

4

A esperança cristã a partir de Moltmann

Depois de aprofundarmos nos dois capítulos anteriores os fundamentos e reflexões da esperança cristã, na teologia em geral e em MOLTSMANN, propomos, neste capítulo que segue, por apresentar *a esperança cristã a partir de MOLTSMANN*. Isso será feito porque a esperança que ele fundamentou e refletiu na sua teologia traçou também um caminho próprio e deixou marcas e influências em várias partes do mundo. Assim, teremos por base e ponto de partida a sua obra *Teologia da Esperança (Theologie der Hoffnung)*, de 1964¹. Optamos por escolhê-la porque ela é a primeira de suas grandes obras e, com certeza, foi um marco para a teologia do século XX. Além do mais, ela é um ponto essencial e obrigatório para quem quer aprofundar e conhecer mais a respeito de sua teologia. Nela foram colocados os principais alicerces de sua reflexão teológica, que mais tarde sofreram críticas e provocaram inúmeras discussões². Tudo isso fez com que o autor reafirmasse os seus conceitos ou, em alguns casos, mudasse de direção, sem que com isso o foco da esperança, no caso a esperança cristã, fosse deixada de lado. Na Teologia da Esperança o autor apresenta a sua esperança cristã, que livremente, caminha a partir dele. Partindo deste princípio, apresentaremos nesta parte do trabalho aspectos que para nós, neste momento, se mostraram preponderantes com respeito a sua obra e podem, evidentemente, servir de apoio teológico para uma reflexão futura.

¹ Para obtermos um contato mais próximo com o autor nesta obra, as citações e reflexões trazidas neste capítulo foram acompanhadas com a sua obra original, que aqui indicamos: *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Kaiser Verlag München, 1968. Obra dedicada a sua esposa Elizabeth Moltmann-Wendel: *Meiner Frau*.

² Como o interesse de nossa pesquisa é *a esperança cristã*, fundamentada e refletida na teologia de MOLTSMANN, não entraremos em maiores detalhes a respeito das críticas e discussões resultantes da *Teologia da Esperança* porque estas não são o foco principal de nosso estudo. Para tais questões indicamos a seguinte obra: MARSCH, W-D; MOLTSMANN, J. *Discusión sobre la teología de la esperanza*. Op. cit.

4.1.

A esperança cristã na Teologia da Esperança

Falar da esperança cristã em MOLTSMANN e a partir dele, com certeza, é falar sobre a sua obra *Teologia da Esperança*. Esta obra que surgiu em 1964 ainda hoje se mostra atual e apresenta-se com um caminho próprio em cada lugar onde é apresentada. Ela foi também um ponto de partida para o movimento teológico, com o mesmo nome, que surgiu nos anos sessenta do século XX³. Para o nosso autor esta obra – Teologia da Esperança – aparece como uma aventura sempre nova, disposta a trilhar novos caminhos e a abrir novos horizontes. Vejamos então o contexto em que surge esta obra e os seus principais fundamentos.

4.1.1.

A obra e seu contexto

Ao escrever o prefácio para os 33 anos de sua obra, em maio de 1997, ele 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 autor⁴.

Ao dizer isso, MOLTSMANN nos insere dentro do contexto de sua obra. Como ele mesmo diz, ele não é apenas o único autor, mas como todos nós, ele foi influenciado por ela. Em algumas vezes, mudou de posturas em relação à

³ Sobre o movimento teológico da Teologia da Esperança, que se tornou referência para a teologia contemporânea, podemos encontrar maiores informações nas seguintes obras, além de excelente fundamentação: MONDIN, B. *As teologias do nosso tempo*, p. 69-100. Id. *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 283-303. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 279-299. Id. *La teologia di Jürgen Moltmann*. MOLTSMANN, J. *Temas para una teología de la esperanza*, p. 63-123. MARSCH, W-D.; MOLTSMANN, J. Op. cit. Além de outras obras do próprio autor em destaque que procuram retratar aspectos significativos desta teologia.

⁴ MOLTSMANN, J. Prefácio do autor: Trinta e três anos de Teologia da esperança. In: MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 19. Grifos do autor.

esperança, fato que ocorre pelo retorno que sua obra lhe traz quando entra em contato com outros horizontes e com outras visões hodiernas da teologia⁵. 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.

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, conforme foi detalhado no capítulo anterior⁶. 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 bíblicamente fundamentada. A questão central da discussão era a compreensão da história⁷. “O que estava em jogo era nada menos do que a superação do existencialismo generalizado do período pós-guerra, visando à obtenção de perspectivas de futuro para um mundo mais justo, mais pacífico e mais humano”⁸.

Este é um momento em que se volta a discutir as promessas de Deus dentro de um horizonte judeu-cristão, no qual MOLTSMANN se vê influenciado pela filosofia de Ernst Bloch com a obra *O Princípio Esperança (Das Prinzip Hoffnung)*, de 1959. 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

⁵ Por estas *visões hodiernas da teologia* entendemos os movimentos e correntes teológicas que o autor manteve diálogo ao longo de sua vida, conforme ele mesmo destaca várias vezes: a Teologia da Libertação, a Teologia Política, a Teologia Negra, a Teologia Feminista, etc. Além das constantes mudanças no cenário político mundial, que provoca por parte da Igreja e por parte da teologia uma postura de atitudes concreta.

⁶ Isto está destacado principalmente nos itens: 3.1.2; 3.1.3; 3.1.4; que reproduz sua experiência de prisioneiro de campo de concentração.

⁷ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 19. 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 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 toda a sua teologia, desde a discussão para esta obra até as suas obras mais recentes.

⁸ Ibid., p. 20.

orientação para o futuro, totalmente escatológico⁹. Assim, a *base* e o *motivo* da esperança se encontram no *êxodo* e na *ressurreição de Cristo*¹⁰. Vemos aqui a importância de termos aprofundado anteriormente sobre a esperança no AT e no NT.

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 esperanças¹¹.

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. Isso resulta dos reflexos provocados pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), 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 totalmente voltado para a ação da Igreja no mundo, sua *missio*¹². Ele também enumera outras situações onde a esperança motivou forças e abriu novos caminhos. Mas, segundo MOLTSMANN, esse *kairós* ao qual se refere no início dos anos 60 e que, como ele relatou antes, suscitou tantas esperanças não

⁹ Cf. Ibid.

¹⁰ Cf. Ibid., p. 21.

¹¹ Ibid., p. 21-22. Grifos do autor.

¹² Para maiores informações sobre este documento consultar o compêndio do Vaticano II: VATICANO II: mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. Sobre as discussões que resultaram neste documento consultar: BARAÚNA, G. (Dir.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965.

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 nova 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 movimentos¹³.

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 Medellín¹⁴. Contudo, não se anula o que foi mencionado por ele sobre o impacto que se teve com a Encíclica *Humanae vitae* do mesmo ano¹⁵. Mas, para o seu

¹³ MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 22. Grifos do autor.

¹⁴ A Conferência de Medellín em 1968 tornou-se um marco da Igreja na América Latina e, posteriormente, um marco de toda a Igreja universal. Nela se levanta a bandeira da Igreja em favor dos pobres e com um caráter totalmente libertador. É um momento de esperança que atinge todo o continente. Sobre a conferência indicamos a seguinte obra por apresentar todas as conclusões da Conferência com o texto oficial e, como anexo, ter no seu final, comentários de Dom Candido Padin, OSB; Gustavo Gutiérrez e Francisco Catão. Tais autores discutem sobre a atualidade deste documento: CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: Trinta anos depois, Medellín ainda é atual?* São Paulo: Paulinas, 1998.

¹⁵ Uma das maiores críticas que sofreu esta Encíclica foi o fato de fechar-se ao diálogo moderno e inserir novamente barreiras que anteriormente foram retiradas no diálogo com a ciência. Diz a história que o próprio Paulo VI viu-se estranhamente dentro dela, gerando em si mesmo um certo desconforto. Ver: PAULO VI. *Humanae vitae*. 10. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. Isto não inibe o fato de que ao tratar com reverência à vida humana, você não possa simultaneamente manter certo diálogo com a modernidade, foi o que pretendeu mais tarde o Papa João Paulo II com a Encíclica *Evangelium vitae*. Ainda mais hoje em dia quando observamos que a vida humana sofre um novo paradigma, em virtude da descoberta do código genético e de novas especulações científicas. Tal discussão permeia toda a nova teologia, pois espera respostas quanto à nova compreensão de ser humano e, principalmente pelo ser chamado à vida. Aqui também a escatologia, que aqui tratamos, volta a ser tocada de maneira singular. Sobre estas questões, que são importantes para a teologia atual, mas que, no entanto, não fazem parte de nossa pesquisa, indicamos a seguinte bibliografia: JOÃO PAULO II. *Evangelium vitae*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. SANCHES, M. *Bioética: ciência e transcendência*, op. cit. Id. *Brincando de Deus: Bioética e as marcas sociais*

contexto, 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 esperava¹⁶. Por pertencer à história a esperança abre novos caminhos e redireciona novamente a própria história.

Além disso, 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 disse tempos atrás no prefácio da terceira edição em 1977. 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”¹⁷.

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 provém¹⁸.

Sobre as críticas que MOLTSMANN 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 unilateral. Aliás, como ele mesmo relata, essa foi a crítica mais freqüente a respeito de seus primeiros livros. Todavia, isto não o assusta, ao contrário, o honra 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”¹⁹. A teologia não tem e nunca terá uma visão total de Deus e de seu mistério, ela parte antes de uma experiência de fé, logo toda ela é unilateral.

da genética. São Paulo: Ave Maria, 2007. RIBEIRO, H. *Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?* Petrópolis: Vozes, 2007.

¹⁶ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 23. 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 outros.

¹⁷ MOLTSMANN, J. Prefácio à terceira edição. In: MOLTSMANN, J. *A teologia da esperança*, 27.

¹⁸ Cf. MOLTSMANN, J. Prefácio do autor: Trinta e três anos de Teologia da esperança, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

Com efeito, após identificarmos o que provocou a origem desta obra, propomo-nos, a partir de agora, *meditar* com o autor sobre o que concerne a sua esperança. Faremos isto sistematicamente para sustentar aqui os conceitos que foram apresentados neste trabalho anteriormente que tratam sobre a esperança cristã em sua teologia. Somente a partir disso é que podemos ameaçar percorrer um caminho que surge *a partir dele*.

4.1.2.

Meditando a esperança

MOLTMANN inicia a sua obra – *Theologie der Hoffnung – meditando* sobre a esperança (*Meditation über die hoffnung*). Trata-se de uma introdução (*einleitung*) na qual ele questiona, inicialmente, sobre o lugar que ocupa a escatologia cristã (*christliche eschatologie*) na reflexão teológica de seu tempo. Para ele, ela não pode mais ser direcionada apenas ao final, como era apresentada no passado, como um apêndice da teologia. Ela deve envolver o todo, pois faz parte do todo. 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 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 igreja²⁰.

Ao comparar esta mesma passagem Hans-Georg Geyer, que fez uma relevante discussão desta obra, 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

²⁰ MOLTMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 30.

vive da ressurreição de Cristo; 3) O problema do futuro²¹. Se olharmos novamente para o texto poderemos facilmente verificar estas três teses totalmente sobrepostas. E, também, 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*²². No fundo ele 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 realidade. Por se fundamentar no Cristo ressuscitado como alicerce intransponível da fé ela se projeta totalmente ao futuro, mas de maneira bem enraizada nas promessas do passado. Ela não serve como fuga da história, mas como orientação a existência da mesma. Essa nova compreensão de escatologia, que o autor nos traz, nós já apresentamos anteriormente: “implica-se na realidade histórica a ponto de transformá-la”²³.

Para MOLTSMANN todo o conteúdo da verdade cristã possui uma orientação escatológica. Somos movidos pela esperança, pelo ato de esperar. 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 (*zukunft*). Este futuro apresenta-se como um *Outro (Andere)*²⁴, 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, que já demonstramos anteriormente, encontra-se definitivamente no futuro de Deus (*Zukunft aus Gott*)²⁵. “O Deus, de que aí se fala, não é o Deus intramundano ou extramundano, mas o ‘Deus da Esperança’”²⁶.

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

²¹ Cf. GEYER, H-G. Acotaciones a la Teología de la esperanza de Jürgen Moltmann. In: MARSCH, W-D., MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 41-81.

²² Cf. GIBELLINI, R. *La teologia di Jürgen Moltmann*, p. 80.

²³ Cf. sub-capítulo 2.1, nota de referência 9.

²⁴ O sentido em que é colocado o termo *Outro (Andere)* pelo autor, remete a um *Outro novo*, que traz novidade.

²⁵ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 30.

²⁶ *Ibid.*

existir. O termo escatologia remete teoricamente a um fim, mas não, a partir do enfoque que é conferido pela esperança ela não é o seu fim, mas o seu princípio²⁷.

No entanto, este futuro que o autor apresenta acima não é algo fácil de expressar racionalmente e, certamente, gera uma indagação: como a escatologia cristã pode falar do futuro? No que ela se fundamenta? Vale ressaltarmos aqui aquelas características da esperança cristã apresentadas no NT, alicerçadas na esperança do AT: *esperar*, *confiar* e *perseverar*. Elas também podem ser utilizadas aqui, porém ganham um sentido mais amplo, conforme será demonstrado. Sendo assim, MOLTSMANN, 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”²⁸.

Essa *determinada realidade histórica* de que nos fala o autor é algo fundamental para compreender a esperança como *novo enfoque* da escatologia cristã. Com isso retornamos à discussão que assistia ao grupo teológico *Evangelische Theologie*, do qual MOLTSMANN 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, se projeta para além da história. Trazendo para uma definição cristã: “A escatologia cristã fala de Jesus e de seu futuro. Conhece a realidade da ressurreição de Jesus e anuncia o futuro do ressuscitado”²⁹.

Essas novas questões que foram suscitadas a partir da nova compreensão da escatologia dizem que, se o Cristo ressuscitado e crucificado tem um futuro, existe, por certo, algo *Novo* que podemos esperar. Com esta nova definição a esperança cristã passará a se identificar com aquilo que aconteceu com Cristo e passará a ansear para si mesma esse futuro. No entanto, o futuro de Cristo também apresenta certas contradições. Aquilo que afirmamos nos capítulos anteriores sobre a esperança, que se apresentam sob as características de *esperar*, *confiar* e *perseverar* se contradiz significativamente com a realidade presente, apresenta-se em contradição. Isso ocorre porque o futuro ainda não se apresenta de modo

²⁷ Cf. Ibid., p. 31.

²⁸ Ibid. Grifos nossos.

²⁹ Ibid., p. 31-32.

visível no presente, mas como um contraste. Porém, nesta nova compreensão, ela, a esperança cristã, não ilumina a realidade que aí está, mas a que virá³⁰. Para MOLTSMANN, “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”³¹.

Ela coloca o ser humano numa contradição entre o real e o irreal, 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 (cf. Hb 11,1)³² sobre a fé e a esperança e, por MOLTSMANN 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?³³

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-a cristão-ã 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 as três características muito bem representadas.

Utilizando-se deste texto que destacamos acima, o qual ele cita em sua obra, MOLTSMANN dirá que é na contradição que a esperança deve mostrar 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

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 32.

³¹ *Ibid.*, p. 33.

³² “A fé é garantia antecipada do que se espera, a prova de realidades que não se vêem” (Hb 11,1).

³³ CALVINO. Comentário sobre Hebreus 11,1. Apud: MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 33.

perspectivas que tratam a revelação de Deus, a ressurreição de Cristo, a missão da fé e a história³⁴.

Mas, como aquelas características podem ganhar um sentido mais amplo? Seguindo o pensamento de Calvino, ele afirma que, a fé se apóia na esperança e se lança para fora deste mundo. Não como fuga, mas como quem busca o futuro³⁵. Isto significa: “transpor fronteiras, transcender, estar em êxodo”³⁶. Não se trata mais de uma espera passiva, mas de uma *espera ativa*, que decide por ir atrás daquilo que outrora fora prometido. Aqui consiste a diferença e amplitude do conceito. Do mesmo modo, também com base calvinista, MOLTSMANN 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”³⁷. É somente por meio dela que o ser humano entra no caminho da verdadeira vida e, somente a esperança o conserva nesse caminho³⁸. Concluindo este raciocínio teológico: “A fé é o *prius*, mas a esperança detém o primado”³⁹.

Na ótica de sua teologia Cristo se torna o *éschaton*, o fundamento teológico por excelência e, é Nele que se encontra toda a contradição. No evento da cruz e ressurreição encontramos o consolo, mas também o protesto. Por isso a fé aliada à esperança “não traz quietude, mas inquietude; não traz paciência, mas impaciência”⁴⁰. Sabemos que o nosso futuro é o Cristo ressuscitado, mas vivemos numa constante contradição em meio à dor e o sofrimento do mundo. MOLTSMANN até se utiliza de Agostinho refletindo a partir do coração inquieto (*cor inquietum*): Fizeste-nos para Ti, e nosso coração inquieta-se, enquanto não

³⁴ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 34.

³⁵ Cf. Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., p. 35. Sobre essa relação entre a fé e a esperança é importante apresentarmos um outro texto de Calvino que trata de maneira poética e considerável esse tema: “Se faltar a esperança, por mais que falemos da fé de forma genial e eloqüente, 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. Institutio, III2, 42. Apud: MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 35.

³⁸ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 35.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p. 36.

repousar em Ti. (*Tu nos fecisti ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te*)⁴¹. Para ele a esperança não acalma o *cor inquietum*, mas ela é, com toda certeza, esse *cor inquietum*:

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 inimizade com o mundo, pois o agulhão do futuro prometido arde implacavelmente na carne de todo presente não realizado. Se diante dos olhos tivéssemos só o que enxergamos, certamente nos satisfariamos, 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 Deus⁴².

Por essa razão que a inquietude faz parte da esperança cristã. Ela não se conforma com o que é apresentado quando este contradiz o que foi prometido. O *cor inquietum*, proporcionado 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, segundo MOLTSMANN, 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*⁴³. Seu destino é o futuro, que ela ainda não vê, mas sente, pois confia no que foi prometido. A esperança faz com que essa comunidade viva de impulsos sempre novos e, através de sua ação encontre a sua verdade e testemunhe o futuro de Cristo⁴⁴.

Mas, o próprio autor coloca nesta sua *meditation* que a falta da esperança também existe no atual cristianismo e esta falta produz o desespero (sem esperança). Isto ocorre como resultado da liberdade humana que se vê dividida. É a dualidade presente no ser humano, já testemunhada por Paulo em sua missão e

⁴¹ Cf. Ibid. Para uma orientação teológica da escatologia presente em Agostinho, indicamos: KUZMA, C. A. Da experiência à razão. A compreensão pneumatológica em Santo Agostinho. In: TEPEDINO, A. M. (org.). *Amor e discernimento: Experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 73-100.

⁴² MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 36-37.

⁴³ Podemos encontrar neste trecho algo presente também na eclesiologia católica, sobretudo naquilo que foi apresentado no Concílio Vaticano II, pela Constituição *Lumen gentium*, ao tratar no capítulo VII sobre: “A índole escatológica da Igreja peregrina e sua união com a Igreja do céu”. Ver: VATICANO II. *Lumen gentium*, cap. VII, n. 48-51. Cf. tb. MARTINI, N. *L'indole escatologica della chiesa peregrinante e sua unione con la chiesa celeste nella costituzione conciliare “Lumen gentium”*. Brescia: Morcelliana, 1972. Cf. tb. BOFF, Lina. Índole escatológica da igreja peregrinante. Op. cit.

⁴⁴ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 37.

vivida também por MOLTSMANN quando prisioneiro no campo de concentração⁴⁵. Diante de certas situações nos defrontamos com duas posições: avançar e romper em direção ao futuro ou parar e fixar a nossa vida no passado. A esperança cristã, que aqui ele nos apresenta, utiliza-se do passado, mas como recordação das promessas e como impulso a um futuro. MOLTSMANN nos diz que a falta desta ação transforma-se no pecado que mais ameaça a vida do-a 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”⁴⁶.

Se a esperança não trazer essa inquietude, a esperança que se produz será uma falsa esperança e frustrará o ser humano já no seu presente. Isto ocorre ao se tornar prisioneiro de um passado sem qualquer projeção de futuro. 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 cotidiana. Essa é uma falsa esperança, muito adaptada à *elpis* (esperança) dos gregos, 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 presente. Ela provoca o ser humano a viver intensamente a sua vida. Sua vida se projeta para o futuro do mundo, que se realiza juntamente com o futuro de Cristo.

Essa espera futura, colocada pela escatologia cristã como a *Parusia*, arranca-nos do tempo e nos arremessa rumo à eternidade. Quando isto acontece o ser humano começa a viver em harmonia já no seu presente, sua contemporaneidade se transforma em eternidade. Tudo aquilo que foi prometido, através da esperança cristã, abre-se como realidade histórica. 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-as que foram excluídos-as e abandonados-as, os-as fatigados-as e sobrecarregados-as, os-as rebaixados-as e atormentados-as, os-as famintos-as e moribundos-as, porque sabe que para esses-

⁴⁵ Conforme foi detalhado no sub-capítulo: 3.1.4 *A esperança atrás do arame farpado*. No caso de Paulo, trata-se do momento em que se vê diante desta dualidade: “Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (Rm 7,19).

⁴⁶ MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 38.

as existe a *parusia* e a realidade do Reino de Deus⁴⁷. “Pela esperança, o amor mede as possibilidades que lhe foram abertas na história. Pelo amor, a esperança tudo encaminha para as promessas de Deus”⁴⁸. Aqui não temos apenas a fé e a esperança, mas as três virtudes teológicas cristãs concomitantemente: *fé, esperança e caridade*.

Assim, após meditarmos a esperança com o autor, nós confirmamos que a escatologia cristã adquire um *novo horizonte*, um novo enfoque ao se enquadrar com a esperança cristã. E é justamente isso que MOLTSMANN procura trazer de modo acentuado na sua obra *Teologia da Esperança*.

4.2.

A Teologia da Esperança

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”⁴⁹. É uma frase pertinente, sobretudo para nós que queremos fundamentar e refletir neste capítulo a esperança a partir de MOLTSMANN. Sem dúvida, 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.

MOLTSMANN não tem a pretensão de percorrer um caminho novo. Segundo J. M. Jong, o que ele faz é uma *reordenação da teologia*, desde o ponto de vista da esperança⁵⁰. Partindo deste ponto, ele apresenta *problemas* específicos dentro de sua obra, sob os quais pretendemos desenvolver a partir de agora o nosso estudo. Desse modo, a concepção da esperança cristã dentro da Teologia da Esperança e o que se suscitou conseqüentemente em seu pensamento ganha mais clarividência. Vejamos:

O *primeiro problema* que é apresentado na sua obra trata a questão da *escatologia*. Ao refletir sobre a esperança cristã MOLTSMANN se pergunta sobre

⁴⁷ Cf. Ibid., p. 48-49.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ MARSCH, W-D. Para introducir: A donde? Hacia más allá de las alternativas. In: MARSCH, W.-D.; MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 9.

⁵⁰ Cf. JONG, J. M. Teología de la esperanza. In: MARSCH, W-D.; MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 34.

a essência do cristianismo. Para isso ele parte do pressuposto que o cristianismo é escatologia do princípio ao fim. Para tal, ele precisa relacionar a escatologia com a revelação. Isto será desenvolvido por ele inicialmente no capítulo I, tendo como conseqüência o capítulo II que trata das promessas como fundamento desta esperança. Seu *segundo problema* parte do fundamento cristológico da escatologia cristã e é, sem dúvida, 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 fundamentado no capítulo IV. Por fim, servindo-se do capítulo V seu *quarto problema*, refere-se ao problema do futuro, destacando as conseqüências da escatologia cristã na *sociedade*: somos um povo em êxodo. Aqui se destacam aspectos pertinentes da modernidade e, no confronto disso, 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?

A partir disso iremos aprofundar esses quatro momentos de sua teologia e que são oferecidos nesta obra. Não iremos aqui abordar o todo, apenas aqueles aspectos que para este momento se mostraram de maior relevância e podem contribuir para o objetivo proposto por este trabalho que é: *fundamentar e refletir a esperança cristã na teologia de MOLTSMANN*. Será, portanto, um estudo sistemático na tentativa de confrontar esta obra específica com aquilo que já demonstramos sobre o autor e sobre a esperança cristã.

4.2.1.

Escatologia: a essência do cristianismo

Como já foi apresentada acima a essência do cristianismo para MOLTSMANN consiste em ver toda a tradição cristã, todo o conjunto de suas verdades dogmáticas dentro de uma esfera escatológica. Para ele, a essência é puramente escatologia, ou nesta nova perspectiva, podemos dizer que, sua essência é puramente esperança. Porém, para fazer-se entender em seu caminho ele remonta a questões levantadas desde o século XIX, sobretudo na teologia protestante.

Logo no primeiro capítulo que trata sobre escatologia e revelação (*Eschatologie und Offenbarung*) ele procura trazer aspectos especiais das obras de Johannes Weiss e Albert Schweitzer, perpassando por outros pilares da teologia até chegar a Pannenberg, num contexto mais recente⁵¹. A ênfase que aqui é proporcionada encontra-se na *novidade* trazida pela descoberta da dimensão escatológica presente na mensagem cristã. Isso nem sempre gera uma fácil compreensão, mas como vimos acima, apresenta-se em contradição, que esses autores – Weiss e Schweitzer – chamarão de *crise*. Para eles, esta crise deveria ser dominada e superada⁵². Mesmo aqui, a escatologia, sendo absorvida já em partes, continua sendo colocada de modo separada da história e da realidade.

Weiss chega a afirmar que “O Reino de Deus na concepção de Jesus é uma realidade simplesmente supramundana, que está em oposição total a este mundo”⁵³. Mas, este termo supramundano não necessariamente tem o mesmo sentido de escatológico. Sob esse prisma Jesus aparece mais como um visionário apocalíptico, como se nada tivesse a ver com este mundo. Em seus argumentos Weiss quer eliminar esta questão de Reino de Deus. Isto, segundo ele, se torna um limite escatológico e, como conseqüência, uma barreira histórica para a verdadeira compreensão da teologia do NT⁵⁴. O mesmo aconteceu com Schweitzer, ao valorizar aspectos que ele achava estranho em Jesus e que eram trazidos por imagens liberais produzidas no século XIX. De certa forma, ele mesmo confirma que, quando isso é inserido na teologia não volta da mesma maneira como foi depositado. Tal ênfase fez com que em sua teologia se perdesse totalmente o caráter escatológico⁵⁵.

Este quadro escatológico volta a ser modificado após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) quando alguns expoentes da *Teologia dialética* e da *Teologia existencial* inseriram a escatologia no centro de seus estudos teológicos. Isto ocorre de maneira mais expressiva com Barth e Bultmann⁵⁶. Barth chega a

⁵¹ O nosso interesse aqui não é aprofundar e nem apresentar sistematicamente aspectos das reflexões feitas por esses teólogos. Logo, não serão apresentadas maiores informações sobre eles. O intuito aqui é apenas percorrer com MOLTSMANN o caminho que ele fez para chegar a sua fundamentação da esperança cristã.

⁵² Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 55-56.

⁵³ WEISS, J. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892, p. 49s. Apud: MOLTSMANN, op. cit., p. 56.

⁵⁴ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 56.

⁵⁵ Cf. Ibid., p. 57.

⁵⁶ Para maiores informações sobre a Teologia dialética e sobre a Teologia existencial, assim como Barth e Bultmann, indicamos a seguinte obra: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 13-56.

dizer: “O cristianismo que não for inteira e totalmente escatologia, não tem nada a ver com Cristo”⁵⁷. Embora estes dois autores, que são contemporâneos, tivessem divergências teológicas, isto não foi um problema para MOLTSMANN, que se serviu por alguns momentos de ambos. Alguns estudiosos chegam a dizer que, para MOLTSMANN os pontos cujos autores se uniam eram mais importantes do que aqueles que os separavam⁵⁸. Isto não significa que ele aderiu as suas idéias, ao contrário, tentou superá-las e confrontá-las, do mesmo modo que procura superar o pós-kantismo muito presente na teologia de seu tempo. Temos aqui um primeiro esboço do que denominamos de *escatologia transcendental*, que também encontra suas bases filosóficas no pensamento de Kant⁵⁹.

O ponto em destaque que podemos subtrair deste confronto está na *revelação de Deus como evento escatológico*. Aqui, a revelação divina assume a forma de auto-revelação. Deus mesmo se revela como *éschaton* e assume o seu futuro. O que Ele é na origem designa o seu fim⁶⁰, dirá a Teologia liberal. Desse modo, a escatologia, assegurando-se na revelação destinar-se-á a Ele. Mas, mesmo assim, esta concepção transcendentalista da escatologia impediu que na dogmática entrassem as dimensões escatológicas⁶¹. Ou era colocada como um apêndice da teologia ou totalmente separada do mundo, como em Bultmann. Porém, MOLTSMANN não poderia esquivar-se delas, uma vez que a revelação divina é essencial para a teologia. Mas, precisava de algo a mais: uma concepção de revelação em que Deus se mostrasse como quem, de fato, Ele é; mas, que ao

⁵⁷ BARTH, K. Comentário a carta aos Romanos, 1922. Apud: MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 58.

⁵⁸ Cf. JONG, J. M. Op. cit, p. 39.

⁵⁹ Vale mencionar as considerações feitas por Kant ao tratar sobre a esperança em sua *Crítica da razão pura*: “O que me é dado esperar?”. Conforme mencionamos antes no sub-capítulo 3.2 ao refletir sobre os fundamentos da esperança na teologia de MOLTSMANN.

⁶⁰ Sobre isso MOLTSMANN escreve: “No quadro da escatologia transcendental, a questão do futuro e da finalidade da revelação é respondida com a seguinte reflexão: o ‘para onde’ é o mesmo que o ‘de onde’; o fim da revelação é idêntico a sua origem. Se Deus não revela outra coisa senão a ‘si mesmo’, então a finalidade e o futuro da revelação se identificam com ele. Se a revelação acontece no ser humano mesmo, sua finalidade consiste em que o ser humano chegue à sua especificidade e originalidade, isto é, volte a si mesmo. Com isso, revelação e *éschaton* coincidem sempre naquele ponto designado como o ‘ele mesmo (*selbst*)’ de Deus ou do ser humano. Nesse caso a revelação não abre nem promete qualquer futuro novo, nem mesmo tem um futuro, que seria algo mais do que ela mesma. A revelação de Deus é, portanto, a vinda do eterno para o ser humano, ou a entrada do ser humano em si mesmo. Por meio dessa reflexão sobre ‘ele mesmo’ transcendente, a escatologia se torna transcendental. Como conseqüência, a ‘revelação’ se torna ‘apocalipse’ da subjetividade transcendente de Deus ou do ser humano”. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 66. Grifos do autor. Este termo *selbst*, que será utilizado frequentemente por esses autores e que MOLTSMANN também utiliza em alguma parte de sua obra tem a sua origem no filósofo W. Herrmann – de herança kantiana –, de quem Bultmann tem a sua origem filosófica.

⁶¹ Cf. Ibid., p. 59.

mesmo tempo, suscitasse uma esperança no futuro, como um despertar para o *Novo*. Eis a questão: como conceber a revelação que acontece na história numa dimensão escatológica?

4.2.1.1.

Escatologia e revelação

Precisava-se, pois, encontrar um outro caminho, alguma coisa que fizesse superar apenas uma concepção histórico-salvífica da revelação e, que viesse também, a dialogar concretamente com o mundo moderno. Surge a questão: Como que a realidade da revelação se torna historicamente experienciável? Compreender isso refletindo a partir do momento exato que se deu tal revelação pode ser uma pista para a noção que almejamos hoje, pois se trata de uma experiência que mudou o rumo da história, ou seja, trouxe novidade.

Essa novidade ao ser encontrada trará outro grande questionamento, mais pertinente: O que faz a mensagem escatológica do cristianismo perdurar por tanto tempo, tanto para a teologia quanto para a existência da Igreja, sem que com isso se perca a sua singularidade? A busca por esta resposta provoca a teologia a mergulhar no universo que se deu tal mensagem e, procurar assim, entender o *kerygma* presente nesta revelação. O que MOLTSMANN percebe neste momento é que a linguagem própria da escatologia cristã não é o *logos* grego, mas a *promessa*⁶². E para ele é aqui que se encontra toda a diferença. Isso responde o fato de se buscar uma nova visão da escatologia que estivesse biblicamente fundamentada, como vimos anteriormente e que acentuava a discussão no período da publicação desta obra.

Não bastava apenas acreditar que Deus revela aquilo que Ele é, mas *de que modo* Ele se revela e *como* esta revelação atinge o ser humano na sua totalidade? E mais: Ao atingir o ser humano no íntimo de seu ser, isso provoca uma mudança em Deus? Se considerarmos Deus no âmbito da filosofia grega, como nos diz MOLTSMANN, tal suposição seria impossível e até uma aberração, mas o Deus que aqui falamos, o Deus das promessas e o Deus de Jesus Cristo, apresenta-se sempre com um *futuro novo*. Com efeito, de alguma forma esse evento atinge-O

⁶² Cf. Ibid., p. 59-60.

também. Assim sendo, Deus se revela como Ele de fato é, todavia, esta revelação atinge obrigatoriamente o seu futuro. Vemos aqui já um distanciamento da teologia de MOLTSMANN com as teologias de Barth e Bultmann.

Para encontrar estas respostas tornaram-se necessário situar as discussões no horizonte das promessas. Obrigatoriamente, por causa disso, voltamos à compreensão da história de Israel. Ali Deus revelou-se a *si mesmo* (*selbst*), como assegurava Barth, mas não só isso. É observado que, a partir desta perspectiva, Israel não encontrou a sua verdade no *logos*, como algo fechado, mas na *promessa de Deus*, de maneira aberta, como fundamento da esperança⁶³. Para isso, MOLTSMANN se assegura dizendo: “Para chegar a uma verdadeira compreensão da mensagem escatológica é, portanto, necessário chegar à compreensão e à elaboração daquilo que se entende por ‘promessa’ no Antigo e no Novo Testamento”⁶⁴. E mais: “Dessa forma, a escatologia cristã, usando a linguagem da promessa, se constituirá como chave capital para a libertação da verdade cristã”⁶⁵.

A partir deste momento MOLTSMANN encontra a chave para a sua teologia e para a fundamentação do que ele constitui como esperança. Ele utiliza sim da compreensão que se tinha na teologia, com Barth, Bultmann e outros sobre a revelação de Deus: “Quando Deus se revela a ‘si mesmo’ significa que ele se revela ‘como Deus e Senhor’”⁶⁶. Este é, portanto, *um ponto de início*, mas não representa o todo, porque a novidade está no futuro que se abre através das promessas que foram anunciadas nesta revelação. Uma compreensão *da nossa parte* sobre a auto-revelação de Deus de maneira fechada pode cair num erro considerável de subtendermos todo o mistério eterno presente na revelação de Deus como algo já pronto. Essa foi a crítica que fizeram G. Gloege e W. Pannenberg, na qual se suspeitava, se assim fosse, mais numa compreensão gnóstica desta revelação. Não podemos ter um discurso que venha abranger todo o mistério, conforme já dizia Lutero: “é um erro completo e pura vaidade”⁶⁷.

Mais tarde o próprio Barth revisa a sua escatologia transcendental, ao fazer uma nova leitura de Rm 13,12⁶⁸, referindo-se ao conceito de *éschaton*⁶⁹. O mesmo

⁶³ Cf. Ibid.

⁶⁴ Ibid., p. 60.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., p. 79. Grifos do autor.

⁶⁷ LUTERO. M. WA 40, II, 327s. Apud: MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 88.

⁶⁸ “A noite avançou e o dia se aproxima. Portanto, deixemos as obras das trevas e vistamos a armadura da luz”.

não acontece com Bultmann que ainda persiste numa separação entre o humano e o divino. De fato, Bultmann contribuiu em muito para a novidade desta teologia ao procurar retratar a existência histórica do homem de Nazaré, mas mesmo assim, seu esquema é acusado de não ter esperança⁷⁰. Por outro lado, Pannenberg procura fazer uma leitura da história de Jesus de Nazaré a partir de sua ressurreição, neste caso, a escatologia é o ponto de partida⁷¹.

Voltando a discussão anterior sobre a teologia transcendental, Bultmann também acusa o modelo de revelação que trazia a Teologia liberal, ao comunicar que ela esqueceu-se de falar de Deus como seu objeto, falou apenas do ser humano. Para ele, a teologia fala de Deus ao ser humano, que o conhece apenas do ponto de vista da fé. Bultmann utilizará à mesma expressão *selbst* (a si mesmo), para dizer que é estreita a relação que existe entre Deus e o ser humano. O ser humano, por ser criado, está destinado a ser apenas ele mesmo. Assim, quando ele-a procura compreender a revelação de Deus, no fundo busca uma resposta existencial para compreender, de fato, a si mesmo-a (*selbst*)⁷². “Por isso, o ser humano só se conquista a si mesmo em Deus, e só quando se torna dono de si mesmo conquista a Deus”⁷³.

Sobre esta mudança no pensamento de Barth que mencionamos acima e, a novidade que aí se encontra em visualizar a revelação de Deus como *evento escatológico*, MOLTSMANN nos explica:

Se assim fosse, o evento da ressurreição de Cristo já seria em si mesmo o cumprimento escatológico, e não apontaria para além de si, para algo ausente, o objeto de esperança e de espera. A compreensão da revelação de Cristo como auto-revelação de Deus responde, por meio de uma reflexão sobre a origem da

⁶⁹ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 79-81.

⁷⁰ Cf. JONG, J. M. Op. cit., p. 33. Segundo J. Ratzinger, a escatologia formal por parte de Bultmann havia fascinado, porque unia mutuamente uma piedade radical com uma entrega do mundo à razão profana. Mas, ao mesmo tempo, privou a fé de todo conteúdo, prescindindo da questão do sentido para o mundo e para a história. Cf. RATZINGER, J. *Escatologia: La muerte e la vida eterna*, p. 64.

⁷¹ J. M. Jong chega a dizer que Pannenberg chega a fazer uma autêntica teologia da história. Cf. JONG, J. M. Op. cit., p. 33. Ver também: PANNENBERG, W. *Fundamentos de cristologia*. Op. cit. Cf. tb. ACCORDINI, G. Op. cit., p. 22-30.

⁷² Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 82-84.

⁷³ *Ibid.*, p. 85. No fundo nos deparamos com a antiga dualidade que perpassa por toda a existência humana em busca do sentido do ser. Ao falarmos de Deus e do ser humano estamos diante de um mistério insondável e infinito, como atesta a doutrina agostiniana. Agostinho dirá: “é no interior do ser humano que habita a verdade (*in interiore homine habitat veritas*)”. Para MOLTSMANN, também se encontra uma resposta na doutrina calvinista: “sem conhecimento de Deus, nada de conhecimento próprio; sem conhecimento próprio, nada de conhecimento de Deus”. Cf. *Ibid.*, p. 88.

revelação e sobre Deus mesmo, à pergunta sobre o futuro e o fim apresentados pela revelação. Ora, com tal reflexão torna-se quase impossível falar de um futuro de Jesus Cristo em perspectiva, sobre a base da revelação do ressuscitado. Se não se quer que a idéia da auto-revelação de Deus se transforme em outra expressão para designar o Deus de Parmênides, ela deve estar aberta às promessas contidas na terceira parte do Credo. Não no sentido de que a salvação futura, prometida na revelação de Cristo, seja simples apêndice ou a revelação intelectual da reconciliação em Cristo, mas no sentido de que ela promete uma verdadeira meta, demonstra uma verdadeira tendência, um futuro realmente vindouro, que ainda não foi alcançado nem realizado. Assim, a palavra de Deus – *Deus dixit* – não se transforma em mera autodemonsração da eterna presença, mas, como promessa, manifestará e garantirá um futuro ainda ausente. Portanto, por intermédio dessa revelação em promessa, manifestar-se-á uma nova abertura da história para frente⁷⁴.

Deste modo, essa mudança que ocorreu no pensamento de Barth era fundamental para tal mudança de postura na teologia. MOLTSMANN enxerga isso claramente: o Deus cristão é um Deus que se revela verdadeiramente como meta de futuro e, esse futuro, confirma-se pelo evento do ressuscitado. A palavra de Deus – *Deus dixit* – não é apenas uma autodemonsração da presença eterna de Deus, mas ela é a antecipação da promessa que irá se manifestar num futuro ainda ausente.

Confirma-se então que na revelação é Deus que revela a si mesmo (*selbst*), mas não só isso: a novidade trazida por essa concepção se fundamenta agora nas promessas de Deus. Nelas Deus mostra ser Deus e confirma sua fidelidade. Também na revelação o ser humano encontra-se consigo mesmo, tem também o seu *selbst* e descobre quem é e o que será. O futuro humano encontra esperança no futuro de Cristo que se demonstra aberto. É um evento escatológico cujo futuro ainda permanece no mistério, que a fé cristã permanece por esperar.

O ser humano, alcançado pela revelação de Deus na promessa, é, ao mesmo tempo, identificado (como aquilo que ele é) e diferenciado (como aquilo que ele há de ser); ele “entra em si mesmo”, mas em esperança, pois ainda não foi tirado do meio da contradição e da morte. Ele possui a vida, mas escondida no futuro de Cristo, prometido e ainda não manifestado. Dessa forma, o crente se torna basicamente “alguém que espera”. Ele é ainda futuro para “si mesmo” e está prometido a si mesmo. Seu futuro depende inteiramente do resultado do futuro do ressuscitado, pois colocou seu futuro no futuro de Cristo⁷⁵.

⁷⁴ Ibid., p. 81-82.

⁷⁵ Ibid., p. 123.

Assim, verificamos até aqui que a essência do cristianismo retrata uma íntima ligação entre escatologia e revelação e que, como queremos também demonstrar, sua novidade está na descoberta das promessas que elas contêm.

4.2.1.2.

As promessas

Promessas (*verheissung*). Este é um ponto importantíssimo para se compreender os fundamentos que MOLTSMANN utiliza em sua teologia. Como vimos, ele faz uma nova leitura das promessas do AT, projetando-as ao evento da ressurreição de Cristo e para o futuro que ela traz. Essa fundamentação o nosso autor herda 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. Para eles-as, o seu futuro também seria o futuro de Deus.

Para fazer isso, MOLTSMANN não se preocupa excessivamente com a exegese do AT e tão pouco com o fenômeno religioso que se fazia perceber. Ele procura algo mais concreto na história daquele povo, que mesmo migrando de terras em terras e se vendo cercado por outras culturas, mantinha uma fidelidade naquilo que foi outrora prometido. Esta situação se transformava numa espera vigilante, conforme já foi detalhado em capítulo antecedente⁷⁶.

A relação de convivência com outros povos e tribos não fez com que renunciassem ao seu Deus promitente para se apegarem a deuses epifânicos que eram cultuados nestas regiões. Diferente de outros povos e tribos, o que os fez guardar essa verdade revelada era a maneira como esse Deus se manifestava e mostrava o seu poder. Num conceito comum de revelação, diz-se que, *a divindade se mostra*. Quando isso acontecia, de um modo geral, o lugar em que tal manifestação ocorria teria a partir de então um sentido cultico reverencial (cf. Ex 3.2: sarça ardente)⁷⁷. Esse mesmo ato de *mostrar-se, aparecer e revelar* era usado por esses outros povos, mas num sentido epifânico voltado apenas em si mesmo, sem uma transcendência⁷⁸. Já no processo do povo hebreu esse *mostrar-se* era envolvido por algo diferente.

⁷⁶ Cf. Ibid., p. 130-138. Ver também sub-capítulos: 2.2.1.2 e 2.2.1.3

⁷⁷ Cf. Ibid., p. 132.

⁷⁸ Cf. Ibid., p. 134.

Quando Javé “aparece”, claramente não se trata, em primeira linha, de cultuar o lugar e o tempo de sua aparição. O sentido das aparições a determinados seres humanos em determinadas situações está na promessa. Ora, a promessa aponta para além das aparições, em direção ao futuro anunciado e ainda não real. Por conseguinte, o sentido da aparição não está nela mesma, mas na promessa que nela se torna perceptível, e no futuro para o qual ela aponta⁷⁹.

O principal ponto que extraímos desta passagem é quando diz que, a promessa aponta para além das aparições de Javé, ou seja, apontam para além de si mesmas. Isso nos remete obrigatoriamente ao futuro. Aqui se fundamenta aquela inquietude que já retratamos anteriormente, que não admite a reconciliação com um presente ainda não cumprido. MOLTSMANN confirma dizendo que, a promessa é “como história em andamento, que deixa as coisas para trás e irrompe rumo às coisas novas, rumo a horizontes ainda não vistos”⁸⁰. 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.

Sobre os conteúdos presentes na palavra *promessa* o autor nos assegura alguns pontos⁸¹:

- Uma promessa é a palavra dada que anuncia uma realidade ainda não existente. