amoroso. Entender o amor de Deus trinitariamente é afirmar que desde

¹⁴⁹ Cf. TRD, P.40.

¹⁵⁰ Cf. TRD, p.70.

¹⁵¹ Cf. TRD, p.70.

¹⁵² Cf. TRD, p.71.

toda a eternidade o Pai ama o seu unigênito, e o Filho com igual intensidade, desde sempre, corresponde a este amor¹⁵³.

É amor gerador e criador, que cria e recria. A criação expressa a história amorosa entre o Pai e o Filho no Espírito. Ela nasce do amor do Pai pelo Filho e a correspondência íntima deste amor a salva. É amor que comparte e divide.

1.4.1.3 Unidade no amor

Faz parte do nosso método analisar e interpretar cada uma das quatro obras de Moltmann, que compõe a série “Contribuições Sistemáticas para a Teologia”. Sem perder o rigor científico, para este último ponto do primeiro capítulo, admite-se que o verdadeiro método da reflexão teológica passa pela meditação e abertura de coração a Deus. Somente depois de experiênciá-lo, discursa-se. Encontra-se, portanto, a unidade.

Só se ama a Deus, fala-se sobre ele e entra-se em comunhão com ele porque ele é Trindade. Se assim não fosse, o cristianismo perderia sua essência. Não quer dizer com isso que o Cristianismo tenha inventado a Trindade. Pelo contrário, é Deus mesmo que assim se auto-comunicou como Pai, Filho e Espírito Santo. Por isso evoca-se a Tradição. Esta não é outra coisa senão procurar entender como os nossos pais falaram do Deus cristão que se revelou na história e na vida e, portanto, está na Bíblia. Professar a mesma fé, em nosso tempo, corresponde à sua proclamação na esperança do futuro daquele que vem.

A tradição entendida assim garante o entendimento da unidade que Deus é em si. Unidade e Trindade são em Deus dados primários, pois não há um sem o outro. O Pai sempre é a fonte. Isso, contudo, não significa inferioridade das outras pessoas. E, na Igreja, assembleia dos peregrinos, o batismo nos confere a dignidade de filhos no Filho.

Deus se revelou. Esta afirmação é verdadeira. E à medida que Deus se revela na história, a história se revela para Deus. Porém, sua revelação não se esgota na história. Contudo, a história é paisagem necessária para se viver e experimentar a ternura revelada do criador. E quando São João, em sua carta, (1Jo 4,16), afirma que Deus é amor, trata-se de uma relação verdadeira, oblativa, sincera. Para o cristão, fica a certeza de que tal amor foi visto no Deus Filho Único que do seio do Pai no-lo revelou. Crê-se então que a Trindade se manifesta na economia da salvação.

Não se entende Jesus sem sua ligação com o Pai, a razão de sua existência, e sem o Espírito Santo que o movia. Nele encontra-se a nossa unidade. Ousamos falar de Deus porque

¹⁵³ Cf. TRD, p.72.

em primeiro lugar ele nos falou de si. O falar já é teologia. Esta sempre depende da fé e da revelação¹⁵⁴. Nesse sentido, teologia é uma linguagem que remete para uma outra realidade.

Para a nossa fé, Cristo não é mais uma revelação de Deus. É o Deus revelado. O que ele é por natureza, somos por graça. O que em nós se experimenta timidamente, por razão de nossa fragilidade, em Cristo já é realidade plena¹⁵⁵. Ele nos ajuda a refazer o caminho e narrar o ser de Deus em nossa existência e na história.

1.5 Síntese Conclusiva

Assim como o sonho não se opõe à realidade, o silêncio do discernimento não se refere à ausência da presença da comunicação, mas se apresenta como um jeito novo e profundo da revelação. Vide o silêncio de Deus¹⁵⁶ na Bíblia que transmite o silêncio que há na criação que revela Deus que, na paciência, escuta o clamor do povo, a angústia dos profetas, e o gemer da criação em seu anseio por salvação.

O que se viu neste capítulo enquanto o sonho acordado de Deus que cria, desdobra-se no capítulo seguinte como a realidade do reino da esperança que promove a criação continuada que é o penúltimo da história para o seu último que é Deus mesmo. Moltmann, assim como Balthasar, reconhece e aprofunda o valor das escrituras, e coloca a palavra de Deus como a alma da teologia. Este seu desenvolvimento se manifesta na teologia do Reino, em cujo centro está o Filho de Deus, em Jesus de Nazaré.

Desenvolveu-se até aqui uma compreensão da criação, cuja finalidade não é a perdição, mas a glória. Destacou-se neste capítulo a missão do Pai que criou o céu e a terra para serem ambientes de sua morada e de todas as criaturas. E quem nos revelou esta vontade do Pai não é outro senão o seu Filho encarnado, Jesus de Nazaré, por quem tudo foi criado.

No centro da doutrina ecológica da criação encontram-se o perdão e a paz. Perdão que Deus concede e que os homens realizam uns com os outros. Então, o homem descobre sua verdadeira vocação, a do cuidado.

Testemunhos da vida de Moltmann foram apresentados, desde sua juventude, e como homem que sofreu na pele com os absurdos da guerra. Ele os descreve para ressaltar a bondade

¹⁵⁴ Cf. BINGEMER, Maria Clara e FELLER, Vítor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo, Paulinas, 2003, p.17.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid*, p.29.

¹⁵⁶ Cf. FORTE, B. *Teologia da História: Ensaio sobre a revelação. O início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 2009,p.88.

de Deus que o alcançou, e, ao mesmo tempo, como se deu sua conversão em meio àquela “danação”. Tudo isso lhe permitiu ser sensível com todos, judeus, cristãos católicos e protestantes, e com homens e mulheres de boa vontade. E porque o homem não é grande senhor, mas filho de Deus, o sábado é assumido como a “coroa” da criação.

Temas fundamentais foram desenvolvidos. A história e a ecologia se assumiram como *locus theológicus*. No entanto, com lucidez, procurou-se saber que a hermenêutica para a teologia ecológica é a compreensão da própria autocomunicação de Deus.

Com a sua *Shekinah* Deus habita o mundo criado. Por isso, o fundamento deste trabalho não é outro senão a nomeação cristã de Deus, pois a Trindade é o amor que transita nesta pátria, e, ao mesmo tempo, ela é a verdadeira pátria. Este é, indubitavelmente, o crivo cristão.

Por fim, desenvolve-se o tema do messianismo e do sofrimento de Deus, muito caro a Moltmann. Ambos têm como fundamento e destino o amor oblativo de Deus. Esta reflexão sobre o *pathos* de Deus permite entender que o sofrimento humano vivido e sentido em Deus, não é paralisante. Se o homem sofre por carência, Deus sofre por solidariedade. Esta foi a relação do Pai com o Filho em seus “tormentos” e na cruz. No entanto, quem vence é o amor sem, contudo, gerar vencidos. O amor é a garantia da permanência de Deus e da unidade com criador.

O livro do Gênesis, na narrativa da criação, texto tão citado por Moltmann, registra a contemplação que Deus faz da criação ao narrar que tudo que é obra da criação é bom. Em relação ao ser humano, proclama ser muito bom sentir a presença do ser vivente. Equiparam-se, nessa narrativa, bondade e beleza que comunicam o criar de Deus em função da glória. Embora o reino seja uma realidade já presente no Antigo Testamento, foi Jesus quem o radicalizou como presença no mundo no meio das pessoas e no mundo criado. O segundo capítulo que se apresenta, a seguir, presenteia quem o lê com a cristologia global, centrada no *Caminho de Jesus Cristo*, e lida em perspectiva trinitária.

CAPÍTULO II

TRINDADE E REINO DE DEUS

Quem já assistiu a uma “luta” de capoeira sabe bem que não se trata de arte marcial que se aprende para atacar alguém. Ao contrário, capoeira é uma dança. Aquele que entra na dança é convidado a “jogar”, no ritmo do batuque, o seu corpo na dança sob os olhares atentos, ternos e alegres dos seus irmãos de arte.

O jogo não se refere a uma prática esportiva que necessariamente produza um vencedor e um vencido. O jogo é um estilo próprio, único, envolvente, rítmico. Durante o jogo da capoeira, costumam ocorrer cenas marcantes. Às vezes, o que melhor está jogando, chama quem está de fora para entrar na dança inclusiva e festiva, e sentir o calor e o humor que exalam um jeito novo de celebrar a alegria.

Um bom capoeirista quando gira um pé no ar, mantém o outro firme no chão. Dá-se uma metáfora da identidade, porém aberta ao diálogo. Há um momento em que os corpos embalados na dança se parecem um único corpo que entra em rodopio. A cabeça coordena os movimentos que, em giros envolventes e centrados, transmitem uma conexão da novidade com a sabedoria milenar. No som do berimbau, retumbam-se os batimentos dos corações que oxigenam, revitalizam e cadenciam a “dança”.

Moltmann é um “capoeirista” da teologia. Sabe gingar. Sendo europeu, mostra-se sensível com as teologias do terceiro mundo. Sabe como ninguém que a teologia dos negros não é apenas para os negros. Assim também, em *Quem é Jesus para nós, hoje?*, obra que sintetiza e inova, em linguagem poética, a cristologia de *O Caminho de Jesus Cristo*, colabora com um novo jeito de pensar a teologia.

Sem deixar de ser alemão, sofre com os sofrimentos de muitos de sua pátria que se “culpam” pelo genocídio dos judeus, enquanto, ao mesmo tempo, sente-se um autêntico judeu a se considerar um sobrevivente de uma nova “Sodoma” e “Gomorra”, por ocasião de sua prisão nos campos de Guerra.

Já dizia o velho e sábio Sócrates que dialogar é um exercício de duas “almas” que se encontram e se abrem. Platão, em *O Banquete*, na casa do “bom”, narra o acontecimento festivo desta realidade. Não se podem não perceber vestígios do Reino nem no “jogo” da capoeira, nem no diálogo sistematizado pelos gregos.

Esta presença dançante, festiva, esperançosa e dialógica, que ocorre na metáfora da capoeira e nos escritos de Platão, nota-se em Moltmann através da leitura atenta de suas obras. De tradição luterana, não se limita ao universo protestante. Dialoga com os grandes da Tradição católica. Aprende deles e ensina outros, como já se salientou no Estado da Questão deste trabalho.

Joga-se capoeira não pelo prazer da competição, mas pela atração da beleza que há na própria essência da dança. Com esta metáfora, introduz-se este capítulo, apontando para o seu cerne, que é a abordagem do reino de Deus a partir de Jesus que se coloca a caminho. Emerge daí uma cristologia trinitária, por isso global. Assim, Moltmann sintetiza as cristologias de cima e de baixo.

Neste capítulo, encontra-se uma reflexão do itinerário de Jesus. Tal como é visto por Moltmann, seu caminho é dogmático, pois autocomunica a *autobasiléia*, que é o Filho encarnado, conforme o entender de Orígenes e Tertuliano. Encontra-se subjacente, aqui, a teologia pré-nicena do Reino de Deus, na qual a crucifixão e ascensão são o pivô de uma história da salvação, que com Irineu vai da criação e do pecado original até o juízo e o cumprimento da criação em Deus. Jesus Cristo é este cumprimento.

Assume-se como título para este capítulo o tema da primeira obra da série, *Trindade e Reino de Deus*. Esta opção é proposital por acreditar que, por mais que o Antigo Testamento narre a fé de Israel no Reino de Deus, sua inauguração plena acontece em Jesus Cristo. Este não é apenas um exemplo a ser seguido, e seu reino não se restringe ao reino da moralidade. Em Cristo dá-se a autocomunicação de Deus. Revela Deus como o Senhor da história.

O Senhorio de Deus não é o de um soberano absoluto. Para amparar esta afirmação, Moltmann se fundamenta nos principais textos bíblicos Neo-Testamentários que entendem a fé em Deus como fé trinitária.

Procura-se mostrar a profunda unidade entre Trindade e Reino de Deus e o percurso que Jesus realiza como o Messias esperado. Seu messianismo dá esperança à história. Em diálogo com Bloch, descobre-se como Moltmann assume o *Princípio Esperança* deste filósofo e o supera. Para o filósofo em questão, a esperança termina na morte, para o teólogo, é a vida do ressuscitado que ilumina a história.

A metodologia segue o esquema do primeiro capítulo, em esquema de três tópicos que se subdividem em outros três. Esta escolha permite uma melhor clareza e aprofundamento do pensamento do autor pesquisado na abordagem de seu trabalho trinitário.

A abordagem da *taxis* trinitária permite entender que não há inferioridade de substância entre as pessoas trinitárias, embora sempre fica garantido à pessoa do Pai o princípio da vida intradivina.

Encontra-se ainda o trajeto trinitário de Moltmann que concebe a Trindade como uma comunidade aberta. Ela se abre ao mundo, aos homens, e pelo Espírito Deus torna a obra criada partícipe de sua vida divina. Fica evidente ainda a ordem de publicação destas contribuições quando, na ordem da salvação, aparece a criação do Pai, primeiro capítulo, a encarnação do Filho, segundo capítulo, e a transfiguração do Espírito, terceiro capítulo. Resumidamente, este esboço se encontra neste capítulo.

2.1 – O agir trinitário nos feitos de Cristo

Pensamentos diversos, acerca dos nomes trinitários, podem eivar o pensamento do crente ao pronunciar Pai, Filho e Espírito Santo. Há os que pensam exclusivamente nos rituais simbólicos. Outros se reduzem às metáforas, apenas. Outros se prendem aos conceitos e definições da teologia ortodoxa¹. Para alguns a reflexão trinitária não passa de especulação. Um número considerável se fixa na adoração e despreza a pesquisa.

Em certas imagens da Idade Média o Pai aparece elevado ao trono, o Filho, pregado na cruz, e o Espírito Santo como pomba. Nada contra a representação iconográfica, até porque ela comunica uma singular teologia estética. Contudo, ela não constitui fundamento para a doutrina trinitária.

A doutrina da Trindade se fundamenta na missão messiânica e na escatologia. Nelas acontecem a história de Deus e a história do homem, no mundo. Em sua interioridade mais profunda, a teologia cristã é essencialmente trinitária. E somente porque é trinitária ela pode se proclamar cristã.

Em Cristo, meditação e conhecimento se conjugam. Nele a práxis é transformada, mudada e modificada, e, pela movimentação do Espírito, a fé é arrancada do risco do abismo do pragmatismo, para se converter em práxis cristã.

¹ O significado de ortodoxia neste momento parece ter um aspecto pejorativo. Com isso não se afirma que esta seja a compreensão de Moltmann. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *El Futuro de La Creacion*. Salamanca: Sigueme, 1979, p.107. A rigor, ortodoxia indica o correto, para dizer do falar retamente com Deus, sem se desviar do caminho, sem errar a rota.

2.1.1 – Anúncio do Reino da misericórdia

No envio do Filho, em sua entrega e ressurreição, é o Espírito quem age sobre Cristo, fortificando suas decisões, durante sua vida, desde o nascimento, na entrega e ressurreição. Nesse verso, o Filho vem pelas ações do Espírito criador. Depois, essa relação se inverte. No reverso, o Espírito é enviado pelo ressuscitado que, pessoalmente, se faz presente junto ao Espírito que vivifica e conduz os homens e as mulheres na intrepidez de seu carisma, recordando-lhes as ações do profeta da Galileia que anuncia o Reino gestado nas entranhas amorosas de Deus.

2.1.1.1 Deus não se revela sozinho

Interpretar um texto exige certa distância do mesmo para se obter um resultado que melhor se aproxime do objetivo da pesquisa. Para tanto ele precisa ser sempre visitado. Uma interpretação da Bíblia e da Igreja Antiga que define a divindade de Jesus como “invenção” de seus discípulos não é credível. A história não seria história de Deus, mas somente e apenas do homem. Estaríamos sob a égide de um ateísmo não somente teórico, mas eminente e essencialmente prático. O reino se restringiria ao “reino da moralidade”².

Consequentemente Jesus seria um homem que deu bons exemplos. Neste caso, Deus não tocara em nada a história e a Trindade se refugiaria em abstrações vagas, não passando de um “mito”. O Cristianismo seria uma “enganação” e tudo que se afirma de Deus não passaria de meras conjecturas e projeções humanas.

Viver, meditar e refletir segundo a compreensão trinitária faz compreender que Deus é rigorosamente amor e, como tal, comunhão. A palavra de Deus é performativa. Deus não diz por dizer. Ele se diz e se faz em sua palavra. Neste sentido, a Bíblia é o testemunho de sua revelação na história e da revelação da história a partir de Deus³. Por isso Deus é o Senhor da história. Em Cristo, deu-se a autocomunicação radical e concreta de Deus. Esta auto-revelação se estrutura na Trindade.

Recorda-se que a Trindade não se constitui instrumento de interpretação de Deus. Afirmar o contrário insinuaria uma defesa do “monarquianismo”. A rigor, o Deus que é “absoluto” entra em relação conosco porque desde sempre é relação de comunhão. Conforme o Novo Testamento, o Filho revela o Pai (Mt 11,27) que revela o Filho (Gl 1,16). Trata-se de uma ação conjunta e nunca estanque.

² TRD, p.76.

³ Cf. TRD, p. 77.

A história não é obra de um sujeito único. E na ação de Deus atua o Pai, o Filho e o Espírito Santo. São relações de reciprocidade vivas e vivificantes. A proposta de Moltmann consiste em colocar em destaque a fundamentação bíblica acerca da doutrina trinitária⁴.

2.1.1.2 O Pai envia o Filho no Espírito

O que Moltmann afirma em *Trindade e Reino de Deus* sobre o envio do Filho Jesus⁵, ele o retoma e o amplia na reflexão do *Caminho de Jesus Cristo* ao tratar do nascimento de Cristo em perspectivas histórico-teológicas⁶. Isso revela uma unidade no conjunto de sua obra sobre a Trindade.

A história crística de Jesus tem início com o Espírito Santo⁷. O Espírito o unge para o anúncio do Reino com o poder de Deus. A história de Jesus não se identifica com a de um messias vitorioso e triunfalista, mas com a vida humilhada do servo que sofre, conforme Is 53. A própria comunidade cristã, nos seus primórdios, associava a história sofrida do servo à história da paixão de Jesus⁸.

O Pai conhece o Filho porque muito o ama e, por isso, o envia. Nesta esteira, pode-se falar de um duplo reconhecimento amoroso de Deus. Na sua vida intradivina, o igual conhece o seu igual, Deus em si. E na revelação dada aos homens, pode-se falar do “desigual” que se conhece. Este é o significado trinitário da revelação de Deus.

Enquanto João proclamava a vinda do reino como juízo por causa dos pecados cometidos por homens, e convidava todos à conversão, oferecendo o batismo como condição derradeira, Jesus faz diferente. Seu reino é o da graça e da misericórdia. Seu reino é o do perdão dos pecados, anúncio da alegria e nunca ameaça apocalíptica.

O Deus do reino que se aproxima é reconhecido com intimidade por Jesus. Trata-se de uma singular e inaudita relação de Deus como Pai e de Jesus como Filho⁹. Esta relação confirma que a vida de Jesus não é a mera história de um homem com Deus. A forma pela qual Deus é nosso Pai difere, substancialmente, daquela com a qual Jesus o identifica. “Deus não é Senhor,

⁴ Cf. TRD, p. 78.

⁵ Cf. TRD, p.79.

⁶ Cf. CJC, p. 117-121.

⁷ Cf. CJC, p.109.

⁸ Cf. TRD, p.81.

⁹ Cf. TRD, p. 83.

mas Pai misericordioso”¹⁰. Dele não somos escravos. Somos, no Filho, filhos livres. Esta relação de filialidade expressa a participação livre e amorosa que o reino comporta.

Na comunhão com Cristo, homens e mulheres entram em sintonia histórico-existencial com Deus que escuta, com atenção de Pai, os clamores e pedidos que seus filhos lhe fazem. O mesmo Espírito que está no centro do envio que o Pai faz do Filho envia do Filho ao Pai o que de nós foi assumido, de maneira que

A Trindade, reconhecível nas fórmulas do enviado, possui uma configuração analógica. O Pai envia o seu Filho. O Filho é enviado por seu Pai. Através do envio, a comunhão do Pai e do Filho se torna tão ampla, a ponto de estender-se aos homens, para que estes participem da filiação de Jesus e, no Espírito, invoquem o Pai. No chamado de Jesus não se revela apenas o envio de um profeta ou do Messias, mas precisamente o envio do Filho. No envio do Filho, Deus diferencia-se de si mesmo e se entrega. O envio do Filho, portanto, funda-se em um movimento que se opera na própria vida divina, não apenas para fora. Ele procede da diferenciação trinitária da unidade divina.¹¹

2.1.1.3 Nosso futuro no futuro do Filho

Qual é o futuro escatológico de Jesus? Qual a estrutura trinitária desse futuro? Há de se entender, em primeiro lugar, que o futuro do Filho de Deus não acontece de modo sincrônico. Não se trata de uma parte da totalidade de seus feitos que emerge como realidade cristológica. A fixação exclusiva a uma pessoa trinitária torna inviáveis a reflexão e prática cristãs¹². Sua vida não se fragmenta. Como a narrativa é pós-pascal, seu intento consiste em transmitir que o homem de Nazaré é o salvador.

A crucifixão de Jesus se deu publicamente. Um bom número de pessoas presenciou sua morte sobre o Gólgota. No entanto, poucos constataram a sua ressurreição. Então, como alguns puderam reconhecer o crucificado que não está morto, mas agora vive? Sem dúvida há nos relatos algo de valor e alcance universal, ou seja, ocorre, portanto, um acontecimento messiânico¹³.

Naquele que se deixa “ver”, em sua ressurreição revela-se, de antemão, a glória de Deus que há de vir. Ele já vive a realidade do futuro que será experimentado e vivido por todos. Esta realidade, para os discípulos, ilumina toda a Bíblia. E o “último” da história¹⁴ inicia-se com a

¹⁰ TRD, p.84.

¹¹ TRD, p.88.

¹² MOLTSMANN, Jürgen. *El Futuro de La Creacion*. Salamanca: Sigueme, 1979, p.110.

¹³ Cf. *Ibid*, p.97.

¹⁴ História, na concepção de Moltmann, estabelece parâmetros claros. Possibilita a realização de um mapeamento nunca antes feito por nenhuma pesquisa ou hermenêuticas. Embora este aspecto seja alvo de crítica da teologia da cruz Moltmanniana, ele não causa nenhum problema grave que pudesse comprometer a sua Cristologia. Alguma suspeita que sua compreensão do conceito de história pudesse suscitar, Moltmann a consideraria teologicamente irrelevante. Cf. JONES, G. *Critical Theology*. Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 66-67.

ressurreição de Jesus. Por seu final, o *éscathon*, a história é compreendida como tempo necessário para se difundir o futuro de Deus que, no Espírito, se consumou em Cristo, em cuja pessoa Deus alcançou o ser humano e toda a criação. No aparente fim, novo início se descortinou. Aconteceram as aparições pascais.

Por causa de sua presença na glória de Deus¹⁵, aquele que fora abandonado, crucificado e morto, dá vigor a homens e mulheres. Como a morte de Cristo não foi aparente, sua ressurreição não se limita a uma revificação de um morto. Com estas manifestações, os discípulos se revestiram de vitalidades espirituais. Transformaram-se. O que lhes aparece é o Cristo vivo em sua forma transfigurada, realidade que pertence ao mundo da ressurreição.

Os seguidores do Galileu saem da frustração para a garantia da luz. A angústia da morte é “suplantada” pela fé. Agora, com alegria e esperança, difundem que a veracidade da ressurreição não se encontra na “prova” do túmulo vazio. Pelo contrário, a pregação que professa o Cristo vivo torna-se a garantia e a “prova” para o sepulcro esvaziado. Protologia e escatologia se “abraçam”. Ao tomar por base o caráter escatológico, a ressurreição aponta para o futuro junto do Pai e o arranjo escatológico do mundo encontra sua correspondência na missão messiânica do filho.

2.1.2 – A Trindade e seu mundo aberto

A história da Trindade se torna aberta mediante o envio do Espírito criador. Aberta ao mundo, aos homens e ao futuro. Pelo que experimentamos no batismo e na comunidade, os homens somos integrados na história trinitária pela experiência do Espírito, que é Deus em nós, tornando-nos partícipes da vida divina¹⁶. Isso demonstra a estreita relação entre batismo e reconhecimento trinitário.

As fórmulas trinitárias contidas no novo testamento são batismais¹⁷. Credo em Igreja, a teologia batismal nos conduz para a realidade das pessoas trinitárias, cuja história não está acabada. Pelo contrário, vislumbra-se uma via para o *éscathon*. Por isso a doutrina trinitária tem no batismo o seu ‘domicílio’ original¹⁸.

¹⁵ Cf. Ibid, p.66

¹⁶ Cf. TRD, p.102.

¹⁷ Cf. MT 29,19.

¹⁸ Cf. TRD, p.102.

2.1.2.1 A táxis trinitária

O encontro com Deus estabelece uma verdadeira arrumação da casa. Basílio, no *Tratado sobre o Espírito Santo*, rebate os hereges que negam a divindade do Espírito Santo, no caso, os *Pneumatômacos*. O bispo de Cesaréia mostra que o uso das partículas *de quem, por quem e quem* não se reduz, especificamente, a uma pessoa da Trindade. Restringir tal uso provocaria a distinção de substância entre os Três¹⁹.

