

3

A esperança cristã na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann

O objetivo deste capítulo é fazer um estudo aprofundado sobre a escatologia que se encontra na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann, entendida, desde a sua origem, sob o aspecto da esperança cristã. Entendemos que, do encontro com a esperança, reconhece-se o Deus da esperança, e, desta experiência, abre-se espaço para a fé cristã; como consequência deste processo, tem-se a Teologia da Esperança e o caminho que dela surgiu. O contato com Moltmann e sua história nos diz que sua reflexão teológica vem primeiramente de uma experiência pessoal, que transcendeu mais tarde para toda a sua vida, seja ela familiar, eclesial ou acadêmica. É uma teologia que se apresenta sempre de maneira aberta e promissora, sendo de forte presença nas diversas correntes do pensamento teológico contemporâneo. Assim sendo, para caracterizar a temática no autor decidimos por resgatar, inicialmente, fatos importantes de sua vida, ou seja, como que a esperança situa-se no seu contexto histórico, para logo após, evidenciarmos como que o autor se encontra dentro do contexto desta esperança, o modo como ele a vê e a destaca, passando para os fundamentos da sua teologia. É o que nos possibilitará uma compreensão significativa do autor e do tema, tanto no seu aspecto original quanto atual¹. Destacamos, assim, a escatologia na Teologia da Esperança e na vida do autor.

¹ A questão atual de sua teologia só será mencionada para conduzir o seu pensamento e compreendê-lo no decorrer de sua trajetória teológica. O foco de nossa pesquisa e os elementos levantados dizem respeito a sua obra *Teologia da Esperança*. Demais elementos de obras posteriores e recentes serão incorporados na medida em que se fizerem necessários.

3.1

Acenos teo-biográficos de Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann é um dos teólogos mais respeitados e influentes do mundo contemporâneo, ele possui uma teologia expressiva, com forte teor dogmático e um diálogo profícuo com a sociedade atual. Depois de grandes líderes anteriores, como Barth, Cullmann, Tillich e Bonhoeffer, é provável que seja a figura mais representativa da teologia protestante contemporânea. Moltmann é de confissão cristã reformada, mas possui grande abertura reflexiva e um importante contato ecumênico. Nasceu em 8 de abril de 1926 na cidade de Hamburgo, Alemanha, sendo, na sua juventude, um apaixonado por Matemática e Física, sob a influência de autores como Albert Einstein e Max Planck; porém, teve a necessidade de logo cedo abandonar os sonhos juvenis, quando aos dezessete anos, após ver a sua cidade destruída em julho de 1943 pela operação Gomorra e, também, por ser soldado recém-incorporado, foi convocado para o *front* do exército alemão, no qual, depois de seis meses, foi feito prisioneiro de guerra pelo exército inglês. Inicialmente, foi levado para a Holanda e Bélgica, depois para a Escócia e, logo em seguida, para o campo de concentração de *Norton Camp*, na Inglaterra, perto de Mansfield, em Nottinghamshire. O regresso para a Alemanha só aconteceu em 1948².

Tal experiência marcou profundamente o encontro de Moltmann consigo mesmo e com o mundo que o cercava naquele instante, cuja verdadeira realidade era abstraída da juventude alemã e de grande parcela da sociedade pelos nazistas e seus ideais. Este momento marcou também o encontro do jovem Moltmann com Deus, alguém que ainda era desconhecido para ele, mas que aos poucos se revelava em esperança, para um novo começo, para uma nova vida. Nas suas palavras: “Em minha juventude, fui salvo pela esperança de Cristo. Ele a plenificou até hoje com a energia do Espírito divino. Ele me permite saudar todas

² Cf. MOLTSMANN, J. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 20-46. Sobre estes marcantes episódios da vida do autor, outras obras trazem referência: Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 17-18; Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 9-12; Id. *A fonte da vida*, p. 9-17. Id. *No fim, o início*, p. 49-52. Id. *Biografia e Teologia*, p. 20-28. A importância desses relatos é que Moltmann sempre retorna a eles para justificar a sua teologia e para dar sentido a sua experiência de Deus e de esperança. Entendemos que, a biografia do autor é um caminho obrigatório para se compreender a noção de escatologia que transparece em suas obras, principalmente, na “*Teologia da Esperança*”.

as manhãs em que me é dado viver, com a alegria adventícia do Reino de Deus”³. Em outra passagem ele diz: “Eu ainda estava à procura, porém sentia que Deus me atraía e que eu não o procuraria se ele já não me tivesse achado”⁴. Ele diz também que, essas experiências de morte e de resignação converteram-se para ele no seu “primeiro *locus theologicus*”, a raiz dos seus esforços teológicos, e continua sendo até hoje no recôndito de sua alma⁵.

Vale destacar que dentre os prisioneiros de Norton Camp encontravam-se alguns professores de teologia, através dos quais, depois de forte experiência, ele teve a possibilidade de iniciar seus estudos teológicos, cujas esperanças foram se manifestando e se construindo: “Naquele tempo, li de tudo: poesias e romances, matemática e filosofia, e grandes quantidades de teologia, praticamente de manhã até a noite”⁶.

Já em 1948 voltou à Alemanha e decidiu por prosseguir seus estudos em Göttingen até 1952, ano em que os concluiu⁷. Em 1953 trabalhou como pastor em uma pequena comunidade reformada de Bremen-Wasserhorst⁸; usando de suas palavras: “uma pequena comunidade rural composta de 400 almas vivendo em 50 propriedades e de 2.000 a 3.000 vacas”⁹. Para ele, este fato foi de suma importância, pois acabava de sair pós-graduado de uma universidade e se vê as voltas com outra realidade, totalmente desafiadora. Esta experiência fez com que tivesse “conhecimento da *teologia do povo* na luta por suas famílias e seu sustento diário, nas memórias de seus mortos e nos cuidados pelas suas crianças”¹⁰. Eis um ponto que vale a pena ser destacado.

Academicamente, ensinou História dos Dogmas e Teologia Sistemática na *Kirchliche Hochschule* de Wuppertal, onde foi colega de Wolfhart Pannenberg. Ali permaneceu de 1958 até 1964¹¹, ano em que foi chamado para a Universidade de Bonn¹². Mais tarde, desde 1967, tornou-se professor na Universidade de

³ Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 9.

⁴ Id. *A fonte da vida*, p. 14.

⁵ Cf. Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 18.

⁶ Id. *A fonte da vida*, p. 15.

⁷ Cf. Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 49-60.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 61-73.

⁹ Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 18.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 77-87.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 97.

Tübingen¹³, da qual hoje permanece como *professor emérito*. Também no período de 1967-1968 foi convidado na condição de professor visitante à Duke University, EUA. Jürgen Moltmann é casado com Elizabeth Moltmann-Wendel, também teóloga. Eles se conheceram durante o período de estudos em Göttingen. Eles têm quatro filhos.

Moltmann é considerado o “fundador” da *Teologia da Esperança*, movimento teológico contemporâneo que surgiu na Alemanha durante a segunda metade do século XX e, também, o seu principal expoente. Este movimento se caracteriza por diversas expressões, o que acontece em várias partes onde é apresentado e interpretado, traduzindo-se, na maioria das vezes, por uma *teologia pública* (*Öffentliche Theologie*), uma teologia que traz a esperança como ponto de ação na perspectiva do Reino de Deus Vindouro. Para Moltmann, “a teologia cristã é *theologia pública* por causa do Reino”¹⁴. Outra expressão teológica contemporânea, decorrente deste movimento, que também lhe é atribuída, é a *Teologia da Cruz*, desenvolvida em período posterior. Ele diz: “Uma Teologia da Cruz era minha preocupação antiga, mais antiga do que a Teologia da Esperança”¹⁵. Ele justifica esta intenção com uma questão pessoal, uma busca de Deus no fundo de sua existência e de sua experiência de morte e de abandono do campo de concentração, conforme demonstraremos a seguir. No entanto, o que o fez buscar uma nova compreensão a partir da cruz foi um não contentar-se com a forma como ela era apresentada, muitas vezes marcada com o sacrifício pelo pecado, num tom de remissão de culpa, mas não de esperança¹⁶. Esta teologia, no seu desenvolver, tinha a intenção de “corrigir” certo entusiasmo apresentado por ele na Teologia da Esperança e que poderia ser visto de maneira mais ampla e coerente com a proposta cristã diante das realidades mundanas, muitas delas marcadas pela dor e pelo sofrimento¹⁷. Deste “suposto entusiasmo” é de onde partiram muitas de suas críticas, principalmente da América Latina¹⁸. Há também a *Teologia Política* que, juntamente com Johann Baptist Metz se tornou uma

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 149.

¹⁴ Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 26.

¹⁵ Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 185. Citação original: “*Eine Theologie des Kreuzes war mein altes Anliegen, älter als die Theologie der Hoffnung*”. Tradução nossa.

¹⁶ Cf. *Ibid.*

¹⁷ A obra que marca este momento na sua teologia é “O Deus Crucificado”, “*Der gekreuzigte Gott*” de 1972.

¹⁸ Cf. Id. *Temas para una Teologia de la Esperanza*, p. 63-81.

expressão teológica de grande repercussão¹⁹. Com efeito, mesmo o autor ampliando a sua perspectiva teológica e na atualidade passando a abrir novas perspectivas, como, por exemplo, com a questão ecológica²⁰, é na Teologia da Esperança que se encontram os pilares do seu pensamento. O que vem depois é um somar-se, um ampliar da sua reflexão, porém sempre a partir da esperança.

O ponto principal de sua carreira teológica e que marca a sua ligação com a corrente teológica citada acima (e as demais correntes citadas) é com a publicação de sua obra *Teologia da Esperança (Theologie der Hoffnung)* em 1964²¹ – objeto formal de nosso estudo para trabalharmos a questão do futuro de Deus na missão da esperança cristã. Nela, o tema da esperança aparece como elemento hermenêutico, levando-a, assim, ao centro da teologia, conforme suas palavras: “já não mais teorizava sobre a esperança, mas a partir dela”²². Ou também: “O todo da teologia em um único enfoque”²³.

Moltmann é um teólogo que possui uma grande aceitação no meio católico, principalmente pelo seu comportamento ecumênico diante dos teólogos católicos europeus. Fato que não o impede, como teólogo protestante, de fazer críticas à Igreja Católica quando esta, no seu entender, não adere ao movimento ecumênico²⁴. Em contrapartida, evidencia-se em sua carreira teológica uma aproximação com teólogos católicos no meio acadêmico, não só por consequência de pensamentos (J. B. Metz é um exemplo), mas também por amizade, estima e ambiente de trabalho. Sua última universidade, por exemplo, Tübingen Universität, sustenta (como em várias universidades alemãs) uma faculdade católica de teologia e uma faculdade evangélica, onde professores e alunos podem

¹⁹ Cf. Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 156. Sobre Johann Baptist Metz e a Teologia Política indicamos: METZ, J. B. *Teologia Política*, 1976; Id. *Para além de uma religião burguesa: sobre o futuro do cristianismo*, 1984.

²⁰ Moltmann tem dedicado a sua teologia a questão ecológica desde 1985 com a publicação do livro “*Deus na criação: doutrina ecológica da criação*”. Título original: “*Gott in der Schöpfung – Ökologische Schöpfungslehre*”, de 1985. A tradução brasileira é de 1993. De lá para cá, esta é uma temática que tem tomado conta da vida do autor e ele relaciona a sua teologia – no aspecto escatológico, público e político – dentro desta perspectiva.

²¹ Cf. MOLTSMANN, J. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 103.

²² Id. *My theological career*, p. 170.

²³ Id. *Teologia da Esperança*, p. 24.

²⁴ Ilustramos este fato com seu artigo na revista *Concilium*, sob o título “*A Igreja como comunio*”. A intenção deste artigo era de responder a carta da Congregação para Doutrina da Fé de 15 de junho de 1992, pela maneira como foram tratadas as comunidades protestantes e evangélicas, segundo Moltmann, de maneira não respeitosa. Ele argumenta que a carta ignora acentos já formulados pelo Vaticano II, tendo, portanto, um teor não ecumênico. Ver: MOLTSMANN, J. *A Igreja como comunio*, p. 161-163.

comungar deste ambiente. Nesta universidade ele se encontra com Hans Küng, Joseph Ratzinger, entre outros. Também no livro *Weiter Raum* ele reproduz fotos e relatos de alguns eventos desta natureza. Destacamos o encontro que teve com o Papa Paulo VI²⁵, durante audiência em março de 1972, e com o Papa João Paulo II em 1982²⁶, durante Congresso Teológico Internacional de Pneumatologia. Moltmann possui também um importante diálogo com a *Teologia Latino-Americana da Libertação*²⁷, nosso ponto de aproximação neste trabalho.

Como a intenção deste capítulo é despertar para a escatologia que se encontra na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann, que para ele se traduz em esperança no futuro de Deus, ao qual somos chamados a participar (em missão) e, por percebermos que, o seu modo de teologizar parte, primeiramente, de uma questão pessoal, do encontro do teólogo com Deus, nós apresentamos abaixo fragmentos de um breve relato:

O começo de minha busca teológica por Deus coincidiu com o fim pavoroso de minha cidade natal, Hamburgo, em 1943. Pode-se dizer que sou um sobrevivente de “Sodoma e Gomorra”. Essa menção não tem nada a ver com a poesia religiosa, mas com uma realidade dolorosa. Quando essa lembrança me vem à mente, me assaltam temor e tremor.

[...] Nas últimas semanas de julho de 1943, aquela cidade foi destruída pelo fogo provocado por “Sodoma e Gomorra”, nome dado à operação de bombardeio da força aérea britânica. A bomba que esfacelou um de meus colegas, ao meu lado, me poupou de modo indescritível. Naquela noite de morte em massa, eu gritei pela primeira vez por Deus: “Meu Deus, onde tu estás? Onde está Deus?”

Durante três anos como prisioneiro de guerra na Escócia e na Inglaterra, procurei uma resposta. Em todas as noites, travei uma batalha com Deus como Jacó, que lutou contra o Anjo do Senhor no Vau de Jaboque. Tratou-se de uma luta contra o lado mais obscuro de Deus, contra sua face abscôndita, contra o “não” de Deus que tivemos que suportar durante a guerra e na miséria do tempo de prisão. Nós escapamos da morte no conflito, mas para cada um que sobreviveu houve centenas que morreram. Nós escapamos do inferno, mas pusemo-nos atrás do arame farpado e perdemos a esperança.

[...] O meu mundo interior desabou. Eu recolhi meu coração que sangrava dentro de uma carapaça de imperturbabilidade e apatia. Isso foi uma forma de prisão interna para a alma, somada à prisão externa. Uma pessoa pode se tornar tão apática e indiferente que não é mais capaz de sentir nada: nem alegria, nem dor. Então não se vive mais, torna-se como que um morto-vivo.

[...]

²⁵ Cf. Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 126.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 127.

²⁷ Cf. Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 157-251. Também: Id. *O Espírito da vida*, p. 110-114. Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 215-224. Maiores detalhes deste encontro e aproximação serão desenvolvidos no decorrer deste trabalho.

Em maio de 1945, tivemos que empurrar um veículo no miserável campo de prisioneiros da Bélgica. Eu o fiz calado e sem a menor vontade. De repente, notei que estava entre lindas cerejeiras fluorescentes. A vida plena “olhou” para mim. Eu caí, quase inconsciente, mas senti a primeira centelha de vida novamente em mim.

Na Escócia, trabalhamos na construção de ruas junto com o povo nativo. Eles nos chamavam pelo nome mesmo que nós trouxéssemos em nossas costas apenas números. Eles trataram seus antigos inimigos com uma hospitalidade tão natural, uma solidariedade tão humana que me senti profundamente envergonhado. Por meio deles, fomos transformados de figuras petrificadas em pessoas que novamente podiam sorrir.

Então, recebi uma Bíblia como presente de um capelão do exército inglês. Eu não sabia exatamente o que fazer com ela. À noite, li primeiro os salmos de lamentação do Antigo Testamento. Com a leitura do Salmo 39 (v. 3,5,12), me senti tocado[...]²⁸.

Isso foi ao fundo de minha alma. Depois, li o Evangelho de Marcos e encontrei a passagem que menciona o grito de morte de Jesus: “Meu Deus, porque me desamparaste?”. Foi naquele momento que pude saber com certeza: “Aí está um que me entende”.

[...]

Eu me tornei tão fascinado por aquela experiência de vida que perdi meu interesse pela Matemática e pela Física. Decidi estudar Teologia para investigar o que é verdadeiro na fé cristã. [...] Eu me inscrevi e fui levado em 1946 por um soldado inglês para Norton Camp, que ficava nas proximidades de Nottingham, num lindo parque do Duque de Portland.

[...]

Eu nunca experimentei Deus como opressivo ou alienante, mas sempre como esse *lugar espaçoso* da liberdade, no qual se pode respirar e ressurgir²⁹.

Moltmann diz que, para ele, a teologia sempre é um caminho aberto e convidativo, seus métodos partem inicialmente do nível biográfico-pessoal (por essa razão reproduzimos o relato acima), contextual-político e pelo *kairós* histórico que vive no momento³⁰. Passaremos, a partir de agora, a apresentar de maneira detalhada o transcorrer deste percurso teológico, no intuito de desvelar a escatologia no percurso de sua teologia³¹. Não se tratam apenas de traços biográficos do autor em questão, mas sim, uma reflexão teológica com base em sua teologia, a partir de relatos de vida do próprio autor, através dos quais se descortina a esperança presente na sua escatologia e que, conseqüentemente,

²⁸ Pela tradução brasileira da Bíblia de Jerusalém a citação que o autor faz refere-se aos versículos 4, 6 e 13: “Meu coração queimava dentro de mim, ao meditar nisso o fogo se inflamava... minha duração é nada diante de ti... Ouve a minha prece, Iahweh, dá ouvido aos meus gritos, não fiques surdo ao meu pranto! Pois sou forasteiro junto a ti, inquieto como todos os meus pais”.

²⁹ Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 10-12. Grifamos no final a expressão “*lugar espaçoso*” por se tratar de uma expressão que Moltmann se refere muito para explicitar a sua experiência com Deus. Um dos livros que estamos utilizando como base de suas experiências pessoal e teológica traz esta expressão no próprio título: “*Weiter Raum*”.

³⁰ Cf. Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 10.

³¹ Ver também: PIAZZA, O. F. MOLTSMANN Jürgen, p. 897-899.

amadurece teologicamente no percurso de sua história. Nas suas palavras: “Primeiro vem a experiência, depois a teologia; primeiro a paixão, em seguida a ação”³².

Um teólogo verdadeiro deve ter elaborado a sua luta com Deus, a sua experiência de Deus, seus medos de Deus e sua alegria em Deus. Ele deve ter se exposto pessoalmente à causa que representa, e não reprimir as suas experiências negativas diante de Deus nem calar o seu gosto positivo em Deus (SI 37,4). É bom quando se consegue reconhecer, numa teologia, o teólogo, a teóloga, e, nos agentes poimênicos, a própria alma envolvida³³.

Esta é a intenção de chamarmos esta parte do nosso trabalho de “*acenos teo-biográficos de Jürgen Moltmann*”.

3.1.1

O encontro de Moltmann com a esperança

Entendemos que este caminho parte, primeiramente, de uma experiência pessoal vivida por ele no incidente em Hamburgo (que relatamos acima), quando sua cidade natal foi destruída e, mais tarde, quando prisioneiro em um campo de concentração. É daí que surgem suas perguntas existenciais³⁴. Um ponto marcante e central que ele sempre menciona é a questão de Auschwitz, apresentado por ele como a raiz de seus esforços teológicos. Temos aí a chave teológica para entendermos o que aconteceu com ele em Norton Camp, na Inglaterra e como passou a refletir sobre a esperança em sua vida e na teologia. Esta sua experiência vai aos poucos ganhando espaço e dando-lhe respostas, sendo assim capaz de direcioná-lo para um futuro, que até então, para ele, parecia incerto. Ao mesmo tempo em que sente na própria pele os efeitos da guerra e na medida em que toma conhecimento das atrocidades nazistas, solidariza-se também com aqueles que, assim como ele, são vítimas da opressão. Num ambiente assim a esperança foi a sua companheira e o seu refúgio, foi a força que o manteve vivo e, por esta razão, e até hoje, a sua companheira inseparável.

³² MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 32.

³³ Ibid. Não tivemos acesso ao texto original em alemão para entender o que foi que o tradutor quis dizer com “poimênicos”. Entendemos que, tratam-se de agentes de acolhimento, pastoral da acolhida, do aconselhamento, algo nesta direção.

³⁴ Cf. Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 186.

Para fortalecer a nossa discussão enfatizaremos nesta parte do trabalho o encontro de Moltmann com a esperança em dois momentos: a questão de Auschwitz e a sua própria experiência de campo de concentração.

3.1.1.1

A esperança em Deus depois de Auschwitz

Moltmann não foi prisioneiro nos campos de concentração de Auschwitz, mas este é um ponto de extrema importância para se compreender como se situa a esperança em Moltmann e percebermos a escatologia que se destaca em sua Teologia da Esperança. Sua reflexão teológica que foi aos poucos ganhando espaço é alicerçada pela sua experiência de cativo em campos de concentração, onde pôde ver, ao lado de seus colegas, a verdade sobre as práticas de extermínio que ocorriam dentro de certos campos nazistas, como, no caso, um dos seus maiores: *Auschwitz*. O início de sua teologia acontece – conforme relatamos acima – no fundo dessas experiências. Naquele momento histórico a grande pergunta que se fazia, originária de Emmanuel Lévinas (1906-1995) era: “Como falar de Deus depois de Auschwitz?”

Como se pode falar de Deus depois de Auschwitz? Este é o seu [de quem precisou gritar por Deus] problema. Mais ainda, porém, é seu problema como depois de Auschwitz não se pode falar de Deus. De que então é para falar depois de Auschwitz, se não de Deus?! [...] Este não-mais-poder-falar-de-Deus e, contudo-ter-que-falar-de-Deus, em face da experiência esmagante do peso da culpa na minha geração, é possivelmente a raiz de meus esforços teológicos, pois o pensar sobre Deus sempre de novo me leva de volta àquela aporia³⁵.

Para justificar esta dificuldade, colocada por ele como algo sem saída racional, ele ainda continua parafraseando outro autor, Elie Wiesel (sobrevivente de Auschwitz III), ao dizer: “Não se pode entender [Auschwitz] com Deus. E não se compreende sem Ele”³⁶. No fundo, ele tem razão, pois não há uma explicação plausível para a crueldade que foi exercida contra a vida humana neste campo e em outros. É impossível imaginar Deus lá, mas também não se compreende sem ele. Moltmann argumenta que sempre que tenta falar de Deus ou sobre ele,

³⁵ Id. *Geschichte des dreieinigen Gottes*, p. 222. Apud: HAMMES, E. J. A cristologia escatológica de J. Moltmann. *Teo comunicação*, p. 606.

³⁶ *Ibid.*

depara-se, novamente, as voltas com a questão de Auschwitz³⁷. Por quê? Talvez porque ele também gritou por Deus como tantos outros gritaram e se sentiram igualmente, devido à circunstância, abandonados por Deus, *supostamente, silencioso*. Mas não! A compreensão que ele adquiriu com o tempo e com a reflexão teológica proveniente desta experiência, mostrou-lhe que não se trata de um Deus silencioso, mas solidário e, ao mesmo tempo, sofredor.

Como ele próprio diz, esta experiência é a *raiz de seus esforços teológicos*. Porém, como será possível atribuir uma ligação do que aconteceu neste lugar com uma experiência divina, capaz inclusive de suscitar esperança? Para responder a este questionamento precisamos percorrer o caminho que Moltmann fez para teologizar o sofrimento divino e sua relação na amplitude humana. O momento que ele reflete é a partir da morte de Cristo na cruz. Como vimos acima, há uma identificação do autor com o grito do Cristo crucificado. Esta interpretação, ainda não de cunho teológico, mas dentro de uma forte experiência, é capaz de refazer o conceito de Deus a partir da visão da solidariedade.

Quando li o grito de Jesus ao morrer: “Meu Deus, por que me abandonaste?”, soube com certeza: está ali o único que me compreende. Comecei a compreender o Cristo atribulado, porque sentia que era compreendido por ele: o irmão divino na aflição, que leva consigo os cativos em seu caminho para a ressurreição. Recobrei o ânimo de viver. Fui tomado de uma grande esperança³⁸.

Como a nossa intenção é apresentar um aceno teo-biográfico do autor, vejamos isso teologicamente, a partir de seu pensamento.

Pelo ensinamento, prática, vida e obra de Jesus de Nazaré, sabemos que a consistência do Deus anunciado por ele se concentra no amor. “Deus é amor”, dirá a primeira Carta de João (1Jo 4,16). É o conteúdo da Boa Nova, como *dom gratuito* da abertura de Deus em relação à humanidade, porém, esta, no exercício de sua liberdade (dom de Deus), recusa-se a aceitá-la, rejeitando, com isso, o amor de Deus. Contudo, a essência de Deus consiste no amor que é eterno, ele não muda. Por isso, Jesus, que é a visibilidade concreta deste amor, assume a decisão

³⁷ Como apontamos acima, Moltmann não passou por este campo, o que descobriu das atrocidades de Auschwitz veio do período em que ficou como prisioneiro em outros campos de concentração. No entanto, Auschwitz e seus campos de concentração permanecem até hoje como um marco do holocausto e da capacidade humana para a morte e para a destruição. Em Auschwitz I encontra-se até os dias de hoje a frase: *Arbeit macht frei* (O trabalho liberta).

³⁸ MOLTSMANN, J. *A fonte da vida*, p. 12-13.

de caminhar até as últimas consequências, chegando inclusive a ser morto, morto por causa do amor.

Para explicar este estranho amor que decide sofrer, Moltmann menciona em sua obra “*O Deus Crucificado*”³⁹ a novela *Demônios*, de Dostoyevski (1821-1881), que diz: um Deus que não pode sofrer é mais desgraçado do que qualquer homem. Um Deus incapaz de sofrimento é um ser indolente, pois a injustiça e o sofrimento não o afetam. Seria carente de afetos, portanto, nada o pode afetar, nada o comove. Não pode chorar porque não tem lágrimas; se não pode sofrer, tampouco pode amar. Um Deus assim poderia ser o Deus de Aristóteles, mas não o Deus de Jesus Cristo⁴⁰.

Portanto, essa concepção de Deus silencioso em Auschwitz mostraria um Deus encurvado sobre si mesmo (*Deus incurvatus in se*) e não é isto o que atesta a doutrina cristã, da qual o ser humano é a imagem e semelhança (cf. Gn 1,26); não é o que mostra a experiência do Êxodo e não é o que mostra o caminho do próprio Jesus. Assim dirá Moltmann: “Mas um homem pode sofrer, porque pode amar. [...] Finalmente, um Deus, *exclusivamente*, onipotente é em si um ser imperfeito”⁴¹. Vemos que, assim, segundo a doutrina cristã e, assistida aqui pela teologia de Moltmann que, a encarnação de Jesus é algo realizado por Deus no intuito de *revelar* a essência de seu ser que é amor. Não apenas revelar, mas atrair, convidar a participar desta comunhão de amor.

Este sentimento capaz de sofrer é resultado de um amor que se solidariza com quem é amado e pelo qual faz tudo para libertar. Agora, em Jesus, Deus vai mais longe nesse amor. Ele, pelo qual foi criada a história, decide fazer-se história. Assume a humanidade por inteira no ser de Deus, pois agora, Deus-Homem sente na própria carne, *sarx*, o que sente um ser humano, com todas as limitações provenientes dessa situação, até mesmo a íntima relação entre o ser humano e Deus⁴². Notamos aqui a importância do que é apontado em Fl 2,6-11,

³⁹ Título original: MOLTSMANN, J. *Der gekreuzigte Gott*, 1972. Para as referências bibliográficas desta obra, estaremos utilizando a obra traduzida para o espanhol, de mais fácil acesso; mas em consulta com a obra no idioma original, edição de 2007. A edição brasileira, em português, foi lançada em setembro de 2011, por ocasião da visita de Moltmann ao Brasil.

⁴⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 311.

⁴¹ *Ibid.*, p. 312. Grifos nossos.

⁴² Encontramos aqui outro relato de Moltmann sobre esta relação do Filho com aqueles que sofrem: “O filho de Deus, abandonado por Deus, carrega em si a eterna morte dos abandonados e condenados a fim de se tornar o Deus dos abandonados, e o irmão dos condenados. Todos os condenados e abandonados por Deus podem agora, no crucificado, experimentar a comunhão com

no qual se destaca a *kénosis* do Filho. Esta *kénosis* atinge todo o mistério trinitário e, por fim, a nós, destinatários deste evento salvífico. Esta íntima ligação *divina-humana*, que nos assegura a fé, é o que sustenta a nossa esperança.

Portanto, para compreender um Deus que seja solidário com o sofrimento humano, Moltmann nos convida a observar a atitude que era depositada pelo homem de Nazaré. Nesta atitude, Jesus (Deus-Homem) não olhava o outro apenas como outro, não o via como alguém estranho a si mesmo, mas sim, aproximava-se dele, tornando-se *próximo*, colocando-se junto, ao lado, sendo solidário (cf. Lc 10,25-37). Nisto consiste a atitude cristã que decorre da prática de Jesus.

Retornando para a questão em Moltmann, dizemos que, esta é a esperança de que falamos e que foi aos poucos extirpada em Auschwitz. Deste modo, Moltmann descobre que o caráter da esperança está em se fazer também solidário com quem está sofrendo, mas pelo ponto de vista do sofredor, a partir dele⁴³. Ele aos poucos descobre esta esperança escondida dos muros, mas revelada na fé do Cristo ressuscitado e crucificado. Ao ver em si mesmo e nas demais vítimas traços semelhantes com *Aquele* que outrora, por nós, fora crucificado e morto, a esperança passou a ter outro significado. Por isso que, para ele, falar de Deus depois de Auschwitz é fundamental, pois a esperança neste Deus foi a única coisa capaz de fazer alguém sobreviver a esses tormentos, ou, talvez, a única coisa em que esperavam aqueles que morreram por causa desses.

Moltmann oferece uma importante reflexão a este respeito na sua obra “*Experiências de reflexão teológica*” quando fala do surgimento da “Nova Teologia Política”. Cita, além de si próprio, o colega católico J. B. Metz e a teóloga Dorothee Sölle, que se vêem obrigados a enfrentar a questão de Auschwitz e a questão dos judeus no momento em que propõem uma teologia voltada para o mundo⁴⁴. Ignorar tal discussão seria um descaso e um desrespeito,

Deus. O Deus encarnado faz-se agora presente e acessível à humanidade de cada ser humano. Não é necessário transformar-se ou assumir algum papel especial a fim de viver a humanidade, em Cristo”. MOLTSMANN, J. *Paixão pela vida*, p. 60.

⁴³ A Teologia Latino-Americana da Libertação parte desta perspectiva. O Cristo crucificado identifica-se com o povo que sofre e torna-se solidário a eles; o povo, por sua vez, sente esta identificação e vê em Cristo alguém que lhe é próximo.

⁴⁴ Em 1997 Jürgen Moltmann promoveu um Simpósio com outros teólogos para discutir a questão da origem teológica de cada um e como a compreensão da mesma mudou ou foi ampliada no decorrer dos anos. Neste evento, que depois teve as suas conferências publicadas, encontramos também J. B. Metz e Dorothee Sölle. Desta obra intitulada “*Wie ich mich geändert habe*”, tivemos acesso à tradução italiana: MOLTSMANN, J. (Ed.). *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*, 1998.

além disso, era uma tarefa da teologia dar a sua resposta para as indagações, o que levava também a questionar e a incomodar o “silêncio” dos cristãos diante de tal fato. Diz: “O nome ‘Auschwitz’ designava para nós as condições hermenêuticas em que deveríamos considerar, na Alemanha pós-guerra, o falar cristão de Deus”⁴⁵.

Para Moltmann a fé cristã está ligada às experiências de uma situação existencial particular que transcende para uma situação social. Para ele, somente quem já esteve face a face com a morte e teve de clamar a Deus sabe que não poderá fazer uma teologia reservada e individual. Para ele, a teologia deve tornar-se uma *Teologia Pública*, “que compartilha os ‘sofrimentos desta época’ e que formula suas esperanças em Deus no lugar em que vivem os seus contemporâneos”⁴⁶. O que valia daquele momento em diante não era perguntar como falar de Deus depois de Auschwitz, mas sim, *como não falar de Deus depois de Auschwitz?* No fundo, esta angústia reproduz algo vivido por ele interiormente, ao se confrontar em uma situação semelhante, quando era prisioneiro no campo de concentração.

3.1.1.2

A esperança no campo de concentração – atrás do arame farpado

Acima reproduzimos um pensar teológico de experiência de campo de concentração com base naquilo que Moltmann compreendeu através de Auschwitz, porém, agora, retratamos aqui o encontro com a fé cristã que surgiu de uma experiência pessoal como prisioneiro de guerra; um momento, atrás do arame farpado, vivido por ele mesmo. Este foi um fato marcante em sua vida pessoal, vivenciado principalmente em *Norton Camp*⁴⁷. Fato que ele sempre retorna para legitimar suas argumentações teológicas. É como se depois de fortes tribulações este fosse um marco importante, um constante retorno, um *reinício vital*, onde após forte sofrimento ele encontrou *força e desejo de viver*.

⁴⁵ MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 102-104.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁷ Moltmann esteve primeiramente no campo 2226 em Zedelgem, Holanda. Logo após no campo de trabalhos 22 em Kilmarnock/Ayrshire, chegando a Norton Camp somente em julho de 1946. Cf. MOLTSMANN, J. *A fonte da vida*, p. 10-11.

Ao retornar sempre para aquele momento hostil, ele consegue refletir que, naqueles anos, a esperança foi a sua única companheira e, também, o motivo de sua vida e de sua liberdade futura. Neste período, passou a refletir sobre a condição humana, a liberdade e a sua relação com Deus. Isto virá futuramente transparecer em sua teologia, destacada por todos como Teologia da Esperança. Prova disso, é uma confissão de sua experiência – sem liberdade – *atrás do arame farpado*⁴⁸, maneira como ele a relata:

Da experiência de um longo período como prisioneiro de guerra, entre 1945 e 1948, menciono dois perigos da falta de liberdade: A gente experimenta uma hostilidade de fora, contra a qual não tem mais como se defender, e por isso nos recolhemos à nossa concha interior para proteger-nos contra o mundo exterior hostil através da indiferença e da passividade. Mas com isto nossas energias vitais ficam bloqueadas. A gente não tem mais respeito por si mesmo. Deixamos de ter confiança em nós mesmos. Além disso, a gente aprende a conviver com *o arame farpado* e com a vida sem liberdade. A gente procura apagar-se, para não ter dificuldades. Mas isto significa que a gente se submete interiormente. Esta submissão passa a ser dependência e esta dependência tira a capacidade de se tomar decisões. A fraqueza de impulsos evolui para uma apatia geral. A gente não vive mais, apenas se deixa levar. Quando então tudo passou a ser indiferente, a gente não sente mais *o arame farpado*. Nestes dois perigos, o do autodesprezo e o da acomodação, perdemos a vida e nos entregamos. Mas no momento em que nossa vontade de viver se reacende e em que determinadas experiências, que chamamos de experiências de Deus, despertam em nós a esperança de viver, começamos a nos revoltar contra a apatia dentro de nós e contra *o arame farpado* ao redor de nós. Nos arranhamos, nos ferimos (sic). Começamos a sofrer conscientemente e a chorar. Os gemidos e o choro dos prisioneiros sempre são os primeiros sintomas de vida neles, não são de forma alguma sinais de morte⁴⁹.

Ao relatar estes dois perigos (autodesprezo e acomodação) Moltmann nos faz perceber que a linha que separa a esperança da desesperança é muito tênue. Este fato faz com que quem esteja em cima dela possa enveredar-se de um lado para outro. Diante desta situação, ou nos revoltamos com a situação e partimos para cima, superando os obstáculos e as adversidades, rompendo de uma vez por todas com o arame farpado, ou nos conformamos com a situação. Ao se conformar, nós nos recolhemos e perdemos a confiança em nós mesmos. Quando a esperança dá lugar à desesperança tendemos a nos apagar e a nos submeter à dependência alheia. O *pathos* dá lugar à *apatia*. Por essa razão que, a esperança cristã alicerça-se sempre na fé. Elas são companheiras inseparáveis em meio às

⁴⁸ Esta expressão “*atrás do arame farpado*” faz parte do vocabulário de Moltmann. Ela pode ser encontrada em várias de suas obras.

⁴⁹ MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 106. Grifos nossos.

turbulências decorrentes da fraqueza humana. Sem elas ficamos volúveis e tudo passa a ser indiferente, não se sente mais o arame farpado, como ele mesmo diz.

Para compreender a esperança atrás do arame farpado que ele menciona, ele nos lança um desafio. Este desafio é reacender em nós a chama da ressurreição e buscar nas promessas de Deus uma justificação para o mundo, de forma a transformá-lo pela força da presença de Deus em nós. “Dessa forma, a fé em Cristo transforma a esperança em confiança e certeza; e a esperança torna a fé em Cristo ampla e dá-lhe vida”⁵⁰. Estamos aqui diante de um fundamento basilar de sua teologia, quando o ressuscitado vem até nós, de forma livre e gratuita, promete-nos um futuro com o seu Reino. Diante da vida que a ressurreição nos traz, calcada pela esperança da cruz, não podemos deixar que a apatia venha a tomar conta de nosso ser. Precisamos superá-la, desafiá-la, vencê-la e conquistá-la. Aliás, este é o objetivo da *esperança cristã*, sustentada na vida que vence a morte, numa certeza pela promessa na vinda do Senhor que vem. É o que desperta em nós a esperança de viver, que nos impulsiona para frente, a ponto de nos lançarmos, definitivamente, frente ao arame farpado e rompê-lo. Somos salvos pela esperança (cf. Rm 8,24).

Refletindo a partir desta confissão, o autor nos remete a algumas indagações: Estamos hoje também *atrás de um arame farpado*? Será que, enquanto cristãos, portadores da verdade da fé e da ressurreição, não estamos também nós encurvados numa concha, de maneira passiva, indiferentes, protegidos de um mundo hostil? Será esta a *missio* cristã? Onde está a nossa esperança? Será a esperança passiva, ou embasada numa *pro-missio*? Que *promissio*? Que *missio*?

Responder a estas interpelações é a proposta que seguiu com Moltmann na Teologia da Esperança. Para ele, a *promissio* cristã fundamenta-se na fidelidade ao Deus da promessa, que por sua vez mantém-se fiel. “Aquele que promete ‘mantém’ sua palavra e cumpre o que prometeu”⁵¹. Lança-se aí a uma *missio*. Ou seja, a missão (*missio*) se constitui numa promessa (*promissio*), para ele é de onde parte a esperança⁵². Diante da miséria e da crueldade presente no mundo, onde *choro* e *gemido* passam a fazer parte de um cotidiano corrupto e injusto, é lícito

⁵⁰ Id. *Teologia da esperança*. Op. cit. p. 35.

⁵¹ Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 86.

⁵² Cf. Id. *Teologia da Esperança*, p. 32.

descobrir nestes sentimentos sinais de vida em meio à morte e a destruição. São os *sintomas de vida* que nos fala o autor, que alicerçados na esperança procuram romper todos os paradigmas dominantes em busca da libertação plena e final. Nessas horas, o grito, os choros e os gemidos clamam por uma libertação definitiva, capaz de germinar num lugar hostil fragmentos de esperança.

Vemos assim que estas situações continuam e ainda persistem no pensamento de Moltmann. Ao retornar a elas, ele alinha-se ao Deus solidário e promitente e se sente assegurado por isso. “Em todo fim, está oculto um novo começo. Quando você procura por ele, ele o achará”⁵³.

3.1.2

O encontro de Moltmann com a fé cristã

Com certeza, a experiência de sofrimento em meio à guerra, a destruição de sua cidade natal, o tempo como prisioneiro em campo de concentração, o contato com os demais prisioneiros e a maneira com que foram tratados em Norton Camp antecederam o seu pensar teológico e marcaram o seu encontro com Deus de maneira profunda. Notadamente, conforme já dissemos no início deste capítulo, esta experiência de fé e também de abandono da falta de fé⁵⁴ – causa de grande inquietação pessoal – formam o seu *locus theologicus* inicial. Moltmann se vê numa busca de sentido para a própria vida e na tentativa de encontrar uma resposta para o que acontecia ao redor de si mesmo⁵⁵. Temos aí o encontro de

⁵³ Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 12.

⁵⁴ Destacamos esta crise interna em Jürgen Moltmann como algo positivo em seu processo, como algo que o faz repensar a sua situação e o sentido da sua própria vida, evidenciado pela experiência de Deus que começava a germinar. Joseph Ratzinger (Bento XVI) diz em sua obra “Introdução ao Cristianismo” que esta é uma situação normal na vida do crente. Estamos diante da dúvida e da fé que interpelam o ser humano diante de Deus. Não se trata apenas da dificuldade de se fazer entender, mas também da insegurança da própria fé; algo natural da condição humana, pois este crer produzido pela fé lança-se ao que não se vê. Para responder a isso, Ratzinger aponta que existe no fiel, primeiramente, uma “ameaça da incerteza”; tudo aquilo que parecia certo e evidente, torna-se frágil e obscurece-se na falta de algo concreto. Significa que, “num mundo aparentemente sólido e blindado, um ser humano se vê confrontado, de repente, com o abismo que se esconde debaixo da estrutura firme das convenções que nos sustentam”. Nesta relação entre o ser humano e o mundo não está em jogo apenas *parte* desta fé, mas o *todo* desta fé. Esta fé, que pela experiência parece ser sólida, vê-se as voltas com um abismo que a questiona. Cf. RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*, p. 33.

⁵⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 18.

Moltmann com a fé cristã. “O abandono de Cristo por Deus me mostrou *onde* Deus está, *onde* ele estava e *onde* estará comigo em minha vida”⁵⁶.

Numa situação como aquela que relatamos acima, qualquer pessoa se sentiria também abandonada por Deus. Toda uma vida parece estar desmoronada e entregue ao acaso para quem se encontra nesta condição. A vida se encerrou no passado, o presente já não existe e o futuro parece incerto e perigoso. Alguns ideais de vida que pareciam intocáveis e inabaláveis se demonstram frágeis diante de tal fato. Tem-se aí um momento crucial, que nós – que felizmente nunca passamos por experiência semelhante – nunca saberemos e compreenderemos interiormente. O que ocorreu e o que essas pessoas viveram e sentiram na Segunda Grande Guerra são marcas indelévels que mancham e ferem a história da humanidade.

Ao relatar em vários dos seus escritos que diante do seu sofrimento e do seu abandono ele se identificou com o sofrimento de Jesus na cruz, a ponto de poder exclamar em seu coração “*Senhor meu e Deus meu!*”, representa aspectos sensíveis de uma esperança singular e verdadeira que foi semeada lentamente neste campo de concentração, abrindo um espaço silencioso para uma fé interior. Este sentimento de abandono que ele sentiu e que é comum no ser humano, o foi, também, por vezes, enfrentado pelo próprio Jesus em sua vida, de sobremaneira, quando sentiu o abandono na cruz, como ele o menciona: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” (Mc 15,34). Há aí uma identificação de Moltmann com Cristo, pois ele sente no crucificado alguém que lhe é próximo.

Cristo – o amigo da peregrinação, que abandonou tudo para procurar as vidas abandonadas. Cristo – aquele que me toma pela mão em seu caminho rumo à ressurreição e à vida. Eu tornei a perceber a coragem de viver. Tomou-me – de modo lento, mas seguro – uma grande esperança na vida plena. Eu ouvi novamente os tons musicais, vi de novo as cores, senti mais uma vez as forças da vida. Naquele momento, eu não me decidi por Cristo, como é comumente exigido por muitos. Mas estou seguro de que, naquele instante e naquele lugar, no escuro buraco da minha alma, *Cristo me achou*. Posteriormente, me decidi por Cristo e por seu reino e faço isso até hoje. Naqueles dias, o abandono de Cristo na cruz me mostrou onde Deus está presente, onde ele estava naquela noite de chamas em Hamburgo e onde ele estará ao meu lado, aconteça o que acontecer no futuro. Esta convicção não tem me abandonado até hoje⁵⁷.

⁵⁶ Id. *A fonte da vida*, p. 13. Grifos do autor.

⁵⁷ Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 11. Grifos nossos.

Notamos aqui que Moltmann reconhece nesta ação um *ato solidário* de Deus capaz de atingir a toda a humanidade. Ele se percebe também como alguém que está incluído nesta ação: “*Cristo me achou*”. Tomado desta experiência ele compreende que toda a dor, a angústia, o sofrimento e a fraqueza humana se encontram atingidos e representados na cruz de Jesus, que transfigura em sua morte todos os limites humanos. Entende que, em seu sofrimento, Cristo converte todo o sofrimento para si. Sendo solidário torna-se também igual, sendo igual torna-se caminho e, sendo caminho torna-se esperança. Biblicamente falando: “o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6).

É importante se ter claro uma coisa: a solidariedade não está com o sofrimento, e sim, com aqueles que sofrem. Há nisto uma enorme diferença. É um amor que não pode proibir a escravidão e nem a inimizade, mas que sofre a causa desta contradição, podendo carregar apenas a dor e o protesto contra o sofrimento, revelando-se nesta dor. É o que ocorre na cruz de Jesus e que Moltmann reflete teologicamente. Deus deixa que o desprezem, Deus sofre, deixa que o crucifiquem para dar prova do seu amor *incondicional* e cheio de esperança. O Pai que ama se corresponde no Filho que ama igualmente, criando, no Espírito, uma correspondência de amor entre Deus e a humanidade, que recusa este amor. Isto gera uma libertação representando algo novo, uma novidade que nasce do amor incondicional de Deus no coração do homem Jesus⁵⁸.

Portanto, ao perguntarmos onde está Deus diante do sofrimento, ou mais precisamente, onde estava Deus nos campos de concentração, em Auschwitz, em Norton Camp e em outros. Onde estava Deus quando aquelas pessoas foram arrancadas de suas casas, violentadas, acorrentadas e jogadas naquele lugar, com fome, sede e frio? Onde estava Deus neste episódio da vida de Jürgen Moltmann? Onde estava Deus naquela noite em Hamburgo?⁵⁹ Estas perguntas, segundo ele, só terão uma única resposta: ele estava lá sofrendo com elas. Ele estava lá, junto com ele (Moltmann). Ele era cada uma daquelas pessoas que sofriam naquele campo de Auschwitz e em tantos outros. Para Moltmann, que em seu livro “*O Deus Crucificado*” faz uma comparação semelhante⁶⁰, qualquer outra resposta

⁵⁸ Cf. Id. *El Dios crucificado*, p. 352-353.

⁵⁹ Cf. Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 186.

⁶⁰ Moltmann relata a história contada por E. Wiesel, já citado anteriormente e que é sobrevivente de Auschwitz, que oferece em seu livro *Night*, uma expressão comovente para a teologia: “A SS

seria blasfêmia contra Deus, pois, um Deus impassível, o converteria em um demônio. Um Deus absoluto se converteria em nada e um Deus indiferente condenaria a humanidade à indiferença⁶¹. Esta experiência vivida por ele o liga de maneira também solidária para com aqueles que sofreram em Auschwitz. “É Deus em Auschwitz e Auschwitz em Deus crucificado”⁶², aludindo ao nome de sua obra.

Este é o fundamento de uma esperança real, tanto transformadora como superadora do mundo e a base para um amor que é mais forte que a morte e que pode sujeitar o morto. É a razão de viver com os medos da história e de seu final e, ainda, permanecer no amor e contemplar o vindouro aberto ao futuro de Deus⁶³.

Toda esta experiência, agora refletida à luz de Cristo, leva Moltmann a questionar-se: “Por que não estou morto também? Para que vivo? O que dá sentido à minha vida? É bom viver, porém é duro ser um sobrevivente. É preciso suportar o peso do luto”⁶⁴. De fato, trata-se ainda de uma culpa imensurável que o percorreu desde o incidente em Hamburgo, quando sua cidade natal foi bombardeada, até os dias de hoje: “Quando essa lembrança me vem à mente, me assaltam temor e tremor”⁶⁵. Esta libertação que foi proporcionada pela esperança e, especificamente, a esperança cristã, só foi sendo consolidada lentamente, como ele mesmo falou, aproximando-lhe de um encontro com Deus, de um encontro de fé. Percebemos que, esta experiência vivida por ele não se deu de maneira isolada, mas foi percebida, compartilhada e enriquecida com outras pessoas que compartilhavam, juntamente, da mesma situação.

Não ouvíamos acusações. Não nos atribuíam nenhuma culpa. Éramos aceitos como seres humanos, embora não passássemos de números e ostentássemos nas costas as lapelas de prisioneiros. Experimentamos perdão da culpa sem confissão de culpa de nossa parte. Foi isso que nos possibilitou viver com o passado de

enforcou a dois homens judeus e a um jovem diante de todos os internos no campo. Os homens morreram rapidamente, a agonia do jovem durou meia hora. ‘Onde está Deus? Onde está?’, perguntou um atrás de mim. Quando depois de longo tempo o jovem continuava sofrendo, enforcado no laço, ouvi outra vez o homem dizer: ‘Onde está Deus agora?’. E em mim mesmo escutei a resposta: Onde está? Aqui... Está ali enforcado no madeiro”. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 393.

⁶¹ Cf. *Ibid.*

⁶² Cf. *Ibid.* p. 399.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Id. A fonte da vida*, p. 10.

⁶⁵ *Id. Vida, esperança e justiça*, p. 10.

nosso povo e com as sombras de Auschwitz, sem reprimi-las e sem endurecermos⁶⁶.

Era um período difícil em que todos procuravam se libertar da sensação de culpa que os aprisionava em seus medos. Parece-nos que, neste momento, muito antes da esperança se manifestar o grande desafio era se sentir perdoado, acolhido e aceito. A culpabilidade, mais que o próprio muro, os aprisionava a ponto de questionarem a própria vida e indagarem: “como pode alguém viver com isso?” Para ele, o fato de ter sido salvo não foi uma dádiva, mas uma incumbência, que aos poucos, através de um sentimento de esperança começa a despontar⁶⁷.

O que no início parecia ser um destino cruel tornou-se para nós uma benção de riqueza imerecida. Começou na noite da guerra, mas quando chegamos em Norton Camp raiou o sol para nós. Chegamos com almas feridas, e, quando saímos, “minha vida foi salva”. [...] foi Deus quem olhou para nós com os “olhos radiantes” de sua alegria eterna. [...] sentimos que ele olhou para nós com “olhar resplandecente”, e sentimos o calor de seu amor⁶⁸.

Temos então, que este encontro de Moltmann com a fé cristã vem antes de um encontro com o Deus da esperança, o Deus que vem em Cristo, que se torna próximo e solidário e que o encontra no abismo de sua vida. Este *encontrar-se* com a fé cristã que surge a partir daí, transforma-se na força necessária para ele continuar vivendo; tem-se, naquele instante, um sentido para a vida e é este sentido que o faz viver e o conduz até hoje.

3.1.3

O encontro de Moltmann com Ernst Bloch e o Princípio Esperança

No caminhar teo-biográfico de Moltmann até a *Teologia da Esperança*, tem-se uma parada obrigatória, que é, também, uma das causas da origem desta obra e desta teologia; trata-se do encontro de Moltmann com o *Princípio Esperança (Das Prinzip Hoffnung)*⁶⁹ do filósofo Ernst Bloch⁷⁰. Esta produção

⁶⁶ Id. *A fonte da vida*, p. 13.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 10.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁹ Esta obra é dividida em 3 volumes. Tivemos acesso aos 3 volumes da tradução brasileira feita pela UERJ, editora Contraponto, de 2005.

filosófica propõe colocar a esperança em um movimento antecipador do futuro (*consciência antecipadora*)⁷¹, para o qual, aquele que espera (o ser), projeta o seu “*ainda-não-ser*” para este futuro “*ainda-não-realizado*”. É um “sonhar acordado”, através do qual decidimos por seguir em frente e ir em direção daquilo que é novo (*novum*). Esta expressão “*ainda-não*” demonstra um caminhar de esperança que está orientada para o futuro, como algo a se confirmar. Para Bloch, o seu objetivo é o ser utópico, suprimindo a alienação entre o sujeito e o objeto, a existência e o mundo, a natureza e ser humano⁷². A ideia é constituir uma nova filosofia da práxis⁷³, que possa, a seu modo, interagir na história.

Basicamente, é desta forma que ele começa a sua obra: “Movimento-me. Desde cedo na busca. Completamente ávido, gritando. Não se tem o que se

⁷⁰ Ernst Bloch nasceu no dia 8 de julho de 1885 na cidade de Ludwigshafen, na Alemanha, filho único de uma família judia alemã. É considerado um dos grandes filósofos do século XX, de linha neomarxista, teve grande influência na filosofia contemporânea, sobretudo, no aspecto da filosofia da práxis. Bloch escreveu seu primeiro texto filosófico aos 17 anos (*A potência e a essência*), tornou-se bacharel em 1905. Em 1908, apresenta a sua tese de doutorado sobre o filósofo neokantiano Heinrich Rickert. De 1908 a 1911, estuda em Berlim, onde conhece o filósofo Georg Lukács com quem passa a frequentar, em 1912, o círculo de estudos de Max Weber (1864-1920). O seu primeiro grande livro chama-se “*O Espírito da Utopia*” (*Geist der Utopie*), publicado em 1918. Em 1919, ele conclui o seu segundo livro, chamado “*Thomas Müntzer – teólogo da Revolução*”. Em 1930, publica “*Pistas*” (*Spuren*). Fugindo da ditadura nazista, exilou-se na Suíça, onde publica “*Herança desta época*” (*Erbschaft dieser Zeit*). Mais tarde, exila-se na Áustria, na França e na Tchecoslováquia; depois, fugindo das tropas de Hitler, exila-se por 10 anos nos Estados Unidos, de 1938 a 1948. É neste período que ele escreve a sua trilogia filosófica, intitulada “*O Princípio Esperança*” (*Das Prinzip Hoffnung*), cujo título originário era “*Sonhos de uma vida melhor*”. A data da publicação completa desta obra é 1959. Mais tarde, em 1948, Bloch retorna à Alemanha, sendo professor de filosofia na Universidade Karl Marx de Leipzig, na então Alemanha Oriental. Porém, suas críticas ao regime burocrático stalinista de Berlim Oriental o fazem ir à Alemanha Ocidental, aproveitando uma autorização do Estado para viajar ao Ocidente. Lá, em uma entrevista, diz que não pretende mais retornar e vai residir na cidade de Tübingen, continuando as suas atividades de ensino e pesquisa como professor convidado da Tübingen Universität. Permanece aí por 16 anos, até o dia de sua morte em 4 de agosto de 1977, com 92 anos de idade. Neste período em Tübingen, Bloch publica mais cinco livros de grande importância: “*Ensaio filosófico*” (*Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*), 1969; “*Mensurações políticas, tempos de peste, Vormärz*” (*Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*), 1970; “*O problema do materialismo, sua história e sua substância*” (*Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*), 1972; “*Experimentum mundi*”, 1975; “*Aulas de Magistério em Leipzig*” (*Aus Leipziger Vorlesungen*), 1977. Cf. MÜNSTER, A. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*, p. 119-124. Ver também do mesmo autor: MÜNSTER, A. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*, 1997. Indicamos também outras obras de Ernst Bloch que tivemos acesso: BLOCH, E. *Ateísmo nel cristianesimo*, 1971; Id. *Derecho natural y dignidad humana*, 1980. Sobre Ernst Bloch, além das obras já citadas, destacamos: FRAIJÓ, M. *Fragmentos de esperança*, 1999; GÓMEZ-HERAS, J. M. G. *Sociedad y utopía en Ernst Bloch: presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social*, 1977; FURTER, P. *Dialética da esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch*, 1974.

⁷¹ Cf. MÜNSTER, A. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*, p. 11-12.

⁷² Cf. CABRAL, R. (Dir.). *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de filosofia*, p. 231, v. 2.

⁷³ Cf. MÜNSTER, A. Op. cit., p. 12.

quer”⁷⁴. Na sequência, ele continua, comparando esta busca incansável do ser humano, que ele vai denominar de *princípio esperança* com as atitudes de uma criança:

Mas também aprendemos a esperar, pois o que uma criança deseja raramente chega imediatamente. Sim, espera-se pelo próprio desejo, até que ele se torne mais claro. Uma criança agarra tudo para encontrar o que tem em mente. Joga tudo fora, está incessantemente curiosa e não sabe pelo quê. Mas o novo já vive aqui, o outro com o qual sonha⁷⁵.

Em outra passagem ele diz: “Quem nos impulsiona? Nós nos movemos, somos ardentes e incisivos. O que vive é estimulado – e em primeiro lugar por si mesmo. Enquanto existe, respira e nos atira”⁷⁶. Mais: “O urgente se exterioriza *primeiramente* como *almejar*, ambicionando alguma coisa. Se o almejar é *sentido*, então passa a ser um *ansiar*, a única condição sincera de todos os seres humanos”⁷⁷.

Em sua obra, de 3 volumes, Bloch busca compreender o despertar da utopia em vários momentos da história humana e o que motivou a caminhada até ela, ou o afastar-se. No seu terceiro volume, ele dedica uma parte importante e extensa ao debate da religião e do ser humano que se apóia neste mistério religioso⁷⁸, destacamos aqui, o que ele aponta, principalmente, no que diz respeito ao judaísmo e ao cristianismo; marca-se aí a questão do êxodo e a utopia do Reino de Deus. Numa perspectiva não-religiosa ele transforma a esperança bíblica do Reino de Deus na ideia de uma futura divinização humana, chamada a transformar este mundo numa nova terra de promessa⁷⁹.

Pelo tom da práxis e o aspecto utópico que é apresentado no universo religioso, linhas de pensamento como a de Moltmann, a Teologia da Libertação e demais teologias da práxis⁸⁰, identificaram-se com esta filosofia, salvaguardando o que é essencial, uma vez que Bloch se declarava totalmente ateu.

⁷⁴ BLOCH, E. *O Princípio Esperança*, p. 29, v. 1.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 49. Grifos do autor.

⁷⁷ *Ibid.* Grifos do autor.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 265-396, v. 3. O referido capítulo intitula-se: “*Empenho humano crescente no mistério religioso, no mito astral, êxodo, reino; o ateísmo e a utopia do reino*”.

⁷⁹ CABRAL, R. (Dir.). *Op. cit.*, p. 231.

⁸⁰ Cf. MÜNSTER, A. *Op. cit.*, p. 103-118.

Sobre esta influência de Ernst Bloch na teologia de Moltmann, Arno Münster escreve:

A ligação feita por E. Bloch entre a esperança e a práxis transformadora no horizonte da utopia permitiu a Moltmann falar de “esperança ativa em nosso encontro com Deus” e definir a teologia da esperança como “nova teologia da ressurreição”. No entanto, apesar dessa convergência importante, as perspectivas de Bloch e de Moltmann não são exatamente as mesmas⁸¹.

É certo que, *O Princípio Esperança* teve grande influência na vida de Moltmann e no desenvolver de sua teologia, sendo para ele uma provocação (*Herausforderung*)⁸², mas, ao mesmo tempo, o foi para a fé cristã que parecia ter abandonado esta prerrogativa, maneira como ele descreve no prefácio da Teologia da Esperança⁸³. Esta foi a primeira impressão que Moltmann teve da obra, passando na sequência para um olhar mais crítico. O que ele quis fazer foi utilizar as bases filosóficas de Bloch para produzir uma teologia que fosse orientada para o futuro, de maneira histórica, servindo-se da práxis. A diferença é que Bloch via este caminhar na história “sem transcendência”, já Moltmann buscava entender este processo “com transcendência”⁸⁴. Esta é uma das diferentes perspectivas que aparece entre eles, conforme mencionamos na citação de Münster acima.

Já de início houve uma diferença de pensamentos, o que ocasionou certo diálogo e debate entre os dois. Nós podemos encontrar um retrato deste diálogo como apêndice na própria Teologia da Esperança, onde Moltmann reproduz uma publicação de 1963, resultado de um colóquio público com Ernst Bloch em Tübingen, em 21 de maio de 1963: “*O Princípio Esperança*” e a “*Teologia da Esperança*”, título do apêndice. Em 1965, há um novo colóquio, onde além de Moltmann e Bloch, participa também W-D. Marsch, teólogo. O conteúdo deste debate está publicado numa obra de Moltmann escrita em 1975 e publicada em 1976, dedicada a Ernst Bloch, chamado por Moltmann na ocasião de “mestre da

⁸¹ Ibid., p. 113. No entanto, não significa que apenas a filosofia de Ernst Bloch teve influência sobre Moltmann. É o que alerta Érico João Hammes ao dizer, por exemplo, que em “*O Deus Crucificado*” (*Der gekreuzigte Gott*) ele se serve da dialética negativa e da teoria crítica e Th. Adorno e M. Horkheimer. Já em “*O caminho de Jesus Cristo*” (*Der Weg Jesu Christi*) ele volta em parte a Bloch, mas recorre mais a M. Buber e W. Benjamin. Cf. HAMMES, J. E. A cristologia escatológica de J. Moltmann, p. 610. Contudo, é com o filósofo Ernst Bloch que Moltmann mais faz referência e abre diálogo.

⁸² Cf. MOLTSMANN, J. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 103.

⁸³ Cf. Id. *Teologia da Esperança*, p. 20-21.

⁸⁴ Cf. MÜNSTER, A. Op. cit., p. 113.

esperança”. Título da obra: “*Em diálogo com Ernst Bloch*” (*Im Gespräch mit Ernst Bloch*)⁸⁵.

A grande questão que toca a aproximação da teologia de Moltmann com a filosofia de Ernst Bloch é que a dimensão utópica do marxismo passa a absorver elementos escatológicos da tradição cristã e procura redirecioná-los. Diante deste fato, Moltmann chama a atenção para a “meta-religião” de Ernst Bloch, dizendo que, “a filosofia da esperança de Ernst Bloch quer ser, em seu ápice, uma ‘meta-religião’, isto é, ‘religião como legado. Ele pensa poder demonstrar que o substrato hereditário próprio de todas as religiões é a ‘esperança em totalidade’”⁸⁶. Portanto, na leitura que Moltmann faz de Bloch, ele afirma: “quem quiser ser herdeiro da religião, sobretudo do cristianismo, deve tornar-se herdeiro de sua esperança escatológica”⁸⁷. No seu debate com Bloch, Moltmann tenta enaltecer que a esperança não pode ficar apenas na condição do desejo, mas que ela só é viva na força da ação⁸⁸. Para ele, a categoria do *novum* que Bloch utiliza deve voltar-se também ao aspecto negativo da vida, ao sofrimento e a paixão. Para tanto, Moltmann argumenta a partir da teologia da cruz (que Bloch rejeita)⁸⁹, na qual diante da negatividade, a esperança surge na realidade e revigora-se em uma força capaz de nos fazer enfrentar os desafios que surgem em torno a ela⁹⁰, ou se necessário for, aceitar a “cruz da realidade” na força da ressurreição⁹¹. Este último ponto é o que difere Moltmann e sua Teologia da Esperança da Teologia da Libertação, mas que, num segundo momento, com a publicação da obra “*O Deus Crucificado*” ganha outra conotação e importância⁹².

⁸⁵ Tivemos acesso a tradução italiana: MOLTSMANN, J. *In dialogo con Ernst Bloch*, 1979.

⁸⁶ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 423.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 424.

⁸⁸ Cf. MÜNSTER, A. *Op. cit.*, p. 116.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 114.

⁹⁰ Apesar desta postura de Moltmann em relação a Bloch, Arno Münster diz que Moltmann teve mais dificuldade em assumir a realidade histórica do que, por exemplo, os teólogos da libertação. Para os teólogos da libertação, o sujeito desta escatologia utópica e desta esperança eram os oprimidos e humilhados, cuja esperança e utopia eram a libertação dos sofrimentos e da injustiça sofrida no presente. Cf. MÜNSTER, A. *Op. cit.*, p. 111-118.

⁹¹ Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 451.

⁹² No início do debate com a TdL, os teólogos latino-americanos acusaram a teologia de Moltmann de certo entusiasmo, principalmente, quando se propõe “aceitar a cruz da realidade na perspectiva da ressurreição”. Temia-se aí, certo conformismo e não uma atitude de mudança, própria da experiência da ressurreição. Este debate torna-se positivo e na obra seguinte, *O Deus crucificado*, Moltmann desenvolveu esta esperança da ressurreição junto a teologia da cruz, algo mais próximo ao que se pretendia com a TdL.

Em seu debate com Bloch, Moltmann diz que “a esperança cristã não é uma utopia da fé”⁹³. Pelo contrário, ela apresenta-se a este mundo em direção à verdade. Ela não se alia apenas a esperanças terrenas, mas confia que o bem e a justiça de Deus virão. Por essa razão, ela produz um pensamento crítico sobre o passado e o presente, pois conhece a realidade e sabe que a mesma não se mantém sozinha⁹⁴. Ele afirma:

A confiança cristã deve encontrar forças para derrubar as imagens de uma esperança utópica, não para se resignar perante a realidade, mas em função da verdadeira miséria do mundo e do futuro de Deus. [...]. Junto com o “princípio esperança”, ela não se conformará com a realidade dada, com suas supostas obrigatoriedades nem com as leis do mal e da morte. Mas ela tampouco se contentará com as projeções utópicas do futuro, mas ultrapassará também a estas. Ela as ultrapassará, não rumo à vacuidade do espaço aberto, mas na direção de onde a promessa de Deus lhe indica o caminho para a miséria da criatura. Dessa forma, ela rompe os horizontes utopicamente fechados. Nos horizontes utopicamente abertos a todas as possibilidades, ela reconhecerá e mostrará o necessário. Dessa forma, a esperança escatológica se torna a força impulsionadora da história para a criação das utopias do amor ao ser humano sofredor e seu mundo malogrado, ao encontro do futuro desconhecido, mas prometido de Deus. Nesse sentido, a escatologia cristã se pode abrir ao “princípio esperança”, e receber ao mesmo tempo desse princípio o impulso para a projeção de um perfil próprio e mais perfeito⁹⁵.

Encerramos a nossa breve reflexão de Moltmann e o seu diálogo com Ernst Bloch e o Princípio Esperança afirmando que, a esperança não pode ser uma mera utopia, como bem ele aponta no texto acima, mas, obviamente, não sobrevive sem elas. A esperança cristã movimenta-se em torno a estas utopias, insere-se na imanência da história, mas respira a transcendência para qual é chamada. Busca o futuro antecipado pela ressurreição de Cristo, mas se compromete em transformar o mundo presente, na perspectiva do Reino de Deus. Só assim, a esperança escatológica se tornará a força impulsionadora da história rumo às utopias do amor, em direção ao futuro “*ainda*” desconhecido, mas prometido por Deus e “*já*” possível de ser experimentado na fé.

⁹³ Ibid., p. 452.

⁹⁴ Cf. Ibid.

⁹⁵ Ibid., p. 452-453.

3.2

A Teologia da Esperança e a sua escatologia

Ao apresentar um breve estudo sobre a *Teologia da Esperança*, Wolf-Dieter Marsch, que teve a felicidade de ler a obra ainda como um manuscrito, diz: “Os livros têm os seus destinos”⁹⁶. É uma frase latina pertinente de Tereciano Mauro (século III d.C.)⁹⁷, que, com certeza, diz muito sobre o livro em estudo⁹⁸. É um dado certo que alguns livros possuem a capacidade de conquistar um destino que muitas vezes não foi projetado pelo seu autor e, podemos dizer que, com a Teologia da Esperança isso ocorreu de fato.

Moltmann nunca teve a pretensão de percorrer um caminho novo com a sua obra. Segundo J. M. Jong, o que ele faz é uma *reordenação da teologia*, desde o ponto de vista da esperança⁹⁹, na qual ele apresenta *problemas teológicos* específicos. Desse modo, a concepção da escatologia motivada pela esperança cristã dentro da Teologia da Esperança e o que se suscitou conseqüentemente em seu pensamento, ganha mais clarividência.

Vejamos como a obra se desenvolve dentro da problemática teológica.

O primeiro problema que é apresentado na sua obra trata a questão da escatologia. Ao refletir sobre a esperança cristã, Moltmann se pergunta sobre a essência do cristianismo. Para tanto, ele parte do pressuposto de que o cristianismo é escatologia do princípio ao fim. Nesta intenção, ele precisa relacionar a escatologia com a revelação; o que será desenvolvido por ele inicialmente no capítulo I, tendo como consequência o capítulo II, que trata das promessas como fundamento desta esperança. Seu segundo problema parte do fundamento cristológico da escatologia cristã e, constitui-se, o ponto central da Teologia da Esperança, pois trata da ressurreição de Cristo e de todos nós, de maneira explícita no capítulo III. Aqui ele traz o Cristo ressuscitado como o crucificado e, para ele este é o tema central de toda a fé cristã. O terceiro problema que será desenvolvido diz respeito à relação entre Deus e a história, bem

⁹⁶ MARSCH, W-D. Para introducir..., p. 9.

⁹⁷ *Habent sua fata libelli*.

⁹⁸ Moltmann também faz menção a esta frase na sua obra *Weiter Raum*, quando fala do momento kairológico em que nasce sua obra: “*Auch Bücher haben ihr eigenes Schicksal*”. Cf. MOLTSMANN, J. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 104. Traduzindo: “Também os livros têm o seu destino”.

⁹⁹ Cf. JONG, J. M. Teología de la esperanza, p. 34.

fundamentado no capítulo IV. Por fim, servindo-se do capítulo V, refere-se ao problema do futuro, destacando as consequências da escatologia cristã na sociedade: somos um povo em êxodo, comunidade do êxodo (*Exodusgemeinde*). Aqui se destacam aspectos pertinentes da modernidade e no confronto da fé e da esperança com esta realidade. No intuito de lançar a obra também para um futuro, ele perguntará: qual o papel da *missio* cristã, já que nossa esperança se sustenta numa *promissio* de futuro?¹⁰⁰

Apresentaremos agora alguns aspectos do contexto histórico e teológico da Teologia da Esperança e uma reflexão a partir de seus principais fundamentos.

3.2.1

A obra e seu contexto histórico e teológico

Ao escrever o prefácio para os 33 anos de sua obra, em maio de 1997, Moltmann descreve isso como “algo arriscado”, pois, para ele, os livros também têm um tempo bem próprio, seguem um caminho só deles.

É o que ocorreu com a *Teologia da esperança*. Eu a publiquei em 1964. Em 1967, foi lançada a tradução inglesa. Depois disso, porém, ela escapou ao meu controle e fez sua própria história; uma história que eu não havia pretendido nem previsto, mas que reverteu para mim de muitas formas diferentes. Eu sou o autor do livro, reconheço e sustento tudo o que escrevi naquela época. No entanto, algo bem diferente é a história que foi influenciada pela *Teologia da esperança*. Nela eu sou apenas uma pessoa entre tantas outras. Nela, sou apenas o primeiro leitor do livro mais do que seu autor¹⁰¹.

Neste relato, Moltmann nos insere dentro do contexto de sua obra. Como ele mesmo diz, ele não é apenas o único autor, mas como todos os leitores, ele foi influenciado por ela. Em algumas vezes, durante os anos que se seguiram pós-obra, ele mudou de posturas em relação à esperança, fato que ocorreu pelo retorno que sua obra lhe trouxe quando entrou em contato com outros horizontes e com outras visões hodiernas da teologia. Por estas *visões hodiernas da teologia* entendemos os movimentos e correntes teológicas que o autor manteve diálogo ao

¹⁰⁰ Cf. Id. Op. cit., p. 34-36.

¹⁰¹ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 19. Grifos do tradutor. Maiores informações sobre este início da Teologia da Esperança encontram-se na obra: Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 104-110.

longo de sua vida, conforme ele mesmo destaca várias vezes: a Teologia da Libertação, a Teologia Política, a Teologia Negra, a Teologia Feminista etc¹⁰²; sem falar das constantes mudanças no cenário político mundial, que provocam, por parte da Igreja e por parte da teologia, uma postura de atitude concreta. Sobre essas questões, ele as descreve como algo positivo, o que demonstra uma teologia aberta aos novos descobrimentos, além de um constante diálogo com o mundo contemporâneo. Para ele, a teologia “deve revogar seu restringir-se à Igreja, à fé e à interioridade, para procurar, com todos, a verdade do todo e a salvação de um mundo dilacerado”¹⁰³.

Ao querer resgatar a origem desta obra, verificamos que, a esperança sempre fez parte da vida do autor, sobretudo no período guerra e pós-guerra. Ele diz: “Depois, na guerra e na prisão, tive experiências de vida e de morte. Percebi que as questões existenciais eram mais importantes do que as científicas. Elas me levaram à teologia”¹⁰⁴. No entanto, o surgimento da *Teologia da Esperança*, de maneira mais sistemática, ocorre entre os anos de 1958 e 1964, quando se discutia entre os editores do periódico *Evangelische Theologie* as controvérsias existentes entre a *Teologia do Antigo Testamento* de Gerhard von Rad e a *Teologia do Novo Testamento* de Rudolf Bultmann, com o objetivo de chegar a uma teologia sistemática que fosse fundamentada biblicamente. A questão central da discussão era a compreensão da história¹⁰⁵. “O que estava em jogo era nada menos do que a superação do existencialismo generalizado do período pós-guerra, visando à

¹⁰² Cf. Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 157-251.

¹⁰³ Id. *Ciência e sabedoria*, p. 23.

¹⁰⁴ Ibid., p. 11. Sobre Jürgen Moltmann e seu contexto, ver o sub-capítulo 3.1.1 – *O encontro de Moltmann com a esperança*.

¹⁰⁵ Essa busca pela compreensão da história fez com que o autor disponibilizasse parte de sua obra para confrontá-la com as promessas de Deus. O Deus da esperança, apresentado por ele, é um Deus que se insere na história, que se faz história, que a assume e a transforma. Na *Teologia da Esperança* encontramos um bom ensaio que retrata as promessas feitas por Deus na história de Israel no capítulo II, mas ela é estudada com mais magnitude no capítulo IV de sua obra. Vale destacarmos também que esta insistência pela história perpassa por toda a sua teologia, desde a discussão que ocasionou esta obra até seus trabalhos mais recentes. Em visita a Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) em outubro de 2008 – tivemos a honra e o privilégio de participar de uma audiência com ele – perguntaram sobre os principais livros de sua vida; ele, seguro de si, respondeu: em primeiro lugar a Bíblia, especialmente o Antigo Testamento, pela história da promessa de Deus e o encontro deste na história da humanidade, culminando no Novo Testamento; em segundo lugar, a obra de Ernst Bloch, *O Princípio Esperança (Das Prinzip Hoffnung)*, uma obra motivadora de sua teologia; e, em terceiro lugar, a *Dogmática Eclesial* de Karl Barth (*Kirckliche Dogmatik*). Ele ainda brincou dizendo que esta tem mais de 9 mil páginas...

obtenção de perspectivas de futuro para um mundo mais justo, mais pacífico e mais humano”¹⁰⁶.

Este é um momento em que se volta a discutir as promessas de Deus dentro de um horizonte judeu-cristão, no qual Moltmann se vê influenciado pela filosofia de Ernst Bloch com a obra *O Princípio Esperança (Das Prinzip Hoffnung)*, de 1959¹⁰⁷. Em suas palavras: “e, naturalmente, foi a provocação proposta pelo “Princípio Esperança” de Ernst Bloch que se tornou inevitável para mim”¹⁰⁸. Perguntava-se, pois, de que modo a história representava um todo e, de que maneira, as promessas de Deus despertavam esperanças humanas? Com isso, a reflexão teológica se direciona para o sentido do êxodo de Israel e, também, a compreensão de Reino de Deus passa a ganhar um sentido de orientação para o futuro, totalmente escatológico. Assim, a *base* e o *motivo* da esperança se encontram no *êxodo* e na *ressurreição de Cristo*¹⁰⁹.

Porém, neste instante, faz-se necessário perguntar: como era a situação à qual nos referimos e que fez surgir então a Teologia da Esperança? Sobre isso nos utilizaremos de trechos do próprio autor, pelos quais nos descreve aspectos importantes de seu contexto histórico:

Em 1964, a *Teologia da esperança*, evidentemente, ainda que não intencionalmente, acertou o seu *kairós*. O tema, por assim dizer, estava no ar. No Concílio Vaticano II, a Igreja Católica Romana estava mesmo se abrindo para as questões do mundo moderno. Nos Estados Unidos da América, o Movimento pelos Direitos Civis teve os seus pontos altos na luta contra o racismo. Na Europa oriental, assistimos ao surgimento de um marxismo reformista, que em Praga foi chamado de “socialismo da face humana”. Na América Latina, a revolução bem sucedida em Cuba despertou, em toda parte, as esperanças dos pobres e dos intelectuais. Na Alemanha Ocidental, superamos a estagnação do período pós-guerra com a bandeira: “Nada de experimentos!”, por meio da vontade de ter “mais democracia” e uma justiça social melhor e por meio da “luta contra a morte atômica”. Os anos sessenta realmente foram anos de pôr-se em marcha e de voltar-se para o futuro, anos do renascimento das esperanças.¹¹⁰

¹⁰⁶ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 20.

¹⁰⁷ Referências a Ernst Bloch e sua obra encontram-se no sub-capítulo 3.1.4 – *O encontro de Moltmann com Ernst Bloch e o princípio esperança*.

¹⁰⁸ MOLTSMANN, J. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 103. Texto original: “Und natürlich war die Herausforderung durch das »Prinzip Hoffnung« von Ernst Bloch für mich unabweisbar geworden”. Tradução nossa.

¹⁰⁹ Cf. Id. *Teologia da Esperança*, p. 20-21.

¹¹⁰ Ibid., p. 21-22. Grifos do tradutor. Na sua obra *Weiter Raum*, Moltmann reproduz uma apreciação semelhante a que utilizamos aqui, porém com outras acentuações e outros eventos políticos e religiosos que surgem ao lado da Teologia da Esperança. Ali ele detalha cada momento. Cf. Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 105-106. Optamos por ficar com a citação acima, pois sintetiza melhor este momento kairológico indicado pelo autor.

Percebemos aqui que o contexto era propício para tal formulação, uma vez que, como diz o autor, o tema da esperança “estava no ar”. Um aspecto positivo que ele destaca é sobre a abertura da Igreja Católica. É o que resulta dos reflexos provocados pelo Concílio Vaticano II, sobretudo, pela sua Constituição *Gaudium et spes*, que como o próprio nome diz trata sobre as *alegrias* e as *esperanças* que germinam do coração da Igreja. É um documento voltado para a ação da Igreja no mundo, uma missão em diálogo com o mundo moderno. Moltmann também enumera outras situações em que a esperança motivou forças e abriu novos caminhos. Mas, segundo ele, esse *kairós* ao qual se refere no início dos anos 60 e que, como ele relatou antes, suscitou tantas esperanças, não permaneceu de maneira completa ao seu final. De imediato, por ordens diversas, o mundo é cercado por frustrações, como ele mesmo relata:

Contudo, os anos sessenta terminaram com frustrações amargas em relação às referidas esperanças: no outono de 1968, em Praga, os tanques e as tropas do Pacto de Varsóvia demoliram o “socialismo de face humana”. A guerra do Vietnã fez com que os EUA entrassem em um conflito trágico consigo mesmos. Em 1968, foi publicada a *Encíclica Humanae vitae* que pôs um fim à abertura da Igreja Católica para o mundo de hoje. No mesmo ano, as esperanças ecumênicas atingiram seu ponto alto na Conferência Mundial das Igrejas em Uppsala, com o lema: “Eis que faço novas todas as coisas!”, entrando em seguida em conflito com os evangélicos e conservadores. A crise econômica de 1972 – a crise do petróleo – deixou claro para todos que não vivemos na “terra das possibilidades irrestritas” e que o futuro tampouco é ilimitado, mas que temos que contentar-nos com esta terra e seus recursos limitados. Em vista disso, para muitos, a esperança de um futuro melhor reverteu em resistência ativa contra as destruições reais da vida neste planeta. A grande esperança, que naquela época, porém, ainda era de cunho muito geral, tornou-se concreta em muitas ações pequenas e restritas: nos movimentos ecológicos, no movimento pela paz, no movimento feminista e em outros movimentos¹¹¹.

Evidentemente que não foram períodos marcados apenas por frustrações, pois vale destacar aqui, que para a Igreja Católica da América Latina, o ano de 1968 passou a ser um marco referencial histórico com a Conferência Episcopal de Medellín, onde se levantou a bandeira da “opção pelos pobres”, marca da Teologia Latino-Americana da Libertação. Foi um momento de esperança que atingiu todo o continente ao traduzir e aplicar os conteúdos do Vaticano II àquela realidade. Contudo, não se anula o que foi mencionado por ele sobre o impacto que se teve com a Encíclica *Humanae vitae* do mesmo ano. Mas, para o contexto

¹¹¹ Ibid., p. 22. Grifos do tradutor.

de Moltmann, basicamente europeu, todas essas frustrações começam a terminar exatamente vinte anos depois, quando a partir de 1989 surgem *sinais e milagres*, os quais, segundo o autor, ninguém mais esperava. Esses supostos sinais e milagres que o autor deduz, tratam-se especificamente de mudanças na política mundial: A queda do regime soviético, o fim do *apartheid* na África do Sul, mudanças de paradigmas políticos mundiais, entre outros¹¹². Por pertencer à história a esperança abre novos caminhos e redireciona novamente a própria história¹¹³.

Além do mais, neste momento, sua obra e teologia percorrem parte do mundo, deixando nesses lugares a sua influência. Esta influência o autor não a assume como pessoal, mas como estritamente da obra, que fez um caminho próprio, como já foi detalhado aqui e ele mesmo disse tempos atrás no prefácio da terceira edição em 1977, registrado na obra atual. Ali o autor afirma que este livro fez o seu próprio caminho pelo mundo: “A Teologia da esperança foi discutida em numerosos periódicos teológicos e não teológicos, cristãos e não cristãos. Ela deu sua contribuição para que o labor teológico se orientasse para a história do Deus da esperança”¹¹⁴.

Nesta influência da Teologia da Esperança em outras teologias o autor diz que tal experiência retornou para ele de modo diferente, o que contribuiu para que ele tivesse uma abertura maior dentro do horizonte teológico. Em muitos lugares em que a Teologia da Esperança foi apresentada, sua esperança foi traduzida por *ação*, pelo fato de sua efetividade se confrontar com o contexto atual. Sobre o que fez surgir esta influência ele supõe duas hipóteses: primeiramente, a perspectiva coerente da libertação histórica e, depois, a redenção escatológica que dela provém¹¹⁵.

Sobre as críticas que recebeu de sua obra, por muitas vezes, elas serviram de abertura ao diálogo teológico e ele nunca as viu como problema, nem mesmo quando o acusaram de ter uma visão unilateral¹¹⁶. Aliás, como ele mesmo relata,

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 23.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 49.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 23. Cf. também: Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 104-110.

¹¹⁶ Sobre este ponto específico, Moltmann respondeu de maneira sistemática, esboçando aquilo que pretendeu com a Teologia da Esperança. A totalidade do conteúdo desta resposta pode ser encontrada na seguinte obra, já antes mencionada: MOLTSMANN, J. Respuesta a la crítica de la Teología de la Esperanza, p. 187-192. Ver estas críticas também em confronto com a Teologia

essa foi a crítica mais frequente a respeito de seus primeiros livros. Todavia, isto não o assusta, ao contrário, honra-o e vem confirmar aquilo que foi dito. Para ele, “quem toma a palavra em uma discussão importante e estimulante, quando quer alcançar alguma coisa, sempre se torna unilateral”¹¹⁷. Para ele, portanto, a teologia não tem e nunca terá uma visão total de Deus e de seu mistério, ela parte antes de uma experiência de fé, ela está presa a um contexto determinado, logo toda ela é unilateral.

Terminamos esta parte com suas palavras, que trazem o tom do contexto histórico e teológico da Teologia da Esperança: “Eu não visava apenas uma teologia sobre a esperança, mas uma teologia a partir da esperança: teologia como escatologia, teologia do reino libertador de Deus no mundo”¹¹⁸. Trazendo para o contexto do nosso trabalho, uma teologia que se propusesse a refletir o futuro de Deus, de modo escatológico, a partir da compreensão da esperança, alimentando a sua missão neste mundo.

3.2.2

Fundamentos e reflexões da Teologia da Esperança

Moltmann inicia a sua obra – *Theologie der Hoffnung* – com uma *Meditation über die Hoffnung* (meditação sobre a esperança). Trata-se de uma introdução na qual ele questiona, inicialmente, sobre o lugar que ocupa a escatologia cristã na reflexão teológica de seu tempo. Para ele, a escatologia não pode mais ser direcionada apenas ao final, como era apresentada no passado, como um apêndice da teologia. Ela deve envolver o todo, pois compõe este todo da teologia. Vejamos isso com suas palavras:

Na realidade, a escatologia é idêntica à doutrina da esperança cristã, que abrange *tanto aquilo que se espera* como o *ato de esperar*, suscitado por esse objeto. O cristianismo é total e visceralmente escatologia, e não só como apêndice; ele é perspectiva, e tendência para frente, e, por isso mesmo, renovação, e transformação do presente. O escatológico não é algo que se adiciona ao cristianismo, mas é simplesmente o meio em que se move a fé cristã, aquilo que dá o tom a tudo que há nele, as cores da aurora de um novo dia esperado que

Latino-Americana da Libertação: Id. *Temas para una teologia de la esperanza*, p. 77-86. Nesta obra aparece uma das reações de Miguez Bonino, a quem Moltmann escreve uma “carta aberta” em 1976. Retomaremos a estas críticas no capítulo 4.

¹¹⁷ Id. *Teologia da Esperança*, p. 24.

¹¹⁸ Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 84.

tingem tudo o que existe. De fato, *a fé cristã vive da ressurreição do Cristo crucificado e se estende em direção às promessas do retorno universal e glorioso de Cristo*. Escatologia é “paixão” em dois sentidos, o de sofrimento e o de tendência apaixonada, que têm sua fonte no Messias. Por isso mesmo, a escatologia não pode ser simplesmente parte da doutrina cristã. Ao contrário, toda pregação e mensagem cristãs têm uma orientação escatológica, a qual é também essencial à existência cristã e à totalidade da igreja¹¹⁹.

Ao comparar esta mesma passagem Hans-Georg Geyer, que fez uma relevante discussão desta obra¹²⁰, indicará que Moltmann nos apresenta nesta introdução três teses básicas de sua teologia: 1) O Cristianismo é escatologia do princípio ao fim; 2) O fundamento cristológico da escatologia cristã: a fé cristã vive da ressurreição de Cristo; 3) O problema do futuro. Se olharmos novamente para o texto acima poderemos verificar facilmente estas três teses totalmente sobrepostas. E, com um olhar mais atento para toda a obra, observamos que nestas três teses resume-se o objetivo principal de sua reflexão. Gibellini chama a isso de *Teorema da Teologia da Esperança*¹²¹.

Destacamos também o novo caráter que Moltmann propõe à escatologia, trazendo no mesmo plano o *objeto que se espera* com o *ato de esperar*, conforme assinalamos acima. Esta intenção vai de encontro com a nossa proposta de trabalho, pois *o futuro de Deus* é o que esperamos e *a missão da esperança* é o nosso modo de esperar, de maneira ativa, impulsionada pela esperança *naquilo* que se espera. Portanto, o futuro de Deus *na* missão da esperança cristã.

No fundo, Moltmann quer afirmar que toda a essência desta escatologia encontra-se na definição de esperança. É uma esperança que interage no meio em que está; é *dinâmica* e ao mesmo tempo *crítica* da realidade¹²². Por se fundamentar no Cristo ressuscitado como alicerce fundamental da fé ela se projeta totalmente ao futuro, mas de maneira bem enraizada nas promessas do passado. Conforme citamos acima, *“a fé cristã vive da ressurreição do Cristo crucificado e se estende em direção às promessas do retorno universal e glorioso de Cristo”*. Ela não serve como fuga da história, mas como orientação à existência da mesma. Desta forma, é uma *“tendência apaixonada”*. Essa nova compreensão de

¹¹⁹ Id. *Teologia da Esperança*, p. 30. Grifos nossos.

¹²⁰ Cf. GEYER, H-G, Acotaciones a la teologia de la esperanza de Jürgen Moltmann, p. 41-81.

¹²¹ Cf. GIBELLINI, R. *La teologia di Jürgen Moltmann*, p. 80.

¹²² Indicamos: MOLTSMANN, J. *La critica como deber*, p. 21-25.

escatologia, que o autor nos traz, “implica-se na realidade histórica a ponto de transformá-la”¹²³.

Para Moltmann, todo o conteúdo da verdade cristã possui uma orientação escatológica. Somos movidos pela esperança, pelo ato de esperar (*hoffen*). A verdade cristã está totalmente projetada para o futuro e anseia por ele, portanto, toda a teologia é escatologia. A partir deste enfoque o único problema que existe na teologia cristã, segundo nosso autor, diz respeito ao seu futuro (*das Problem der Zukunft*). Este futuro apresenta-se como o *Outro* (*das Andere*)¹²⁴, o qual a partir de nossas experiências, nós não podemos nem ousar pensar, pois ele está além daquilo que nos é dado. Transcende sempre como algo *novo* (*neuen*), portanto, o verdadeiro objeto da esperança cristã encontra-se, definitivamente, no futuro de Deus (*Die Zukunft von Gott*). “O Deus, de que aí se fala, não é o Deus intramundano ou extramundano, mas o ‘Deus da Esperança’”¹²⁵.

Por essa razão que, para o nosso autor, a palavra escatologia (doutrina das coisas últimas) não é o termo mais apropriado para designar o futuro de Deus. Para ele, este termo é falso, pois uma doutrina sobre as coisas últimas não pode existir. O termo escatologia remete, teoricamente, a um fim, mas não é essa a intenção teológica, pois, a partir do enfoque que é conferido pela esperança ela não é o seu fim (fim-fim), mas o seu princípio (fim-para). Na sua obra “A vinda de Deus” (*Das Kommen Gottes*) ele a inicia com a frase: “no fim – o princípio” (*Im Ende – der Anfang*)¹²⁶. Este é um raciocínio constante no pensamento do autor¹²⁷. Para ele, aquilo que se espera (*hoffen*) no futuro do Deus que vem (*das kommen Gottes*) aproxima-se a nós como promessa (*die Verheißung*). Estas promessas suscitam a esperança e nos fazem caminhar rumo a este futuro. “Nas promessas está anunciado o futuro oculto, o qual, por meio da esperança que desperta, age no presente”¹²⁸. Ou seja, no fim prometido tem-se o caminho da esperança, o início vivido em missão. No fim, o início. Em outro momento

¹²³ TAMAYO, J-J. Escatologia cristã, p. 223.

¹²⁴ O sentido em que é colocado o termo o *Outro* (*das Andere*) pelo autor, remete para o *Outro novo*, que traz novidade.

¹²⁵ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 30.

¹²⁶ Cf. Id. *A vinda de Deus*, p. 11.

¹²⁷ Ver também: Id. *No fim, o início*, 2007.

¹²⁸ Id. *Teologia da Esperança*, p. 32.

Moltmann diz também que no fim, está Deus¹²⁹. Em Deus tudo se realiza e tudo se torna pleno.

No entanto, este futuro que o autor apresenta acima não é algo fácil de expressar racionalmente e, com efeito, gera uma indagação: como a escatologia cristã pode falar do futuro? No que ela se fundamenta? Vale apontarmos aqui que, segundo P. Hoffmann, as características da esperança cristã apresentadas no NT estão alicerçadas nas características da esperança do AT, basicamente, *esperar*, *confiar* e *perseverar*¹³⁰. Elas também podem ser utilizadas aqui, porém ganham um sentido mais amplo. Sendo assim, Moltmann, ao afirmar a escatologia como esperança, diz que, “ela toma seu ponto de partida em uma *determinada realidade histórica* e prediz o futuro da mesma, suas possibilidades futuras e sua eficácia futura”¹³¹. Esta *determinada realidade histórica* de que nos fala o autor é algo fundamental para compreender a esperança como *novo enfoque* da escatologia cristã¹³².

Retornamos então à discussão que assistia ao grupo teológico *Evangelische Theologie*, do qual Moltmann participava e, cuja discussão culminou com a publicação dessa respectiva obra. Essa nova visão que é proporcionada pela escatologia busca na história uma base forte de compreensão e de identificação. O nosso futuro é projetado na história e, mais que isso, projeta-se para além da história. Trazendo para uma definição cristã, com base no pensamento de Moltmann: “A escatologia cristã fala de Jesus e de seu futuro. Conhece a realidade da ressurreição de Jesus e anuncia o futuro do ressuscitado”¹³³.

Essas novas questões que foram suscitadas a partir da nova compreensão da escatologia dizem que, se o Cristo ressuscitado e crucificado tem um futuro, para nós existe, por certo, algo *Novo* que podemos esperar. Esta formulação vai de encontro com a Carta aos Romanos, que diz: “que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deverá revelar-se em nós...” (Rm

¹²⁹ Cf. Id. No fim - está Deus, p. 131-140.

¹³⁰ Cf. HOFFMANN, P. Esperança, p. 82.

¹³¹ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 30. Grifos nossos.

¹³² Temos aqui um importante ponto para a aproximação da Teologia da Esperança com a Teologia Latino-Americana da Libertação. A TdL vê a esperança nascer da práxis e, dali, dentro de uma experiência concreta, desenvolve a sua reflexão e esperança. Vimos acima que a TdE vê a sua esperança a partir das promessas. No capítulo 4 faremos uma aproximação destas duas perspectivas tendo em vista o horizonte do nosso trabalho.

¹³³ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 31-32.

8,18). Com esta nova definição, a esperança cristã passará a se identificar com aquilo que aconteceu com Cristo e passará a ansiar para si mesma esse futuro, “pois sofremos com ele para também com ele sermos glorificados” (Rm 8,17). No entanto, o futuro de Cristo também apresenta certas contradições. Isso ocorre porque o futuro *ainda não* se apresenta de modo visível no presente, mas como um contraste. Ainda esperamos o que não vemos (cf. Rm 8,24-25; Hb 11,1). Porém, nesta nova compreensão, ela, a esperança cristã, não ilumina a realidade que aí está, mas a que virá¹³⁴. Para Moltmann, “a contradição, em meio à qual a esperança coloca o ser humano frente à realidade de si mesmo e do mundo, é a contradição entre a ressurreição e a cruz”¹³⁵.

Expliquemos melhor: ela coloca o ser humano numa contradição entre o real e o que não consegue ser visto como real, entre o visível e o invisível. Isto se identifica na contradição existente entre a cruz e a ressurreição, que só é exprimível pela fé. Para tal posição, ele se fundamenta em Calvino, que reflete a partir de Hebreus (Hb 11,1)¹³⁶ sobre a fé e a esperança e, por Moltmann ser da tradição cristã reformada, o pensamento calvinista exerce grande influência sobre a sua teologia. Segue abaixo o texto de Calvino:

É-nos prometida a vida eterna – a nós, que estamos mortos; é-nos anunciada uma feliz ressurreição, mas, enquanto isso, estamos cercados de corrupção; somos chamados justos e, não obstante, reside em nós o pecado; ouvimos falar de uma felicidade indivisível e, enquanto isso, somos aqui oprimidos por uma miséria sem fim; abundância de todos os bens nos é prometida, mas só somos ricos de fome e sede. O que seria de nós se não nos apoiássemos na esperança, e se nossos sentidos não se dirigissem para fora deste mundo, no caminho iluminado pela palavra e pelo Espírito de Deus em meio a essas trevas?¹³⁷

Como demonstra no texto citado acima, esta contradição entre a cruz e a ressurreição é uma constante da vida cristã. Isto reforça a tese de que o cristão vive neste mundo, mas com um olhar para além deste mundo (esperar), a ponto de confiante (confiar) na esperança futura decide por transformar o presente. Seguindo o pensamento de Calvino citado acima: “O que seria de nós se não nos apoiássemos na esperança” (perseverar). Vemos aqui novamente que, as três características da esperança cristã que foram destacadas por P. Hoffmann e que

¹³⁴ Cf. Ibid., p. 32.

¹³⁵ Ibid., p. 33.

¹³⁶ “A fé é garantia antecipada do que se espera, a prova de realidades que não se vêem” (Hb 11,1).

¹³⁷ CALVINO, J. Apud.: MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 33.

mencionamos acima estão muito bem representadas no pensamento do autor: esperar, confiar e perseverar.

Utilizando-se deste texto de Calvino que destacamos acima, o qual ele cita em sua obra, Moltmann dirá que é na contradição que a esperança deve mostrar a sua força. Assim sendo, o verdadeiro significado da escatologia cristã é apresentar a esperança como fundamento e mola mestra de toda a teologia. Isto incidirá nas perspectivas que tratam a revelação de Deus, a ressurreição de Cristo, a missão da fé e a história¹³⁸.

Mas, como a esperança pode ganhar um sentido mais amplo? Seguindo o pensamento de Calvino, Moltmann afirma que, a fé se apóia na esperança e se lança para fora deste mundo. Não como fuga, mas como quem busca o futuro. É o que Moltmann traduz por “transpor fronteiras, transcender, estar em êxodo”¹³⁹. Não se trata mais de uma espera passiva, mas de uma *espera ativa*, que decide por ir atrás daquilo que outrora fora prometido. Esta reflexão vai de encontro com o título da nossa tese que traz o futuro de Deus na missão da esperança cristã, explicitando, o futuro do *Deus que vem* (Advento) provoca em nós, pela esperança, uma força no agir e nos impulsiona rumo a este encontro escatológico e definitivo. Quanto mais nos envolvemos com a esperança, mais nos envolvemos em sua missão e cada vez mais “visualizamos” este futuro de Deus prometido. Aqui consiste a diferença e amplitude do conceito. Do mesmo modo, também com base calvinista, Moltmann confirma: “A fé une o ser humano a Cristo, a esperança abre essa fé para o vasto futuro de Cristo. Por isso, a esperança é a ‘companheira inseparável’ da fé”¹⁴⁰. É somente por meio dela que o ser humano entra no caminho da verdadeira vida e, somente a esperança o conserva nesse caminho.

¹³⁸ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 34.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid., p. 35. Sobre essa relação entre a fé e a esperança é importante apresentarmos outro texto de Calvino que trata de maneira poética e considerável esse tema e que também é citado por Moltmann: “Se faltar a esperança, por mais que falemos da fé de forma genial e eloquente, podemos estar certos de que não temos nenhuma! A esperança nada mais é do que a espera das coisas que, conforme a convicção da fé, foram por Deus realmente prometidas. Assim, a fé está convencida de que Deus é veraz; e a esperança espera que ele, a seu tempo, revele sua verdade; a fé tem certeza de que ele é nosso Pai, e a esperança espera que ele sempre se mostrará como tal a nós; a fé está persuadida de que nos é dada a vida eterna, a esperança espera que ela um dia nos será manifestada; a fé é o fundamento sobre o qual descansa a esperança, e a esperança alimenta e sustenta a fé. Ninguém pode esperar qualquer coisa de Deus, se antes não crer em suas promessas; mas, ao mesmo tempo, nossa fraca fé, para não desfalecer pelo cansaço, deve ser sustentada e conservada, a fim de que pacientemente esperemos e aguardemos. A esperança renova e vivifica a fé sempre de novo e cuida para que sempre de novo se levante mais forte; para perseverar até o fim” CALVINO. J. Institutio, III2, p. 42. Apud: MOLTSMANN, Op. cit., p. 35.

Concluindo este raciocínio teológico com as palavras de Moltmann: “A fé é o *prius*, mas a esperança detém o primado”¹⁴¹.

Na ótica da escatologia de Moltmann, encontrada na sua Teologia da Esperança, Cristo é o *éschaton*, o fundamento teológico por excelência e é nele que se encontra toda a contradição. No evento da cruz e ressurreição encontra-se o consolo, mas também o protesto contra todo o tipo de mal. Por isso a fé aliada à esperança “não traz quietude, mas inquietude; não traz paciência, mas impaciência”¹⁴². Sabe-se que o futuro é o Cristo ressuscitado, mas vive-se numa constante contradição em meio à dor e o sofrimento do mundo (cf. Rm 8,22). Moltmann até se utiliza de Agostinho refletindo a partir do coração inquieto (*cor inquietum*)¹⁴³. Para ele, a esperança não acalma o *cor inquietum*, mas ela é, com toda certeza, esse *cor inquietum*¹⁴⁴.

Quem espera em Cristo não pode mais se contentar com a realidade dada, mas começa a sofrer devido a ela, começa a contradizê-la. Paz com Deus significa inimidade com o mundo, pois o aguilhão do futuro prometido arde implacavelmente na carne de todo presente não realizado. Se diante dos olhos tivéssemos só o que enxergamos, certamente nos satisfaríamos, por bem ou por mal, com as coisas presentes, tais como são. Mas o fato de não nos satisfazer, o fato de entre nós e as coisas da realidade não existir harmonia amigável é fruto de uma esperança inextinguível. Esta mantém o ser humano insatisfeito até o grande cumprimento de todas as promessas de Deus. Ela o mantém no *status viatoris*, naquela abertura para o mundo futuro, a qual, pelo fato de ter sido produzida pela promessa de Deus na ressurreição de Cristo, não pode cessar por nada, a não ser pelo cumprimento por parte do mesmo Deus¹⁴⁵.

É por essa razão que a inquietude faz parte da esperança cristã e é ela que impulsiona à missão. Ela não se conforma com o que é apresentado quando este contradiz o que foi prometido por Deus, no sentido de trazer ao ser humano e a toda a criação vida e plenitude. O *cor inquietum*, a inquietude proporcionada pela esperança cristã, sai em busca do seu futuro e não se contenta enquanto não conseguir realizá-lo. É essa esperança confiante de transformação que torna,

¹⁴¹ MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 35.

¹⁴² Ibid., p. 36.

¹⁴³ “*Tu nos fecisti ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te*”. AGOSTINHO, S. *Confissões*, PL, I, 1. Traduzindo: “Tu nos fizeste para Ti, e o nosso coração inquieto está, enquanto não repousar em Ti”. Tradução nossa. Não é nossa intenção aqui desenvolver ou aprofundar o que Agostinho quis trazer com a sua definição do “*cor inquietum*”. O que faremos é, a partir da compreensão que Moltmann forneceu, tratar da inquietude como algo próprio do ser cristão.

¹⁴⁴ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 36.

¹⁴⁵ Ibid., p. 36-37. Grifos do tradutor.

segundo Moltmann, a Igreja cristã inquieta diante da sociedade. Ela continua peregrina, pois vê naquilo que lhe é apresentado pela sociedade como *permanente* algo que para ela é *temporário*¹⁴⁶. Seu destino é o futuro que ela ainda não vê, mas sente, pois confia no que foi prometido (*promissio*)¹⁴⁷. A esperança faz com que essa comunidade viva de impulsos sempre novos e, através de sua ação, de seu anúncio (missão) encontre a sua verdade e testemunhe o futuro de Cristo¹⁴⁸. “Por isso, admitir a ressurreição de Cristo significa reconhecer nesse evento o futuro de Deus em relação ao mundo, e o futuro do ser humano, o qual ele encontra em Deus e em sua ação”¹⁴⁹.

Mas o próprio Moltmann também coloca em sua obra *Teologia da Esperança* que a falta da esperança também existe no atual cristianismo e esta falta produz o desespero (sem esperança). Para ele, “a dor do desespero consiste precisamente em haver uma esperança, mas o caminho para o cumprimento da mesma estar fechado”¹⁵⁰. Diante de certas situações que nos causam falta de esperança nós nos defrontamos com duas posições: avançar e romper em direção ao futuro ou parar e fixar a nossa vida no passado. No propósito de seu futuro “Deus promete uma nova criação de todas as coisas em justiça e paz, mas o ser humano faz e age como sempre foi. Deus o faz digno de suas promessas, mas o ser humano não confia naquilo que lhe é proposto”¹⁵¹. Moltmann diz que, a falta desta ação transforma-se no pecado que mais ameaça a vida do crente: a *omissão*. “Não o mal que ele faz, mas o bem que deixa de fazer; não são as suas más ações que o acusam, mas as suas omissões. Elas o acusam de falta de esperança”¹⁵².

Por isso apontamos a inquietude gerada pelo anúncio desta esperança. Se a missão da esperança não trouxer essa inquietude, a esperança que se produz será

¹⁴⁶ Podemos encontrar neste trecho da teologia de Moltmann algo presente também na eclesiologia católica, sobretudo naquilo que foi apresentado no Concílio Vaticano II, pela Constituição *Lumen gentium*, n. 48, que trata da natureza escatológica da Igreja peregrina e sua união com a Igreja celeste. Indicamos também: MARTINI, N. *L'indole escatologica della chiesa peregrinante e sua unione con la chiesa celeste nella costituzione conciliare "Lumen gentium"*, 1972. BOFF, Lina. *Índole escatológica da igreja peregrinante*. p. 9-31. Id. *Da esperança à vida plena. Vivendo as realidades que entrevemos*, 2010. FORTE, B. *A Igreja: ícone da Trindade*, 2005. ALMEIDA, A. J. *Lumen gentium. A transição necessária*, 2005.

¹⁴⁷ As promessas (*promissio*) são pontos fundamentais para se entender a teologia de Moltmann: cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 129-180.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 37.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 247.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵² *Ibid.*, p. 38.

uma falsa esperança e frustrará o ser humano já no seu presente. É o que ocorre ao se tornar prisioneiro de um passado sem qualquer projeção de futuro¹⁵³. Você lembra que viveu, mas esquece de viver; lembra que amou, mas esquece de amar. Ou de forma alienada, a pessoa espera que um dia tornar-se-á feliz, mas essa felicidade passa longe de sua vida cotidiana¹⁵⁴. Essa é uma falsa esperança, muito adaptada à *elpis* (esperança) dos gregos¹⁵⁵, mas certamente não é o que produz a esperança cristã. A esperança cristã não pode frustrar o ser humano no presente porque ela é a verdadeira felicidade do presente¹⁵⁶. Ela provoca o ser humano a viver a sua vida intensamente. Sua vida se projeta para o futuro do mundo, que se realiza, juntamente, com o futuro de Cristo. “Pela esperança, o amor mede as possibilidades que lhe foram abertas na história. Pelo amor, a esperança tudo encaminha para as promessas de Deus”¹⁵⁷.

Essa espera futura, colocada pela escatologia cristã como *Parusia*, arranca-nos do tempo e arremessa-nos rumo à eternidade, porque nos faz sentir já no presente o que nos é antecipado escatologicamente pelas promessas de Deus; faz-nos sentir a experiência do encontro prometido com Deus e com o seu futuro. Quando acontece, o ser humano começa a viver em harmonia já no seu presente, sua contemporaneidade se transforma em antecipação escatológica, que se traduz em vida e plenitude. Tudo aquilo que foi prometido, através da esperança cristã, abre-se como realidade histórica. A *missio* se confirma na *promissio*. O escatológico penetra na história e a transforma. Nesse momento, o amor que é *filia*, converte-se em amor *ágape*; o que era desigual se torna igual; o que era distante se torna próximo. A esperança cristã chama a si aqueles que foram excluídos e abandonados, os fatigados e sobrecarregados, os rebaixados e atormentados, os famintos e moribundos, porque sabe que para esses existe a *parusia* e a realidade do Reino de Deus¹⁵⁸. “Pela esperança, o amor mede as possibilidades que lhe foram abertas na história. Pelo amor, a esperança tudo encaminha para as promessas de Deus”¹⁵⁹. Aqui não temos apenas a fé e a

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 42.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*

¹⁵⁵ A *elpis* (esperança) dos gregos poderia ser uma expectativa tanto boa quanto má.

¹⁵⁶ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 49.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 48-49.

¹⁵⁹ *Ibid.*

esperança, mas as três virtudes teologais, concomitantemente: fé, esperança e caridade-amor¹⁶⁰.

Assim, vislumbramos o teor da escatologia que se encontra dentro da Teologia da Esperança, que se traduz, majestosamente, em esperança. Neste momento, passaremos a desenvolver um pouco mais alguns aspectos desta teologia, entendidos pelo próprio autor como palavras-chave da mesma: a promessa divina, a ressurreição do Cristo crucificado como uma promessa de Deus para o mundo e a questão do Reino de Deus.

3.2.2.1

O conceito de promessa

Promessas (*die Verheißungen*). Este é um ponto importantíssimo para se compreender os fundamentos que Moltmann utiliza em sua teologia. É pela promessa que temos acesso ao futuro de Deus e é aí que se encontra a esperança que ele nos apresenta. Como vimos, em sua teologia, ele faz uma nova leitura das promessas do AT, projetando-as a partir do evento da ressurreição de Cristo e procura apontar para o futuro que ela traz. O autor também vai ao encontro de sua fundamentação na herança do judaísmo antigo, que começa a sua história em Canaã e, a partir de então, sustentado por uma promessa, vive em migração até a terra prometida, que cresce cada vez mais em perspectiva escatológica¹⁶¹. “As promessas de Deus abrem os horizontes da história”¹⁶².

¹⁶⁰ Battista Mondin faz uma crítica de que o teólogo Moltmann fala muito de esperança, que ao lado dela ele fala da fé, mas, segundo Mondin, Moltmann não fala da maior virtude, que é o amor (*caritas*), afirma que ele não a coloca numa posição adequada. Cf. MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 302. Pelo nosso estudo, não concordamos com Mondin e achamos que esta seria uma leitura simplista do autor e de suas obras. É certo que, ele dá uma atenção especial à esperança, mas tal projeção torna-se necessária para o caráter de escatologia que ele quer propor, baseada na esperança. No entanto, o Deus que vem e que é objeto desta esperança produz a esperança e a fé, mas o que envolve o todo desta revelação é, seguramente, o amor. Se não compreendermos assim ficaria difícil entender a obra *o Deus crucificado* de Moltmann e mais tarde o seu caminhar pela pneumatologia; também, no discurso atual, a sua questão de justiça. Para Moltmann, Deus faz justiça por um ato *inclusivo* de amor. O mesmo ocorre na sua biografia e no encontro pessoal que Moltmann tem com Deus; há aí uma relação de amor, seguramente, ladeada pela fé e pela esperança. A fé e a esperança caracterizam o caminho humano, já o amor, que também existe no ser humano, é a essência do Deus que se revela e que nos enche de fé e de esperança. Comentário nosso.

¹⁶¹ A promessa de uma “terra prometida” vai alimentando toda a esperança do povo de Israel, pois esta “terra” caracteriza-se como o cumprimento de uma promessa divina, como um local de encontro deste povo com o seu Deus, um lugar de realização e de plenitude. Com o passar do tempo, essa terra vai ganhando um sentido mais escatológico, na perspectiva de uma pátria futura,

Para Moltmann, promessa é “como história em andamento, que deixa as coisas para trás e irrompe rumo às coisas novas, rumo a horizontes ainda não vistos”¹⁶³. É certo que, esse lançar-se para frente e deixar o passado para trás não resulta de uma anulação do que já foi, mas o coloca como alicerce, como prova do que ainda virá. A partir daí, com a promessa, “se origina o elemento da inquietude que não admite a reconciliação com um presente ainda não cumprido”¹⁶⁴. É aqui que entra o papel do Deus da promessa que deve ser considerado sempre como o “autor do seu cumprimento”¹⁶⁵.

Sobre os conteúdos presentes na palavra *promessa* (*die Verheißung*) o autor nos assegura alguns pontos: 1) Uma promessa é uma palavra dada que anuncia uma realidade ainda não existente. Assim, abre ao ser humano à história futura, onde se deve esperar o cumprimento dessa promessa¹⁶⁶. 2) Essa promessa liga o ser humano ao futuro e lhe abre o sentido da história para a sua própria história, pois modela a existência humana para aquilo que foi prometido¹⁶⁷. 3) A história que é determinada e orientada pela promessa não consiste em retornar para as mesmas coisas, mas apresenta uma tendência ao cumprimento de um futuro prometido, mesmo ainda ausente¹⁶⁸. 4) Se uma palavra ainda é promessa é porque não encontrou ainda correspondência com a realidade, está em contradição. O futuro, que ela se destina, compreende-se como aquela realidade onde a palavra da promessa encontra e recebe a sua correspondência. Ela propicia então uma nova realidade¹⁶⁹. 5) A palavra promessa sempre cria um termo intermediário, carregado de tensão e contradição, que vai do evento até a realização da promessa. Desta forma, não se confunde esperança com conformismo. Por ser promessa divina não pode estar separada do Deus que prometeu, mas espera a realização da mesma, garantida pela fidelidade de Deus.

na figura de uma promessa de Reino e na figura de uma Jerusalém celeste (cf. Ap 21,2). No entanto, para a esperança cristã e para a escatologia de Moltmann esta promessa atrai o futuro para dentro da história, preenchendo-a de conteúdo e sentido escatológico, ou seja, o futuro invade a história, fazendo desta um sinal de sua promessa e de seu encontro. O “último” aponta para o seu início e faz com que sejam novas todas as coisas (cf. Ap 21,5).

¹⁶² MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 143.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 138.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 138-139.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 139.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 140.

Essas características não resultam em obrigações fixas, ao contrário, por se tratar de um futuro podem surgir novidades. Por serem promessas divinas, Deus é o autor de seu cumprimento, não cabendo ao ser humano conquistá-lo. Em outras palavras, ela é fruto da graça e não mérito humano¹⁷⁰. 6) As promessas veterotestamentárias de Israel não são liquidadas nem por frustrações nem por realizações, ao invés disso, recebem explicações novas que amplificam o seu horizonte. O *ainda não* da esperança supera todo e qualquer *já* de cumprimento¹⁷¹;

Partindo destes pontos que destacamos do autor, é possível ter a clareza que a fé cristã está diante de um Deus promitente, um Deus que ao criar oferece a sua criação uma possibilidade aberta de futuro. Ele concede à sua criação a sua própria liberdade, fazendo-a livre diante do seu amor, mas, ao mesmo tempo, promete e estende a ela um futuro pleno, propiciado por um encontro frutuoso e definitivo junto de si, no qual o escatológico antecipa-se no percurso da história. Este escatológico penetra na história e a transforma, enchendo-a de significado e conteúdo escatológico. O Deus que sustenta a nossa fé é um Deus de promessas e que por essa razão sai em busca para realizar aquilo que prometeu.

Esta promessa faz parte da nossa tradição de fé, porque percorre toda a história de salvação, passando pelos patriarcas, pelos profetas até o encontro último em Jesus Cristo, no qual todas as promessas ganham pleno cumprimento: “Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho...” (Hb 1,1-2).

Em concordância a estes pontos, a escatologia ganha um sentido mais amplo, a esperança, por sua vez, dá-lhe plena sustentação. Moltmann confirma: “As promessas de Deus abrem os horizontes da história”¹⁷². E, esses horizontes, não possuem limites. Os horizontes que se apresentavam diante do povo de Israel eram móveis pelas promessas. Desse modo, cada instante da história era reverenciado como uma experiência nova, capaz de abranger as lembranças e as esperanças.

Os acontecimentos recordados como “históricos” não têm, portanto, sua verdade última em si, mas a recebem somente da meta da promessa, feita por Deus, e que

¹⁷⁰ Cf. Ibid.

¹⁷¹ Cf. Ibid. p. 140-142.

¹⁷² Ibid., p. 143.

só dele deve ser esperada. Acontecimentos conhecidos assim como “históricos” têm a característica de serem prenúncios do futuro prometido. Em face da promessa que sempre os excede, eles têm caráter provisório. Encontra-se neles o elemento da *pro-visio*, isto é, anunciam e prenunciam algo que neles está, mas ainda não se realizou plenamente¹⁷³.

Estes acontecimentos podem aparecer algumas vezes na história de Israel como um *continuum*, melhor dizendo, elas (as promessas) não se consomem nos fatos acontecidos, mas abrem-se a algo ainda maior¹⁷⁴. Tal situação faz com que as promessas não se engessem dentro da história e, como consequência, mantenham-se firmes e fiéis. Moltmann dirá que tal fato só se torna possível dentro do *tradendum*, como processo de tradição e de transmissão, que recorda a história, a ponto de se fazerem novas experiências¹⁷⁵.

Mas, mesmo nas promessas não se pode perder o caráter escatológico da revelação. Eis que surge à questão: “De que forma Deus se torna conhecido, quando suas revelações são essencialmente promessas que abrem novos horizontes históricos e escatológicos no futuro?”¹⁷⁶. Será que a revelação de Deus, a aliança, a eleição de Israel, a promessa e a missão pertencem, essencialmente, ao evento da revelação?¹⁷⁷

Para responder a estas questões Moltmann chega a três resultados específicos:

1. Deus se revela como Deus. Ele mostra ser o mesmo e é reconhecido como o mesmo. Ele *se torna identificável quando se identifica no ato histórico de sua fidelidade*. Logo, a esperança humana suscitada pelo reconhecimento de Deus é uma ação de resposta¹⁷⁸.

¹⁷³ Ibid., p. 145. Grifos do tradutor.

¹⁷⁴ Cf. Ibid., p. 146.

¹⁷⁵ Cf. Ibid., p. 150.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Cf. Ibid.

¹⁷⁸ Cf. Ibid., p. 155. “Deus se revela em seu nome, manifesta o mistério de sua personalidade à medida que manifesta o mistério de sua fidelidade. O nome de Deus é uma promessa, que promete sua presença no caminho da promessa e da vocação. O nome de Deus e as promessas no nome de Deus não são, portanto, simples fórmulas de auto-apresentação, mas comunicam algo ‘além de Deus’, pois nelas Ele se compromete em favor deles para o futuro. Elas nos comunicam o que ele será, anunciam que ele será encontrado e onde será encontrado, sê-lo-á no caminho que a promessa aponta para o futuro”. Ibid., p. 156.

2. A história esperada por meio da promessa e da Aliança revela a fidelidade de Deus, enquanto ele mesmo mantém a fidelidade consigo mesmo. Deus não se revela no início e nem no fim da história, mas *em meio a ela*, enquanto ela acontece, de maneira aberta e orientada para o processo das promessas¹⁷⁹.
3. A correspondência entre a promessa e a realização consiste na fidedignidade e na fidelidade daquele que a faz. Assim, *a compreensão integral da esperança abrange a verdade pessoal e a verdade histórica concreta*. A certeza do que se espera provém do Deus da promessa. Essa fidelidade antecipa o seu cumprimento através de utopias do presente, mas sem ferir a liberdade e o futuro do Deus promitente¹⁸⁰.

Desta maneira, acreditamos ter demonstrado o caráter escatológico que subjaz nas promessas do AT e que se tornam importantes para a escatologia de Moltmann. Elas suscitam esperança porque vivem dela e isto é o que quer dizer a Teologia da Esperança, quando passa a interpretar, no evento da ressurreição de Cristo no NT, o cumprimento das mesmas. É o que ficará mais evidente ao tratarmos a seguir da questão do ressuscitado como o crucificado.

3.2.2.2

O ressuscitado que é o crucificado – uma promessa para o mundo

A ressurreição (*die Auferstehung*) é o *ponto central* da Teologia da Esperança de Moltmann, que poderia muito bem se chamar de *Teologia da Ressurreição*, como atesta, por exemplo, W-D. Marsch, uma vez que toda a nova compreensão da escatologia se dirige a ela e a partir dela¹⁸¹. É o futuro que aponta para o início; o futuro que vem e nos coloca em caminho, em missão na sua direção.

Por essa razão apresentamos o ressuscitado que é o crucificado, sendo assim, para nós e para toda a humanidade, uma promessa em andamento, pois na

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 157-158.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 158-160.

¹⁸¹ Cf. MARSCH, W-D. *Op. cit.*, p. 13-14.

contradição da cruz vivemos a esperança da ressurreição. “A escatologia cristã fala do futuro de Cristo, o qual ilumina o ser humano e o mundo”¹⁸². A novidade que aqui encontramos é o fato de que as promessas, antes vistas apenas no horizonte do AT, agora se apresentam num caráter especial também no NT. O ponto central é demonstrado pelo cumprimento destas em Cristo com a questão da sua ressurreição. O autor procura enquadrá-las, primeiramente, em Cristo e depois, por consequência, em todos nós. Na teologia de Moltmann a ressurreição já realizada em Cristo ainda subsiste para nós em promessas, num *ainda não*, arremessando toda a esperança humana para o futuro de Cristo.

Para chegar a tal compreensão escatológica, Moltmann utiliza-se de elementos característicos das promessas do AT e que são agora absorvidos num caráter *novo* por Cristo. Este é o Evangelho da Boa Nova, o *Evangélion*, que conterà neste mistério toda a tendência da revelação escatológica. Ou seja, o que ocorre com Cristo, que aparece de forma nova e ainda aponta para um futuro (*die Zukunft*), remonta à história prometida por Deus, na qual ele agora se revela nela e a constitui. Mas, para fundamentar esta argumentação, Moltmann, de início, esbarra em conceitos cristológicos muito bem postos na teologia.

Assim sendo, esta cristologia por ele questionada pode ser abordada de duas maneiras diferentes: 1) será aquela originária da compreensão da fórmula grega da dogmática cristã, que compreende o mistério de Jesus por meio da idéia geral de Deus da metafísica grega: o único Deus, a quem todos buscam, a idéia suprema, a verdade, o eterno, a origem de todas as coisas, apareceu em Jesus de Nazaré. O mistério de Jesus consiste na encarnação do Deus único, eterno e imutável. As características atribuídas a Deus passaram a integrar a pessoa de Jesus, o que deixa impossível exprimir nessa compreensão uma dimensão escatológica, principalmente pelo evento da cruz e da ressurreição¹⁸³. 2) Já em tempos recentes, buscou-se acesso ao mistério de Jesus partindo da sua existência humana. Pela sua palavra e pela sua ação foi trazida uma mudança radical, é algo que veio ao mundo com ele. Ao invés da busca de uma ideia universal de Deus, pressupõe-se um conceito universal de ser humano, revelado e vivido por Jesus de Nazaré¹⁸⁴.

¹⁸² MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 247.

¹⁸³ Cf. Ibid., p. 182-183.

¹⁸⁴ Cf. Ibid., p. 183.

A crítica que Moltmann faz a estas duas abordagens (do alto e de baixo) é que elas não atingem o ponto escatológico, o *kairós*, pois estes dois modos expostos acima partem do universal para depois encontrar-se no concreto e na história. Desta maneira, esses dois procedimentos não passam ao lado do AT e não o encontram necessariamente. Para ele, no entanto, a via correta para se chegar ao mistério de Cristo deve passar antes por uma via histórica (histórico-indutiva), a qual necessariamente parte do AT¹⁸⁵. Aqui ela encontra o seu *kairós* (cf. Hb 1,1-2; Gl 4,4)¹⁸⁶.

Assim sendo, para compreender todo o mistério salvífico constituído na cristologia, a qual para ele, obrigatoriamente, aponta para um horizonte escatológico, ele parte das seguintes constatações: 1) *Foi Javé*, o Deus de Abraão, Isaak e Jacó, o Deus da promessa, que ressuscitou Jesus dentre os mortos. O Deus que se revela em Jesus resulta daquilo que se difere ou se identifica com o Deus do AT. 2) *Jesus era um judeu*. Jesus e o ser humano que nele se revelou era alguém em confronto com a Lei e a promessa do AT¹⁸⁷. Ao contrário do que antes era visto na cristologia com uma passagem do universal para o particular, há aqui uma passagem do *particular para o universal* e do *histórico para o escatológico-universal*¹⁸⁸. A seguir temos um breve resumo desta intenção que Moltmann apresenta, a modo de resgatar para a cristologia a dimensão de promessas contidas já no AT:

A primeira afirmação significa que o Deus que se revela em Jesus deve ser pensado como o Deus do Antigo Testamento; isto é, como o Deus do êxodo e da promessa, o Deus que tem o “futuro como propriedade do ser”, o qual, portanto, mesmo em suas qualidades, não pode ser identificado com a ideia grega de Deus, nem com a “eterna presença” do ser de Parmênides, nem com a ideia suprema de Platão, nem com o motor imóvel de Aristóteles. O que quer que seja, não é o mundo como um todo que o indica, mas a história da promessa em Israel. Suas propriedades não podem ser expressas pela negação da esfera do que é terreno, humano, mortal e transitório, mas tão somente por meio da memória e da narração da história de sua promessa. Em Jesus Cristo, o Deus de Israel revelou-se como o Deus de todos os seres humanos. O caminho vai assim do *concretum* para o *concretum universale*, e não vice-versa. É *nessa* linha que a teologia cristã tem de refletir. Em Jesus, não se tornou concreta uma verdade universal, mas o

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 183.

¹⁸⁶ Sobre a compreensão cristológica de Moltmann, indicamos: MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, 2009. Id. *El Dios crucificado*, 1977; Id. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?*, 1997; GARCÍA, B. F. *Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann*, 1988; HAMMES, É. J. A cristologia escatológica de J. Moltmann, p. 605-634.

¹⁸⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 183-184.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 184.

evento concreto, único, histórico, da crucifixão e ressurreição de Jesus por Javé, o Deus da promessa, que do nada cria o ser, torna-se universal por meio do horizonte universal e escatológico que anuncia¹⁸⁹.

Assim, para Moltmann, quando Deus se revela em Jesus Cristo como o Deus da promessa do AT, ao mesmo tempo, ele se revela para nós como o Deus de todos os seres humanos que esperam e vivem dessas promessas. Entendemos aí, também que, o nosso Deus é um Deus que existe na eternidade e, em Cristo, despojou-se (cf. Fl 2,6-11), mas o fato é: a revelação pela qual ele se deu a conhecer foi *algo presente na história* e, que, por isso constitui a história como algo que se projeta para o futuro. O eterno permeia a história e a transforma, mas a sua projeção, a sua esperança é eficaz no *concretum*, pois ali ela é sustentada pela força das promessas. E, neste caso, Moltmann é bem claro ao frisar no texto acima que “*é nessa linha que a teologia cristã tem de refletir*”. Portanto, a cristologia presente na Teologia da Esperança, fortalecida pela experiência da ressurreição de Jesus é totalmente orientada para o futuro, é totalmente escatologia, é totalmente esperança.

Esta projeção fica clara ao entendermos que, é somente numa compreensão de Jesus Cristo como um ser humano concreto, que também viveu a sua esperança na história, é que o ser humano atual pode encontrar na fé a sua esperança. Somente no evento Cristo – *ressuscitado-crucificado* – é que se compreende o sentido da vida humana, que se compreende o *verdadeiro ser humano* e a *verdadeira humanidade*¹⁹⁰. Consequentemente, a compreensão de *humanitas* (humanidade) presente na verdade cristã não é a mesma de outras antropologias fundamentadas no *logos* e na linguagem. Dentro do mistério de Cristo, a *humanitas* possui um conteúdo escatológico, pois se orienta para uma justificação e para uma vocação, capazes de responder ao ser humano o sentido do próprio ser humano¹⁹¹.

Para tanto, Moltmann procura responder suas questões apoiando-se nas promessas do AT, realizadas em Cristo no NT, como uma *chave de leitura* para a sua teologia¹⁹². Na ressurreição de Cristo essas promessas não se encerram, mas

¹⁸⁹ Ibid. Grifos do autor.

¹⁹⁰ Cf. Ibid., p. 185.

¹⁹¹ Cf. Ibid.

¹⁹² Cf. Ibid., p. 186.

se abrem para um novo futuro, algo que ainda deve ser esperado (cf. 1Cor 15,54-56). Ele procurará nesta parte de sua obra trazer uma rica fundamentação da revelação divina contida nessas promessas, passando desde Abraão, fundamentando nos textos paulinos, reafirmando Cristo como o *Éschaton* para o qual se dirige toda a história humana e toda a criação¹⁹³. Tal reflexão o conduz a um ponto importante: as promessas podem apresentar uma situação de *continuidade* e uma situação de *descontinuidade*.

Como *continuidade* compreende-se o evangelho como cumprimento da história anterior¹⁹⁴. “A fé cristã se fundamenta na história, está em meio à história e confia na história”¹⁹⁵. Na *descontinuidade* a história é retirada do horizonte iluminado pela promessa para que seja levada ao horizonte da Lei. Dessa forma, fé e história não se pertencem¹⁹⁶. Para Moltmann, não se trata de uma questão de continuidade ou descontinuidade, uma vez que o NT não interpreta a história passada e nem se emancipa dela, mas *engloba* as promessas passadas no horizonte escatológico descrito pelo Evangelho, abrindo-as a algo *novo*. De Abraão a Jesus Cristo desenvolve-se não apenas uma história de salvação, mas uma história de promessas¹⁹⁷. Moltmann dirá: “A promessa encontra no evangelho seu futuro escatológico, enquanto que a lei encontra seu fim. O ‘novo’ do evangelho não é, portanto, inteiramente, novo”¹⁹⁸. E mais: “As promessas passadas são assumidas no próprio futuro escatológico aberto pelo evangelho, que as amplia”¹⁹⁹.

Em sua reflexão teológica, Moltmann fundamenta a escatologia tanto nas promessas quanto na revelação. É o que leva, de modo imediato, a uma compreensão de mistério sobre o cumprimento das promessas e, por consequência, a uma definição das *arras escatológicas do Espírito*²⁰⁰. Ou seja, se

¹⁹³ Cf. Ibid., p. 192-199.

¹⁹⁴ Cf. Ibid., p. 192.

¹⁹⁵ Ibid., p. 193.

¹⁹⁶ Cf. Ibid., p. 194.

¹⁹⁷ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 98-99.

¹⁹⁸ MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 196.

¹⁹⁹ Ibid., p. 199.

²⁰⁰ Por “*arras*”, expressão muito utilizada na tradução brasileira da Loyola, entende-se aqui a *garantia* dada pelo Espírito, no modo de Efésios: “...fostes selados pelo Espírito da promessa, o Espírito Santo, que é o penhor da nossa herança, para a redenção do povo que ele adquiriu para o seu louvor e glória” (Ef 1,13-14). No texto original, em alemão, Moltmann utiliza a palavra “*Angeld*”, que também pode ser entendida como garantia e aparece em várias partes do texto. Acentuamos aqui um exemplo: “*Das Evangelium ist Verheißung und ist als Verheißung Angeld der verheißenen Zukunft*”. MOLTSMANN, J. *Theologie der Hoffnung*, p. 133. Tradução: “O evangelho é promessa e, como promessa, é garantia do futuro prometido”. Tradução nossa.

ele trata aqui da ressurreição e, primeiramente da ressurreição de Cristo como primícias, fala-se também, obrigatoriamente, de uma ação do Espírito. Outro ponto, por ele levantado, é o fato de que o crente, ou o cristão vive em constante contradição entre o futuro prometido e o presente ainda não realizado e, é justamente esta, a contradição da cruz, conforme já elucidamos antes.

Tal questionamento nos leva por fim ao ponto decisivo desta problemática levantada por ele na Teologia da Esperança, que é a questão da *ressurreição de Cristo como realidade histórica*. Ele ainda diz: “O cristianismo fica de pé ou cai com a realidade da ressurreição de Jesus dentre os mortos por obra de Deus”²⁰¹. Ele dirá e, todos nós podemos afirmar com ele que, no NT não existe fé que não se baseie na ressurreição de Cristo. Caso não seja fé na ressurreição não é, de fato, fé cristã. Na Teologia da Esperança de Moltmann o conceito de ressurreição não se encerra por aqui, como algo apenas já realizado e consumado. Trata-se de algo maior: é um evento capaz de gerar *a missão* dos apóstolos e, por assim dizer, *a missão* de toda a Igreja. Surgem, por conseguinte, as questões do ponto de vista da ressurreição de Cristo na história: O que posso saber? O que devo fazer? O que posso esperar?²⁰² Baseando-se aqui nas perguntas kantianas.

Moltmann escreve que, somente no inter-relacionamento dessas três questões é que se manifesta toda a realidade da ressurreição. Para se perguntar se ele *de fato* ressuscitou, devemos perguntar também *de que modo* essa realidade da ressurreição deve ser compreendida? E, também: é uma realidade *historicamente* acessível? *De que forma* ela atinge o ser humano na sua existência? Desta maneira, partiremos, então, da compreensão histórica do evento da ressurreição²⁰³.

Para chegar a sua argumentação, Moltmann diz que, o nosso ponto de partida é sempre o objeto narrado e anunciado pelas testemunhas pascais. Estes episódios dos Evangelhos nos obrigam a perguntar sobre *a realidade do evento* que falam e, mais ainda, *o que está por trás* do *kerygma* que envolve esses relatos²⁰⁴. Pois, “a questão histórica sobre a realidade da ressurreição de Jesus não é apresentada nos textos bíblicos unicamente como os *realia* históricos, mas

²⁰¹ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 212.

²⁰² Cf. *Ibid.*, p. 212-213. Baseia-se aqui nas três perguntas de Imanuel Kant no final de sua *Crítica da Razão Pura*.

²⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 213.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 221-222.

dentro de um horizonte de experiência e sentido de história...”²⁰⁵. São nessas experiências que os acontecimentos narrados recebem uma luz diferente. Deste modo, a questão a cerca da historicidade da ressurreição de Jesus questiona também aquele que estava envolvido neste relato, porque a história dessa ressurreição está envolvida diretamente na sua história particular. É aqui que verificamos que a historicidade da compreensão de Jesus, vista aqui com olhar escatológico, sempre está acompanhada da fé. Trata-se de um elemento indispensável.

Não há como separar o fato (ressurreição) de quem presenciou o fato (testemunha). Moltmann resolve então partir do *kerygma* como pressuposto fundante desta experiência. Para ele, “a ressurreição de Cristo não significa uma possibilidade do mundo e de sua história, mas uma *nova possibilidade* de mundo, de existência e de história em sua totalidade”²⁰⁶. Um evento só pode ser inaugurado por uma experiência nova, na qual a ressurreição pode tornar-se inteligível como *nova creatio*. Como queremos tratar a sua escatologia dentro da perspectiva do futuro de Deus, esta interpretação enriquece o nosso foco de pesquisa.

A ressurreição se torna um marco incomparável dentro da existência cristã, capaz de romper de uma vez por todas com todos os limites da vida humana. Portanto, a ressurreição de Jesus não é histórica apenas porque aconteceu na história, mas é histórica porque abre à história o futuro escatológico²⁰⁷. “Nesse caso, a ressurreição de Cristo não deve ser chamada de “histórica” pelo fato de que se deu *dentro* da história e é representada por muitos tipos diferentes de categorias históricas, mas é história por que *constitui* história”²⁰⁸.

Diante da afirmação sobre a ressurreição de Cristo, Moltmann não encerra aqui a questão, mais que isso, ele a tem como uma abertura para algo sempre novo. Este evento atinge igualmente a toda a humanidade. “A ressurreição de Cristo é *promissio inquieta* até que encontre sua *quietas* na ressurreição dos mortos e na plenitude do novo ser”²⁰⁹. Na ressurreição de Cristo o ser humano consegue ver aquilo que estava *absconditum sub cruce* (oculto sob a cruz). Este

²⁰⁵ Ibid., p. 224.

²⁰⁶ Ibid., p. 230. Grifos nossos.

²⁰⁷ Cf. Ibid., p. 231.

²⁰⁸ Ibid. Grifos do autor.

²⁰⁹ Ibid., p. 250. Grifos do autor.

evento prolonga a *promissio* para um horizonte ainda maior, resultante da *missio* de Jesus, que agora é *missio* de toda a Igreja. Neste evento se torna latente a promessa da justiça de Deus, a promessa da vida a partir da ressurreição dentre os mortos e a promessa do Reino de Deus em uma nova totalidade do ser. Em Cristo, “a *promissio* do reino fundamenta a *missio* do amor no mundo”²¹⁰.

Nas palavras do autor:

A esperança cristã espera do futuro de Cristo não só a manifestação e o descobrimento, mas também o cumprimento final e perfeito. Aquilo que através da cruz e da ressurreição de Cristo foi prometido para os seus e para o mundo deve ser finalmente cumprido. O que traz, portanto, o futuro de Cristo? Não simples repetição nem simples manifestação de sua história, mas alguma coisa que até agora não aconteceu com Cristo. A esperança cristã não se orienta para outro a não ser para o Cristo já vindo, mas dele ela espera algo de novo, algo que até agora não aconteceu; espera o cumprimento e a realização da justiça de Deus prometida em todas as coisas; espera o cumprimento e a realização da ressurreição dos mortos, prometida em sua própria ressurreição; espera o cumprimento e a realização do senhorio do crucificado sobre tudo e que foi prometido em sua exaltação. [...] Portanto, é necessário esperar do futuro algo de novo. Entretanto, se este futuro é esperado como “o futuro de Jesus Cristo”, ele não é esperado de alguém novo ou diferente. Aquilo que o futuro traz se tornou, por meio do evento crístico da ressurreição do crucificado, “de uma vez para sempre” possível de ser esperado com confiança. A fé em Jesus como o Cristo não é o fim da esperança, mas é a certeza da esperança (Hb 11,1). A fé em Cristo é o *prius*, mas nessa fé a esperança detém a primazia²¹¹.

Este novo que esperamos com a ressurreição de Cristo, torna-se, pois, já manifesto e, portanto, sensível na história por aquilo que Cristo já nos deixou e convidou a segui-lo, que é a proposta do Reino de Deus. Esta proposta justifica o caminho de Jesus até a cruz e antecipa-nos o nosso caminhar da cruz até a sua ressurreição. Por essa razão, afirmamos que, o Cristo Ressuscitado e Crucificado é uma promessa para o mundo.

3.2.2.3

O Reino de Deus

O Reino de Deus não se separa do evento Cristo, mas irrompe com ele. Este Reino, com base na definição de Moltmann, é aquilo que foi prometido e ainda é esperado, portanto, é o núcleo e o sentido básico da escatologia, portanto,

²¹⁰ Ibid., p. 282. Grifos do autor.

²¹¹ Ibid., p. 287-288. Grifos do autor.

da fé e esperança cristãs. Este Reino prometido e esperado no seu sentido pleno é possível de ser vivido e encontrado na pessoa histórica de Jesus.

Reino de Deus significa originariamente reino em promessa, fidelidade e cumprimentos. A vida neste reino significa, portanto, peregrinação histórica, movimento e obediente prontidão frente ao futuro. Trata-se de uma vida que é recebida por promessa e está aberta para a promessa²¹².

Notamos aqui que para ele a questão da promessa está completamente ligada à questão do Reino. Elas não se separam, ao contrário, fundem-se e se interagem mutuamente. O Reino é o cumprimento das antigas promessas do AT, que perpassou por toda a história de Israel e que em Jesus irrompe como um fim, porém um *fim-não-fim*, mas projetado ao futuro, um *fim-para*. O conteúdo deste Reino provém da promessa e ao mesmo tempo permanece aberto para ela. É o que consagra as representações do Senhorio de Deus sobre a criação, sobre todas as coisas, sobre a vida humana; como também, o que acarreta este Senhorio: “sua vinda, sua justiça e seu julgamento na terra estão relacionados com o Deus que está a caminho com Israel, o Deus da promessa e do êxodo”²¹³.

Assim sendo, para Moltmann, nesta idéia de Reino (*das Reich Gottes*) e Senhorio (*die Herrschaft*) existem dois instantes relacionados entre si: a *lembrança* que o povo tem de seu reino histórico e, tal percepção suscita a esperança; e a *espera* do Senhorio universal, no qual todo o mundo, povos e coisas pertencem a seu universo e estão sob seu domínio e lhe prestam louvor²¹⁴. Por essa razão que, “o futuro do reino de Deus está diretamente relacionado com o mistério de sua presença”²¹⁵.

No instante em que esta concepção foi sendo identificada com a pessoa de Jesus, passou-se a ter a idéia da real e histórica instauração do reino, agora de maneira definitiva. O sentido escatológico ainda não ocupava um lugar central, a ideia de um domínio que fosse totalmente terreno e presente não deixava lugar a uma percepção futura. Fato consumado pela frustração desta concepção que foi notória em alguns dos seguidores de Jesus, pois, viam a sua missão apenas num horizonte libertador-político e mais nada. Jesus não negou esta causa e também a

²¹² Ibid., p. 273.

²¹³ Ibid., p. 274.

²¹⁴ Cf. Ibid.

²¹⁵ Ibid., p. 275.

assumiu em parte, mas a transcendeu, pois colocou o Reino numa direção mais ampla e num horizonte escatológico. Para Jesus, o Reino era algo já presente e que irrompia na sua pessoa: “os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado o Evangelho” (Lc 7,22). Toda esta realização que se projetava para um horizonte futuro veio a realizar-se por ele e nele em tempo presente, cotidianamente com aqueles que se acercavam deste jovem Galileu. Com essa definição o futuro esperado do Reino já é inaugurado com o presente realizado por Jesus. “Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos...” (Lc 4,21)²¹⁶.

Quando a comunidade primitiva decidiu por levar adiante esta mensagem, ela encontrou motivo e justificativa na própria vida de seu mestre e Senhor. Pela ação do Espírito eles recordaram suas palavras, seus atos e anunciaram Jesus Cristo como o Senhor de todo o mundo, compreenderam pelas aparições que o ressuscitado era o crucificado e o seu fim transformou o presente, agora envolvido pela graça da ressurreição²¹⁷. “O caráter escatológico de decisão próprio de sua pregação sobre a proximidade do reino de Deus foi naturalmente aplicado ao caráter de decisão da mensagem sobre o Senhor crucificado e ressuscitado”²¹⁸. O Reino, naquele instante, não era apenas algo lembrado ou esperado, mas tornou-se uma *situação-ato*, dinâmica, ele aconteceu em Jesus e acontece nos seus seguidores.

Para Moltmann, a ressurreição do crucificado permanece sempre como ponto decisivo para a compreensão da promessa do Reino de Deus. Com efeito, das diferentes compreensões que resultam deste tema, ele destaca duas especificamente. Assim, seguiremos o seu caminho para discorrer com total fidelidade ao seu pensamento.

Primeiramente, ele trata sobre as experiências da cruz e das aparições do ressuscitado, que trazem uma nova característica à mensagem do Reino de Deus²¹⁹. Ele diz: “Sua cruz e ressurreição “deslocam”, em certo sentido, o futuro mantido em aberto por ele, bem como a vinda do Reino de Deus. Mas, ao mesmo

²¹⁶ Cf. BOFF, Lina. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos*, p. 38.

²¹⁷ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 275.

²¹⁸ Ibid., p. 276.

²¹⁹ Cf. Ibid.

tempo, o senhorio de Deus assume assim a forma concreta do evento da ressuscitação do crucificado”²²⁰.

Nesta primeira concepção, apresentada por ele, a compreensão de Reino que esta experiência traz o coloca num sentido apresentado concretamente. Com a ressurreição de Jesus tem-se início uma *nova creatio* (nova criação). Se o ressuscitado é o crucificado, como atesta a fé, então o futuro Senhorio de Deus se caracteriza e é tocado pelo sofrimento dos cristãos neste mundo²²¹. Pela missão e pelo amor de Cristo, estes se verem introduzidos também nos sofrimentos dele. Nesta conexão da ressurreição com a cruz evidenciamos um Reino que não é algo apenas espiritualizado, nem numa realidade de outro mundo, mas que penetra neste mundo e o assume ao mesmo tempo em que o contradiz e se opõe a ele. A Cruz de Cristo está fixada num mundo, aparentemente, sem Deus e, por essa razão, torna-se sinal para aqueles que nele se identificam e vêm nele a superação de todo e qualquer sofrimento causado pela injustiça. Na cruz, vemos o que transcende a ela: a ressurreição; e, na ressurreição, o que a precedeu: a cruz.

Estes dois eventos não se encontram de modo separados, mas estão intimamente ligados entre si e é o que produz o *kairós* que resulta do evento cruz-ressurreição. Sua ação contempla no mundo o que se espera do Reino, que é prometido por Deus porque sai do coração de Deus. Uma ação como essa só pode trazer paz, justiça e liberdade para aqueles que esperam. E mais: é uma ação superior capaz de envolver a todos pela graça. É o que escreveu Moltmann, e nós já apontamos antes: “A ressurreição de Cristo não significa uma possibilidade do mundo e de sua história, mas uma *nova* possibilidade de mundo, de existência e de história em sua totalidade”²²². Por essa razão, o autor diz que, essa experiência produzida nesta concepção de Reino transforma este evento (cruz-ressurreição) em *nova creatio*.

Num *segundo ponto*, ele dirá que a compreensão para o Reino de Deus proveniente da cruz e ressurreição não é apenas captada cristologicamente, mas,

²²⁰ Ibid.

²²¹ Este é um ponto que Moltmann desenvolveu mais a partir da obra “O Deus Crucificado” (*Der gekreuzigte Gott*). Na Teologia da Esperança esta abordagem, embora apareça, não aparece em profundidade. Na verdade, esta foi uma das críticas que ele sofreu e que acarretaram uma maior abertura de sua parte em entender outras realidades, refletindo-as na sua teologia posteriormente.

²²² MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 230. Grifos nossos.

sobretudo, escatologicamente²²³. Evidencia-se este fato ao analisarmos primeiramente as comunidades primitivas que não viviam em razão do *tempo cumprido* pela cruz e ressurreição, mas na *expectativa do futuro*²²⁴. Vejamos: nesta linha de raciocínio proporcionada pela compreensão escatológica este evento produz algo maior que ele próprio, visto que, o que percebemos da cruz e da ressurreição vai além de nossa razão. Se no primeiro ponto havia a possibilidade de se solidarizar com a cruz a ponto de se sentir redimido por ela, este ponto, mesmo não rejeitando este dado, vai mais longe. Se cristologicamente, com Moltmann, vimos uma ligação entre a cruz e a ressurreição, aqui, além disso, também se verifica que existe um contraste resultante desta ligação.

Na cruz se torna visível o abandono, por parte de Deus, das coisas do mundo e, se percebe uma real ausência do Reino. Logo, o Reino não significa menos que a ressurreição, uma vez que somente pela cruz o Reino não acontece. De outro lado, apenas a ressurreição não é completa sem o que antecedeu a ela, a cruz²²⁵. Como então acontece o Reino de Deus neste contraste e qual é a ação humana diante disso? Prossequimos com Moltmann:

Dessa forma, o reino de Deus está presente como promessa e esperança dentro do horizonte de futuro para todas as coisas, as quais são apreendidas em sua historicidade porque ainda não têm em si sua verdade. Se ele está presente como promessa e esperança, a realidade presente é caracterizada pela contradição com o futuro, o possível, o prometido para uma realidade má. Os reformadores diziam que o reino de Deus estava *tectum sub cruce et sub contrario*. Com isso se queria dizer que neste mundo o reino de Deus estava oculto sob seu contrário: sua liberdade sob sua contradição, sua felicidade sob os sofrimentos, sua justiça sob as injustiças, sua onipotência sob a fraqueza, sua glória sob a ignomínia. Assim o reino de Deus era reconhecido sob a forma do crucificado²²⁶.

Para ele, esta é uma ideia certa e irrecusável, pois tudo aponta para a cruz, para o crucificado²²⁷. Isto é um fato. Porém, não é algo completo, já que a compreensão escatológica dirá que a ação de Deus e a mensagem do Reino não terminam neste aspecto paradoxal. Esta não é a sua forma eterna. O sentido do

²²³ Cf. *Ibid.*, p. 279-280.

²²⁴ Cf. *Ibid.*

²²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 280-281. Deixamos claro aqui que não se trata da cruz isolada, mas do caminho de Jesus até a cruz, suas ações, sua proposta de Reino.

²²⁶ *Ibid.*, p. 281.

²²⁷ Cf. *Id. El Dios crucificado*, p. 283.

Reino de Deus é exatamente o que transcende a toda esta realidade, sendo essa a esperança cristã. Ele completa:

Com efeito, é a esperança da ressurreição, a missão de Cristo, a fome pela justiça em todas as coisas e a sede pela verdadeira vida que nos introduzem no sofrimento, na fraqueza, na injustiça e na ignomínia. A contradição que o cristão sente, não resulta por si mesma de suas experiências com a história, com a culpa e com a morte, mas resulta da promessa e da esperança que contradizem essas experiências e não mais podem concordar com elas. Se a promessa do reino de Deus faz entrever um horizonte universal escatológico no futuro para todas as coisas – “para que Deus seja tudo em tudo” – então é impossível para aquele que espera a resignação religiosa ou cultural na terra. Antes, sente-se impelido a ir misericordiosamente ao encontro da terra, sujeita à morte, e dos poderes do nada para levar todas as coisas ao encontro de seu novo ser. Torna-se apátrida com os apátridas, por causa da pátria da reconciliação; fica um sem-paz com os sem-paz por causa da paz de Deus; torna-se injustiçado com os injustiçados por causa da justiça de Deus que virá²²⁸.

Percebemos que, a oferta do Reino não é exclusiva, mas *inclusiva*; da mesma forma que toda a ação divina que se volta à nossa salvação. A proposta do Reino de Deus que irrompe no evento Cristo é força resultante da ação criadora e salvífica de Deus desde o início. Deus já cria salvando e esta salvação se torna concreta e visível na ação do Reino proposta por Jesus. Isto incidirá sobre cada um de nós, destinatários e promotores deste Reino. Corresponde exatamente a *missio* cristã, que se fundamenta na *promissio* de Deus, colocando aqui numa linguagem de Moltmann.

Em síntese, estes fundamentos presentes na Teologia da Esperança que aqui refletimos culminam num seguinte: o futuro do Reino pré-figurado por Cristo sujeita também a nós. Por certo, a esperança cristã caracteriza-se em uma profunda realização humana, herdada da ação salvífica de Jesus Cristo. O Reino de Deus, fundamentado no Cristo ressuscitado e crucificado, só se torna pleno à medida que atinge a toda a criação. Aí a *creatio* se torna *nova creatio*. Não como um rompimento do antigo, mas como um cumprimento daquilo que foi iniciado por Deus: a plenitude. É uma obra do amor capaz de fazer o futuro de Cristo completar toda a realização humana. É o futuro de Deus que se torna presente na missão da esperança cristã.

²²⁸ Id. *Teologia da esperança*, p. 281-282.

3.3.

A Teologia da Esperança e o anúncio da esperança hoje

Tendo visto como se desenvolve a Teologia da Esperança, acreditamos que os primeiros capítulos de sua obra tratam dos principais fundamentos de sua teologia, todavia, é na sociedade atual (capítulo V da Teologia da Esperança – *Exodusgemeinde*) que Moltmann destinará a missão de sua esperança, sua *missio*. E, é nesta parte que se abrem novas possibilidades para a compreensão do anúncio da esperança que a sua teologia propõe hoje. A esperança cristã que nasce de sua teologia deve estar inserida no mundo, a fim de transformá-lo. Ela não pode ser vista como uma esperança de fuga, mas sim de enfrentamento. Não apenas destinada ao céu, mas também à terra, onde está fincada a cruz de Jesus: “assim na terra como no céu”²²⁹.

Ou seja, a Igreja (comunidade dos que crêem) permanece em constante caminho (êxodo) na sociedade atual. Esta é a sua missão. Moltmann procurou retratar aqui sobre a compreensão escatológica do cristianismo na sociedade moderna, confrontando o seu papel diante desse quadro. Por esta razão, parece-nos oportuno, dentro de uma atualização de sua obra, focar a realização do futuro de Deus na missão da esperança cristã, pois o real ponto de apoio para uma compreensão escatológica dentro da sociedade só pode partir deste conceito. Este é o ponto que se apóia o autor e também é onde se apóia a Igreja, que tem na sua missão diante do mundo a sua fundamentação²³⁰. Entendemos assim que, a Igreja, portadora do Espírito de Cristo, tem algo a dizer ao mundo e esta sua vocação atinge completamente as dimensões sociais, sejam elas políticas, familiares, ecológicas, morais, éticas, religiosas etc. É deste ponto que entendemos o

²²⁹ Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 36. Aqui temos Moltmann justificando a sua teologia com a oração do “Pai Nosso”. De acordo com esta intenção, este “aqui *na* terra” pretende realizar tudo aquilo que se espera “no céu”. O fundamento desta intenção, que também se aproxima do tema de nossa tese, encontra-se na própria atuação de Jesus e na sua pregação do Reino (cf. Lc 4,18-19, especialmente, 4,21).

²³⁰ O Concílio Vaticano II fundamentou isso de maneira específica: “A Igreja peregrina é por natureza missionária. Nasce, segundo o desígnio divino, da própria missão do Filho e do Espírito Santo” (AG n. 2). Também: “Como toda a Igreja é missionária e o povo de Deus tem por função fundamental evangelizar” (AG n. 35). A partir deste ponto, observamos que qualquer diálogo aproximativo com a Teologia da Esperança pode ser feito a partir do conceito de missão (*missio*), que é pelo qual a Igreja, comunidade de fé e esperança, projeta-se para o futuro, para o *éschaton* absoluto.

caminho do autor e o anúncio que se produziu com sua teologia até hoje: a ação da esperança e a missão dela diante do mundo.

Moltmann relata também o fato de que não há dentro da sociedade moderna um espaço reservado para um *cultus privatus*, como se tinha antigamente na Igreja. Hoje em dia, o cristianismo sustenta uma *vocação pública*, com o intuito de dizer ao mundo aquilo que é essencial na sua dimensão de ser. Na atualidade, não se pode conceber uma imagem do cristianismo (ou mais especificamente de Igreja) que esteja totalmente apartada do mundo, como uma *societas perfecta*. O *chamamento* que se faz na atualidade e que o autor frisa demasiadamente é de se sentir incluído dentro da história real, a ponto de, estando com o olhar focado para o futuro, transformar de imediato a realidade presente. Para ele, a visão que se deve ter de Igreja é sempre de base pneumatológica, ela nasce da força do Espírito, como retrata a sua obra a “*Igreja na força do Espírito*” (*Kirche in der Kraft des Geistes*)²³¹: “... a Igreja é o que é na medida em que está na *presença do Espírito e é impulsionada por ele*. O Espírito a renova em sua comunicação com Cristo. O Espírito derrama sobre ela a força da nova criação, sua liberdade e sua paz”²³². Aliás, esta é uma fase que percorreu a vida do autor por muito tempo, tendo publicações de grande relevância neste período, como as obras “*Espírito da vida*” e “*Fonte da vida*”. Tal visualização o fez caminhar para uma *teologia pública* e para uma *teologia política*, que desenvolveu ao lado de teólogos católicos como Johann Baptist Metz e demais colegas²³³.

Este confronto da Igreja com a modernidade é o que desafia o fato de ser cristão no mundo de hoje²³⁴. Este é um dos grandes desafios da esperança cristã. Tal situação nos desafia na questão de olhar para o *outro*, tido como desconhecido, obrigando-nos a nos colocar agora como *próximo* e ver assim a dimensão do Eu e do Tu, transformando-a numa dimensão do “*Nós*”. É uma comunicação indispensável para o confronto que vive hoje a esperança cristã²³⁵. Entendemos por este confronto toda a contradição que existe entre a cruz e a ressurreição, entre aquilo que *já* foi prometido e o presente *ainda não* realizado.

²³¹ Não existe tradução desta obra em português. A indicação de mais fácil acesso está em espanhol: MOLTSMANN, J. *La Iglesia fuerza del Espíritu*, 1978.

²³² *Ibid*, p. 12. Grifos do autor.

²³³ Cf. Id. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 156-158.

²³⁴ Sobre este confronto da Igreja com a modernidade e o *locus theologicus* da esperança neste tempo, indicamos a seguinte obra: MOLTSMANN, J. *Dio nel progetto del mondo moderno*, 1999.

²³⁵ Cf. Id. *Teologia da Esperança*, p. 392.

Trata-se do conteúdo do amor *ágape*, que faz o cristianismo agir, em qualquer época, conforme a vontade de Cristo. Diz Moltmann na Teologia da Esperança:

Se o cristianismo quer e deve ser outra coisa, segundo a vontade de Cristo, em quem crê e a quem espera, deve tentar nada menos do que irromper para fora desses papéis sociais fixados. Deverá mostrar um comportamento não conforme os papéis que lhe são designados. Eis o conflito que é imposto a cada cristão e a cada pastor. Se o Deus, que os chamou à vida, espera deles outra coisa do que a sociedade industrial espera e exige, então o cristianismo deve ousar enfrentar o êxodo e ver os seus papéis sociais como um novo cativo babilônico. Somente quando ele aparecer como grupo que, do ponto de vista social, não se adapta perfeitamente e é incapaz de se adaptar; somente quando a integração moderna de todos em todos fracassar perante ele, só assim se defrontará com esta sociedade, em uma rivalidade carregada de conflito, mas frutuosa²³⁶.

Esta ação do cristianismo – que ele já aponta em 1964 – se dá de modo diferente agora, no contexto atual, o que leva o nosso autor a apontar para esta nova realidade em uma reflexão que fez de sua Teologia da Esperança em 2008, durante sua passagem pelo Brasil. Ele diz: “o fim do cristianismo e o renascimento da Igreja”²³⁷. É evidente que é uma frase forte, contudo tem os seus fundamentos. Ele aponta para um fim porque o modo como o cristianismo se apresentou e se apresenta na sociedade nem sempre foi e é condizente com a *Verdade* que o sustenta. Atualmente, vemos que o cristianismo não confronta o mundo, o mundo já não o assusta e não o questiona²³⁸. O que a Igreja diz (enquanto cristianismo – religião global) não causa mais tanto impacto na vida das pessoas, uma vez que estas descobriram que podem viver num mundo, que ainda é marcado pela cultura cristã, sem necessariamente terem de ser cristãs. O crescente número dos que se afirmam sem-religião é uma prova disso. No nosso

²³⁶ Ibid., p. 403.

²³⁷ Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 34.

²³⁸ Afirmamos, porém, que existem grupos cristãos que procuram fazer este enfrentamento e dar uma resposta eficaz aos problemas humanos. O movimento ecumênico é uma prova disso, como também às diversas campanhas de solidariedade, como no exemplo do Brasil, a Campanha da Fraternidade promovida pela CNBB, ações de movimentos e pastorais sociais, ONGs etc. Um grande desafio para a Igreja é sentir-se *parte* do mundo e não mais *a parte*. Numa entrevista reservada com Moltmann na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), ouvi-o falar que os católicos deveriam observar mais os avanços do Concílio Vaticano II, principalmente da *Gaudium et spes*, que diz que as alegrias e as tristezas do mundo são também as alegrias e as tristezas da Igreja (cf. GS n. 1). Também falou sobre a Encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, que ainda é bastante atual. Na mesma fala ele disse que os evangélicos deveriam ver mais a Bíblia, que é a sua base. Relacionada a estes assuntos, indicamos outra obra do autor que tivemos acesso em italiano: MOLTSMANN, J. *La giustizia crea futuro*, 1990.

trabalho nós apontamos esta realidade quando discorremos sobre a esperança num mundo não-cristão²³⁹.

Moltmann diz que o futuro da Igreja é mais do que Igreja, seu futuro deve se basear na novidade do ressuscitado e na força do Espírito que a conduz. Neste caso, precisa-se mais do que nunca de uma teologia do apostolado, voltada obrigatoriamente para o projeto do Reino de Deus²⁴⁰. Ressaltamos que, do lado católico latino-americano, esta intenção também apareceu na Conferência de Aparecida em 2007, que reforçou o tema de discípulos missionários²⁴¹.

Se olharmos com o autor por esse prisma, acreditaremos que, a *única força* capaz de manter a missão de forma livre e em andamento é a esperança. Ela que vai sustentar a verdade da fé cristã para além do cristianismo. Ela procurará dar respostas àquilo que é a sua essência, que como vimos acima, é puramente escatologia, logo, esperança. Com efeito, toda essa espera e projeção terão como horizonte último – *éschaton* – a espera pelo Reino de Deus, ou seja, o seu futuro.

O “cristianismo” tem sua essência e seu fim não em si mesmo e na própria existência, mas vive de alguma coisa, e existe para alguma coisa, que alcança muito além dele. Caso se queira compreender o mistério de sua existência e de suas formas de comportamento, necessário se faz perguntar pela sua *missão*. Caso se queira descobrir sua essência, é preciso perguntar pelo *futuro* em que ele coloca suas *esperanças* e expectativas. E se o cristianismo se tornou inseguro e sem orientação em meio às novas relações sociais, é preciso perguntar, mais uma vez, sobre a razão por que existe e o fim para o qual caminha²⁴².

Certamente, a razão para qual o cristianismo caminha não deve ser algo distante da sociedade em que ele está inserido. Ao contrário, toda a sua força encontra-se em ser fermento no meio da massa, em ser contradição diante daquilo que é apresentado como definitivo e concreto. O olhar do cristão pertence ao mundo, mas projeta-se para fora do mundo, à procura do *éschaton*, do seu futuro. Moltmann dirá que, “os cristãos que seguem a missão de Cristo, seguem igualmente a Cristo no serviço do mundo”²⁴³. É o que caracteriza a missão da Igreja e por essa razão ela é uma comunidade do êxodo, conforme ele atesta na

²³⁹ Cf. capítulo 2, especificamente, 2.2.4.

²⁴⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 35-36. Ver também: Id. *La Iglesia fuerza del Espiritu*, p. 344-353.

²⁴¹ Ver: CELAM. *Documento de Aparecida*, 2007.

²⁴² MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 404.

²⁴³ *Ibid.*, p. 407.

Teologia da Esperança. “Ela é comunidade de Deus quando é comunidade para o mundo”²⁴⁴. Este serviço que Moltmann aponta em sua teologia é reforçado por ele hoje ao dizer que toda esta esperança deve ser desenvolvida por amor à vida; à vida humana e a vida de toda a terra. Nossa missão é destinada a contribuir na construção do Reino para este mundo. É o que se espera na ressurreição, onde Deus fará novas todas as coisas (cf. Ap 21,5)²⁴⁵.

O que não significa outra coisa a não ser uma Igreja orientada para o Reino de Deus. Esse Reino acontece quando a Igreja, na esperança do seu futuro com Cristo, transmite concretamente na sociedade uma prática de justiça, vida, humanidade e sociabilidade e, em suas decisões históricas evoca o futuro prometido. Ela não é em si mesma a salvação do mundo, mas está a serviço desta salvação, pois indica ao mundo o seu futuro. Ela é sinal e sacramento, como bem apresentou o Concílio Vaticano II, na Constituição *Lumen gentium*.

É o que Moltmann chamou de *vocação do cristianismo na sociedade*²⁴⁶, quando este não se conforma com este mundo e procura transformá-lo através da resistência, baseado na imagem que crê, espera e ama (fé, esperança e amor). É o resultado do *chamamento* no qual todos os cristãos são chamados, que conforme o NT é único, irrevogável e imutável. É Deus que nos chama à santidade e nos convoca para uma missão neste mundo²⁴⁷. Trata-se, especificamente, da *missão da esperança cristã*.

Portanto, aceitar essa missão é ter esperança em algo melhor para a própria vida, é externá-la para que possa abranger a todos. Fazer isso é não se conformar, mas se inconformar. É viver inquieto na espera que um dia o *éschaton* prometido venha e complete toda a existência (cf. 1Cor 15,28). Tal atitude nos leva, segundo o autor, a um *seguimento criativo* e a um *amor criativo*²⁴⁸. Estas expressões trazem comunhão e correspondem significativamente a todas as esperanças humanas, pois não se trata de uma expectativa passiva, mas de uma esperança cristã, uma esperança ativa. “A vida humana deve ser engajada caso queira ganhá-la. É preciso que ela se exteriorize se quiser consistência e futuro”²⁴⁹.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Cf. Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 35-37.

²⁴⁶ Cf. Id. *Teologia da Esperança*, p. 410.

²⁴⁷ Cf. Ibid., p. 414.

²⁴⁸ Cf. Ibid., p. 416.

²⁴⁹ Ibid., p. 419.

Assim, o caminho da esperança cristã que Moltmann apresenta na Teologia da Esperança nos faz ter um olhar para o futuro, mas, que pela experiência de Cristo – ressuscitado e crucificado – de certa forma, este futuro ilumina toda a ação revelada por Deus no passado (suas promessas). É certo que, toda a ação da Igreja projeta-se hoje numa missão futura, a ponto de inserida na sociedade, ela seja de tal modo um sinal concreto e vivo do amor de Deus por toda a humanidade. É o que aponta a promessa e é o que deve fazer a comunidade do êxodo (Igreja). Na Teologia da Esperança, Moltmann nos remete às consequências de uma escatologia cristã (*Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*), que conforme suas palavras destinam-se a missão de toda a Igreja presente na sociedade, comprometida hoje, também, com as grandes questões globais emergentes e as grandes tragédias ecológicas²⁵⁰. Deve-se, pois, estar atento e perceber o movimento do Espírito. Nesta escatologia é possível compreender *o futuro de Deus na missão da esperança cristã*.

3.4

Reflexões conclusivas

Neste capítulo procuramos seguir com aquilo que se mostrou mais relevante para nós a respeito da esperança cristã que se desenvolve na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann. Como vimos, trata-se de um autor que se debruçou sobre o presente tema, fazendo da esperança cristã, a sua vida de fé, pessoal e teológica. Em torno à esperança, percebemos que a sua obra é muito vasta e ele sempre reflete com ela e a partir dela, seja no livro de nossa referência neste trabalho (Teologia da Esperança) ou nos demais escritos que se seguiram. A sua concepção de esperança ampliou-se com o passar do tempo e o autor sempre

²⁵⁰ Cf. MOLTSMANN, J.; BASTOS, L. *O futuro da criação*, 2011. Além desta obra, lançada no Brasil (Rio de Janeiro) em 2011, esta temática das grandes causas globais e das grandes tragédias ecológicas perpassam por todas as conferências que ele realizou no Rio de Janeiro em sua última visita. Dentre as suas falas, tivemos a oportunidade de interagir com ele pessoalmente no Centro Loyola, no Instituto Bennett e na PUC-Rio. Na ocasião de sua fala no Instituto Bennett, durante uma intervenção de Leonardo Boff, Moltmann afirmou que para ele a esperança não é apenas uma virtude, mas uma força. Para nós isso fica claro ao relacionar a esperança em sua vida, principalmente no recente pós-guerra. Nesta mesma ocasião, disse também que, toda pessoa nasce com esperança na vida. Dividiu em três níveis: 1º nível: sobrevivência; 2º nível: da alegria; 3º nível: da vida eterna e vida em Deus, no Deus vivo.

viu este movimento de maneira positiva. Sempre esteve aberto ao caminhar da esperança, atento ao *kairós* em que está vivendo. Aquilo que era entendido de maneira entusiasta na Teologia da Esperança, passou para um teor mais concreto e próximo à realidade nas obras subsequentes, principalmente com a obra *O Deus Crucificado*, que marca a sua teologia da cruz. Mais tarde teve o desenrolar de sua pneumatologia até chegar a Trindade, indo na sequência, para o viés ecológico, em vistas da teologia da criação. Contudo, sempre na esperança.

Do mesmo modo como fizemos no capítulo anterior, passamos agora para os pontos importantes daquilo que foi sistematizado:

1. Toda a reflexão que Moltmann faz sobre a esperança tem a sua origem numa experiência totalmente pessoal. Trata-se de algo vivenciado por ele em seu longo período de prisioneiro de campo de concentração e que vai aos poucos ganhando espaço na sua vida e dando-lhe respostas, sendo assim, capaz de direcioná-lo a um futuro, que até então, parecia incerto. Ao mesmo tempo em que ele sente na própria pele os efeitos da guerra e na medida em que toma conhecimento das atrocidades nazistas, solidariza-se também com todos aqueles e aquelas que assim como ele foram vítimas da crueldade humana. Num ambiente assim, a esperança foi a sua companheira e o seu refúgio; foi ela que o manteve vivo e, por esta razão, é até hoje a sua companheira inseparável. Em meio à dor, encontra compaixão; na compaixão, abre-se à esperança; na esperança, encontra-se com a fé; nesta fé, é *encontrado*²⁵¹ por Cristo e se encontra com o Deus da esperança.

2. Neste momento de sua vida, enquanto prisioneiro de campo de concentração, a sua ligação com o mistério de Cristo na cruz e o grito de abandono por parte de Jesus que acontece neste evento, parece-nos indispensável. Naquele grito de abandono, Moltmann sente ali alguém que o entende, alguém que o conhece e sabe o que ele sente, pois passou pela mesma experiência e ainda maior. Há uma identificação e, com ela, um voltar-se para dentro de si mesmo, para o profundo de seu ser. Moltmann vê na cruz e ressurreição de Jesus algo

²⁵¹ Frisamos aqui “*encontrado*” porque no relato que utilizamos, Moltmann diz que foi Cristo que o achou, antes de qualquer coisa.

capaz de penetrar em todo o horizonte humano. Ele não vê esta experiência como algo passageiro, mas sim como uma força que o transforma, um sentimento que é assumido e que assume tudo o que está ao seu redor. Moltmann se sente, enquanto está na prisão, assumido por este mistério insondável, que demonstra entender os gritos mais profundos de quem clamou por salvação. Há aqui uma grande identificação, responsável pelo encontro dele com a fé cristã.

3. De volta à Alemanha, Moltmann se dedica aos estudos da teologia. Inicialmente, torna-se pastor em uma pequena comunidade e mais tarde, assume o magistério acadêmico. Neste período, vê-se envolvido com a obra *O Princípio Esperança* de Ernst Bloch, que acaba sendo uma provocação para a redação da sua *Teologia da Esperança*. A maneira como Bloch abordava a questão da práxis chamou a atenção e Moltmann quis dar uma resposta a esta filosofia a partir da fé cristã, dentro da qual a experiência da ressurreição de Cristo, antecipa-nos a realidade do futuro de Deus e nos faz caminhar em sua direção. Temos aqui o caminho aberto para a Teologia da Esperança.

4. O primeiro ponto que Moltmann procura trazer para a reflexão, diz respeito ao lugar que ocupa a escatologia dentro do debate teológico. Ela não pode mais aparecer como um apêndice, mas como um tratado que perpassa toda a teologia. Ele a redireciona, trazendo a esperança como elemento hermenêutico para uma nova visão teologal. Para confirmar esta intenção, em sua obra, ele apresenta três teses básicas: 1) O cristianismo é escatologia do princípio ao fim; 2) O fundamento cristológico da escatologia cristã é a fé cristã que vive da ressurreição de Cristo; 3) O problema do futuro. Nestas três teses resume-se o objetivo principal de toda a sua reflexão na Teologia da Esperança. Para ele, trata-se de uma esperança que interage no meio em que está; é *dinâmica* e ao mesmo tempo *crítica* da realidade.

5. Para o nosso autor todo o conteúdo da verdade cristã possui uma dimensão escatológica. Nós somos movidos pela esperança, pelo ato de esperar. O problema teológico para ele é o problema do futuro (*die Zukunft*) e, o verdadeiro objeto da esperança cristã, encontra-se no futuro de Deus (*die Zukunft von Gott*).

Para tanto, identificamos na sua teologia três características da esperança cristã: *esperar*, *confiar* e *perseverar*. Elas se projetam no futuro, mas alicerçadas numa determinada realidade histórica, o que é fundamental para compreender o novo enfoque dado por ele à escatologia. Esta situação do futuro *já* prometido e o presente *ainda não* realizado deixarão o ser humano numa contradição entre o real e o que ainda não pode se visto como real, entre o visível e o invisível, entre o presente realizado e o futuro prometido. Para Moltmann, é a contradição existente entre a cruz e a ressurreição, só exprimível pela fé.

6. Moltmann compreendeu que Deus age na história e se revela nela por meio de promessas. Eis um *tema-chave* para a sua teologia. Essa revelação que ele nos mostra não é algo preso ao passado, mas algo que é presente ainda hoje na vida humana e em sua história. O Deus que se revelou no AT e que trouxe uma novidade com Cristo no NT continua ainda hoje a se revelar e a se comunicar por promessas. Para Moltmann, promessa é história em andamento, que deixa as coisas para trás e irrompe rumo a coisas novas, em direção a horizontes ainda não vistos. A fé cristã está diante de um Deus promitente, um Deus que ao criar oferece a sua criação uma possibilidade aberta de futuro. Deus concede à sua criação a sua própria liberdade, fazendo-a livre diante do seu amor, mas ao mesmo tempo, promete e estende a ela um futuro pleno, propiciado por um encontro frutuoso e definitivo junto de si. Neste encontro prometido, Deus antecipa a nós o seu Reino e nos convida a participar de sua presença. O futuro prometido antecipa-se na história e a enche de conteúdo escatológico. A promessa de Deus, que Moltmann chama de *promissio*, é, no seu entendimento, o que origina a esperança e nos provoca a missão, a *missio*.

7. A ressurreição de Cristo é o *ponto central* de toda a Teologia da Esperança e, por certo, é o objeto principal de toda a esperança cristã. Ela é *primícias* de toda a ressurreição. É um momento kairológico que impulsiona a vida humana e toda a criação ao *éschaton* absoluto, que é com certeza o futuro do Cristo ressuscitado. O ponto-chave que o autor apresenta é a compreensão deste mistério pela via histórica, a qual parte necessariamente das promessas feitas por Deus no AT, que culminam no NT. Através do evento da ressurreição o eterno

penetra no mundo e o transforma, mas a sua projeção, a sua esperança só é eficaz no *concretum*, pois ali a esperança é sustentada pela força das promessas que agora garantem também o NT. Para Moltmann, o Cristo ressuscitado será sempre o crucificado e, com as marcas que ele traz da Paixão, demonstra uma íntima ligação com a humanidade, sob a qual o ser humano compreenderá a si mesmo dentro deste mistério. Toda essa novidade que o autor nos coloca só se torna verdadeira pelas *arras escatológicas do Espírito Santo*, que é a garantia do que foi prometido. Por esta razão, enfatizamos que o ressuscitado-crucificado constitui-se em promessa para o mundo. É o Espírito Santo quem age na ressurreição de Cristo e, que agora, continua a agir na missão da Igreja. Somente o Espírito pode trazer compreensão para a contradição existente entre a cruz e a ressurreição. Só pela fé, resultado da ação do Espírito, é que nós podemos compreender a ressurreição de Cristo como realidade histórica. E é essa realidade que impulsionou os apóstolos e ainda hoje impulsiona toda a Igreja a viver em missão, na missão da esperança.

8. Outro ponto importante que apresentamos é a questão do Reino ou Senhorio de Deus. Dentre as várias concepções que podem ser apresentadas, Moltmann destaca duas de maneira específica: *Primeiramente*, numa dimensão cristológica, ele destaca que as experiências da cruz e as aparições de Jesus trazem uma nova característica à mensagem do Reino de Deus. Pela ressurreição, inaugura-se uma *nova creatio* (nova criação). Na cruz e ressurreição evidenciamos um Reino que não é algo apenas espiritualizado, nem mesmo uma realidade de outro mundo, mas que penetra neste mundo e o assume, ao mesmo tempo em que o contradiz e se opõe a ele. A Cruz de Cristo, fixada no mundo, torna-se sinal para aqueles que nele se identificam e que vêem nele a superação de todo e qualquer sofrimento que pode ser causado pela injustiça. Um ponto forte é que na cruz vemos o que transcende a ela, a ressurreição; e, na ressurreição, o que a precedeu, a cruz. Num *segundo ponto*, ele afirma que a experiência da cruz e da ressurreição apresenta o Reino de Deus dentro de um horizonte escatológico. Esta também é projetada para o futuro, porém gera uma contradição. O Reino não anula este evento que lhe é fundamental, mas é visto para além dele, pois o contradiz. Provoca em nós uma atitude de confronto com o mundo, pois a realização deste

Reino implica na luta pela justiça, pelo direito dos oprimidos; é também uma ação que se faz solidária com todos aqueles que sofrem e precisam ser libertados de suas prisões. Esta é uma definição de Reino que remonta na vida de Jesus e que procura atender os anseios da esperança atualmente.

9. Por fim, os fundamentos e reflexões que o nosso autor apresenta em seu livro, remetem-nos para *as conseqüências de uma escatologia cristã*, que na realidade é uma *ação prática da nossa fé* diante da sociedade atual. Somos um povo em êxodo, diz o autor, para confirmar que o nosso futuro se encontra para além deste mundo, mas que, no entanto, deve viver para transformar este mundo. Fortalece-se aqui o conceito de *missão*, no qual o autor entende que a Igreja e a teologia têm algo a dizer na atualidade. Para nós, este é um ponto em que se pode buscar uma atualização de sua teologia. Vimos também que, de acordo com a sua reflexão, na atual sociedade não há mais espaço para um *cultus privatus*. Ao invés disso, o cristianismo nos chama para uma *vocação pública*, no intuito de dizer ao mundo aquilo que é essencial na sua dimensão de ser. Trata-se do *chamamento* que Deus nos faz nas suas promessas, a ponto de que por meio de nosso *seguimento criativo* e *amor criativo*, possamos atender ao que pede a *vocação do cristianismo na sociedade*. É Deus que nos chama à santidade e nos convoca para uma missão no mundo. Esta é a missão da esperança cristã.

Acreditamos que os pontos levantados neste capítulo são suficientes para atender a proposta do nosso trabalho. Passamos agora para o próximo passo, que é um estudo da Teologia Latino-Americana da Libertação, nosso ponto de aproximação.