De quem se atribui ao Pai, quando o apóstolo diz *de quem* tudo procede (1Cor 8,6). Afirmar que não há exclusão no uso das partículas, garante a ordem ou *taxis* das proposições. No entanto, bem como lembra Basílio, no início do Tratado, não se trata de conjecturas gramaticais, apenas, e sim de discorrer, com rigor teológico, sobre as verdades da fé cristã.

O conceito de Pai e de Filho fica claro na afirmação “Existe um só Deus, o Pai, *de quem* tudo procede, e um só Senhor, Jesus Cristo, *por quem* todas as coisas são” (1Cor 8,6). Nessa afirmação, o que se interpreta, no uso dos termos, é a capacidade, neles contida, para o discernimento das *hipóstases*²⁰. Pensar o contrário, provocaria uma ruptura hermenêutica na doutrina da Trindade, ocasionando três reinos, o do Pai, o do Filho e o do Espírito Santo²¹, como pensou Joaquim de Fiore. Não há oposição entre os termos. O que se lê em Romanos garante essa unidade “Tudo é *dele, por ele e para ele*” (Rm 11,36). Neste caso, as três partículas se aplicam ao Filho.

A partícula *de quem* se aplica de modo semelhante ao Filho e ao Espírito, pois o que se recebe de Deus como salvação procede da cabeça, Cristo. E o que se recebe como dom vem do Espírito que comunicará tudo o que o Filho revelou.

A ordem Pai – Espírito – Filho se conforma ao envio, entrega e ressurreição de Cristo. Ao que se recebe do Pai pelo Filho no Espírito, se expressa na *taxis* Pai – Filho e Espírito. E a ordem Espírito – Filho e Pai aponta para o que transparece na consumação escatológica e na glorificação.

Não se resume em modelo fixo de uma atuação em conjunto como se fosse um ordenamento automático. O Cristianismo entendeu que há sempre uma ação entre o que se deixa envolver e se entregar e o que possibilita a obediência do Filho ao Pai, que é o Espírito dos dois.

¹⁹ Cf. BASÍLIO, São. *Basílio de Cesaréia: Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 2005, p.95.

²⁰ Cf. *Ibid*, p. 96.

²¹ Cf. TRD, p. 209.

No Senhorio do Filho e no derramamento do Espírito que comunica a vida, a ação do Pai e do Filho se intercalam numa real comunhão²², enquanto que, na ressurreição, é o Pai quem age sobre o Filho, na presença atuante do Espírito. Já, na escatologia, glorificação do Espírito, o Filho realiza a entrega do reino ao Pai, na ação do Espírito que conduz o louvor de todas as criaturas ao coração do Pai que entregou tudo ao Filho.

Como ou onde experimentar este modo de Deus se revelar? Sem jamais negar as diversas formas de Deus se deixar perceber, há de se afirmar que, no caso cristão, o batismo apresenta o modo vivencial e celebrativo de uma comunidade que acredita na doutrina trinitária e faz dela a razão de sua existência no mundo enquanto anuncia o Reino de Deus²³.

Esta forma de nomear Deus garante a unidade que se evidencia na ação conjunta das pessoas divinas. Não se trata de agrupamentos mensuráveis quantitativamente. Ao contrário, é relação qualitativa amorosa, nunca hermética, mas aberta. A comunidade humana, Igreja, é convidada a sinalizar essa união divina.

2.1.2.2 A salvação é obra trinitária

Ao se reconhecer humano, *humus*, o homem percebe que tem a sua origem na terra. O “Conhece-te a ti mesmo” do templo de *Delphos*²⁴ lembra ao homem os seus limites. E, ao mesmo tempo, sem arrogância, mas com desejo de grandeza e de coragem, o convida a se colocar diante de Deus e se sentir necessitado de sua salvação.

A concepção da salvação como obra trinitária, em Moltmann, é o pressuposto de que há uma relação de reciprocidade entre Deus e o mundo²⁵. Relações vivas. Para o tema da salvação a ordem que Moltmann sugere é a “criação do Pai”, a “encarnação do Filho” e a “transfiguração do Espírito”²⁶. Esta é a ordem da publicação de suas “Contribuições Sistemáticas para a Teologia”. Esta abordagem apresenta o horizonte que se vislumbra por causa do conhecimento da criação do mundo por Deus e por causa do conhecimento da transfiguração da obra criada pela ação do Espírito do Pai e do Filho.

No envio do Filho e no envio do Espírito, o homem que escuta Cristo depara-se com o próprio Deus em seu mistério que se apresenta como “mistério aberto”²⁷. A Trindade está aberta

²² Cf. TRD, p.106.

²³ Cf. TRD, p.107.

²⁴ Cf. CJC, p. 76.

²⁵ Cf. TRD, p.110.

²⁶ Cf. TRD, p.109.

²⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *El Futuro de La Creacion*. Salamanca: Sigueme, 1979, p. 113

desde as suas processões *ad intra*. Esta abertura orienta o mundo para Deus, pois Deus se abriu ao mundo, ao homem e ao tempo por amor e não por carência de ser. Nele se encontra a superabundância do perdão (Rm 5,20). Quando se contempla Deus a partir da história do Filho e da experiência do Espírito, o resultado transcendente não é a Trindade Imanente exclusiva, mas também a Econômica.

Deus afeta o mundo com a sua *actio* e a sua *passio*. Nelas se encontra a decisão de Deus em prol do mundo. A afeição de Deus pelo mundo se dá por sua livre autodeterminação. E “Cristo é o mediador da criação que se compreende cristicamente”²⁸.

Para precisar a salvação como obra da Trindade, Moltmann evita o “para dentro” e o “para fora”. Ele procura desenvolver e entender tanto a atividade como a “passividade” na Trindade²⁹. A garantia disso é a presença de Deus em Jesus Cristo que não se reduz a uma relação vertical com os homens para se auto-afirmar como o que se fez homem, mas para interceder pelos demais. Ele permanece presente. No seu Espírito, ele nos habita. Fez morada em nós.

O que antes, no Antigo Testamento, se percebia no templo, no culto divino e no dia do Senhor, radicaliza-se na pele e no âmago dos homens que se tornam templos vivos do Espírito (1Cor 6,13-20). Desde a tradição de Israel, o mundo não se entende como um produto aleatório de Deus. Esta concepção pressupõe que a criação e a salvação são “objetivos” do Deus que cria salvando e salva criando. Pois, é consoante a ele a ternura, a compaixão, a bondade e a salvação do mundo, por causa de seu amor irrequieto. É neste sentido que Deus é para sempre fiel, porque no amor do Pai com o Filho contém-se a idéia do mundo.

Moltmann assume de Isaac Luria a doutrina do *Zimzum*, concentração e contração em Deus³⁰, para pensar o mundo de forma séria e profunda sem riscos de panteísmo³¹. Como decisão da acolhida da salvação, acontece, na liberdade humana, a resposta positiva a Cristo dada pelo cristão, que não tem ponto final em si mesmo. Ele é vocação aberta ao futuro aberto do Deus Trino³².

²⁸ Ibid, p.115.

²⁹ Cf. Ibid, p.110.

³⁰ Cf. Ibid, p.121.

³¹ Cf. Ibid, p.118.

³² Cf. CJC, p.58.

2.1.2.3 Analogia das relações interpessoais

Moltmann foi um dos primeiros a sugerir um modelo que tem sua fundamentação na analogia das relações interpessoais³³. Para ele, o grande inimigo da teologia trinitária é o modalismo. É um erro crasso conceber um “eu” sem um “tu” que lhe faça a contraposição. A personalidade do eu se comprometeria sem a sua alteridade.

A entronização do termo pessoa aparece, no universo cristão latino, com sentido trinitário. Neste sentido, pessoa não é, de forma alguma, uma mônada impermeável e enrijecida, mas pressupõe a relação.

O pensar herético de Ario concebia o Filho como uma criatura. Após o Concílio de Niceia, precisou-se ainda a reflexão sobre os nomes Pai e Filho. O nome Pai não é nem substância nem ação, mas relação³⁴, e revela a identidade entre o “gerador” e o “gerado”. Porém, a fecundidade em sua fonte pertence unicamente ao Pai³⁵. Ele é o único princípio de toda a divindade³⁶. Nele não há nada antes da paternidade. Contudo, não se trata de princípio isolado e inerte. É por isso que o Pai, o Filho e o Espírito Santo, no Novo Testamento, com certa frequência, aparecem juntos (Mt 28,19; 1Cor 12,4-6; 2Cor 13,13).

Karl Rahner alerta para o risco de usar o termo “pessoa”, em sua acepção moderna, dando “chances” ao triteísmo³⁷. Com isso, ele não quer retirar o termo “pessoa”. Há de se separar, deste conceito, com certo rigor e cuidado, tudo que conduza a três subjetividades. A compreensão moderna de pessoa em Rahner se aplica a Deus em sua unidade³⁸. Esta unidade aberta é suscetível de integração. Tal unidade não acontece sem os homens, senão a Trindade Imanente não ficaria comprometida verdadeiramente na história da salvação.

Somente a unidade permite a integração e a participação dos outros. Por isso o Deus Uno é um Deus unido. Trata-se de uma auto-diferenciação pessoal de Deus, e não meramente modal. O que permanece unido são as pessoas e não as formas.

Assim como o conceito de pessoa carrega em si o conceito de unidade divina, este traz consigo a semântica das três pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo. A força deste trabalho de Moltmann garante a unidade de Deus que se fundamenta nas três pessoas e em sua inabituação mútua. Esta elaboração afugenta tanto o sabelianismo como o arianismo³⁹, pois cada pessoa é

³³ Cf. LADARIA, Luis F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009, p.105.

³⁴ Cf. *Ibid*, p.70.

³⁵ Cf. *Ibid*, p.115.

³⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995, IV, 20,29.

³⁷ LADARIA, Luis F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009, p.93.

³⁸ *Ibid*, p.101.

³⁹ *Ibid*, p.108.

plenamente Deus, e não resultado da soma dos três. E sempre permanece, como reza a tradição cristã, a igualdade das três pessoas.

2.1.3 O Itinerário de Jesus

O itinerário transporta o leitor dos Evangelhos para o caminho de Jesus que comporta uma ética trinitária. Este agir histórico, ou atitude prática retira da cabeça de qualquer homem a ideia de reduzir o cristianismo a uma conjectura metafísica que nada diz para a história. Por isso que a fé na ressurreição proclamada nos símbolos Apostólico e Niceno revela uma compreensão intelectual dos dogmas e não uma invenção institucional.

E porque a mudança que acontece no mundo com a mudança dos tempos exige da Igreja uma resposta em meio a tantas propostas, cabe, com bom senso, ao teólogo que fala em nome da Igreja, pensar o conteúdo e adaptar, por vezes, a forma, atualizar o discurso para ajudar as pessoas no aqui e agora de sua existência em vista do Reino de Deus que vem.

2.1.3.1 Apreciações de uma cristologia da encarnação

A cristologia não é teórica. Passa sempre pelo crivo da fé. Por isso não se separam cristologia e práxis cristã. Há sempre uma vertente crescente que Deus inspira e um anseio crescente ao que o homem aspira. Esse movimento auxilia a experiência de comunhão da comunidade. Esta construção teológica é resultante do encontro com Jesus que não se deixa conhecer apenas teoricamente.

Uma leitura simplista do *Pantócrator* legitimaria o imperador e o seu império. Este conceito de Cristo o aponta como triunfador que está acima de tudo, inclusive de seus inimigos da terra, judeus, gentios e heréticos. Este aspecto é criticado por Moltmann, pois levar a cabo uma compreensão assim, fixaria uma cristologia ou de cima, ou de baixo, com riscos de se tornar milenarista.

A encarnação é movimento que se conjuga unindo as naturezas divina e humana na mesma pessoa do Deus-homem. No ventre de Maria, por parte do eterno Filho, ocorre a união das duas realidades, divina e humana, na unidade autônoma de sua pessoa. E o ser humano é ponto de encontro da miséria patente e da salvação gratuita que vem de Deus. E este revelar-se trinitário de Deus é “sarante”⁴⁰.

⁴⁰ Cf. CJC, p.79.

No modelo da cristologia das duas naturezas sobressaem os enunciados da divindade de Cristo. Aqui, Ele é o Cristo triunfal, sua história é a história “eterna”. Talvez seja por causa dessa compreensão unilateral que o credo, nem o Apostólico nem o Niceno, não menciona a pregação profética e os feitos terrenos de Jesus. No Niceno, “e tornou-se homem”. No Apostólico, “padeceu”.

Esta interpretação atribui a Cristo propriedades inexistentes no próprio Deus de Abraão, Isaac e Jacó⁴¹. A consequência imediata seria a redução da cristologia à antropologia. O que não passaria de uma cristologia metafísica.

Houve um lugar político universal na cristologia vetero-eclésiástica. Constantino foi saudado como o “13º” apóstolo. Um duplo interesse corria em paralelo. De um lado, a Igreja estava desejosa de se endireitar corrigindo as heresias na ortodoxia, na doutrina e na liturgia; de outro, o imperador, por sua vez, “instrumentalizava” a Igreja para manter coeso um “mundo” constituído de diferentes nações. Ligavam-se o esforço pela ortodoxia cristológica e a luta pela Igreja imperial.

2.1.3.2 Para uma cristologia global

O mundo mudou e as pessoas mudam com a mudança que ocorre no tempo e no espaço. Como pensar, então, uma cristologia que dê conta de iluminar os cristãos para uma convivialidade num mundo de não-cristãos, acristãos e anticristãos?⁴²

Embora, nesta obra⁴³, não se negue o valor da cristologia escatológica, o *leitmotiv* é a cristologia messiânica. Nela, Cristo é entendido no transcórrer e no permanecer da história de Deus dentro do mundo⁴⁴.

A resposta à pergunta interior se satisfaz com uma cristologia que ajude as pessoas no *hic et nunc*, ou seja, nos meandros dos enfrentamentos históricos, a se orientarem. Uma cristologia, portanto, do caminho e do caminhar. O caminho evoca o momento com sua cadência paulatina e constante. Paciência perseverante e perseverança ativa. Percurso ético que envolve o cristão na estrada de Jesus, do nascimento e batismo do Espírito até a sua morte na cruz⁴⁵.

A simbólica do caminho torna conscientes os limites históricos de qualquer cristologia que o homem elabore, sem escorregar em relativismo. Por isso que a cristologia da fé se entende

⁴¹ Cf. CJC, p.84.

⁴² Cf. CJC, p.86.

⁴³ Refere-se ao Caminho de Jesus.

⁴⁴ Cf. CJC, p.10.

⁴⁵ Cf. CJC, p.11.

como início da escatologia. Esta cristologia global é também narrativa, pois re-significa a história dos símbolos cristológicos, em vista de novas teses cristológicas.

Este pensar cristológico de Moltmann toca as dimensões diversas da vida. Ao comentar a cristologia ascendente de Ranher que apresenta uma cristologia nos moldes da antropologia, ele confirma que o homem se humaniza à medida que Deus se lhe comunica. Identifica-se, pois, a autocomunicação de Deus na humanidade de Cristo⁴⁶.

Uma cristologia global ultrapassa a experiência subjetiva do homem moderno, sem desprezá-la. Contudo, oferece-lhe os conteúdos da doutrina cristã e proporciona-lhe ferramentas para reinterpretá-la em seu tempo, com o coração aberto, tornando a história e a vida constantemente revistadas por Deus em seu Espírito que habita o homem.

Moltmann se encontra unido aos teólogos da libertação. Ao se perguntar “Quem é Cristo para nós que tiramos proveito de sua pobreza?”⁴⁷, defende uma cristologia que questione a exploração econômica, humilhação socialista e a subjugação dos pobres. Em sua compreensão, a reflexão teológica que se desenvolve no terceiro mundo joga suas luzes no primeiro mundo para ajudar a elaborar uma teologia da “conversão”⁴⁸. Esta postura se torna viável e necessária ao favorecer a humanidade “passar da condição de objeto passivo para sujeito coletivo ativo”⁴⁹.

Com essa abordagem, rejeitou-se, na cristologia, a distinção “de cima” e “de baixo”. A leitura trinitária permite reconhecer em Jesus o Cristo de Deus, por causa do Deus da promessa. E, ao mesmo tempo, este Deus é o Pai de Jesus por causa de Cristo. Por isso, toda a história concreta de Cristo, sua vida, paixão e ressurreição permitem reconhecer os atributos do Deus que Jesus revela. Dentro desta perspectiva, o inverso é proporcionalmente verdadeiro. O Cristo encarnado é reconhecível historicamente pelo Espírito de Deus que atua e o ressuscita dentre os mortos. Menosprezando as denominações cristológicas “de cima” e “de baixo”, Moltmann propõe uma reflexão integrada que permite reconhecer a divindade enquanto se olha para a humanidade de Jesus, enquanto, na mesma medida, por sua divindade reconhece-se a humanidade do Filho de Deus.

Primeiramente, é necessário conceber que a Igreja não é um corpo sem alma. Ela existe e se organiza também nas contradições e resistências como comunidade visível.

⁴⁶ Cf. CJC, p. 94.

⁴⁷ CJC, p.99.

⁴⁸ Apresentamos conversão entre aspas para enfatizar o valor da colaboração da teologia latino-americana, e não para desprezar as outras teologias, até porque toda teologia supõe conversão.

⁴⁹ CJC, p. 101.

2.1.3.3 *Jesus e a apocalíptica de Israel*

A história de Cristo não se separa da história de Israel. Há em sua vida traços dos sofrimentos, lutas, sonhos e esperanças que perpassaram a vida dos profetas⁵⁰. Esta universalidade dos “sofrimentos” de Cristo se encontra no limite apocalíptico dos tempos. Jesus se torna solidário com todo o Israel.

Este tema do sofrimento, em Moltmann, é recorrente. Ele o persegue desde o Deus crucificado de 1972. A teologia da cruz surgiu daí. Seu desenvolvimento continua em *Trindade e Reino de Deus*.

A apocalíptica não se encontra fora do alcance do anúncio do Reino. Ela está contida nele, embora limitada no seu tempo propício. O reino que vem revela tanto o aspecto ético contido no sermão da montanha⁵¹, quanto a dimensão apocalíptica do fim de um mundo que aí está. Esta profecia anuncia a comunicação nova inaugurada por Cristo. São as dores de parto do novo mundo.

A apocalíptica supera o maniqueísmo. Supera esta concepção de vida e a transforma. A narrativa da força apocalíptica, como em Mt 27,51-53, por ocasião da morte de Cristo, apresenta a terra encoberta, o rasgão no véu do templo anunciando que o Sagrado é para todos, nas figuras das sepulturas se abrindo e a ressurreição dos santos acontecendo.

A esperança que supera o maniqueísmo se revela apocalíptica que espera no criador. Os “sofrimentos” não a destroem. Produzem frutos de vida, como a mulher que depois das contrações de parto, se rejubila com a chegada do filho que nasceu.

No interior da narrativa apocalíptica confronta-se o amor do messias pelo mundo que, sem deixar e produzir vencidos, acalma a violência do mundo em transição⁵².

A apocalíptica joga também suas luzes para o futuro. No entanto, a morte de Cristo antecipa a morte universal, e não somente seu fim pessoal. E sua ressurreição e a plenificação de tudo que existe. Cristo, como cabeça e sabedoria experimenta as contradições apocalípticas de todos os tempos e não somente das de seu tempo histórico.

A apocalíptica ensina que a história do mundo não é estática, e não se sucede automaticamente. Haverá continuidade do mundo quando ele não mais existir? Moltmann

⁵⁰ Cf. CJC, p. 209.

⁵¹ Cf. CJC, p.211.

⁵² Cf. CJC, p. 212.

distingue duas apocalípticas. Uma do mundo e uma bíblica. A primeira é catastrófica. A bíblica, esperançosa. Ela aguarda o fim com esperança que age na paciência⁵³.

2.2 Jesus e o seu messianismo

Messianismo traz duas principais características. A primeira aponta para a universalidade que une apocalíptica e escatologia na história, aberta às utopias “inventadas” pelo homem para a vida continuar se transcendendo ainda que na história. A segunda, sem a qual, seria, no mínimo, estranho falar da ligação entre Jesus e o messianismo, que é a esperança, possui uma natureza e finalidades próprias. Aponta para além do que é dado.

2.2.1 Ação pneumática de Cristo

Sem o agir de Cristo não se experimenta a ação do seu Espírito. Fora do Espírito que recorda os feitos de Cristo, o cristão não se sente salvo. Agindo sob a força do Espírito, Cristo falou de Deus que fornece amplo espaço que seja convidativo, concessivo, redentor e habitável.

Em Cristo, Deus “chamou à vida” o espaço da criação graças a uma possibilidade que estava encerrada na essência da Trindade Imanente. Qual é este espaço? Não pode ser outro senão aquele do conceito de *pericorese*. Espaço de Deus em si, mas não somente para si. Aberto na história pelo Filho para a comunhão de todos em Deus, no Espírito de Cristo.

2.2.1.1 A história do ressuscitado na história do crucificado e vice versa

O valor dessa leitura pneumatológica consiste em notar que a concepção de história sobre Jesus narrada nos evangelhos não se identifica com o conceito de história que se usa para narrar fatos passados. Há uma novidade que ocorreu com a ressurreição de Jesus, de modo que, a sua história como o proclamador do Evangelho do Reino de Deus se transforma em Evangelho vivo. A história de sua mensagem é a própria mensagem que esta história realiza. É a história de um homem que está vivo. A comunidade primitiva fez essa experiência no Espírito. O ressuscitado não é outro senão o crucificado.

A razão para a afirmação de fé que Jesus é o messias de Deus é o evento pascal que possibilita as testemunhas identificarem o morto com o vivo. Aí o passado se torna presente, e o que aí está veio e virá. Sua morte é lida em chaves escatológicas para a confirmação de que no

⁵³ Cf. CJC, p.219.

crucificado já se iniciou o futuro da ressurreição e da vida eterna⁵⁴. Esta reflexão ajuda a entender que a ressurreição não é acontecimento separado da vida de Jesus. Ou seja, não se trata de mais um acontecimento que ocorreu após a sua morte de cruz. Ela é tão histórica quanto a morte, porém, vai além. É essencialmente escatológica.

A ressurreição de Cristo é evento diacrônico. Não é um ponto ou parcela da vida de Jesus que ressuscita. Toda a sua história, do nascimento pelo poder do Espírito, passando por sua existência com vicissitudes e variações que a marcaram, incluindo seus últimos instantes na cruz. Não somente o crucificado é o ressurreto, mas também o batizado, o que curou, pregou, o amigo dos pecadores públicos, o homem da festa.

2.2.1.2 Esperança messiânica

Moltmann tem em Bloch uma inspiração para refletir sobre a esperança. Bloch contribui para o despertar de esperanças adormecidas e abafadas através de uma inquietude qualificada de “messiânica”. Ele se deixa orientar pela história da páscoa, êxodo de Israel e pelo Deus libertador do povo de Israel. O marxismo de Bloch é iluminado pelo espírito de liberdade que o despertou e sustentou. Ultrapassa o ferrenho e hermético marxismo de Lênin.

Após muitos séculos, Bloch foi o primeiro filósofo alemão a citar a Bíblia com competência e minúcias. Para Moltmann, ele constitui-se em teólogo que aborda com seriedade o tema da “religião do êxodo e do reino”.

Há, contudo, uma superação da esperança filosófica de Bloch pela esperança messiânica de Moltmann. Enquanto que para o filósofo a esperança morre com a morte, para o teólogo, *O Princípio Esperança* ultrapassa o drama da morte e a vence.

Moltmann vai além. Toda a consciência escatológica que se encontra na Bíblia, necessariamente depende do conceito israelita de Deus para interpretar com rigor e seriedade teológica a experiência histórica que Israel lega ao mundo. Pois sem o evento escatológico da ressurreição de Jesus, não se interpreta a história de sua paixão e de sua entrega livre como Princípio da Esperança⁵⁵. Aí se encontra a garantia para interpretar a história como realidade aberta.

Sofrer demasiadamente, sentir-se rejeitado, ser crucificado mostra, paulatinamente, a perda de si e o auto-rebaixamento. Neste momento, as relações mesclam, as forças se

⁵⁴ Cf. CJC, p.113.

⁵⁵ Cf. COTTIER, George M. Martin. *Messianismo e Marxismo*. Selecciones de Teologia, 1975, p.119.

enfraquecem, finalizando com a perda da vida. Nesta situação, o que conta é a inaudita confiança em Deus no qual Jesus confia⁵⁶.

A esperança tem uma natureza e uma finalidade. E sem sonho não é possível ter esperança e, em sua ausência, a fé esmorece. A esperança messiânica ensina a aprender com paciência ativa. Um conhecimento consistente supõe um auto-conhecimento da própria esperança, por vezes, de natureza incansável, que não se enquadra em nenhum eterno retorno. Passa adiante, levando consigo a história passada, renovando-a com o seu futuro, atualizando-a em seu presente que, por sua vez, a remete a um autoconhecimento gerando consciência de seu porvir.

2.2.1.3 O Espírito do Messias

O Messias ou ungido traz a liberdade para os filhos de Israel. A liberdade experimentada vem eivada de um sentido de plenitude dos bens messiânicos como *Shalom*, e não se delimita, apenas, a fatores subjetivos da fé, do amor e da esperança⁵⁷.

O reconhecimento do Espírito do Messias em Jesus, pela comunidade cristã, a faz proclamá-lo como o Messias que veio para restaurar Israel. Agora, a justiça não se justifica pela lei do universo ou do curso da história. Ela se fundamenta na vida recuperada na ressurreição de Cristo. E do mesmo modo que Jesus age, Deus também age; assim também ocorre com o seu sofrimento, sua vida, totalidade de sua existência. Este enfoque permite entender o “Eu estou no Pai e o Pai está em mim”⁵⁸.

O Espírito do Messias é *vita vivificans*. Onde ele se faz presente ocorre, por dentro a transformação de um mundo enfermo que se cura e se abre à sua presença. Os evangelhos fundamentam essa vida de Jesus em seu batismo no Espírito. Desde o seu batismo no Jordão, Jesus está repleto do Espírito que comunica a vida e repousa sobre ele.

Como salienta Marcos, onde essa energia vivificante de Deus age, os “espíritos” impuros, causadores da ruína, são obrigados a retirar-se. Nesta ação, pessoas recobram a saúde e voltam ao juízo perfeito quando estes poderes são obrigados a abandoná-las. Quando vem o Messias trazendo seu mundo messiânico, esses espíritos atormentados devem desaparecer e a vida voltar a ser tão sadia⁵⁹ e digna de amor como Deus a havia criado.

⁵⁶ Cf. CJC, p.191.

⁵⁷ Cf. EV. P.114.

⁵⁸ Jo, 14,9.11.

⁵⁹ Cf. Mc, 1,23.

2.2.2 O sofrimento do povo no sofrimento de Jesus Cristo

O povo sofre a dor da solidão, fome, nudez, perigo, desolação, perda de sentido, exílio, doença e morte. O sofrimento de Deus é o da solidariedade ativa, da compaixão por enternecimento pelos últimos e caídos da história. Crer em Deus Pai todo-poderoso é, em sentido original, uma recusa dos deuses da vizinhança de Israel. Trata-se de uma decisão existencial. Esta fé rejeita o absolutismo do poder político e a adoração do poder dos poderosos. Porque se sente motivado, amparado e conduzido por Deus, Israel toma consciência de povo de Deus a partir de um chamado da esperança expressa no nome de Deus. Em Jesus, os cristãos entendem que, desde sempre, Deus não é Deus de um lugar, mas de seres humanos, de Abraão, Isaac e Jacó. Deus do Eu e do Tu. De certa forma, ele é conhecido e desconhecido, oculto e revelado. A concepção cristã de Deus fez afirmar que a doutrina trinitária não nasceu de uma especulação sobre Deus. Ela é esforço de elaboração de experiências históricas. Logo, o ser humano que entra em experiência com Cristo, entra em contato com o próprio Deus que sofre nos sofrimentos do povo. Este sentimento faz passar do Deus sofredor ao Deus libertador.

2.2.2.1 O messias e a sua relação com os pobres

Segundo a antropologia hebraica, o homem não tem um corpo, ele é corpo. Esta hermenêutica antropológica ajuda a entender a plena humanidade de Jesus e sua sensibilidade com os pobres. A teologia da libertação impostou bem sua contribuição ao deslocar a reflexão teológica para o pobre, de forma equilibrada e trinitária. O pobre, como termo coletivo, engloba todos os necessitados de Deus, os famintos, desempregados, enlutados, humilhados, aleijados, doentes e outros tantos que o grego traduz por *ochlos* e o hebraico por *anawin*. São incluídos também os desfigurados pelo tempo, rasgados em sua dignidade⁶⁰.

O caminho da Trindade, pela opção livre e decidida de Jesus, passa pela história e se encontra carinhosamente com o pobre. A oferta que Deus faz, no Filho, é o da comunhão que restaura a vida por dentro pelo Espírito que faz clamar *abba*.

O Evangelho realiza a seguridade da dignidade que, aos olhos de Deus, jamais será destruída, arrancada ou diminuída⁶¹, pois aquele que se rebaixou tornou “grande” o “pequeno”, e “primeiros”, os “últimos”, sem provocar lutas de classes, porém, conduzindo-os à comunhão na fraternidade e na fração do pão imperecível.

⁶⁰ Cf. CJC, p.143.

⁶¹ Cf. CJC, p.145.

A internalização do Evangelho é “remédio” eficaz contra a internalização do “sistema de valores reinantes que, quando assumidos pelos pobres, além de não acontecer a auto-libertação, bloqueia o Evangelho do Reino de Deus. No entanto, pela força eficaz que vem do Espírito, a vida é retomada e os pobres se apresentam em postura ereta como herdeiros do Reino vindouro. Eles tornam-se proclamadores do futuro de Deus que se presentifica⁶².

Nenhuma libertação acontece sem *metanoia*. Moltmann prefere o termo conversão ao arrependimento⁶³. Este último poderia insinuar autocomiseração, que não combina com o cristianismo. Muito mais revolucionária que a “Revolução Copernicana”, a conversão é a celebração da passagem da solidão à comunhão, do sofrimento ao vigor, da servidão à liberdade de filhos amados do Deus, Pai de Jesus, e, finalmente, é a páscoa da morte para a vida.

A *exousia* de Jesus não lhe serve como privilégio para uso próprio. Há um problema teológico provocado pela história de sua paixão (Lc 23,35). Ele não pode, evidentemente, descer da cruz. A encarnação seria uma força, e a salvação não aconteceria. Seríamos os mais dignos de dó. Deus salva e cura também no fracasso de Jesus.

O Messias é filho de Deus desde a eternidade, e não somente desde a história de seu nascimento⁶⁴. De acordo com a esperança judaica, o Jesus messiânico é o ser humano pleno do Espírito de Deus⁶⁵. O tentador, conforme o relato de Mateus e Lucas, não testa a filiação divina metafísica de Jesus. Põe à prova a sua filiação messiânica ao “ofertar”-lhe recursos que impossibilitem a sua vocação messiânica em favor de Israel⁶⁶. Sucumbir às tentações significa negar a Deus, abdicar-se do poder de amor e se arrogar como “dono” do mundo.

No poder do Espírito, que assume Jesus como o Filho messiânico, ele rejeita o que lhe é oferecido. Nota-se no fundo da narrativa bíblica que a sua paixão em impotência foi definida. Curiosamente, da história da tentação segue o itinerário para a crucificação. A vitória do Messias e de quem nele crê acontece em seu sofrer e em seu morrer⁶⁷. Neste instante, Moltmann abre espaço para o tema da *kenosis* do Espírito. Sem a força da *Ruach* o messias nada pode realizar.

Com o batismo irrompe a missão messiânica de Jesus que consiste em anunciar o reino e a salvação para os pobres. Neste anúncio, encontram-se a felicidade e a alegria do messias da esperança que confirma a vitória de Deus sobre os inimigos do povo. Ressalta-se, portanto, o caráter profético da missão de Cristo. Em sua palavra já está presente o Deus vindouro. E o

⁶² Cf. CJC, p.145.

⁶³ Cf. CJC, p.146.

⁶⁴ Cf. CJC, p.123.

⁶⁵ Cf. CJC, p.125.

⁶⁶ Cf. CJC, p.134.

⁶⁷ Cf. CJC, p.135.

tempo do reino messiânico já chegou. Por dentro da palavra proclamada irrompe o futuro que liberta e dignifica. Recupera a vida e faz sonhar.

Não se pode prescindir da categoria Reino de Deus, que Moltmann entende como o entrelaçamento recíproco de Deus que rege a história, da palavra proferida e do Espírito que acompanha a história gerando acolhida da liberdade⁶⁸.

2.2.2.2 A Torah e o soerguimento dos caídos

Torah tem origem na raiz *yarah*⁶⁹, com significado de instrução, ensino. Aponta mais para a revelação. Quando a *Septuaginta* traduziu *Torah* por *Nomos* ganhou ênfase o aspecto jurídico. Nós o usamos no sentido de Aliança de Deus com o povo. Neste contexto, exige-se a resposta dada a Deus. Resposta que só acontece em face de uma proposta, sem a qual a obediência à Lei seria cega. Entretanto, no horizonte hebraico, a Lei é entendida como resultado da esperança no Exílio Babilônico.

A Lei era para ser cumprida. Os fariseus desconsideravam o “povo da terra” por não cumprir a lei. Os “zelosos” da lei não levavam em conta as suas condições. Não se nega a existência de categorias sociais, tipificadas em “bons” e “maus”⁷⁰, porém o conceito “povo da terra” as transcende. Essa dupla e antagônica postura produz o surgimento de classes, por vezes, anti-evangélicas.

Quando o litígio é levado, somente, para o âmbito político, a querela desemboca numa batalha apocalíptica. Jesus, ao contrário, revela a justiça messiânica. Não compactua com o pecado, rompe o círculo sedutor, garante o perdão, e se apresenta como a graça que transforma feios, maus e injustos em seus opostos, assumindo sua missão de ser o Deus dos últimos.⁷¹ E, embora sem notar, um se torna responsável pelo outro.

O encontro que se realiza com Cristo produz uma comunhão global na qual se fundem cristologia e cristoprática⁷². O reconhecimento messiânico de Cristo atinge o ser da pessoa, modificando-a para que a configure àquele em nome do qual ela se batizou. Conhecimento que se manifesta no seguimento. Aí se dá o aspecto ético de exigência cristã.

⁶⁸ Cf. CJC, p. 140.

⁶⁹ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Agir segundo o Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.56.

⁷⁰ Cf. CJC, p.161.

⁷¹ Cf. CJC, p.161.

⁷² Cf. CJC, p.167.

O soerguimento de quem se encontra prostrado tem, em Moltmann, uma profunda relação com o sábado messiânico. A festa sabática exige o perdão das dívidas, a liberdade dos “escravos”, o descanso da terra, o *Shalom*, plenitude dos bens messiânicos, para o povo⁷³.

Que relações existem entre a *Torah* de Israel e o Evangelho de Cristo? Há uma relação antitética, para a qual, o Evangelho coloca ponto final na Lei. Esta serviu, até o momento, de pedagoga, em preparação para a acolhida da Boa Nova. E existe uma outra interpretação do Evangelho, que o coloca como cumprimento messiânico da *Torah* de Israel. Para a primeira interpretação, que se segure aos moldes rabínicos, situa-se entre a Lei e o Evangelho uma descontinuidade. Como Paulo, possivelmente, provém dessa escola, Cristo, portanto, é o *telos* da *Torah*⁷⁴. Por outro lado, conforme assume Moltmann, enquanto cumprimento messiânico da Lei, o Evangelho é posto como hermenêutica messiânica da Torá. Caso contrário, o Espírito ficaria submetido à Lei. Mateus 5,1 exemplifica e fundamenta essa tese, ao descrever Moisés que, do Monte, trouxe a *Torah*. E Jesus é mais do que Moisés ao plenificar a Lei.

Esta reflexão leva Moltmann a concluir que “somente a reação sem violência priva o mal de toda a legitimação e tira a razão do violento”⁷⁵. Somente assim o experimento da paz messiânica torna-se viável, e o “amor ao inimigo não é ética de mentalidade, mas verdadeira ética de responsabilidade”⁷⁶.

2.2.2.3 Da dor ao amor trinitário

A vida interior da Trindade se encontra entrelaçada no Filho que sofre na imensa dor do abandono, e no Pai que se doa em seu amor⁷⁷. Neste momento, Moltmann recapitula o que se desenvolveu em *Trindade e Reino de Deus*⁷⁸. O Filho que foi entregue pelo Pai se entrega pelos homens. Na cruz, pelo amor, Pai e Filho estão tão unidos a ponto de representarem um único movimento, no qual, Deus passa a ser visto como Pai por aquele que atravessou o drama da morte na esperança da vida.

A compreensão de Deus como entrega é entendida, em sentido pleno, como auto-doação, e não como simples envio, pois o Filho não é objeto passivo nas mãos do Pai. Na entrega de Deus, reside um sofrimento ativo, apaixonado, salvífico.

⁷³ Cf. CJC, P.170. A temática da Criação e sua relação com Deus foram desenvolvidas no primeiro capítulo dessa dissertação.

⁷⁴ Cf. CJC, p.173.

⁷⁵ CJC, p.180.

⁷⁶ CJC, p.183.

⁷⁷ Cf. CJC, p. 237.

⁷⁸ Cf. TRD, p.109-110.

Deus está no coração humano, sempre. Ele nos permite voltar para ele sem desprendimento de nossa humanidade. Neste sentido, ele é a força solidária, vicária e regeneradora.

O Deus que se revela Trino é narrado no Evangelho da vida. E a Boa Nova se transmite como *Kairós* do “tempo presente”. O perdão como uma marca intensiva interrompe as ações coercivas contrárias à vida, por parte dos pecadores, trazendo-os para a vida.

A plenificação de Deus é alegria infinita. Na Tradução feita por Lutero, glória se equipara à honra. Agora, não há mais o desfigurado, mas a beleza que redime o mundo, como a máxima de Dostoiévski, em cuja definição, a beleza move o mundo. Esta beleza “rara” é Cristo. Por causa dele, tornar-se cristão, portanto, não é título, mas uma obrigação que se impõe àquele que se torna de Cristo. Para o seguidor de Jesus, esta confissão de fé faz toda a diferença.

Encontra-se, aqui, ambiente para se falar da “martíria”. Há, pelo menos, conforme Moltmann, três abordagens do martírio. O martírio na resistência, cuja luta se empenha contra a injustiça e anarquia; o martírio por causa da fé explícita; e, por fim, o martírio oblativo como caracterização da participação nos sofrimentos dos outros. Os que vivem assim testemunham a fé que faz passar da dor à espera do amor. “São mártires que, por causa do Reino de Deus, se desdobram em profetas e profetizas, e se envolvem na ‘política’ de Deus”⁷⁹.

Cristo, em sua morte vicária, patenteia o Reino de Deus para os ímpios e puros do Reino de Deus. Do *Getsêmani* ao *Gólgota*. E a última ceia se torna “sacramento do tempo”, que aponta para o tempo último simbolizado na metáfora das lágrimas enxugadas.

Esta impositação da dor e do amor é histórica em Israel e na Igreja dos seguidores de Cristo. Parte de Abraão e culmina naquele que torna todos equidistantes uns dos outros, na festa pericorética trinitária. E, na memória dos mártires, o cristão recorda e dinamiza a redenção. Recordar é um acontecimento entre o homem e Deus. Nesta relação, existe um certo paradoxo: o povo agradece e lamenta, e Deus se revela. Depois, quando o povo recorda a Deus suas promessas, Deus se oculta. Nesta penumbra da fé dos mártires há uma reciprocidade verdadeira entre a memória do povo e a misericórdia de Deus.

A dor de Cristo não é maniqueísta nem sádica. Quem, por ela é atingido, participa da solidariedade apocalíptica e se liberta do mundo covarde de Pôncio Pilatos. No contexto do amor, a fé cristã depende da ressurreição, que com suas luzes ilumina o mundo, e o mundo que se deixou determinar pelos fatos da violência e do sofrimento. Por isso, a linguagem da

⁷⁹ BOFF, Leonardo. *Martírio*: tentativa de uma reflexão sistemática. Concílium, Petrópolis, v.183, nº3, 69.

ressurreição não “prova” o seu acontecimento, mas atesta o experimento do que consumou, de fato, a garantia da validade do amor do Deus Trino.

2.3. Escatologia e Ressurreição

Frietz Leist⁸⁰ observou que o ser humano atual vive um esvaziar de sentido nunca antes notado. Esta real perda de sentido levanta a questão da morte do ser humano. E como desfecho existencial, a vida sem sentido também é morte sem sentido.

A ressurreição de Jesus é o sentido último que ilumina o presente da vida e da história. Neste âmbito de vida a mensagem cristã é exortada mais do que nunca a ser uma boa nova para o homem de hoje, boa nova que lhe proporcione novo sentido de viver.

2.3.1 O Espírito que transforma

Desde o início da criação o Espírito de Deus gera vida. Transforma o caos em cosmos, morte em vida. Coração de pedra é mudado em coração de carne. Terra ressequida, na esperança se torna fértil, para jorrar leite e mel. As relações entre as pessoas também ganham novo colorido. Há uma respeitabilidade para uma convivialidade fraterna. A relação com a natureza tonifica-se numa consciência de casa comum.

2.3.1.1 O agir do Espírito

A narrativa que remete a comunidade ao período pré-pascal aponta o Espírito concentrado em Jesus, de modo exclusivo. Neste tempo, o Espírito não atua sobre os discípulos. Somente após a páscoa, seus seguidores receberão o Espírito Santo que lhes recordará os feitos de Jesus. A partir de então se inaugura o tempo escatológico.

Em sua ação, o Espírito é nomeado de Espírito de Deus porque procede da fonte que é o Pai. Ele é também o Espírito de Cristo. Em âmbito trinitário, ele imprime personalidade, pois liga as pessoas do Pai e do Filho.

⁸⁰ Pertenceu ao movimento da juventude de Quickborn. Em 1938 foi preso pela Gestapo por causa do “ativismo” do movimento. Após a Segunda Guerra Mundial e depois de se formar sob a orientação de Romano Guardini, de quem recebeu forte influência espiritual, tornou-se professor de filosofia religiosa da faculdade de Filosofia de Munique. Entre as suas principais obras destacam-se *Moisés – Sócrates – Jesus: o encontro com a Bíblia e o mundo antigo*, de 1959, e *Nada na existência*, de 1961.

Como obra primeira do Espírito que atua no ressuscitado, sua ação se manifesta quando transforma o humilhado naquele que contempla a glória de Deus. Está contida na obra vivificante do Espírito Santo a transfiguração do corpo mortal em glorioso, operando uma única transformação existencial. E como o ressuscitado sopra o seu Espírito, ele, na qualidade de ser o primeiro dentre os mortos, conforma seus irmãos e irmãs.

As expressões transformação, ressurreição e glorificação inauguram a universal unção que o Espírito realiza “sobre toda carne”, que, por sua vez, interpreta como experiência escatológica que representa o penhor garantido da glória que há de chegar e plenificar, em Cristo, a criação de Deus. O futuro já se encontra presente no Espírito que entoa um canto novo.

O Espírito como sujeito delinea os rumos da história conduzindo-a à glorificação porque ele é o Deus glorificador e, como centro de ação, ele é pessoa. Esta abordagem a cerca da atuação energética do Espírito conduz a duas possíveis formas da Trindade que se reconhecem por sua intrepidez. A primeira é aquela que o demonstra como o Espírito do Pai e do Filho⁸¹. Ou seja, o Filho o pede e o Pai o envia, de forma que o Pai e o Filho tornam característicos os feitos do Espírito. Uma segunda ocorre no agir glorificante do Espírito, invertendo a ordem trinitária, de cuja ação procedem o louvor e a unidade. Seu agir, finalmente, é refletido no interior da Trindade, realizando a via do “para dentro”, que acolhe a história recriada em Cristo.

2.3.1.2 *Esperança verso desespero*

O desespero faz perder o brilho, conduz ao orgulho. Embora seja verdadeira essa afirmação, ela é incompleta, porque seu outro lado conduz à resignação e à tristeza que provoca a inércia.

O que, na verdade, corrói é a *praesumptio*, presunção gerada pelo acúmulo de orgulho, e a “desesperança”, em cuja estrutura se estabelece o desejo de querer ser Deus⁸². Contudo, o Cristo ressuscitado estende as possibilidades da salvação a todos. Com sua vida imolada, ele destrói a morte, sendo o forte sobre ela. Mesmo na angústia do tempo presente, a celebração em Cristo constitui uma radical comunhão com os que se foram. O perdão que se realiza ao perdoar os que nos feriram, e deles receber a mesma reconciliação, restaura os sentimentos de culpa que aflige quem vive. Nesta comunhão que se realiza no banquete eucarístico surge a esperança que ultrapassa os tempos para inaugurar o tempo da eternidade.

⁸¹ Tema bem desenvolvido no item sobre a *taxis* trinitária, no capítulo II, tópico 2.1.2.1.

⁸² Cf. FI, p.119.

A esperança que transforma o desespero em espera livre é cristã. Ela se orienta para o futuro do Deus que há de vir. O passado como reino limitado da realidade é assumido e alterado, como em espiral. Acontece, então, o sonho acordado, que é o sonho messiânico de uma vida nova, de uma vida sadia, transbordante de esperança.

Antes deste pressuposto, entendia-se a liberdade, ora como relação entre sujeito e objeto, sujeito cognoscente e sujeito cognoscível, numa relação de domínio, ora como relação de comunhão que acontece entre sujeito e sujeito. Como síntese destas duas teses descobre-se e vive-se a liberdade entre inúmeros sujeitos que miram a esperança comum. A esperança inaugura, na alteridade, a liberdade para a garantia e superabundância da esperança como “dom” do futuro da história.

2.3.1.3 Propriedade da ressurreição cristã

Como dado histórico da ressurreição temos os exemplos das mulheres que confirmaram ouvir uma voz que noticiava a realidade da ressurreição. Os relatos das aparições do ressuscitado aos discípulos. Essas narrativas traduzem o contato que homens e mulheres tiveram com o ressuscitado. Em caráter experiencial, Paulo confirma ter “visto” o Senhor. Tais experiências não podem ter sido muito diferentes. Tanto a das mulheres como a dos discípulos têm em comum o dado da fé. Este aspecto não é projeção antropológica e, sim, um dado que o homem acolhe como realidade de esperança. Em todas essas experiências há o afeto causado pelo Cristo vivo, e o “impacto” na vida dos que se deixaram tocar por ele.

Logo que as aparições de Cristo cessaram, iniciou-se a proclamação do seu Evangelho, movida pelas experiências do Espírito. As aparições de Cristo são contributos para a fé cristã⁸³. Assim, crer naquele que ressurgiu dentre os mortos só é possível quando alguém se abre à moção do seu Espírito.

A reflexão teológica acerca da ressurreição começa com as expressões “aquele que foi visto”, “aquele que apareceu”. Nestes termos, a teologia revisita o Antigo Testamento que narra o aparecimento de Deus aos Patriarcas. Ao se entender como o “aparente” e “visto”, confirma-se a plenitude da revelação no Filho Jesus que comunica a glória de Deus. No fundo há uma narrativa *cristófora*. O “velho mundo” passa e, em Cristo, o “novo” está garantido.

Há três características importantes. A perspectiva, a prospectiva e a reflexiva. A primeira recorda o crucificado que foi visto vivo. A segunda diz que ele foi reconhecido pelas marcas nas

⁸³ Cf. FI, p.125-146.

mãos e nos lados, e quando partiu o pão como em Emaús. A última aborda o sentimento dos discípulos se sentirem enviados pelo ressuscitado como ele o fora enviado por Deus. Esta é a marca simbólica da categoria interpretativa no horizonte da dureza e frieza do *Gólgota* ao esplendor da ressurreição.

A história ressuscita também. Não como Lázaro e a filha de Jairo, pois estes voltaram a vida como antes, no mesmo estágio. A marca da ressurreição é a glorificação. Vive-se de modo novo. É esperança contra a morte.

A morte de Jesus não foi aparente. Foi histórica e radical. Só quem morre assim, ressuscita a história consigo. É novidade criadora e criativa de Deus, da qual participa a história, e tudo que nela contém: peixes, vegetais, reptéis, animais de todas as espécies e o ser humano. Embora no primeiro relato da criação o homem aparece em último lugar, não fica errado inverter a lógica e colocá-lo como primeiro na ordem da glória, depois de Cristo, o primogênito das criaturas.

Inevitavelmente, a novidade em Cristo possibilita o refletir sobre o morrer. “Na morte” coloca-se o homem diante do fenômeno do morrer em si. Nela há uma marca que diferencia o processo do final da vida daquilo que com ela se inicia. Contém-se nesta afirmação a escatologia de fase única⁸⁴.

O pensar antropológico judaico não concebe a morte como um retorno ao nada. No entanto, ela só se torna cristã quando inclui a fé na ressurreição. Ressuscitar-se supõe recuperar uma história de vida que entrega a Deus o seu *Nishimat*⁸⁵. A bíblia hebraica prefere *Nishimat* a *ruach* para falar do sopro de vida de Deus em nós. Trata-se do Espírito de Deus que conduz à vida que não tem ocaso.

É parte integrante da identidade cristã a feliz esperança da vida do mundo que vem. Não é, de modo algum, expectativa tenebrosa do juízo final. Porque ressuscitou, o crucificado é juiz do juízo final. Em sua vitória toda a história vence, e aquele que foi acordado por Deus desperta-se do sono. É o levantar-se pascal que faz a passagem do “ver” para o “crer”.

2.3.2 História e ressurreição

Toda teologia é histórica. Ou seja, reflete-se sobre Deus em um determinado tempo histórico. A história é, por excelência, *locus theologicus*. A história, nesse sentido, é viva.

⁸⁴ Cf. BLANK, Renold J. *Escatologia da Pessoa*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 78.

⁸⁵ Cf. Gn 7,22.

A ressurreição é ação de Deus sobre o morto para trazê-lo à vida. Nos acontecimentos em que Jesus revivifica a filha de Jairo, Lázaro, há, na narrativa bíblica, elementos que apontam para o que houve com Jesus. Ele foi o primeiro morto a ressuscitar verdadeiramente. Todos ressuscitam nele, com ele e para ele. Em Cristo, a própria história ressuscita.

2.3.2.1 Perspectiva histórica da ressurreição

Foi na Europa do séc. XVII que se desenvolveu o largo paradigma da história. Houve, então, sintonia entre progresso como travessia do passado para um tempo novo. Este dado, sem dúvida, permite reconhecer o valor da história para a compreensão da ressurreição. A história não é o lado obscuro da “falha” divina. Ao contrário, é ambiente e paisagem do experimento da transcendência.

Cruz e ressurreição se assimilaram como duas obras de Deus, dois acontecimentos básicos da única história de Deus com o mundo. Sua leitura nos remete ao caminho que Jesus percorre desde a Galileia até Jerusalém, e nos conduz ao encontro do Senhor ressuscitado para a sua parusia e nova criação. Esta sequência confirma, na história, uma categoria da fé cristã que é a cruz de Cristo. Nela, o homem se enxerga amparado e motivado a se transcender com ele que se rebaixou até o mundo. A assimilação existencial deste evento liberta o homem dos ídolos do poder para o “vínculo” sincero com Deus.

Concentra-se neste ponto uma problemática referente à ressurreição e a história. Não se lê a história em ponto fixo e pequeno, mas em “tom maior”, de abrangência universal. Em maior e menor escala qualquer ato ou omissão atinge o futuro⁸⁶.

Uma decisão nova se “reinicia”, de certa forma: a história de uma pessoa que não mais conhecerá o caso em toda a eternidade. Já, na história, ela encontra Deus na ardente e calorosa chama dos olhos de Cristo, como máxima realização da capacidade humana de amar.

Esta convicção geral da teologia cristã reflete sobre a realidade do encontro da pessoa com o próprio Jesus Cristo. Ele é o homem da esperança que chamou a si os resignados e fracos, os pecadores e os que se encontravam com suas opções fundamentais malogradas. Não sem sofrimento, é verdade, Cristo os chamou sem levar em conta a crítica que muitos doutores da Lei e fariseus lhe fizeram, alegando que, no seu desejo de igualar a todos, contrapunha-se à “justiça divina”, que era o parâmetro para os seus acusadores. Os que se abrem ao seu amor escutam as

⁸⁶ Cf. BLANK, Renold J. *Escatologia da Pessoa*. São Paulo: Paulus, 2006, p.161.

palavras benditas “Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo, e eu vos darei descanso”⁸⁷.

A partir do séc. XVIII a metafísica cedeu lugar à história que ganhou estatuto de ciência universal. Dentro dela os homens se encontram. E num aspecto fundante se evidencia uma tentativa de reintegrar a fé cristã na ressurreição e no conceito novo de história. A entronização da teologia, no horizonte da história, onde a razão procura conciliar visões diferentes de mundo sem, contudo, abdicar-se da fé, alimenta o mundo de esperança e confirma que a última palavra pertence a Deus.

Este aspecto histórico é também exodal, pois ocorre nele o abandono do que ficou para lançar-se em direção do futuro promissor. Neste estágio da fé, acende-se, por meio da memória dos que se foram, a centelha da esperança⁸⁸. Assim, a última palavra, na história, é a de Deus que refaz todas as coisas.

Intermedeiam-se esperanças interrompidas, perdidas ou reprimidas com as esperanças atuais. Em conformidade com esse pressuposto, a teologia pergunta pelo futuro do que passou⁸⁹.

2.3.2.2 Pessoa e ressurreição

À medida que se transcende no nível da fé, quem olha para Jesus encontra nEle uma unidade humano-divina. Calcedônia definiu que natureza é aquilo que em Jesus são dois, natureza humana e divina; e pessoa é o que em Jesus é um. Ele é uma pessoa em duas naturezas.

Não se ressuscita depois de se tornar pessoa. Até porque ser gente significa ser inteiro e, ao mesmo tempo, inacabado. Sua inteireza é sua essência, termo tomado no sentido metafísico para indicar aquilo que é permanente no homem. Aquilo que faz alguém ser ele mesmo e não outro. Seu inacabamento consiste em sua abertura ao transcendente e à história. O ser pessoa é histórico, tem origem, nome e sobrenome. Tem rosto, cultura. Educa e educa-se. Constrói e se constrói. Edifica e edifica-se. Cria relações porque é um ser essencialmente relacional e necessitado delas.

O ser humano não se abre, apenas, à história. Abre-se radicalmente a Deus, sua fonte originária e seu destino certo e seguro, fundamento, força e meta de toda esperança⁹⁰. Por isso é

⁸⁷ Cf. Mt 11,28.

⁸⁸ Cf. CJC, p. 323.

⁸⁹ Cf. CJC, p. 323.

⁹⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ressurreição – fundamento, força e meta de nossa esperança*. Concilium, Petrópolis, v. 283, n°5, 1999, p. 111.

necessário afirmar que a doutrina trinitária não é fruto de especulações sobre Deus. É fruto, sim, do esforço de elaboração de experiências históricas⁹¹.

Como o ser humano não é um “anjo decaído” a esperança se encontra dentro dele. E a esperança da ressurreição da carne desperta, com potência restauradora e reconciliadora, quem estava morto, e o leva, no caminho do ressuscitado, à vida eterna. E o que a morte rompe e corrompe, o Espírito une e vivifica.

Este salto qualitativo assegura que não temos uma existência perdida e condenada. Ao contrário, nosso percurso é exodal. Existir corporalmente, no corpo, é a garantia de que possuo um corpo com o qual me exprimo e me comunico. Esta confiança estabelece uma autoconfiança que é precursora saudável do relacionamento amoroso com o Deus trino.

Se nem o universo está suspenso no ar e não tem uma existência auto-suficiente⁹², o homem também não. De modo que ele não é uma unidade diferenciada de corpo e alma. A garantia de ser pessoa se encontra dentro de uma história. Por isso o conceito de Trindade ajuda a pensar o todo pelas partes. E a Trindade econômica desperta para a práxis, nas partes, em comunhão com o todo, o global. É caminho para frente. Nunca retorno “da vida consciente para a espontaneidade infantil”⁹³. Mas empuxo e salto para a esperança nova fecundada pelo dom da fé.

O subjetivismo do mundo moderno, por vezes, impossibilita pensar o ser humano em sua inteireza. A ideologia consumista que corrobora para o indivíduo se apaixonar por si para se impor e crescer⁹⁴ tem elementos narcisistas. Esta foi a grande falha do antropocentrismo que não respeitou os seres vivos em sua unidade e em sua própria realidade.

Enquanto o subjetivismo tende a afirmar que o homem é pessoa sem natureza⁹⁵, e outros, como bem denuncia Capra, ligados à *New Age*, tendem a uma concepção de natureza sem pessoa, Moltmann defende o ser humano em sua união hipostática, porque “Enquanto um homem pode e quer identificar-se a si mesmo na mudança dos tempos, ele é pessoa. Se começar a negar a si mesmo ou esquecer a si mesmo, então destrói sua personalidade e já não se conhece mais”⁹⁶.

Refletir sobre a salvação da pessoa conforme nossa fé cristã supõe concebê-la de maneira universal. Se Jesus fosse um outro, e não Deus, se fosse um mero intermediário, sua mediação

⁹¹ Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006, p.122.

⁹² Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Agir Segundo o Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.12.

⁹³ CJ, 356.

⁹⁴ Cf. CJC. 359.

⁹⁵ Cf. CJC. 362.

⁹⁶ Cf. CJC. 357.

não somente não conduziria a Deus como também nos afastaria dele. Como mediador, ele é Deus e é homem de modo real e completo. Assim, Deus vem ao encontro do homem não como Pai, mas como Filho e irmão. E nossa unidade tem consistência em sua unidade, pois como diz Ratzinger, ele é Eu e Tu num só⁹⁷.

2.3.2.3 A ressurreição revela a Trindade

A Trindade faz acontecer a ressurreição e a ressurreição comunica a realidade do Deus Trino. Antes de ser especulativa, a doutrina trinitária é afetiva. O testemunho que o Novo Testamento dá da história de Jesus e da prática da Igreja nascente que batizava em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo é que funda a doutrina da Trindade e a fé na ressurreição⁹⁸; faz proclamar que o Espírito Santo que conduziu o Messias por toda a sua vida, é o mesmo que, hoje, conduz a Igreja.

Gerado, o Filho recebe do Pai o Espírito, vive sua existência plenificado pela *ruah* de Deus. Ao morrer, ele o devolve ao Pai que o ressuscita, e ressuscitado ele o sopra sobre os seus discípulos.

A morte histórica de Jesus, na cruz, é história trinitária de Deus. O Nazareno se torna ponto de encontro para os desencontrados da história. E tomando a teoria *hilemórfica* de Aristóteles como imagem, afirma-se que “o conteúdo da doutrina trinitária é a cruz real de Cristo crucificado, e a Trindade é a sua forma”⁹⁹.

A verdade da cruz e do mistério pascal foi instituída pela comunidade cristã como revelação trinitária de Deus¹⁰⁰. Esta concepção atesta a plena unidade existente entre o crucificado da história e o ressuscitado na glória. Esse olhar do crente em direção à realidade salvífica abre o caminho por onde o Filho percorreu para o cristão se encontrar com o Pai de Jesus e se sentir embalado e intrepidado pelo Espírito.

Uma vez que o ressuscitado não é outro senão o crucificado, o caminho para a interpretação do evento de sua morte e ressurreição passa por seu existir trinitário. Na cruz há uma dupla entrega. O Filho se entrega ao Pai e este ao Filho. E do madeiro brotam a esperança e a salvação da humanidade. Esta convicção na esperança que já nos tocou, alimenta o coração humano que sonha positivamente, sem medo de proclamar que não existe nenhuma realidade,

⁹⁷ Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006, p.122.

⁹⁸ Cf. TRD, p. 139.

⁹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios Crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975, p.348.

¹⁰⁰ Cf. BINGEMER, Maria Clara e FELLER, Vítor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo, Paulinas, 2003, p.84.

por mais negativa que seja, que não tenha sido tocada, assumida e redimida por Deus. Logo, afirmar que a ressurreição de Cristo revela a Trindade é dizer que ela não é um apêndice à sua história. Este é o *querigma* que os apóstolos fizeram após o encontro com o ressuscitado.

As características da ressurreição tais como a iniciativa que Jesus tem ao desejar a paz aos discípulos, ao dizer e comer com eles, e a aparição que aponta para a missão, são forças que restauram os fracassados e transformam em corajosos os que ficaram amedrontados pelos acontecimentos de sua crucifixão.

A ressurreição de Jesus não se reduz em recepção passiva dos feitos amorosos do Pai. O ressuscitado assume livre e tenazmente sua história pascalizada, que também é nossa. E porque a ação ativa do Filho, no evento pascal, não anula nem se opõe à iniciativa do Pai, confirma-se que sua ressurreição é história do Espírito.

2.3.3 Cristologia pneumática e pneumatologia cristológica

Este último ponto já encaminha para o que se aprofundará no último capítulo sobre a personalidade do Espírito¹⁰¹. Já em *Deus na criação*¹⁰² Moltmann tendia a reconhecer experiências amplas de autotranscendência que ocorrem pela presença do Espírito de Deus no mundo, responsável por permitir falar da criação como sistema aberto que continua¹⁰³.

2.3.3.1 Cristologia escatológica e escatologia cristológica

Depois do axioma fundamental de Karl Rahner que identifica a Trindade Econômica com a Trindade Imanente¹⁰⁴, o Deus trino não mais pode ser concebido sem a história, e nem esta sem Deus. Evidentemente que história e Deus não são realidades justapostas. Contudo, a história é ambiente onde se experimenta e se reflete sobre Deus, e ele é a fonte e o destino escatológico que assume e consuma toda a história.

A pessoa de Jesus é o centro da confissão cristã. E porque não há ruptura entre o Cristo da fé e o Jesus histórico, a cristologia não se limita a ser somente conceitual e especulativa.

¹⁰¹ Cf. EV, p.268.

¹⁰² Cf. DC, p.297.

¹⁰³ Cf. DC, p.298.

¹⁰⁴ Cf. LADARIA, Luis F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 11.

Salta, portanto, aos olhos do teólogo a figura histórica do Filho de Maria, Filho do carpinteiro, cujos familiares viviam no meio do povo¹⁰⁵.

Com sua morte e ressurreição bem compreendidas, ocorre uma transcendência que inaugura a passagem de uma cristologia histórica para uma cristologia natural. Esta afirmação faz notar que o Cristo do Cristianismo da Igreja nascente não é este do mundo ocidental¹⁰⁶, que, não ocasionalmente se apresenta muito fragmentado. E o cristianismo bíblico, por sua vez, bem desenvolvido pela Igreja Patrística, aponta para um caminho ético. Daí a insistência de Moltmann que, a partir da crise ecológica, reclama uma conversão da própria fé cristã¹⁰⁷.

Uma cristologia pneumatológica se deixa iluminar pelo Cristo maior em qualquer circunstância e situação. Ela permite construir, na história, relações que permitam espaços para o Deus trinitário. Um Deus que seja convidativo, concessivo, redentor e habitável. De certa forma, trata-se de uma cristologia da *Shekinah*.

2.3.3.2 Cristo e a salvação universal

O fundamento de todas as coisas é Cristo. Ele também é o complemento de tudo. Esta forma de dizer dialoga com o *darwinismo*. Pierre Teilhard de Chardin procurou conciliar teoria evolucionista e fé cristã¹⁰⁸. Com as Encíclicas *Pascendi dominici gregis* e *Humani Generis* de Pio X e Pio XII, respectivamente, a Igreja teria condenado parte da teoria evolucionista, alegando sua incompatibilidade com o cristianismo.

Com genialidade intelectual e uma fé inabalável, Chardin procurou distinguir as grandes épocas que periodizassem a evolução como um todo, desde a origem do universo, passando pela biologia genética, história e psicologia. Portanto, a *Cosmogênese*, a *Biogênese* e a *Antropogênese* se complementam¹⁰⁹, em Cristo, que unifica todas as coisas. E dessa forma “tudo é reivindicado para Deus e tudo está relacionado com Cristo”¹¹⁰.

Em 1961, Joseph Sittler proferiu uma palestra sobre cristologia cósmica¹¹¹. Na ocasião, ele atribuiu a Agostinho o dualismo na Igreja Ocidental entre graça e natureza, afirmando que esta visão se distancia da cosmovisão crística da carta aos Colossenses. O limite de Sittler,

¹⁰⁵ Cf. BINGEMER, Maria Clara e FELLER, Vítor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo, Paulinas, 2003, p.68.

¹⁰⁶ Cf. CJC, p.368.

¹⁰⁷ Cf. CJC, p.367.

¹⁰⁸ Cf. CJC, p.278.

¹⁰⁹ Cf. BETO, Frei. *Sinfonia Universal. A cosmovisão de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Ática, 2003, p.15.

¹¹⁰ CJC, p.369.

¹¹¹ Cf. CJC, p.369.

segundo Moltmann, consiste em não se abrir ao problema das outras religiões, de modo que sua cristologia cósmica diz respeito apenas à natureza ameaçada pela violência humana. “Sittler é defensor da cosmologia indu fechada em si”¹¹².

Afirmar que a salvação universal acontece em Cristo, significa opor ao caos uma teologia da natureza, de modo que se repense uma cristologia da natureza que garanta a redenção não somente à moralidade dos homens¹¹³, mas para todo o cosmo. E ao homem sedento lhe sejam reservados o pão e a paz.

Qual a relação trinitária evidente que possibilite pensar e conceber a salvação universal em Cristo? Bem, o que Moltmann aponta como fundamento da universalidade da salvação em Cristo é a experiência pascal do ressuscitado. E o que Nicéia declarou sob a forma de “gerado, não criado”, tem uma correspondência com a sabedoria da criação que preexiste à história e a conduz ao seu final escatológico. Neste sentido, evidencia-se a unidade de Cristo, Mediador da salvação, e do Espírito, conservador e mantenedor da criação.

2.3.3.3 Atuação Trinitária do Espírito

A atuação do Espírito se encontra na criação. “O Espírito de Deus pairava sobre as águas”¹¹⁴. Nada de estático. Trata-se de um pairar ativo, gerador de vida que faz vibrar, tremer, mover, excitar. Esta força, no entanto, soa como acordes musicais numa sinfonia harmônica¹¹⁵.

O Espírito não prende, liberta. Como pensava Chardin, o Espírito de Cristo é o Deus para frente. “No caso de Teilhard, é a ‘transformação’ eucarística dos elementos da matéria de pão e vinho no corpo e no sangue de Cristo que constitui o princípio concreto para a visão teológica do processo evolutivo secular”¹¹⁶. Infelizmente Chardin não atinou para as experiências catastróficas humanas por causa da evolução. Como seu pensamento estava à frente, sempre acreditou numa melhor socialização e totalização da humanidade¹¹⁷. O que tudo isso tem a ver com a ação trinitária do Espírito? Inicialmente, porque aponta, sempre, para Jesus de Nazaré.

Lendo e interpretando Chardin, Karl Rahner, com sua teoria da autotranscendência, concebe o Espírito de Deus responsável por essa capacidade no homem. Ou seja, trata-se dos efeitos do Espírito em nós. Ele realiza a autocomunicação de Deus, de tal forma, que no diferente

¹¹² CJC, p. 371.

¹¹³ Cf. CJC, p.170.

¹¹⁴ Gn 1,2.

¹¹⁵ Cf. CJC, p.385.

¹¹⁶ CJC, p.391.

¹¹⁷ Cf. CJC, p.393.

que Deus fez de si, ele se comunica como amor. E Deus, em seu mistério infinito e indizível torna a vida íntima do mundo.

Enquanto Bloch procurou transformar a plenitude numa resultante do vazio, com o seu transcender sem transcendência, Moltmann, com a autotranscendência de Rahner, retoma o sábado como presente da criação. Neste ponto, Moltmann estabelece a profunda sintonia que há nas obras da série “Contribuições Sistemáticas para a Teologia”¹¹⁸, assegurando que a inquietude de Deus só se realiza em seu descanso nas coisas criadas. Com seu Espírito, Deus entra no mundo e o transforma em sua morada.

Quem é, afinal, o Espírito? Se Deus é amor, ele é também Espírito. E santidade não se reduz ao paráclito, pois também o Pai como o Filho são santos. Uma vez que do Pai e do Filho ele procede, sua fonte é santa e sua missão é santificar e divinizar¹¹⁹. E diferentemente do Filho, não é gerado, mas “procede”, e porque ele é amor, distingue e une o Pai e o Filho.

A inalienável relação entre o Espírito e o Filho se estabelece e se fundamenta na “pronúncia do sopra”. Ou seja, “não há em Deus palavra sem Espírito nem Espírito sem palavra”¹²⁰. E ambos pertencem ao Pai.

Na Igreja Antiga, Atanásio contra-argumentando aos *Pneumatômacos* que negavam a divindade do Espírito Santo, dizia que era preciso reconhecer também para o Espírito Santo as mesmas e idênticas substância e divindade do Pai e do Filho.

2.4 Síntese Conclusiva

Procurou-se abordar o caminho de Jesus. Aquele que se encarna não é, de modo algum, estranho ou diferente daquele que o Pai ressuscita no seu Espírito. A ressurreição de Cristo é garantia para a esperança cristã. Seus seguidores abandonam o medo das trevas e se lançam na ordem da luz.

A comunidade cristã experimenta este modo de Deus se revelar, no batismo, onde Deus se manifesta como relação qualitativa e amorosa. Este modo de entender Deus ajudou o cristianismo em sua compreensão trinitária do Deus revelado em Jesus Cristo, desde seu nascimento, batismo, missão até a sua relação com a *Torah*, sensibilidade com os pobres, morte de cruz e ressurreição.

¹¹⁸ Cf. CJC, p.402.

¹¹⁹ Cf. TRD, p.177.

¹²⁰ Cf. TRD, p.177.

Abordou-se também o diálogo de Moltmann com a teologia da libertação, ao valorá-la como uma reflexão teológica que ajude a promover a conversão e ativar uma fé que questione a exploração econômica.

Ocupou-se com a escatologia, assumindo uma singular unidade entre história e ressurreição de Jesus, ao garantir que este evento é histórico e muitos elementos bíblicos atestam esta veracidade. No entanto, atinou-se para a novidade que a história não consegue por si captar. Este é o mistério que o Espírito Santo comunica aos corações de homens e mulheres no seguimento daquele que inaugurou definitivamente o Reino de Deus.

Aquela realidade histórica que nos faz sentir Deus em Jesus Cristo tem um destino, o futuro escatológico. Ele ilumina a criação, atua na salvação e opera a divinização do homem que experimenta, em seu hoje existencial, o Espírito da vida. Por isso, o último capítulo que se descortina, centra-se na missão *ad extra* da terceira Pessoa da Trindade, que é força constituinte da Igreja.

CAPÍTULO III

EXPERIÊNCIA TRINITÁRIA DO ESPÍRITO

Quando se lê a bíblia com os olhos da fé, em tons poéticos, o leitor descobre-se lido, interpretado e interpelado para uma rica experiência. Experiência é uma saída de si para observar o seu contorno com ciência e sabedoria. Enquanto o Gênesis e o Apocalipse são como dois grandes jardins que conservam a verdade objetiva e histórica de um povo que caminha para uma terra prometida, cuja realização, para nós cristãos, aconteceu em Jesus de Nazaré, a narrativa que interliga este início e este fim apresenta-se como realidade salvífica central, na proclamação do Reino de Deus.

Este centro, na nossa pesquisa, se deu no segundo capítulo que desenvolveu uma cristologia em chave messiânica. Para melhor clareza, a metáfora do quadro de arte ajuda a compreender este tecido teológico.

Quando se olha para um quadro, notam-se, instantaneamente, a beleza e a relação de zelo e enlevo das bordas. Elas não existem apenas para embelezar. Elas são partes constituintes da obra de arte. A construção teológico-trinitária de Moltmann se traduz nesta metáfora. As bordas são *Deus na Criação* e o *Espírito da Vida*. Nelas, o Espírito está presente como força criadora, na primeira, e beleza, na segunda. No centro, encontram-se o Reino de Deus e a experiência da cruz sempre fundamentada na esperança que nutre a fé que espera no Deus que vem. As obras centrais, portanto, são, em nossa ótica, *Trindade e Reino de Deus* e o *Caminho de Jesus Cristo*.

Assim, procuramos desenvolver este último capítulo. Como uma borda de um quadro que toca a outra, *Espírito da Vida* e *Deus na Criação*, rigorosamente, confirmam a seriedade do nosso Autor ao propor um trabalho trinitário sistemático, bem como a nossa tentativa honesta de pesquisa que propõe uma abordagem trinitária dessas obras.

Experiência é ponto de partida e de chegada deste terceiro capítulo. Entende-se por experiência algo que se dá no interior do homem, que no Espírito de Deus transforma o mundo ao seu redor, conformando-o a Cristo.

Entrecruzam-se ainda a transcendência e a imanência numa transparência experiencial ao olhar para a história do mundo e dos homens. Discorre-se sobre ação do Espírito que promove a libertação. Depois de quarenta anos de subjugação, Moltmann experimenta, em sua Alemanha,

com a quebra das algemas por homens que reivindicam melhorias de vida, a força do Espírito de esperança.

Parte do capítulo se dedica à relação do Espírito e a Igreja. Enquanto o Espírito é amor derramado, a Igreja é instância necessária para ninguém falar do Espírito a seu bel-prazer. Tudo isso para garantir o princípio de comunhão. A base da Igreja é apostólica e, em Igreja, a invocação do Espírito se faz em postura genuflexa.

Aprofunda a íntima relação existente entre história e Espírito, bem como os espaços que há em Deus para entendê-lo como Trindade. Em tais espaços, Deus também se deixa captar como *locus* de experiência. É neste sentido que Moltmann entende *Maqom*¹ como expressão do nome de Deus.

Este último capítulo segue a mesma metodologia dos outros dois. E, do início ao fim, mantém a estrutura de divisão e subdivisão em três tópicos e subtópicos. Perpassa rapidamente pelos símbolos da fé para uma breve consideração sobre o *Filioque*, tema importante dentro de uma argumentação trinitária.

Depois de tentar entender a comunhão, que se faz necessária entre homens e mulheres, sob a força do Espírito, conclui-se com o louvor que eleva à Trindade por Cristo, com Cristo e em Cristo. Durante todo o capítulo aparecem as argumentações que precisem a unidade que há entre as principais obras do autor estudado.

3.1. A Trindade em seu mistério

Para Barth a doutrina trinitária parte da lógica do conceito da auto-revelação de Deus. Em sua sentença eminente, a palavra de Deus é Deus em sua revelação. Revela-se como Senhor. A essência de Deus é entendida como a sua soberania². O ponto de partida de Karl Ranher não é distinto do de Barth. Com riscos de se usar o termo pessoa num tempo moderno, defende a interpretação do termo “pessoa” na trindade como ‘três distintos modos de subsistência’. Evidente que o próprio Ranher conjure os perigos de um triteísmo vulgar, admitido por ele como

¹ *Maqom* se compreende como lugar, posto, local, base, alicerce, morada, local de habitação. Esta palavra aparece em Is 4,5; 18,4; Sl 89,15; 97,2; Dn 8,11. Também se entende como nome de Deus. E, conforme a história da cabalística judaica, esse espaço sagrado configurou-se distrito da *Shekinah*. O termo evoca, ainda, segundo o Sl 139, quando não se marca a sua delimitação, a presença de Deus. Ao delimitá-lo, tem sentido de criação. Nesse âmbito, Deus é descrito como *Maqom* do mundo. Ao interpretar Jammer (Cf. JAMMER, M. *Das Problem des Raumes*. Die Entwicklung der Raumtheorien, Darmstadt, 1960), e depois de interpretar Isaac Newton, Henry More e Leibniz, para os quais *Maqom* se entende sob o signo da cabalística judaica, e como espaço absoluto, respectivamente, Moltmann o utiliza como espaço em Deus no qual a criação habita e como espaço na criação onde Deus mora (Cf. CS, p. 150-158).

² Cf. TRD, p. 151.

mais danoso do que o modalismo de Sabélio. Ranher recupera o conceito trinitário de *hipóstase* e pessoa, para afirmar a verdade sobre o Deus único que subsiste em três maneiras distintas de subsistência.

3.1.1 Experiência

Experiência ultrapassa a sensação do empirismo. O empírico trabalha com a possibilidade do que pode ser verificável. A consequência absurda do empirismo consiste em negar quase por completo a metafísica. Experiência, ao contrário, tem a ver com a sensibilidade que ocorre no interior do homem, levando em consideração o mundo ao seu redor. Na experiência, há uma saída de si para o mundo circunscrito, e uma releitura do mesmo ambiente externo feita pelo sujeito que se abre às mudanças e, no Espírito de Deus, muda o mundo conformando-o a Cristo.

3.1.1.1 Cristologia e soteriologia

Tanto o arianismo quanto o sabelianismo protestam contra Cristo. Não foi sem sentido, a doutrina trinitária ter se originado a partir da Cristologia. Esta é a garantia da fé em Cristo, o Filho de Deus, o homem da esperança, da salvação e da comunhão. E sem a encarnação do Verbo não haveria soteriologia nem cristologia. Logo, não se pode não conceber Deus, em seu “modo” trino de ser, criar, salvar e consumir tudo e todos em Cristo.

Como as heresias de ontem não estão de todo superadas, hoje, os cristãos são convidados a mirar Cristo como Deus para garantir um saudável monoteísmo que traz sempre a unidade do mundo. Indubitavelmente, nosso Deus não é o dos deístas, que organiza o mundo e dele se distancia. Este é apenas um monoteísmo filosófico ou científico. Fora da Trindade há sempre uma política religiosa que se esconde por trás do monarquianismo³. A idéia de um único princípio torna impossível a cristologia teológica e impede o espaço para o pensamento aberto, solidário, e de comunhão.

A unidade trinitária é aquela da unidade na diversidade, na qual Deus não se entende sem Cristo e nem este sem aquele, sendo o agir de Cristo inexistente sem a ação do Espírito⁴. Esta hermenêutica rechaça o subordinacionismo radical que prega a inferioridade do Filho em relação ao Pai. De modo algum, foi o Espírito de Deus que assumiu Cristo. Ao contrário, é o Verbo mesmo de Deus que se encarnou e armou a sua tenda entre nós.

³ Cf. TRD, p.141.

⁴ Cf. EV, p.9

Ele não é Filho adotivo, como pensavam os docetistas. E Ario radicalizou-se ao defender um pleno subordinacionismo de Cristo em relação a Deus. Neste âmbito teológico, Deus não passaria de um motor imóvel como pensou Aristóteles. Seria incomunicável, hermético e opaco.

Entretanto, esta não é a essência cristã. A salvação trazida por Cristo é amorosa. Amar é desejar o que é bom. E Deus é o Bom⁵. Não há inseparabilidade do amor de Deus e do amor humano. Trata-se de um movimento só. Não são duas realidades. No entanto, o amor pelo outro é consequência do amor que brota no grande Outro. E com base na comunhão interpessoal diz Ladária:

A unidade de Deus não pode ser fundada a partir do que foi dito até agora, nem na homogeneidade de uma natureza comum, nem no sujeito absoluto, nem em uma das pessoas, mas nas três pessoas e sua inabitação mútua. Se assim não se fizer, tanto o sabelianismo quanto o arianismo serão sempre ameaças inevitáveis à teologia cristã⁶.

Em 325, o Concílio de Niceia⁷, em nome do dogma da unidade cristológica, rejeita e condena o arianismo, e proclama que Jesus é o “Filho Unigênito”, com o Pai. Tem a mesma essência que o Pai, sendo Deus de Deus e luz da luz.

Nota-se que no fundo da questão matricial da teologia está a salvação. Atanásio foi o primeiro a usar a palavra teologia, em Alexandria. Ele o fez por causa da dúvida que recaía sobre o tema da salvação. E a questão ariana que colocava Jesus acima de nós, porém sendo criatura, provocou a Igreja a se reunir em *oicumene*. Ora, se Jesus não é Filho de Deus, nossa salvação não passa de “mito”. Mas porque a encarnação é verdadeira, o perdão é tão grande e intenso que nos faz participar da vida divina porque Deus participou da vida humana.

3.1.1.2 *Espírito da Vida*

A pneumatologia de Moltmann é trinitária e a sua fundamentação é a experiência de onde brota a teologia do Espírito Santo⁸. Este fazer teológico contrapõe-se ao que impede o ser humano de se arrebatado, auto-transcender-se, provocar leveza e alegria que o façam encontrar a paz e pulsar o coração.

Por isso, o Espírito de Deus é o Espírito Santo. Em *O Espírito da Vida*, Moltmann faz um convite ao homem de hoje a se abrir às experiências do Espírito que faz e deixa viver⁹. Com esta afirmação, ele não faz distinção antagonista entre as experiências de Deus e as da vida.

⁵ Cf. EV, p.233.

⁶ LADARIA, Luis F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009, p.108.

⁷ Cf. TRD, p.143.

⁸ Cf. EV, p.25.

⁹ Cf. EV, p.9.

Há um anseio de eternidade em nós. Esta força que, qual turbilhão penetra a alma, não está fora. Está dentro do homem. Entretanto, este estar dentro, aflora. Por isso que a pneumatologia de Moltmann possui ensejos externos.

Para mim, este livro transformou-se numa viagem de descoberta para uma terra desconhecida. Esperei e procurei alguma coisa, e experimentei-a: a presença da eternidade. Existem razões objetivas e ensejos externos para esta pneumatologia¹⁰.

Se o Espírito é elemento de nossa experiência, a base da teologia humana é a experiência humana de Deus. Já em 1985, com *Deus na Criação*, o Espírito foi apresentado numa relativa independência da ação do Pai. De certa forma, *O Espírito da Vida* retoma o que pretendeu a segunda obra da série.

De modo muito particular, os capítulos dois e três, bem como o décimo primeiro e o décimo segundo da última obra da série obedecem a estrutura teológica presente na doutrina trinitária. E este sentir-se do Espírito na história comunica uma pneumatologia integral.

A experiência de Deus é sempre um sofrer o Deus-Outro. Esta afetação fundamenta a mudança que se opera na vida por causa dessa relação com este Outro que se faz próximo. O Espírito como fenômeno real não está nem na imanência nem na transcendência como polaridade oposta da situação vivida. Mas ele permeia e revela a imanência de Deus na experiência humana e a transcendência do humano em sua experiência com Deus¹¹.

O Espírito é Santo porque santifica e renova a face da terra. Contudo, não se pode negar que, da parte de certos teólogos, há uma preferência por movimentos carismáticos. Por vezes, tal tendência revele um afastamento ou fuga de um movimento cristão pró-política e pró-ecológica do Espírito em momentos atuais¹².

Sobretudo, nas Igrejas pentecostais, existe uma “espiritualidade”, com aroma de espiritualismo que, no transfundo, não passa de uma herança de um platonismo cristão, marcado por hostilidade ao corpo e distanciamento do mundo.

3.1.1.3 Espírito e libertação

As catástrofes de *Chernobyl*, 1986, Guerra do Golfo, 1991, os *Tsunamis* acompanhados de irradiação como esta no Japão, em 2011, são situações limites para se pensar a libertação que o Espírito de Deus ajuda a promover.

¹⁰ EV, p.9.

¹¹CF. EV, p.19.

¹²Cf. EV, p.20.

Em sua Alemanha, Moltmann viu sinais de vida, quando homens quebraram as algemas, reivindicaram melhorias de vida, após quarenta anos de subjugação¹³. Este irrompimento para a liberdade é obra do Espírito que produz, de dentro pra fora e de baixo pra cima, a liberdade cristã.

A liberdade no Espírito produz uma estrutura ontológica, que, uma vez refletida, nos lança num cuidado de forma que cura, transforma e liberta o ser do homem e ultrapassa o ser para si para se tornar um Ser para o outro¹⁴. Mas contrariamente a Sartre que se vê amarrado na vergonha a que o outro o submete, o Espírito de Deus, na história, transforma a consciência do espírito de timidez e coloca o outro como instância indispensável para a honrosa relação com o divino. A razão de citar Sartre se justifica porque desenvolve a necessidade que o ser humano tem do outro para assumir estruturas inerentes ao ser¹⁵.

A antiga filosofia da vida como a de Dilthey inspirou muito Moltmann para sua teologia integral do Espírito. E descobriu que o outro não é como pensava Kant, um objeto puro. Dilthey estabeleceu possíveis condições de um objeto historicizado¹⁶. Moltmann assume essas condições de possibilidade na experiência vivida pela vida, na liberdade do Espírito da vida.

3.1.2 Esquecimento do Espírito

Bruno Forte já constatou um certo esquecimento da Trindade, ao falar de seu exílio da história, ou seja, da concepção de fé não tocar a vida, e, por isso, não conduzir a uma reflexão teológica trinitária. Embora seja verdadeira esta concepção, muitos teólogos modernos se debruçam sobre o tema, gerando uma produção teológica considerável para os nossos dias. Esta mesma sensação do “esquecimento do Espírito” provocou Moltmann a construir uma reflexão pneumatológica séria¹⁷.

3.1.2.1 A Igreja e o Espírito

O catecismo da Igreja católica apresenta os símbolos que representam o Espírito, a saber o fogo, a água, o óleo, a nuvem, o vento, o selo, a luz, a imposição das mãos e a pomba¹⁸. Esta lista enorme e significativa de símbolos indica que a experiência do Espírito extrapola a própria

¹³ Cf. EV, p.11.

¹⁴ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 2001, p.289.

¹⁵ Cf. Ibid, p. 290.

¹⁶ Cf. Ibid, p.294.

¹⁷ Cf. EV, p.13.

¹⁸ Cf. CIC 694-761.

comunidade eclesial¹⁹. O Espírito é amor derramado nos corações. Esta é a sua personalidade que lhe é própria e única, que o diferencia do Pai e do Filho²⁰.

A Igreja é responsável para que ninguém ouse falar do Espírito a seu bel-prazer. Basílio, em seu tempo, expressamente angustiado e incomodado com as práticas heréticas, combate a anarquia que tende a danar os outros, ferindo a *oiconomia* do Espírito²¹.

O nascimento da Igreja se dá no momento em que o Espírito Santo é enviado aos discípulos e discípulas de Jesus. E no encorajamento por ele suscitado, partem em missão, transmitindo a fé como o verdadeiro sujeito da comunidade.

E por causa da fé em Jesus de Nazaré, recordada aos seus corações e mentes, homens e mulheres que conviveram com o Galileu professam a fé em Igreja. E, hoje, nós cristãos, acreditamos também que a primeira Igreja, a Apostólica, é origem e norma perene para a vida da Igreja no decorrer de toda a sua história²².

Afirmar que a Igreja é responsável direta pela recepção e transmissão da fé não é sinal de “estreiteza” teológica. Ao contrário, é garantia de diálogo que pressupõe um chão firme onde o cristão possa se firmar para então dialogar, para não confundir nem se confundir em banalidades. A experiência de quem vive a vida marcada por um turbilhão de situações adversas, mas não se perde, como é o caso de nosso autor²³, torna-se escola de fé. Tais circunstâncias levam a crer que a teologia da revelação da Igreja e dos padres comunga com as experiências genuínas dos leigos e leigas de todos os tempos.

Na comunidade de fé Deus habita. E na *Shekinah* de Deus dá-se não uma forma vaga de presença, mas um vis-à-vis de Deus consigo mesmo²⁴, e em sua liberdade, no Espírito, ele se torna compassivo. A invocação do Espírito, na Igreja, se dá em postura genuflexa como que em honra, e de pé, em postura de quem é livre para invocá-lo em orações epicléticas, pedindo por sua vinda²⁵.

¹⁹ Cf. EV, p.14.

²⁰ Cf. EV, p.24.

²¹ Cf. BASÍLIO, São. *Basílio de Cesaréia*: tratado sobre o Espírito Santo. São Paulo: Paulus, 1999, p. 182 – 185.

²² Cf. BINGEMER, Maria Clara e FELLER, Vítor Galdino. *Deus Trindade*: a vida no coração do mundo. São Paulo, Paulinas, 2003, p.141.

²³ Refere-se ao turbilhão de situações adversas que Moltmann vivenciou, desde quando jovem, proveniente de família já secularizada, até abraçar a fé em meio aos tomentos existenciais nos campos de concentração.

²⁴ Cf. EV, p.23.

²⁵ Cf. EV, p.22.

3.1.2.2 *Espírito e História*

É inegável que a natureza foi “explorada” pelo ser humano após a Revolução técnico-científica, sem precedentes na história humana²⁶. Admitir racionalmente esta verdade incomoda a tendência do progresso que insiste em crescer para poucos em detrimento da maioria.

A observação de Kant que alerta para o mundo não se construir sob o pensamento matemático, com riscos de tirar-lhe o essencial, sua sensibilidade e concretude, torna-se profética. Até porque a história não se move nem se constrói por si mesma. Por outro lado, Deus não quis não entrar na história. Ele não é invasivo. Seu silêncio é forte e sua força é vital.

Tratar do Espírito consiste em apresentá-lo em sua relação e comunhão com o Pai e o Filho (*Trindade e Reino de Deus*). Este que une o criador e o salvador é a força e vida da criação (*Deus na Criação*), e porque existe e acompanha Jesus (*O Caminho de Jesus*), o Espírito complementa a cristologia do Logos. Sua presença é sentida na experiência (*O Espírito da Vida*), tanto em âmbito pessoal como comunitário.

Teologar sobre história e Espírito se traduz em perceber um dito no não dito e um silenciado no falado. Este é o modo de Deus se manifestar. O Espírito de Deus envolve a experiência histórica. E porque gera vida e garante a certeza da comunhão, da amizade e do amor de Deus, a pneumatologia pressupõe a cristologia e prepara o caminho para a escatologia.

Moltmann prefere o termo “expressão” a “conceito”. Assume “expressão” como situação em que a vida se organiza, cresce e se intensifica²⁷. Sua própria vida está envolvida nesse emaranhado existencial, como bem discorreu:

O horror de antigas experiências de morte invade-me ainda os membros, como se diz, mesmo quando delas não tenho consciência, e quando a minha atividade da razão ‘estabeleceu-lhes’ uma data de 47 anos atrás, na tempestade de fogo sobre Hamburgo em 1943. Mas elas não estão presentes a cada momento. Posso colocar-me nelas e voltar a sentir as mesmas angústias de então. Desde aquele dia minha vida foi por elas colocada sob estas perguntas cruciais: ‘onde está Deus?’ e ‘por que eu também não morri?’ Nas camadas mais profundas de experiências como estas não existe, evidentemente, nada de um ‘tempo que cura as feridas’, como também não existe uma graça de esquecimento²⁸.

Onde está a alegria de viver? É verdade que o prazer deseja, sonha e anseia por eternidade, como disse Nietzsche. Esta sede é sempre comunitária. E tal consciência indica que nos enxergamos com olhos de outrem. E, nas experiências vividas por outras pessoas, experienciamos a nós mesmos. Não se trata de perseguição psicológica como poderia parecer em Sartre quando escreve sobre a ausência da presença do outro que causa angústia naquele que o

²⁶ Cf. EV, p.41.

²⁷ Cf. EV, p.31.

²⁸ EV, p.31.

espera. A resposta para a pergunta está fincada na relação com o Espírito que acalma, aquece e revigora, até porque o Espírito nunca está ausente.

O espírito que ilumina a história faz o ser humano aprender com as experiências passadas, sem contudo, retornar a elas ou a viver delas. O que conta é o para frente²⁹. E a felicidade que acomete o coração também é histórica, ultrapassa a dor, gera o afeto, edifica o amor e toca o transfundo humano.

Em Marcos o Espírito conduziu Jesus para o deserto. Esta saída o fez permanecer mais ainda com Deus. E, fundamentalmente, “só aquele que sai de si é que consegue chegar a si³⁰”. Nos feitos de Jesus encontra-se a solidariedade de Deus com as vítimas de tempos passados e atuais. E, ao mesmo tempo, capacita-os para serem agentes de sua ação. Esta tomada de consciência ocorre em tempos de perigo e mudanças estruturais. Nesta situação, os homens reinventam paradigmas que lhes foram determinados³¹, e se empenham em modificá-los em favor da vida, na história.

3.1.2.3 Experiências nos Espaços de Deus

O conceito de tempo como graça definiu-se por decidir que cada coisa tem seu tempo. E cada coisa, no seu tempo, tem o seu espaço. No contexto teológico, nenhum desses espaços é homogêneo e igual conforme pensaram Newton e Kant.

No ser humano, amplidão e limite marcam a impressão experiencial do espaço. O útero, por exemplo, é o espaço onde se gera. O seio, lugar da nutrição. A casa, proteção e abrigo. O mundo, aprendizagem e ensino.

Em hebraico, a palavra cuja semântica é espaço, é *jasa*. Seu sentido é o de movimento, abertura de horizonte. As aberturas espaciais históricas são pericoréticas. Nelas ocorrem nascimento, crescimento, vitalidade, oportunidades e acolhida. Nesses espaços “dançantes” de vida gestam-se espaços morais, existenciais, afetivos, filosóficos e teológicos. Todas essas formas de espaço evocam limites. Porém, como o ser humano deseja irromper-se, transgredir interditos e construir novo mundo, ele define o indefinível. E o espaço limitado constrói-se, na metáfora da vida, como realidade possível de liberdade.

Maqom tornou-se espaço que exprime o nome de Deus. E como o nome Deus é essencialmente trinitário, ele abre em si o espaço do coração para a criação habitá-lo. Somente

²⁹ Cf. EV, p.33.

³⁰ EV, p.36.

³¹ Cf. EV, p.37

um Deus misericordioso se apresenta como espaço dele mesmo e daqueles para os quais ele se torna espaço.

3.1.3 A volta do Espírito

Há uma demanda, quase incontida, sobretudo nas Igrejas pentecostais, por “espiritualidades” que invocam a cura no Espírito. Nelas, há mais um intimismo do que uma afeição consciente da experiência histórica do sopro de Deus. Se a Tradição Ocidental foi acusada de um certo “cristomonismo”, com um enfoque quase exclusivo na pessoa de Jesus, a Tradição Oriental colocou a sua ênfase na terceira pessoa da Santíssima Trindade. Falar da volta do Espírito, neste momento, implica equilibrar uma abordagem trinitária que seja consistente e aberta, como reflete Moltmann.

Refletir sobre o retorno do Espírito significa acolhê-lo na vida. O Antigo Israel fez um encontro histórico com Deus em situações limites e concretas³². Tal impressão o fez declarar o Deus dos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó. Também os profetas foram impelidos pela *ruah* de Deus. E o Filho do homem viveu sob as sombras do Espírito Santo, e o soprou sobre a comunidade após a sua ressurreição.

Também os juízes carismáticos, os profetas extáticos e escritores, e reis ungidos são mediadores entre o Espírito de Deus e o povo³³ que aguarda a libertação, que sonha com um mundo novo, celebra a vida. Este vento impetuoso está no início da criação sobre as águas, experimenta-se na *Shekinah*, refere-se ao Messias, conduz o povo e, no final dos tempos, recria todas as coisas.

E sem “diabolizar” as coisas em sagradas e profanas, a marca saudável do encontro de Deus com todas as coisas só se possibilita pelo seu Espírito que é a força da criação e a fonte da vida. Experimentá-lo, portanto, na realidade totalizante da obra criada requer uma transcendência histórica, radicada na pele, no rosto, no tempo, na vida. E sem riscos de panteísmo, o infinito se dá no finito, o eterno no temporal e o imperecível no transitório.

³² Cf. EV, p.48.

³³ Cf. EV, p.49.

3.1.3.1 A questão do Filioque

A discussão teológica acerca da procedência do Espírito levou, em 1054, à cisão da Igreja³⁴. O contexto era o do Símbolo de Nicéia e Constantinopla, no qual o *Filioque* foi inserido por decisão dos teólogos da Igreja Ocidental, contrariando os teólogos orientais. Esta celeuma dificultou um desenvolvimento mais consistente de uma pneumatologia trinitária.

Moltmann considera supérfluo o acréscimo sobre a procedência do Espírito do Pai e do Filho feito pelas considerações ecumênicas de 1978/9, em *Klingenthal*³⁵. Antes, porém, de desenvolver a sua posição a respeito deste acréscimo recente, importa entender que a questão do Filioque evidencia as discussões sobre a tradição conciliar da Igreja antiga e aponta para a discussão teológica referente à relação do Espírito com o Filho.

O núcleo da questão do *Filioque* é se o Espírito procede do Pai e do Filho, ou se do Pai pelo Filho. O Símbolo Apostólico, o mais conciso, feito quase inteiramente por palavras bíblicas, nada diz da participação do Filho na procedência do Espírito. É o primeiro símbolo da fé. Apenas diz:

Creio em Deus Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra; e em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor, que foi concebido pelo Espírito Santo; nasceu da virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos. Foi crucificado, morto e sepultado; desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia; subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na santa Igreja católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, na vida eterna. Amém³⁶.

A questão surge no Credo Niceno-Constantinopolitano. Neste período, está em voga a tensão teológica sobre a divindade do Espírito Santo. Ei-lo:

Creio em um só Deus todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, nascido do pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, luz da luz. Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Por ele todas as coisas foram feitas. E, por nós, homens, e para nossa salvação, desceu dos céus, e se encarnou pelo Espírito Santo, no seio da virgem Maria, e se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; padeceu e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras, e subiu aos céus, onde está sentado à direita do Pai. E de novo há de vir, em sua glória, para julgar os vivos e os mortos, e o seu reino não terá fim. Creio no espírito Santo, Senhor que dá a vida, e procede do Pai [e do Filho]; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado; ele que falou pelos profetas. Creio na Igreja, uma, santa, católica e apostólica. Professo um só batismo para remissão dos pecados. E espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo que há de vir. Amém³⁷.

³⁴ Cf. TRD, p.185.

³⁵ Cf. EV, pp.283-284.

³⁶ CIC. São Paulo: Loyola, 1999. n° 184.

³⁷ Ibid.

A razão do silêncio talvez seja os “contra tempos” teológicos com os *Pneumatômacos* que consideravam o Espírito Santo uma criatura e totalmente subordinada ao Filho³⁸. A decisão dos padres conciliares não evidencia medo, covardia ou imprecisão teológica. Como o foco era garantir dogmaticamente a divindade do Espírito, falaram de sua procedência somente a partir do Pai.

Vale recordar, contudo, que, por definição, os símbolos são completos. Porém, durante o caminhar da história da Igreja, fez-se necessário explicitar o mais antigo pelo Niceno-Constantinopolitano. E a pergunta fundamental que suscitou o credo não foi outra senão a questão do Filho Único.

Fica evidente que o encaixe do *Filioque* no credo está adjacente ao desenvolvimento teológico de uma doutrina trinitária mais consistente e abrangente, de modo que a idéia emergente com o *Filioque*, por parte da Igreja do Ocidente, é apenas de garantir e interpretar a fé trinitária da Igreja.

Com o *Filioque* está em debate a problemática do único princípio, com indícios de se instaurar uma teologia que permita duas fontes na Trindade. No entanto, fica claro que

A despeito do seu *Filioque*, que deu origem ao mal-entendido, nunca eles encararam o Filho como um concorrente do Pai na questão da procedência do Espírito Santo e nunca falaram de uma dupla fonte da divindade. O *Filioque* nunca foi levantado contra a ‘monarquia’ do Pai, embora com tal expressão se pretendesse afastar insinuações de subordinacionismo na doutrina trinitária e tendências a uma solução subordinacionista da Trindade na sua própria economia da salvação³⁹.

Com a contribuição de Tomas e Agostinho que assumem as pessoas trinitárias em âmbitos relacionais, entende-se que do Pai o Espírito recebe a sua existência, e do Filho, a sua forma relacional. Neste sentido, o Espírito procede da paternidade de Deus.

Por isso Moltmann questiona as considerações de *Klingenthal*, citadas anteriormente. Ora, quando já está evidente que o Espírito procede do Pai, que é essencialmente relação, ele procede do Pai e do Filho. Logo, a fonte é a relação do Pai e do Filho, e a processão do espírito não pode ser pensada fora da paternidade do Pai e da filiação do Filho. E porque procede da fonte, o Filho participa dela igualmente.

Embora haja distinção entre relação pericorética e o existir hipostático divino, o Espírito está marcado igualmente pelo Pai e pelo Filho e dos dois recebe a sua figura intratrinitária. Não se nega que esta questão levou à divisão da Igreja, entre latinos e ortodoxos. Contudo, nota-se que as afirmações sobre o Espírito Santo, como procedente do Pai e do Filho, eram somente

³⁸ Cf. TRD, p.188.

³⁹ TRD, p.189.

concepções diferentes para explicar a mesma fé. E o que se encontra sobre o Filho Único de Deus, no credo Apostólico, é o que se encontra na formulação de Nicéia, ou seja, o ressuscitado que se encarnou é o Filho eterno de Deus.

3.1.3.2 A “dança” pericorética

O conceito de *pericorese* exclui todo e qualquer subordinacionismo que tente colocar em risco a doutrina trinitária. Desde João Damasceno, o pensamento pericorético indica a “circularidade”, ou seja, a dança do existir eterno da Trindade.

O Deus criador⁴⁰ coloca-se no centro e no ato primeiro da criação, como Pai, enquanto o Filho e o Espírito são como as duas mãos do Pai, conforme a teologia de Irineu, habitando um no outro compartilhando da mesma vida eterna⁴¹.

Com a mesma intensidade e presença, o Pai e o Espírito envolvem o Filho num “abraço” de cunho divino na encarnação, história de sua vida, paixão, morte de cruz e ressurreição. Revelam-se, portanto, a aprovação e a solidariedade de Deus no existir histórico do Filho eterno em Jesus de Nazaré.

Longe de qualquer divisão nas pessoas e distante de riscos que operem rupturas entre criação e salvação, a missão pericorética do Espírito conduz o Filho ao esplendor do Pai e, ao mesmo tempo, glorifica o genitor no gerado. O mesmo amor que distingue Pai e Filho, também os entrelaça, enquanto torna consciente a vida divina no julgar de sua eterna beleza⁴².

Na dança pericorética, cada pessoa divina existe nas e pelas outras com sua existência interna e totalmente uma na outra. Tal unidade, garantida pela relação de reciprocidade da Trindade, expressa pelo conceito de *pericorese*, não reduz a Trindade à unidade, todavia, transforma-a performaticamente em unidade na diversidade.

⁴⁰ Este é um tema já bem desenvolvido no primeiro capítulo de nosso trabalho. Como o Pai é a fonte originária do qual tudo procede, e sem o qual nada existe, a unidade da trindade não fica diminuída, nem sem o Pai, uma vez que ele não pode não existir, nem tão pouco sem as outras duas pessoas. Bem, como o tema, para muitos, poderia parecer uma proposta truncada, Moltmann resgata a doutrina da Trindade do pressuposto poder do homem que a deseja fabricá-la aos seus moldes e costumes, e a eleva à condição de ser tanto o mesmo quanto o diferente enquanto coisa que revele o parecer transparente do Deus que se mostra

⁴¹ Cf. TRD, p.182.

⁴² Cf. TRD, p.183.

3.1.3.3 Espírito e vida comunicada

Há, pelo menos, duas hermenêuticas possíveis quando se fala no Espírito. Hermenêutica supõe o conhecimento mínimo da realidade do que se trata para se obter o desejado do interpretado. Neste ponto, pretende-se entender a conexão radical e primária, no sentido básico, entre Espírito de Deus que comunica a vida.

Nem sempre a palavra grega *Pneuma* diz o conteúdo garantido pela expressão hebraica *ruah*. O termo grego guarda uma certa dualidade entre sensível e supra-sensível, opondo-se matéria e corpo⁴³. O termo hebraico evoca Deus como furacão, tempestade, força no corpo e na alma, na humanidade e na natureza. Por traz da concepção judaica está descrita a implacabilidade vivificante do Espírito de Deus como força criadora que comunica a graça.

Uma outra expressão para o Espírito é *Nephesh*. Esta expressão diz respeito à “alma do sangue” em distinção à *ruah* que indica a “alma do ser humano”. Cristo quando morre entrega a Deus, seu Pai, a *ruah* que o habita. E ela é a mesma que aparece no evento pentecostes, não como divisão, mas como ruptura necessária entre o mundo que mata Jesus e a comunidade dos discípulos que acolhem este dom amoroso concedido por Deus em Cristo.

A intensidade e fecundidade que ligam o Verbo e o Sopro de vida, também associam *dabar* e *ruah*. Nesta linha interpretativa, o Espírito se entende como o sopro da voz de Deus que comunica a vida.

Esta busca por entender o Espírito de Deus se ampara no árduo desejo de procurar a verdade com a finalidade de sanar a própria ignorância⁴⁴. Afinal, não é outra senão a *ruah* que inspira o cristão no prosseguimento do caminho até à perfeição⁴⁵. A *ruah* de Deus vocaciona os profetas no início do chamamento e, depois, pela *dabar* os mantém fiéis e corajosos até o final.

O sinal mais sensível do acontecer de Deus no mundo é a vida. Esta só se manifesta pelo sopro. Onde o Espírito está há vida, se lhe falta, já não há mais existência. Por isso, a *ruah* é o acontecer da presença de Deus que penetra o transfundo da existência do ser humano. E porque não há separação nem ruptura em Deus, sua *ruah* se entende como o seu acontecer.

⁴³ Cf. EV, p.49.

⁴⁴ Cf. BASÍLIO, São. *Basílio de Cesaréia*: tratado sobre o Espírito Santo. São Paulo: Paulus, 1999, p. 89.

⁴⁵ Perfeição não se entende nos moldes de atingir um patamar que garanta a inerrância do ser humano. O ser humano é por natureza falível. Necessita de outrem para se realizar, sentir-se acolhido como gente e como filho e filha de Deus que é amor. O convite de Jesus que aparece em Mateus para sermos perfeitos como o Pai celeste é perfeito está numa outra ordem. Perfeição aqui significa, portanto, seguir a Cristo até as últimas consequências. Ir com ele até onde ele vai. Deixar-se instruir por ele. Segui-lo. Radicalmente, ele viveu sua vida doada oblativamente até a morte de Cruz, ressuscitou e seu êxodo é o coração do Pai. Perfeição para o cristão de hoje consiste em assumir conscientemente seu ministério de discípulo de Cristo para cristificar a história com seu testemunho, mantendo a esperança viva pelo Espírito do ressuscitado.

Ao se apropriar da doutrina cabalística rabínica⁴⁶ e descrever *Maqom* como um nome de Deus, Moltmann reflete sobre o Espírito, assumindo-o como presença que se experimenta na história e no espaço aberto e ampliado, no qual as criaturas vivem e Deus se deixa experimentar como amplidão.

A reflexão teológica jamais entende o Espírito Santo como um dos dons de Deus, mas como Deus mesmo. E ele como Deus é o doador dos dons e, ao mesmo tempo, é o dom que Deus doa ao homem. O Antigo Testamento, em linguagem cultural, o entendeu como a *Shekinah* que acompanha o povo ora na arca transportável ora na tenda armada no Monte Sião, habitando o santuário, não como propriedade de Deus, porém como o Deus presente. Ele é presença vivificante, especial e libertadora. A hermenêutica que Moltmann faz da *Shekinah* faz entender o Deus Trino em sua identidade e unidade.

3.2. A santificação da vida

O Espírito de Deus é chamado de Santo porque torna viva esta vida que vivemos. Embora o termo santo indique algo que esteja separado, o Espírito de Deus está imerso na história. Através dele, o ser humano é colocado na presença do Deus vivo e na dinâmica do eterno amor.

A doutrina social trinitária presente em *Trindade e Reino de Deus* é fundamento para o desenvolvimento de *O Espírito da Vida*, cuja intenção principal é assinalar que esta vida deve ser libertada e remida. Esta ação do Espírito confere relevância universal às ações de Cristo.

3.2.1 O Espírito e a cruz

A maneira velada com a qual os evangelhos apresentam o mistério de Jesus se chama em teologia “segredo messiânico”. Sendo mistério, só se capta pela fé. Este segredo consiste nas respostas enigmáticas e misteriosas com que Jesus responde às questões relativas à sua identidade e à de Deus revelada por ele.

Como não era tão evidente, a revelação feita por Jesus causa escândalo. As autoridades judaicas querem matá-lo, e o fazem. Alguns discípulos são contrariados pelas atitudes de Jesus. Seu messianismo entra na contramão de um suposto programa triunfalista. Seus ouvintes não ficam tranquilos com muitas respostas de Jesus. E a missão do Espírito não consiste em livrá-lo da cruz e nem ser crucificado no lugar do Filho. Consiste sim em ser a força que o sustenta até a

⁴⁶ Cf. TRD, p.40.

cruz. Ampara-o na morte. E através dele o Pai o torna o primeiro dentre os mortos. E na história, encoraja os discípulos a proclamarem que o ressuscitado é o crucificado que agora está vivo.

3.2.1.1 Conflito, Espírito e a vida

Viver segundo a carne conflita com a vida no “espírito”. No homem, o conflito não se mede platonicamente como se considerasse o corpo o cárcere da alma, e o espírito sua parte nobre⁴⁷.

O termo grego *sarks* que Paulo utiliza possui vários significados. Como esfera do mundo, apresenta-se finita, frágil e vaidosa⁴⁸. Outro sentido é de “esfera do tempo”, do mundo que passa. Nesta interpretação, há uma oposição entre carne e vida. Enquanto a aspiração da carne é a morte⁴⁹ que esvazia o amor e gera o conflito.

Em *O Espírito da Vida*, o tom cristão do Espírito não é outro senão a nova vida⁵⁰. No conflito que no homem se explica pela antropologia apocalíptica universal, já que Moltmann ao aprofundar o conflito entre “carne” e “espírito” em Paulo, o considera um antropólogo apocalíptico e um apocalíptico antropólogo, revela-se o Espírito de Deus como força de vida da ressurreição, em cujo acontecimento o Espírito amoroso de Deus se derrama sobre o ser humano tornando-o partícipe da vida eterna.

O cristianismo, de modo algum, assume o conflito em termos gnósticos, até porque

Até os dias de hoje o dualismo platônico tempo-eternidade retira de cena o conflito apocalíptico passado-futuro e o reduz ao silêncio. Com isto o dualismo corpo-alma sempre de novo, e ainda em nossos dias, desloca o conflito impulso de vida/ impulso de morte, e o suprime. Mas isto acarreta a entrada em cena de uma “espiritualidade” mais ou menos branda, hostil ao corpo, não sensível, distanciada do mundo e da política – numa palavra, gnóstica –, em vez da original vitalidade judaica e cristã da vida que renasce do Deus criador⁵¹.

O próprio Agostinho tematizou este conflito de forma profunda. E em sua seriedade místico-teológica pôde entender que o coração humano encontra-se irrequieto até o encontro com Deus, no qual pode repousar tranquilamente. E porque o homem é um todo e não partes

⁴⁷ Cf. EV, p. 93.

⁴⁸ A vaidade não se entende em moldes pós-modernos como uma tendência de se reproduzir para se sentir importante. Ao contrário, com vaidade recorda-se o *Qohelet*, cuja literatura sapiencial sinaliza o que passa. Neste sentido, carne pode significar tanto um homem singular quanto todos os viventes.

⁴⁹ Moltmann concorda com Bultmann quando este define o pecado como revolta contra Deus, a fonte criadora da vida, de onde brota o mandamento da vida. O amor que se volta única e exclusivamente para a carne se expressa em paixão que mira o que não é divino. Trata-se do ídolo endeusado que estabelece a finitude da beleza, tornando-a perecível, conduzindo o amante estrito das coisas que passam a perecer com elas.

⁵⁰ Cf. EV, p. 87.

⁵¹ EV, p.93.

fragmentadas, em seu coração ele encontra sua transcendência imanente, porque Deus o criou para si.

3.2.1.2 *Esperança e dor no Espírito*

De modo algum a esperança é um cruzar os braços. A esperança é a alavanca que move o coração do homem para Deus. Logo, move-se na esperança enquanto se luta, e porque se espera na dinâmica da vida que, no amor, transforma a dor em força motriz contra o rancor, o ser humano pode esperar.

E porque Deus é mistério, nunca hermético, mas aberto, jamais mônada impermeável, mas mistério trinitário do afeto feito feto na carne de Jesus de Nazaré, a experiência do Espírito desperta novas e inimagináveis expectativas de vida que afetam a totalidade da vida e, de modo particular, o homem. Nele, dá-se um “conflito” caracterizado como nova criação de todas as coisas que se inicia com a ressurreição de Cristo⁵².

Movidos pelo Espírito, os cristãos exclamam na dor e na alegria o *maranatha*, vem Senhor Jesus. Este brado à procura de Cristo torna os seus seguidores inquietos e sem pátria. Esta insegurança não se traduz como desespero, mas encorajamento para buscar o reino de Deus.

Pode parecer docetista a afirmação que proclama que só Deus dá esperança ao mundo. No entanto, quando bem entendida a ação de Deus no mundo pelo Espírito do ressuscitado, que rompeu com as estruturas de morte para o anúncio da esperança junto aos pobres e últimos da sociedade, afirmar que só Deus dá ao mundo o que este não tem, indica que o Deus Uno e Trino conta conosco. E como os profetas de todos os tempos são a boca de Deus e do povo, conforme o entender de Carlos Mesters, no clamor pela vinda do Espírito, os homens abrem-se para o seu futuro enquanto gritam em favor dos sem voz e sem vez, conduzindo-os à presença de Deus.

Esperança em Moltmann tem marcas históricas profundas de dor, promessa, protesto, êxodo e busca por libertação. E contemporaneamente à teologia da história de Pannenberg, à teologia da libertação de Gutiérrez, a teologia da esperança surge como libertação de um pensamento meramente existencialista e personalista para assumir a história humana dos conflitos, sofrimentos e esperanças.

A dor no Espírito tem dimensões positivas e negativas. Embora o anseio por liberdade seja retumbante no coração humano, quando esta se aproxima, as algemas começam a doer.

⁵² Cf. EV, p. 92.

Então as marcas negativas crescem quando murcha a esperança. Quando isso acontece, os escravos se acostumam com o dobrar e o curvar-se diante das forças prepotentes. E a dor que dói produz, ironicamente, um canto “feliz” como saudade da pátria perdida em contentamento por se esquecer o que não se pode mudar. Afirmar o negativo significa negar a positividade do Bem em si.

Em contrapartida, crer, esperar e se empenhar, na dimensão positiva, consiste em negar o negativo que nega a vida. E quem opera isso no homem não é outro senão o Espírito como início e penhor do reino da glória.

A negação do negativo em Moltmann se exprime teologicamente como atualização das experiências do Espírito que se manifestam não exclusivamente no júbilo efusivo, no esplendor efusivo do futuro da salvação, mas também de maneira intensa e tão verdadeira naquelas situações em que o Espírito “arrebenta” com o negativo e atua no profundo gemido por este mundo em busca de redenção. Acena-se aqui, de modo elementar, o que se aprofundará no último ponto deste capítulo a respeito da experiência doxológica que se realiza na Igreja⁵³.

3.2.1.3 O Espírito que recorda a ação de Jesus e nos faz agir

O aspecto pneumatológico contido no símbolo da ressurreição provoca no homem ressuscitado uma reação de baixo, humano-existencial, à ação de cima, de Deus mesmo⁵⁴. Neste aspecto, a ressurreição é o outro lado da morte. Por isso que o Espírito que age em Cristo não somente o conduz em sua entrega livre até a morte de cruz, mas liberta-o da morte. Esta foi a proclamação querigmática dos cristãos que difundiram a Boa Nova.

A glória e o poder, na experiência do Espírito, se expressam na *doxa* e na *dynamis*. E desde a profecia de Ezequiel⁵⁵ até a radical força restauradora que ocorre em Jesus de Nazaré, o Espírito é garantido como aquele que torna vivente o que estava morto. Por isso que com o Pai e o Filho, o Espírito merece a mesma *isotimia*⁵⁶.

A honra e dignidade do Espírito já aparecem na concepção de Israel que o concebe como a sabedoria de Deus. E de forma indireta, ele é luz refletida do rosto de Cristo que é a luz. O Espírito como força e Cristo como o vivificado exprimem uma dupla *pericorese* na comunicação da *inabitação* do Espírito em Cristo e de Cristo em nós.

⁵³ Cf. EV, p.279.

⁵⁴ Cf. CJC, p.332.

⁵⁵ Cf. Ez 37.

⁵⁶ Cf. BASÍLIO, São. *Basílio de Cesaréia*: tratado sobre o Espírito Santo. São Paulo: Paulus, 1999, p.102.

3.2.2 Viver segundo o Espírito

Viver segundo o Espírito consiste em viver configurado a Cristo. Significa ser amparado por ele nas adversidades. E sem ruptura entre o dentro e o fora, sua presença indica que a experiência possui uma conexão externa na percepção do que ocorre e uma conexão interna na percepção do autocomunicar-se. As modificações internas também podem modificar a estrutura anterior do sujeito, reforçá-la ou destruí-la. Em todo caso, a auto-experiência depende fortemente das experiências externas.

3.2.2.1 Morte e Vida

Por mais que a morte cause espanto, angústia e instabilidade, nela encontram-se os mistérios da vida⁵⁷. A morte torna-se absurda quando se vive uma vida sem sentido ou banalizada. Encará-la sem reflexão significa dar a ela condição de se afirmar como ponto final e inquestionável sobre a vida. Nestas condições, o homem tende à fuga e à repressão, acentuando a contradição existencial da vida humana em face da morte.

Nossa perspectiva visa, com Moltmann, refletir sobre a existência de tal maneira que a morte deixa de ser absurda porque a vida não é absurda. A vida é indubitavelmente dom inalienável. E porque a vida tem sentido, a morte também tem sentido.

Morte e vida não podem significar duas realidades que dicotomizam o ser humano. Até porque a própria imagem do homem compreendida biblicamente está acima de uma alma e de um corpo isolados. E fundamentalmente a primeira e mais radical experiência que o homem faz de Deus é a de experimentá-lo como o libertador para a vida⁵⁸.

A verdadeira imagem de Deus são todas as pessoas em sua comunidade específica de homens e mulheres. Para conservar a imagem do espelho Deus se reconhece na verdadeira comunidade humana. E aquela experiência que se faz do Espírito acontece na auto-experiência social e pessoal, *locus* da experiência de Deus.

Com base nesta hermenêutica da vida que antecede, perpassa e ultrapassa a morte, nasce uma mística integral. O Espírito não atrai a alma com o intuito de separá-la do corpo, como também não a faz percorrer esta terra correndo em busca do céu. No entanto, coloca o homem em sua inteireza, no seu corpo como barro do qual participa hoje, na alvorada da nova terra. E aquela vida em tom maior que nasce da experiência do Espírito, a sua fonte, começa novamente

⁵⁷ Cf. BLANK, Renold J. *Escatologia da Pessoa*. São Paulo: Paulus, 2006, p.8.

⁵⁸ Cf. EV, p.101

a jorrar. E o ser humano floresce fecundo. E no seu coração desperta um insuspeitável amor à vida que expelle os germes da resignação e cura as lembranças dolorosas.

Entender a estrutura unitiva das “Contribuições Sistemáticas para a Teologia” supõe uma concepção planetária na qual o sábado aparece como a rainha que adentra a casa de judeus e cristãos, levando o povo eleito que acolhe a Shekinah a se unir com o Deus eterno.

A libertação dos bloqueios da culpa e da melancolia da morte quebra os grilhões das determinações econômicas, políticas e culturais numa atuação *ad extra* da Trindade em nós. Enquanto, inteiramente, aparece uma nova afirmação da vida que extrapola o próprio homem criando espaços vitais abertos, num salto qualitativo para dentro da Trindade aberta na experiência histórica do Espírito de Deus, a vida insiste em ser mais forte do que a morte.

Nem o grito de generais fascistas de “viva la muerte!” pode intimidar a força do Espírito, porque o Evangelho faz pensar e agir diferente. Logo, não há experiência do Espírito sem libertação nem o seu reverso em cujo verso entoia-se o hino esperançoso do Deus amoroso.

3.2.2.2 *Espírito e teologia latino-americana*

A grande contribuição da Teologia latino-americana consistiu em deslocar a reflexão teológica para o pobre. O Deus do Êxodo não é outro senão o Deus de Abraão, Isaac e Jacó. Ele é sensível, a ponto de enxergar, escutar e vir ao encontro do povo carente de libertação para alimentá-lo com ricas iguarias simbolizadas pelos elementos leite e mel. O leite significa a extrema riqueza animal, e o mel, a extrema riqueza vegetal.

Este Deus pode ser descrito pelas fórmulas *Eu sou o que Sou, Eu Serei o que Serei, Eu Sou o que Era, Serei o que Fui*. Ele é o de ontem, de hoje e de sempre. E assim como o fogo é inexorável, não aceita apelo, assim é o seu amor por nós, implacável. Este amor que é *ágape* comunica o *makrothimeí* do criador, a significar que Deus tem um grande fôlego conosco.

A Teologia da libertação foi a primeira tentativa consciente de unir a fé em Deus com o desejo de liberdade conforme sugerem as tradições bíblicas⁵⁹. Esta elaboração de Gutiérrez encontra eco em Moltmann que identifica a teologia da libertação com sua teologia da esperança visando colaborar com um mundo melhor.

Quem motiva tais reflexões é a escatologia do Reino de Deus que há de vir. Ambas as teologias, a da libertação e a da esperança estão referidas ao *kairos*. Para tanto, duas concepções

⁵⁹ Cf. EV, p. 110.

as acompanham, a saber, a experiência histórica de Deus e a perspectiva de mediação entre libertação e salvação.

O Êxodo do povo de Israel foi como um farol a iluminar os homens e as mulheres de fé num determinado tempo para perceberem as ações de Deus, ora como uma nuvem, ora com uma coluna de fogo a amparar, aquecer e conduzir o povo eleito, da escravidão à libertação. Num outro tempo, esta narrativa foi iluminadora para a teologia do novo continente. Na América Latina, o *leitmotiv* da Teologia da Libertação foram as comunidades de base da Igreja cristã⁶⁰. Nelas acontecem recordações concretas de esperança.

Em chaves trinitárias nota-se que o agir libertador não visa uma terra estática. Não mais se limita a um Israel histórico como propriedade. Aquela aproximação feita entre *dabar* e *ruah* se encontra expressa no Sl 29. Esta unidade faz entender a voz de Deus que chama as coisas à existência. E o grito de Jesus na cruz sinaliza o Deus que grita forte. E assim como o êxodo de Jesus é o coração do Pai, o nosso êxodo é a Trindade.

Com este pensar teológico, o conceito histórico se liga ao escatológico. E a comunicação histórica da salvação se concretiza no horizonte escatológico do Reino de Deus. E porque não há duas histórias, Cristo é a meta a ser alcançada. Nele as antigas esperanças são transformadas em experiências que encontram correspondências nas novas esperanças que conduzem a história e o homem a um novo *modus vivendi*.

Um pensar teológico consistente se exprime numa fórmula simples: porque se espera na ressurreição dos mortos e no futuro escatológico do mundo, já na história, o cristão empenha-se para resistir aos poderes da morte e a sua sedução destruidora para amar esta vida que Deus nos deu e libertá-la da exploração, opressão e alienação.

3.2.2.3 Na experiência o Espírito é Deus em nós

A fé libertadora nos envolve plenamente. Não sem sentido fé e verdade se aproximam. E a verdade que liberta é aquela com a qual o ser humano concorda. Por isso a fé pessoal é início de sua liberdade que renova a vida em sua inteireza. E Cristo liberta para a liberdade⁶¹. Neste ponto, fé consiste em ser criativo com Deus e no seu espírito.

A experiência do Espírito conduz à liberdade. Esta torna o homem senhor das coisas, filho de Deus e irmão dos homens. Por outro lado, se definida como dominação, a luta pelo

⁶⁰ Cf. EV, p.112.

⁶¹ Cf. Gl, 5,1.

poder não se aquieta, a história torna-se senhora de si, originam-se outros escravos em tempos modernos, não se experimenta Deus como Trindade, mas como um ditador frio e implacável. Em tais circunstâncias, enquanto alguns se libertam, outros se oprimem⁶².

A experiência, contornos de Deus em nós, tem no concreto da liberdade o princípio da comunhão. Enquanto o Pai é o princípio fontal da graça incriada que é Cristo, o Espírito que faz o coração humano arder e transbordar de amor coloca a história numa *pericorese* trinitária.

O Pai, a quem convém a geração, atua junto ao Espírito a quem corresponde a inspiração. E porque é decisiva a presença do Espírito Santo em Jesus, jamais se despreza a atuação do Deus Uno e Trino em nós. Toda e qualquer reflexão teológica consistente, ao abordar a presença atuante do Espírito em Jesus, evita a ideia de que na Trindade Imanente o Espírito seja simplesmente passivo na vida intratrinitária.

Não se nega, contudo, que, dada a limitação humana, nem sempre se nota a unidade dos Três. Esta parece ser a aproximação do mistério do qual fala o Novo Testamento⁶³. E porque o Espírito é do Pai e do Filho, o mistério não se esgota na história. Se Deus se reduzisse às circunstâncias tangíveis ele não seria Deus.

Outra experiência sem a qual a cruz não se entende é a da paixão. Neste ponto, evoca-se o *pathos* de Deus. Nestas circunstâncias o “Todo-poderoso” sai de si. Na Experiência do Êxodo, Deus vem ao encontro do povo que ele elegeu. Faz aliança com Israel. Caminha ao seu lado. Tem entranhas como uma mãe. Mostra-se desejoso de reunir todo o Israel sob o seu amor. E diferentemente dos outros deuses, seu ciúme não aprisiona e seu *pathos* não é patológico. E porque Deus não sabe não amar, a paixão divina, apresentada pelo Antigo Testamento, é a sua liberdade.

3.2.3 O Deus em si que sai de si

O Deus que se revela não anula a consciência. Fenomenologicamente, a consciência é revelação-revelada dos existentes⁶⁴, cujo fundamento é o ser que lhes é próprio. Assumindo a Trindade Imanente como o em si de Deus, ela fundamenta a Trindade Econômica, no seu para dentro, e assumindo a Trindade Econômica como a radical vontade amorosa de Deus de se auto-comunicar, ela revela o em si de Deus no para fora de si, na criação, culminando em Jesus que, no Espírito, conduz tudo à escatologia trinitária.

⁶² Cf. EV, p.117.

⁶³ Cf. LADARIA, Luis F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009, p.121.

⁶⁴ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 35.

3.2.3.1 Deus e os sofridos da história

Ao tratar da *kenosis* de Deus, Moltmann acentua, rigorosamente, a cruz como expressão do amor salvífico de Deus⁶⁵. Por vezes, o exagero de se colocar o homem como absolutamente livre como pensou Sartre, ou como Bloch, que levou avante tal argumento pró-ateísmo, no pensar cristão, contrariamente, a liberdade se insere na esperança que é o horizonte do cristianismo.

O Deus cristão faz justiça aos oprimidos. É o mesmo Deus que socorre as viúvas e órfãos. Espera-se do Messias que julgue com equidade os pobres. Esta leitura teológica assume que o Deus todo-poderoso antes de tudo é Pai. Aquele que criou o céu e a terra se colocou do lado daqueles que são “obrigados” a padecer violência, porque eles não podem defender-se. O direito deles é a causa de Deus, que em sua paternidade põe os fracos e os vulneráveis sob sua divina proteção, de modo que quem os fere, fere a ele. Esta atitude de Deus frente aos pobres foi definida pela Igreja latino-americana como “opção preferencial de Deus pelos pobres”.

Deus, em Jesus, mostra que o Nazareno não é apenas mais um entre tantos homens na história. O compartilhar solidário de Cristo com os sofrimentos das vítimas da história da violência humana tem sentido para os vitimados? Uma resposta positiva a esta pergunta só é possível se Deus mesmo está em Cristo⁶⁶. Há, então, um vice-versa na relação de Deus com as vítimas, a partir da experiência de Cristo. Por sua paixão, ele traz a comunhão do Deus eterno e a justiça vivificante de Deus para a história de um mundo apaixonado, e identifica Deus com as vítimas da violência.

3.2.3.2 A vida íntima de Deus

Agostinho diz que Deus é mais íntimo nosso do que nosso próprio íntimo. Na experiência do Espírito Santo, sentimos o próprio Deus. No interior do homem, ele é o Espírito do Pai em nós que nos une ao Filho⁶⁷.

Deus não é uma mistura de personalidades individuais que se acomodam para garantir algum interesse egocêntrico. Também não é um único em três máscaras como pensou Sabélio. Ao lado do conceito de *prosopon*⁶⁸, aparece o conceito de *hipóstases*. Ele não se reduz ao

⁶⁵ Cf. TRD, p.129.

⁶⁶ Cf. 2Cor 5,19.

⁶⁷ Cf. TRD, p.178.

⁶⁸ Foi longo o percurso traçado pela teologia para a precisão de termos técnicos como *prosopon* e *hipóstase*. Teodoro de Mopsuéstia, por exemplo, fala de duas *hipóstases* e dois *prosopa*. Para ele, *hipóstase* como individuação significa o que torna identificável, presente, atuante, concreta a natureza. Mais tarde Calcedônia, assumindo a

conceito de máscara adotado pelo teatro indicando modo de apresentar-se. Nem se reduz ao aspecto sociológico de papel a ser apresentado. Teologicamente, hipóstase indica a existência individual de uma natureza não cambiante, mas inconfundível, própria.

Mais uma vez, evoca-se de Agostinho a reflexão sobre pessoa como relação. Enquanto Boécio se prende ao conceito de pessoa no nível de substância, apenas, para garantir a individualidade de cada pessoa trinitária⁶⁹, Moltmann, depois da doutrina do amor desenvolvida por Agostinho e Ricardo de São Vitor, para quem pessoa se entende como existência no sentido de uma pessoa existir a partir da outra, procura integrar as pessoas numa reflexão, de modo que as relações e as alterações das relações retirem a ideia trinitária de uma concepção paralisante e a colocam como uma presença viva do existir do Deus Uno e Trino.

3.2.3.3 A vida resgatada

A Reforma desenvolveu a reflexão teológica da justificação pela fé. O pietismo desenvolveu o pensamento acerca da regeneração do homem perdido pelo pecado de Adão. No Novo Testamento, a mensagem do Deus que faz justiça se encontra no centro da pregação paulina.

O conceito pitagórico de mundo entende o mundo em sua decorrência cíclica. No fundo há uma ideia de eterno retorno do tempo do mundo. Este conceito, quando aplicado aos homens, trouxe consigo a ideia da reencarnação. Como já se abordou, a apocalíptica judaica rechaçou essa ideia.

Na concepção apocalíptica hebraica o renascimento único e definitivo está para o Reino de Deus. O “re” de renascimento não indica retorno, mas novidade. A resposta de Jesus à pergunta de Nicodemos⁷⁰ demonstra o início de vida nova.

Se, por um lado, a apocalíptica retirou da regeneração a ideia do retorno, por outro, a compreensão cósmico-apocalíptica dualizou a vida do Filho do Homem em aqui – história –, e depois – eternidade. Esta concepção foi rejeitada tanto pelos pietistas quanto pelos teólogos revivalistas.

A auto-experiência que a comunidade cristã faz situa o batismo como acontecimento de renovação que ocorre dentro da comunidade. Os neófitos se tornam regenerados para uma vida

teologia de Antioquia, com linguagem Alexandrina, consegue a formulação da união pessoal das duas naturezas em Jesus Cristo, resolvendo a questão da união hipostática.

⁶⁹ Cf. TRD, p.179.

⁷⁰ Cf. Jo 3,4.

esperança⁷¹, cujo fundamento é Cristo. Este jeito de teologar informa que por trás da teologia da regeneração se encontra a teologia da páscoa. Esta é a reflexão sistemática que parte da experiência do Espírito que se derramou abundantemente sobre Cristo. E por proceder de Cristo ressuscitado dentre os que morreram, se entende como força vivificante da ressurreição.

A ortodoxia luterana dos séc. XVI e XVII preocupou-se em objetivar a justificação do pecador somente pela fé em Cristo, *sola fide*. Longe de se prender à espiritualidade da culpa e da graça, e superando a terminologia de Melancthon, essencialmente jurídica, Moltmann, por vida resgatada, entende o que Deus faz no homem, e o que a seguir ocorre no homem em consequência da novidade despertada que fez a vida evoluir.

3.3. A comunhão do Espírito na Igreja

A tarefa de uma docência especial e formalizada na Igreja é servir ao *sensus fidei*. Guiada pelo Espírito, ela promove a comunhão dos santos, que se traduz em comunhão das Igrejas. Aquela obediência que o Filho tem em relação ao Pai, na Igreja ela não é um integralismo totalitário ou obediência formal da inteligência. Ao contrário, ela é uma auto-entrega amorosa que se abre com humildade ao Espírito Santo, responsável pela unidade.

3.3.1 Unidade trinitária

O ponto de partida deste capítulo é a experiência do Espírito em nós. Trata-se de um evento trinitário convidativo, salvífico e divinizante. Desde o sofrimento de Deus na cruz, para o qual não se têm palavras para respondê-lo a altura, nada saberíamos do Deus bom senão pelas obras bondosas de Jesus. Passaria ao largo o Deus que perdoa, se não tivesse estado na acolhida de Jesus aos pecadores. De maneira similar, sobre o Deus que chama à vida, não se teria conhecimento se ele não tivesse estado na ressurreição de Jesus.

3.3.1.1 A Igreja é mãe no Espírito

Não se pode falar de unidade se não se coloca a questão do homem⁷². Assim como o homem faz a experiência de Deus, este tem, a seu modo, sua experiência do homem. A auto-

⁷¹ Cf. EV, p. 143.

⁷² No item 3.3.1.3 propõe-se uma abordagem do pecado e da graça, dentro de um campo antropológico, para melhor explicitação tanto do tema da comunhão como da unidade. Até porque, em Moltmann, por mais que se trate da questão ecológica, e por mais que se reflita sobre a escatologia, o homem, de modo algum, é desprezado, até porque é ele quem reflete, a partir de Deus, sobre si mesmo e suas circunstâncias.

comunicação do Deus Uno e Trino também se expressa quando suscita alegria, raiva, angústia, esperança, pois ele fala a outros. Ele se apresenta como homem nos antropomorfismos bíblicos. Fala que ama e que tem ciúmes. Esta unidade que perpassa épocas diferentes exige abordagem diferente. “Há, sem dúvida, uma verificação horizontal que se mostra na continuidade da história, na tradição dos concílios, do magistério, da teologia e do sentir dos fiéis”⁷³. Esta unidade produz uma convergência sinfônica auditiva.

Afirmar que a Igreja é mãe só é possível no Espírito⁷⁴. Quando o Vaticano II opta pela categoria povo de Deus⁷⁵, ele o faz com uma fundamentação bíblica e patrística. Nesta direção, há uma afirmação: os que crêem em Cristo são a estirpe eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo conquistado. E se é de Cristo é de Deus. A categoria povo messiânico, mesmo que não abranja todos os homens, atualmente, é para toda a humanidade um germe fecundíssimo de unidade, esperança e salvação.

O caráter maternal da Igreja consiste em alimentar no cristão a fé recebida através dela. E como sacramento de salvação, ela conjuga operações e forças para que o mundo inteiro se transforme em povo de Deus.

A relação com a Trindade se percebe em sua unidade. A fundamentação bíblica acima referida é a do Êxodo, pois o Antigo Testamento “vê” o povo de Deus como uma unidade. Mais tarde, Mateus reclama para si a imagem de assembleia de Deus do Êxodo do Egito.

Como comunidade messiânica, sobressaem os discípulos, remanescentes, como novo povo de Deus de Israel. Para o primeiro evangelista, eles são o povo de Deus, como no tempo do Êxodo. Lucas os apresenta como uma comunidade que cresce em profundidade e extensão.

Outro conceito que se aplica à Igreja é o de corpo. Ela como corpo de Cristo⁷⁶ é comunidade dos fiéis que se reúnem em torno de Cristo. A Igreja, portanto, é esposa de Cristo. Ele é a cabeça da comunidade eclesial. Dentro da mãe Igreja, seus filhos são reconciliados no Filho de Deus de maneira que tudo é nele, por causa dele e para ele.

Outra categoria da Igreja é a de templo do Espírito. Neste aspecto, pneumatologia, cristologia e eclesiologia se entrecruzam em Lc 4,14s. O Espírito é Deus mesmo nos corações das pessoas. A ligação com Jesus é tão estreita que ele é o unguento, por isso o Cristo. Ele é o centro que não espera a convergência para si. Ele se desloca. O Espírito o move.

⁷³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do Terror de Isaac ao Abba de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001, p.64.

⁷⁴ Cf. EV, p. 252-255.

⁷⁵ Cf. LG 9-17.

⁷⁶ Cf. Rm, 1Cor, Ef, Cl.

A Igreja que é mãe é esposa. Nela a ação de Cristo é objetiva, pois dá-se o ensino em comunidade, o anúncio do Evangelho, a libertação dos pobres, os olhos que se abrem, e a proclamação da graça realizada revela que o Espírito de Deus e a Igreja de Cristo estão em um relacionamento sponsal. Na presença do Espírito, a Igreja continua a missão de Cristo. O Espírito e a esposa dizem ao esposo, vem! E enquanto o Espírito representa o Senhor, a vocação de Israel passou para a Igreja.

3.3.1.2 A força santificante e vivificante

Lutero concebia justificação e santificação numa mútua relação entrelaçada⁷⁷. A diferença entre uma e outra era de que a justificação está num plano vertical e a santificação numa linha horizontal. Hoje, contudo, a força vivificante consiste em redescobrir a santificação da vida e o mistério divino da criação e empenhar-se no combate à violência humana que degrada o mundo.

A ênfase de Moltmann, porém, não recai apenas na dimensão ecológica da vida. Seu desenvolvimento tange também o viés religioso da espiritualidade da criação, de modo que o respeito pela totalidade da vida se inicia na defesa do mais fraco, do mais pobre e vulnerável.

Ao lado de Lutero, Wesley considerou a santificação como consequência necessária da justificação. Para ele a santificação percorre algumas etapas, a saber, a graça de Deus que antecede a justificação, o fortalecimento da vontade pela mesma graça, o renascimento subjetivo e a justificação objetiva como ação da graça na pessoa e, por último, a penetração do Espírito no interior dos fiéis, tornando-os perfeitos.

Tanto o caminho percorrido por Lutero, Wesley, como também a ética da vida proposta por Albert Schweitzer, denominada de respeito à vida, e também para Moltmann, que menciona como parte da santificação a busca das concordâncias harmônicas da vida, o fundamento da santidade é o próprio Deus. Ele é tão santo que santifica o sábado e o torna a festa da criação.

Quando o credo apostólico, já referido, fala da comunhão dos santos, não se limita à congregação de pessoas moralmente santas. Ao contrário, aponta para pecadores agraciados, inimigos reconciliados, homens e mulheres que crêem em Cristo.

⁷⁷ Cf. EV, p.158.

Finalmente, a marca da santidade no homem, em tons antropológicos, traz a concordância com Deus e com todos os seres vivos⁷⁸, que bebem da mesma fonte como cantava João da Cruz ao tomar conhecimento daquela fonte que mana e corre ainda que de noite⁷⁹.

Ao sentir na vida material o Espírito que vivifica, ao experimentá-lo como Espírito que santifica, na experiência sobrenatural da fé, ao acreditar que a vida eterna nos faz vivos, pode-se entusiasmar com o Espírito de Cristo, e proclamá-lo como a força vital imanente e espaço vital transcendente.

3.3.1.3 Homens e mulheres em comunhão

O homem é um ser inteiro, mas, ao mesmo tempo, inacabado. O salmista pergunta a Deus: quem é o homem para receber do criador tanto cuidado e carinho?⁸⁰ A conclusão à questão confirma que pouco abaixo de um anjo deu-se a criação do ser humano.

No sec. IV a.C. Aristóteles definiu o homem como um ser político. Pascal, mais tarde, o caracterizou como um caniço pensante. Fernando Pessoa chamou-o de cadáver retardado. E o livro do Gênesis diz que o homem e a mulher foram feitos à imagem e semelhança de Deus.

A viagem humana que se iniciou com o Etiópico, o parente mais próximo da espécie humana, até chegar ao que se chama de *Homo Sapiens*⁸¹, já dura três ou quatro bilhões de anos. Nesta trajetória antropológica, o nível de consciência foi aumentando gradativamente. Quando o povo da Bíblia acolhe a revelação do Deus único e criador, o ser humano se sente criatura. Emerge daí a consciência de ser pecador e necessitado da graça de Deus. E apesar do bravo ceticismo⁸², o autor sagrado afirma que o homem é quem se complicou. Por isso é preciso circuncidar o coração⁸³. Nem Abraão escapou da repreensão⁸⁴.

O relato javista fala de uma pecaminosidade que remonta às origens da humanidade, tipificada no casal Adão e Eva. No fundo, aparece a tentação por excelência, o homem querer se afirmar como absoluto. Neste sentido, o princípio da comunhão se dissolve e emerge o princípio da acusação.

⁷⁸ Cf. EV, p.170.

⁷⁹ Cf. CRUZ, São João da. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.44.

⁸⁰ Cf. Sl 8

⁸¹ Cf. BETTO, Frei. *Sinfonia Universal: A cosmovisão de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Ática, 2003, p.48.

⁸² Cf. Ecl 7,29.

⁸³ Cf. Pr 20,9; Is 24,5; Jr 4,4.

⁸⁴ Cf. Gn 12,10-20.

Qual a comunhão que se deseja? Como é que mulheres e homens experimentam reciprocamente, na comunidade de Cristo e na comunhão do Espírito-mãe que produz a vida, a união que os liga ao Deus Trino? A comunhão não pode ser outra senão aquela que vise quebrar o preconceito ainda vigente. Aí o Espírito age, pois “quando no movimento feminista dos séc. XIX e XX as mulheres se insurgem contra o patriarcado e quebram seu silêncio forçado e ‘profetizam’, isto é espírito do Espírito de Deus que desce sobre toda a carne para vivificá-la”⁸⁵. E o experimento que homens e mulheres fazem do Espírito na Igreja é aquele já sinalizado pelos padres conciliares, porque desde a renovação do Vaticano II percebe-se, com um certo grau de consciência esclarecida, que homens e mulheres, povo de Deus, foram ungidos pelo Espírito.

Finalmente, o horizonte mais amplo é o Reino de Deus, e a Igreja formada de homens e mulheres, que se compreendem como povo de Deus, ultrapassam seus limites para promover e respeitar experiências diversas dentro de um horizonte mais amplo de comunhão.

3.3.2 Intrepidez e carisma

De fato Deus não faz distinção de pessoas. Tanto para esta ou aquela vida, o Espírito da vida é o mesmo. Até porque não há vida genérica. Ela está sempre localizada, enraizada, concreta. Tanto faz ser jovem, criança, adulto, velho, branco, negro, pardo, judeu ou pagão, por sua singularidade a vida de cada um é única. E porque cada vida é única, a experiência do Espírito também é única. A força intrépida do Espírito no homem e na mulher os dota de dons para exercerem sua vocação, pois o Deus que os assume se encontra onde as pessoas se encontram.

3.3.2.1 Energias carismáticas

“Todo cristão é um carismático”. Para Paulo, o que o homem desempenha numa atitude de soberania libertadora é carisma. A energia é algo invisível aos olhos. Por causa de sua força ela não pode ser canalizada, mas trabalhada. O Espírito como energia vital não prende nem se prende. Neste sentido, carismática é toda a vida plenificada na fé, pois o Espírito é derramado sobre toda a carne para vivificá-la.

Paulo não despreza os fenômenos como inspiração, êxtase, falar em línguas. No entanto, acena que a comunidade é o lugar da manifestação do Espírito. Os carismas, a serviço do

⁸⁵ Cf. EV, p.227.

anúncio, suscitam apóstolos, profetas, doutores e conselheiros. Há aqueles que exercem a diaconia junto aos enfermos, viúvas, órfãos e excluídos.

Quanto mais a vida for concreta mais o carisma de cada um serve à unidade na válida variedade. O Espírito arranca o medo e o pensamento negativo do cristão. O dito “não vai dar certo” atrapalha o anúncio. Os Evangelhos sinóticos, ao contrário, narram a fé e a coragem daqueles que expressam: “para Deus tudo é possível”.

Eric Fromm escreve sobre a importância da autoconfiança em si mesmo, e contraria Kierkegaard que imaginou o amor ao próximo pregado por Jesus como abnegação ao amor a si. Na verdade, o amor ao próximo, dos evangelhos, consiste em amar o outro com a mesma intensidade que se ama a si. Enquanto o ódio a si próprio é o tormento do inferno, o amor a si é o chão firme para uma vida de liberdade.

3.3.2.2 Mística e teologia

Os puros de coração contemplarão a face de Deus. Esta frase solta soa como um conto de fada espiritual. Como não habitamos apenas poeticamente o mundo, mas prosaicamente, a mística torna-se possível e necessária.

Porque o místico não é alienado, os dramas da vida, a dor, os sofrimentos, as incompreensões, as alegrias, o prazer, a própria vida dramática e também o drama do amor de Deus, tudo isso tem um sentido. Se tem sentido para a mística, tem sentido para a teologia.

O que conta é a história do amor entre Deus e o homem. E o amor sem medida torna-se a medida do amor para o místico. A razão pela qual Moltmann aborda a mística não é outra senão a de aproximar e distinguir, conceitualmente, a partir da teologia, as variações que ocorrem no interior da vida humana, na história e na criação⁸⁶.

Se a teologia dogmática se classifica como sabedoria doutrinal, a teologia mística se caracteriza como sabedoria experiencial. Ela não é mística porque é teologia. Ao contrário, porque verbaliza o experimento místico, reflete sobre ele é que se torna teologia. Moltmann entende por mística a interioridade da experiência de Deus na fé, bem como o transfundo da experiência da fé.

⁸⁶ Cf. EV, p. 196.

3.3.2.3 A Trindade e a liberdade humana

A doutrina da liberdade do homem não se divorcia da doutrina do Reino de Deus. Esta afirmação sintetiza a unidade entre as obras de Moltmann da Série “Contribuições Sistemáticas para a Teologia”.

A liberdade no homem ocorre à medida que ele se liberta do reino das necessidades e administra a força que a natureza exerce sobre ele. Este passo é importante quando o homem se livra da escravidão e não escraviza a natureza. Como estágio, quando pela técnica o homem “doma” a natureza, ocorre um tipo de liberdade.

Um risco que se corre é quando historicamente se entende a liberdade como “domínio”. Quem assim a compreende só se considera livre às custas de outras pessoas. Nesta mesma direção, a liberdade proveniente do espírito burguês capitalista, ao suplantando o feudalismo, prega, pelo menos em teoria, que a liberdade de um ocorre quando o outro também é livre. Porém, no fundo, esta liberdade se define como domínio.

Dentro do Espírito da comunidade cristã, a verdadeira liberdade acontece quando na base se encontra o amor. Somente no amor é que a liberdade humana chega à sua verdade.

A liberdade trinitária é aquela que crê em Deus Pai de Jesus, o homem livre. Este Deus não exime da tentação, nem da cruz. Ao contrário, exige, sem arrogância, a confiança da criança⁸⁷. Dele emerge o perdão que atinge o coração de quem professa nele a fé. Este amor, que transforma o homem em nova criatura, é livre e liberta.

Há sempre uma dimensão religiosa no experimento da liberdade. É por isso que há nela um aspecto teológico. A própria modernidade que prega a morte de Deus, ou pelo menos o nega, para se afirmar livre, confirma este aspecto teológico inerente à liberdade. Esta reflexão dos mestres da suspeita, contudo, coloca Deus como o empecilho da liberdade. Este Deus, de forma alguma, é Trindade.

Diz Moltmann, com razão:

Um Deus imóvel e apático não pode ser colocado como fundamento da liberdade humana. Um soberano absolutista no céu não encoraja nenhuma liberdade sobre a terra. Somente o Deus sofredor e apaixonado, e por força da sua paixão pelo homem, é capaz de fazer com que exista a liberdade humana. Ele que realiza o reino da sua glória em uma história de criação, libertação e glorificação, deseja a liberdade humana, alicerça a liberdade humana e dispõe o homem incessantemente para a liberdade. A teologia trinitária oferece a possibilidade de fundamentar uma doutrina da liberdade abrangente e pluridimensional⁸⁸.

⁸⁷ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do Terror de Isaac ao Abba de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001, p.68.

⁸⁸ TRD, p.221.

Finalmente, o Deus que chama o homem ao seu serviço o coloca numa situação de destaque em relação às outras criaturas, numa postura de exaltação e honra. O sentido dado à vida, nestas condições, faz o homem retirar de si o supérfluo e o inútil para transformá-los em caridade do caminho que conduz o drama humano ao *pathos* divino para, depois da cruz, celebrar a festa pericorética do homem livre acolhido no seio da Trindade.

3.3.3 *Comunhão e Trindade*

A trindade é circular. Cada pessoa, desde sempre, comunga com as outras e nas outras. Na intrapessoalidade de Deus sempre existe a graça, o dom, e o amor, ou seja, o Filho, o Espírito e o Pai. A comunhão que se deseja no mundo e já experimentada por homens e mulheres que se abrem às ações do Espírito de Deus em nós, é comunhão trinitária. Quando se ama alguém e se defende a vida por puro prazer de amar, Deus se manifesta. Ao se entregar como dom que se consome pelo bem de outrem, o Espírito Santo é quem se apresenta como força de sustentação. E quando se envolve eucaristicamente na história do mundo e dos homens, como presença concreta que faz ressuscitar, é Cristo, como cabeça, garantindo a plenitude da vida, e solidificando a comunhão.

3.3.3.1 *Experiência da comunhão*

A comunhão busca o amor⁸⁹. E o amor busca atingir as articulações do real e avançar com os descobrimentos da história⁹⁰. O amor não assusta, não cansa nem se cansa. Ajuda a descobrir, no afeto humano, um ambiente privilegiado para a manifestação do amor divino.

Na comunhão o Espírito dá-se intensamente. Ele como laço de amor entre Pai e Filho, na comunhão trinitária, estabelece a variedade na unidade. Unifica o que é diferente e diferencia o que é um.

Comunhão não é apenas mais um dom do Espírito. É a sua própria essência. Com sua força e presença, ele preenche a ausência de relações que leva à morte, e por sua comunhão com o Pai e o Filho, indica que a *koinonia* tem muito de reciprocidade.

No encontro com a tradição teológica Moltmann assume de Friedrich Schleiermacher a “doutrina da fé” para falar do Espírito comum que expressa o amor característico de cada homem. Entretanto, ele rejeita de Schleiermacher o seu não assumir o Espírito como uma pessoa da Santíssima Trindade, com risco de confundir o Filho com o Espírito. O limite deste teólogo se

⁸⁹ Cf. EV, p.209.

⁹⁰ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do Terror de Isaac ao Abba de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001, p.175.

encontra em levar a cabo o conceito de comunhão unitária sob riscos de extirpar as diferenças das pessoas.

É inegável a tendência modalista na doutrina do Espírito de Schleiermacher. Porém, colocando-o em seu contexto, nota-se uma crítica à sociedade burguesa de seu tempo que dissolve as comunhões e individualiza os seres humanos.

Fazendo eco à obra *Deus na Criação*, a comunhão do Espírito avista as comunidades naturais num intercâmbio trinitário com as comunidades humanas. A vida torna-se possível por causa do Espírito vivificador, que é o Espírito de Cristo e também o próprio Espírito de Deus Pai que atua na criação.

3.3.3.2 Eucaristia e Trindade

A eucaristia é ação de graças que gera comunhão. Se, na comunhão, o Espírito Santo se derrama, vislumbram-se as relações hipostáticas, nas quais existe um definitivo “nascer” do Filho a partir do Pai e um “eterno” proceder do Espírito numa *pericorese* simultânea para a reta glorificação⁹¹.

Se a eucaristia é ação de graças, experimenta-se no Espírito a gratidão. Curiosamente, o Deus que é a fonte, o Pai, de quem tudo procede, na eucaristia, recebe a oferta do Filho. Ele que nos deu a vida divina, recebe agora a nossa humanidade assumida em Cristo. Faz sentido, neste contexto o texto de Mateus “o que se ouviu ao pé do ouvido, publica-se nos telhados”⁹². O Espírito é o responsável por esta publicação:

Nós falamos e gostaríamos que ele nos ouvisse; nós vivemos e gostaríamos que ele tomasse conhecimento de nós. Assim como o conceito monárquico da Trindade estabeleceu-se na missão para o anúncio do Evangelho e para a obediência no mundo, assim o lugar vital para este outro conceito da Trindade pode ser encontrado na celebração da Eucaristia e naquela vida agraciada e feliz que passa a ser uma festa⁹³.

A eucaristia é o alimento sem o qual não há unidade. Por isso que Moltmann salienta a antecipação da Trindade monárquica em relação à Trindade eucarística, que é a Trindade da glorificação como bem expressa Basílio:

Quando, através de uma potência iluminadora, fixamos o olhar na beleza da Imagem do Deus invisível e, por meio dela, nos elevamos à visão belíssima do arquétipo, está de modo inseparável presente o Espírito do conhecimento... Como ninguém conhece o Pai senão o Filho (Mt 11,27), assim como ninguém pode dizer: Jesus é Senhor a não ser no espírito (1Cor 12,3)... O caminho do conhecimento de Deus estende-se do Espírito que

⁹¹ Glorificação é um tema que se desenvolve no tópico 3.3.3.3 desta dissertação que aborda o reto louvor ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo dentro da Doxologia eucarística.

⁹² Mt 10,27.

⁹³ EV, p.277.

é um, pelo Filho que é um, até o Pai que é um, e vice-versa, a bondade natural e a santidade natural, e a dignidade real partem do Pai, pelo Filho, até o Espírito. Assim também confessamos as hipóstases, sem quebra da piedosa doutrina da monarquia⁹⁴.

A eucaristia, portanto é memorial trinitário. Memorial da revelação de Deus em Cristo que se expressa na eucaristia, na qual oferecemos o próprio Filho. Na celebração do memorial ocorrem duas dinâmicas, uma memorial, por isso *anamnética*, dentro da qual se faz a narrativa, e a dinâmica epiclética para a transubstanciação das espécies em corpo e sangue de Cristo e para a transformação dos comungantes para a sua configuração a Cristo.

3.3.3.3 Do vazio abstrato ao louvor da Trindade

A teodicéia quando aborda a questão do vazio recai sobre Deus ou a responsabilidade de tudo que acontece, ou a dúvida sobre o seu poder e sua bondade, demonstrada no dilema de Epicuro⁹⁵.

O vazio sempre evoca algo. Descartes, na tentativa de resolver as relações entre alma e corpo, sugeriu buscar a união de tal substância na imaginação. Laporte fala que se o homem pensar em estado isolado sobre aquilo que não pode existir no isolamento, ele cai na abstração. Neste caso, o oposto consiste na realidade concreta capaz de existir por si mesma.

O “ser-no-mundo” como pensava Heidegger acerca do *Dasein* é um ser questionador a quem o Ser se revela. E toda interrogação coloca em diálogo o que interroga e o outro ao qual se interroga. Quando o homem se põe diante de Deus e o interroga, ele espera uma resposta do ser interrogado.

Louvar o Pai, o Filho e o Espírito Santo pressupõe, por parte de quem os honra, uma abertura do vazio na concretude da existência no intuito de se sentir abastecido e com o coração tranquilo. O louvor consciente glorifica a Deus por ele ser o que é em sua figura de Trindade Imanente⁹⁶.

O vazio abstrato se deve em muito ao fantasma da arrogância abstrata que delibera uma ilusão de um possível paraíso na terra sob a responsabilidade de acusar Deus de impotente ou sádico.

Um louvor sério não despreza uma reflexão honesta que auxilia a ação de homens e mulheres, em prol do mundo, e que se reconhecem necessitados da oração. Por isso acreditam. Talvez pudesse dizer, numa fórmula, que o caminho percorrido pelo Filho até sua encarnação em

⁹⁴ BASÍLIO, São. *Basílio de Cesaréia: tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999, p.145-146.

⁹⁵ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do Terror de Isaac ao Abba de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001, p.187.

⁹⁶ Cf. EV, p.282.

Jesus de Nazaré revelou-nos o rosto da Trindade Econômica, e o louvor doxológico por ele, com ele e nele constitui o *Sitz im leben* do conhecimento, na fé, da Trindade Imanente⁹⁷.

Quando, em assembleia, se proclama a fé, afirma-se o *credere Deum*, acreditar que Deus é o que é; proclama-se o *credere Deo*, confiar em Deus e em seu amor; e confirma-se o *credere in Deum*, crer não para si, mas para Deus.

Fazer uma retro-pulsão do Caminho de Jesus significa louvar a Trindade que, em Cristo, imprimiu em nós a marca amorosa de Deus, e reconhecer que a originalidade única de Jesus consiste em anunciar a salvação e jamais o castigo. Ao percorrer este itinerário, retroage-se ao *Deus na Criação*, cuja tese garante que Deus Pai oferece a salvação antes que se faça penitência, e pelas parábolas de Jesus sobre o perdão, depara-se com Deus que prefere os pecadores. E no seu envolvimento trinitário, descobre-se que Jesus age assim porque assim o Pai age e essa é a sua vontade. E quando anuncia o Reino de Deus, ele o faz na força do Espírito que comunica a vida.

Quando, na doxologia eucarística se diz *Por*, estabelece-se um vínculo entre aquele que fala com o Cristo que já fez acontecer a salvação. Ao pronunciar *Com* assume-se uma familiaridade estreita com o Filho. Indica que ele não é algo ou alguém de fora que fez alguma coisa e foi embora. Ao contrário, ele está próximo, colado ao louvor. Por fim, *Em* implica uma interioridade ainda maior. Radicalmente celebra-se não somente o *Por*, o *Com*, mas o *Em* que significa nele. Ele em nós e nós nele. Experiência de enamoramento profundo. Nessa doxologia trinitária cessam-se os movimentos lineares e começam os movimentos pericoréticos.

3.4 Síntese Conclusiva

Desde o início, a experiência no Espírito foi o tema perseguido na construção deste último capítulo. Assim como o homem faz a experiência de Deus, Deus faz a experiência humana.

O homem é envolvido pela “dança” pericorética divina. Ao abordar a circularidade de Deus não sobra lugar para concebê-lo de forma linear. Esta argumentação se ampara na concepção judaica acerca da história.

Em diálogo com a teologia latino-americana, Moltmann encontrou pontos de unidade entre a teologia da libertação e sua teologia da esperança. Ambas aparecem contempladas em sua teologia trinitária.

⁹⁷ Cf. EV, p.280.

Assim como o Pai e a criação se destacaram, no primeiro capítulo, mas sempre em comunhão com as outras pessoas trinitárias, o Filho e o Reino ficaram em evidência no segundo, parte central de nossa pesquisa, o terceiro se reservou para o Espírito e a Igreja. Percebeu-se que o Espírito não é um dos dons de Deus, mas Deus mesmo. É, ao mesmo tempo, o doador dos dons e o dom que Deus doa aos homens.

Pela graça que é Cristo, os homens se alimentam da eucaristia. E num único coro, em Igreja, na celebração memorativa e comemorativa, prestam o hino de louvor ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, na doxologia eucarística.

CONCLUSÃO

Do ponto de partida ao destino conclusivo que se apresenta como uma nova introdução conforme a perspectiva metodológica da abordagem das “Contribuições Sistemáticas para a Teologia” de Moltmann, demonstramos a unidade que há nas quatro principais obras sobre a doutrina trinitária. Nova introdução justamente porque o mistério divino não pode ser dissecado. Ele é inteligível, mas não possuído, acabado, com ponto final.

Seguimos um percurso: entender como Jürgen Moltmann desenvolveu sua reflexão da doutrina trinitária no conjunto dessas “Contribuições”. Inicia-se com *Trindade e Reino de Deus*. Nesta, a questão principal foi sua compreensão de uma doutrina da Trindade que fosse aberta. Do Deus envolvido com a história desde o seu momento originário, com todas as suas variações, vicissitudes, quedas e soerguimentos, dores e cruz. Nela, a compreensão dogmática cristã foi central.

Como o próprio Moltmann se descobre não um herói, mas apenas um cristão que busca entender a sua fé, sua teologia é consistente e não se trata de poesia religiosa. Em *Trindade e Reino de Deus*, dialoga com a grande Tradição cristã, desde os concílios até os grandes teólogos trinitários, vendo neles a presença do Espírito Santo que inspira os homens da Igreja que, por amor a Cristo e ao Evangelho, corrigem as heresias para a garantia do depósito da fé. Apresenta-se em sua doutrina pontos de encontro com Agostinho, Tomás de Aquino e Boaventura.

A fé guardada pela Igreja nutre o mundo de esperança. A esperança desenvolvida a partir da Trindade ultrapassa o princípio filosófico de Ernest Bloch, que serviu de base para Moltmann, num primeiro momento de sua reflexão. Entendemos ainda a força teológica que Barth exerceu no teólogo luterano, depois de receber as influências de Otto Weber que lhe apresentou a Dogmática do teólogo suíço. Mostrou-se aqui também a superação do pensamento de Moltmann que já achava que a teologia havia chegado ao seu máximo com Barth. Esta superação se deu graças ao contato com Arnold von Ruler.

Procuramos entender ainda como *Trindade e Reino de Deus* se apresenta como condutor que inicia e mantém unida a teologia trinitária de Moltmann, seguindo a sequência com *Deus na Criação*, *O Caminho de Jesus Cristo* e *O Espírito da Vida*.

Deus na Criação revelou a preocupação de Deus que é Bom. Chama à vida e dela cuida com carinho. No seu Espírito, *creatio ex nihilo* e *creatio in nihilo* estão imbricadas, no mesmo tempo, o *kairológico*. Por isso que a criação existe para a glória, que é o louvor ao Pai, ao Filho e

ao Espírito Santo. Em nossa interpretação, esta obra evidencia a pessoa do Pai, a fonte originária de toda a criação, porque desde a imanência trinitária ele é o princípio sem princípio.

Encontramos em Ladária uma afirmação basilar atribuindo a Moltmann a responsabilidade de operar uma mudança da teologia da natureza para a antropologia teológica. A questão central aí torna explícita uma cristologia que entende a *kênosis* de Deus como o itinerário do Deus que vem ao homem e do homem que vinha de Deus, conforme a cristologia de Joseph Moingt.

A festa de Deus que acontece em Jesus o torna o homem da alegria. Descobrimos como Moltmann o apresenta como o Cristo messiânico que assume o messianismo judaico e o abre na proclamação do Reino de Deus. Este messias não é um super-homem. Mas um apaixonado pelo reino messiânico a ponto de doar a sua vida por ele. Esta paixão torna-se manifesta em sua pregação, na cura aos doentes, no perdão dado aos pecadores, na refeição com pobres e excluídos, no enfrentamento da contradição daqueles que se arvoram contra os filhos de Deus.

Esta paixão é o *pathos* de Deus que por amor se revelou inteiramente em Jesus Cristo. Neste aspecto não há distinção entre o messias e Deus. Descobrimos que a alegria de Deus encontra-se na alegria dos últimos. Ele vem quando os convivas estão à mesa, chega quando o sábado é observado por Israel. Aparece quando o caminho lhe foi preparado. A Teologia da Libertação entendeu muito bem esta intuição, a ponto de unir teoria e práxis conforme o Evangelho de Jesus Cristo.

Da protologia à cristologia e à escatologia. Esta é a abordagem que procuramos desenvolver. Nota-se, portanto, que a criação acontece em função de Cristo que no Espírito nos conduz ao reino pleno. E o Espírito que o assiste, que desde o começo está na criação, acompanha o Filho e conduz a história para a comunhão.

O Caminho de Jesus Cristo que na esperança proclama o Reino comunica que não há *arke* sem *telos* nem *telos* que não culmina no coração de Deus, quando se celebra a páscoa definitiva. Por isso, no nosso entendimento, as palavras de Balthasar, sobre o conhecimento de Deus, confirmam as “Contribuições” de Moltmann:

Para o tema do conhecimento de Deus, isso significa, em primeiro lugar que o eu de Deus, que se manifesta ao homem no mundo, só se torna conhecido devido à concessão prévia de sua graça e que o homem tem a força para responder a esse eu de Deus somente apoiado nessa primeira concessão. Isso vale tanto para a manifestação na profundidade do coração humano como para a manifestação no âmbito exterior da história do mundo – aliás, ambos os momentos estão unidos, visto em seu conjunto, na constituição pessoal-social e espiritual-sensitiva do homem¹.

¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Acesso à realidade de Deus*. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: v. II/1, p.15-41, 1972.

Entendemos que a compreensão da doutrina da Trindade em Jürgen Moltmann foi devidamente abordada conforme a proposta de nosso autor. Com o Espírito da Vida ele termina o que propôs, enquanto entende que é no seio misterioso e acolhedor das relações trinitárias que este amplo universo das criaturas é aguardado, nutrido, conservado e ampliado: Deus é verdadeiramente o mistério do mundo, nos relacionamentos vitais que nada falhem à sua transcendência.

Finalmente, o mistério do encontro também estabelece vínculos peculiares da pessoa humana com cada uma das pessoas divinas: o Consolador, criando e alimentando essas relações salvíficas, opera na economia da salvação tudo o que ele faz na imanência da Santíssima Trindade, a unidade na distinção, a paz e a comunhão na originalidade irreduzível de cada um dos três.

A minha fé trinitária explicitou de forma que a oração de Santo Agostinho alimenta cada vez mais a minha esperança:

Senhor meu Deus, única esperança minha, faze que eu, cansado, não desista de buscar a ti, mas busque a tua face sempre com ardor. Dá-me a força para buscar, tu que te deixaste encontrar, e me deste a esperança de sempre mais encontrar a ti. Diante de ti estão minha força e minha fraqueza: conserva aquela e cura esta última. Diante de ti estão minha carência e minha ignorância; sempre que me abrires, acolhe-me quando eu entrar; sempre que me fechares, abre-me quando eu bater. Faze que eu me recorde de ti, que eu procure a ti, que eu ame a ti. Amém.²

² AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, XV, 28, 49.

BIBLIOGRAFIA

I. Obras principais

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

_____. *Deus na Criação: doutrina ecológica da criação*: Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1994. 2ª.

_____. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999.

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

_____. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Paulo: Unisinos, 2003.

_____. *Ciência e Sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *El Dios Crucificado*. Salamanca: Edições Sígueme, 1975.

_____. *El Futuro de La Creacion*. Salamanca: Sígueme, 1979

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

_____. *No Fim, o Início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007.

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

LAPIDE, Pinchas; MOLTMANN, Jürgen. *Monoteísmo Hebraico: doutrina trinitária cristã*. Brescia: Queriniana, 1980.

II. Artigos

MOLTMANN, Jürgen. *A Esperança messiânica: no cristianismo*, Concilium, Petrópolis, v. 98, n. 8, 1974, pp. 1047-1053.

_____. *A festa libertadora*, Concilium, Petrópolis, v. 92, n. 2, 1974, pp. 218-227.

_____. *A Igreja como communio*, Concilium, Petrópolis, v. 245, n. 1, 1993, pp. 161-163.

_____. *A justiça promove a paz*, Concilium, Petrópolis, v. 215, n. 1, 1988, pp. 113-125.

_____. *A plenitude dos dons do Espírito e sua identidade cristã*, Concilium, Petrópolis, v. 227, n. 1, 1999, pp. 46-52.

_____. *A unidade convidativa do Deus Uno e Trino*, Concilium, Petrópolis, v. 197, n. 1, 1985, pp. 54- 63.

_____. *Creo in Dios Padre ¿lenguaje patriarcal o matriarcal sobre Dios?* Selecciones de Teologia, Barcelona, v. 24, n. 96, 1985, pp. 333-342.

_____. *Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza*, Concilium, Petrópolis, v. 228, n. 2, 1990, pp. 135-152.

_____. *Esperança sem fé? A propósito do humanismo escatológico sem Deus*, Concilium, Petrópolis, v. 16, n. 6, 1966, pp. 38-51.

_____. *Existe futuro para a sociedade moderna?*, Concilium, Petrópolis, v. 227, v. 1, 1990, pp. 53-65.

_____. *Fundamentalismo e modernidade*, Concilium, Petrópolis, v. 241, n. 3, 1992, pp. 141-148.

_____. *Indicações para uma hermenêutica política do evangelho*, Tempo e Presença, Rio de Janeiro, 1972, pp. 37-60.

_____. *¿La Catástrofe Atomica: Donde esta Dios?* Selecciones de Teologia, Barcelona, v. 27, n. 106, 1988, pp. 83-90.

_____. *No fim - está Deus*, Concilium, Petrópolis, v. 277, n. 4, 1998, pp. 130-140.

_____. *O Deus crucificado: questões modernas em torno de Deus e da história da Trindade*, Concilium, Petrópolis, v. 76, n. 6, 1972, pp. 724-734.

_____. *Olímpia entre política e religião*, Concilium, Petrópolis, v. 225, n. 5, 1989, pp. 107-115.

_____. *Pentecostes e a teologia da vida*, Concilium, Petrópolis, v. 265, n. 3, 1996, pp. 143-155.

_____. *Ressurreição-Fundamento, Força e Meta de nossa Esperança*, Concilium, Petrópolis, v. 283, n. 5, 1999, pp. 110-120.

_____. *Revolução, Religião e o Futuro: as reações no cenário alemão*, Concilium, Petrópolis, v. 221, n. 1, 1989, pp. 44-51.

KÜNG, H; MOLTMANN, Jürgen. *Ética das grandes religiões e direitos humanos*, Concilium, Petrópolis, v. 228, n. 2, 1990, pp. 7-8.

_____. *Islã: um desafio para o cristianismo*, Concilium, Petrópolis, v. 253, n. 3, 1994, pp. 5-6.

_____. *O fundamentalismo como desafio ecumênico*, Concilium, Petrópolis, v. 241, n. 3, 1992, pp. 9-10.

MOLTMANN, Jürgen; PANAGOPOULOS, John. *Ut unum sint*, Concilium, Petrópolis, v. 261, n. 5, 1995, pp. 167-173.

III. Obras sobre Moltmann

SILVA, Brás Rabelo. *A mística cristã do sofrimento e a dor: uma abordagem teológica em Jürgen Moltmann*. Dissertação de Mestrado-FAJE, Belo Horizonte, 2003.

SOUSA, Flávio Luís Rodrigues. *Eis que faço novas todas as coisas: a doutrina da criação e de seu futuro nas 'contribuições sistemáticas à teologia' de Jürgen Moltmann*. Dissertação de Mestrado-FAJE, Belo Horizonte, 2005.

SILVA, Geraldo Cruz da. *A Trindade libertadora: um estudo da teologia trinitária de Jürgen Moltmann em sua obra: Trindade e Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado-FAJE, Belo Horizonte, 2006.

SILVA, Juscelino. *A base bíblica da teologia trinitária na antropologia teológica de Jürgen Moltmann*. Dissertação de Mestrado-FAJE, Belo Horizonte, 2007.

IV. Artigos sobre Moltmann

GONÇALVES, Nuno da Silva. *Moltmann: esperança escatológica e empenho no mundo*. Recensão. Broteria, Lisboa, v. 126, n. 1, 1988, pp. 21-27.

GOPEGUI, Juan Antonio. *Discusión sobre teologia de la esperanza*. Recensão, Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, 1973, pp. 241-245.

GOUDINEAU, Hubert; SOULETIE, Jean-Louis. *Jürgen Moltmann*. Recensão, Broteria, Lisboa, v. 157, n. 4, 2003, pp. 310-311.

LIBANIO, João Batista. *Doutrina ecológica da criação: Deus na criação*. Recensão, Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 26, n. 68, 1994, pp. 106-114.

_____. *No fim, o início*. Recensão. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 36, n. 99, 2004, pp. 273-274.

MAIA, Pedro Américo. *O caminho de Jesus Cristo*. Recensão, Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 26, n. 68, 1994, pp. 87-96.

MARLÉ, René. *A teologia da criação de Jürgen Moltmann*. Recensão. Broteria, Lisboa, v. 127, n.1, 1988, pp. 3-15.

V. Obras referentes ao tema

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Atcto*. Madrid: Encuentro, 1997.

_____. *O acesso à realidade de Deus*. *Mysterium Salutis*, II/1. Petrópolis: Vozes, p.15-42.

BARTH, K. *Kirchliche Dogmatik*. Zurique, III/1, 1953.

_____. *Petit Commentaire de L' Epître aux Romanus*. Paris: Librairie Protestante, 1956.

BASÍLIO, São. *Basílio de Cesaréia: tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999.

BETTO, Frei. *Sinfonia Universal*. A cosmovisão de Teilhard de Chardin. São Paulo: Ática, 2003.

BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vítor Galdino. *Deus Trindade: A vida no coração do mundo*. São Paulo: Siquem/ Paulinas, 2003.

BLANK, Renold J. *Escatologia da Pessoa: Vida, morte e ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2000.

BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Crise: Oportunidade de Crescimento*. Petrópolis: Versus, 2002.

_____. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática*. *Concílio*, Petrópolis, v.183, nº3, 69.

BUBER, M. *Das Kommende: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens*. I: Das Königtum, Berlim, 1936

_____. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Moraes, 1974.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999.

COTTIER, George M. Martin. *Messianismo e Marxismo*. *Selecciones de Teologia*, 1975, p.119.

CRUZ, São João da. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 2002.

DENZINGER – HÜMMERMANN. *Compendio dos símbolos: definições e declarações da fé e moral*. São Paulo: Loyola, 2007.

FORTE, Bruno. *A Trindade como história*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *Teologia da História: Ensaio sobre a Revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 2009.

GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998

- GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino: Una teologia de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- HARRIS, Laird R, ARDOR Gleason L, WALTKE, Bruce K, in *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*.
- HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- JEREMIAS, J. *Die Revê Gottes*, Neukirchen – Vluyn, 1975.
- JONES, G. *Critical Theology*. Cambridge, Polity Press, 1995.
- KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sigueme, 1985.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LADARIA, Luis F. *A Trindade: Mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *O Deus vivo e verdadeiro*. São Paulo: Loyola, 2005.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Agir Segundo o Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 2003
- _____. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem*. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Teológica/ Paulus, 2003.
- MONLOUBOU, L; DU BUIT, F.M. *Dicionário Bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- PASTOR, Félix Alexandre. *Semântica do Mistério: a linguagem teológica da ortodoxia trinitária*. São Paulo: Loyola, 1982.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do Terror de Isaac ao Abba de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- RAHNER, Karl. *O Deus Trino: fundamento transcendente da história da salvação*. *Mysterium Salutis*. Petrópolis, v. II, 1972, pp. 283-356.
- RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 287-450.
- SCHEFFCZYK, Leo. *A fé no Deus uno e trino*. São Paulo: Loyola, 1972.

SESBOÛÉ, Bernard. *O Deus da salvação*. São Paulo: Loyola, 2002.

SCHOLEM, G. *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*. Munique: Eranos, 1956.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2003.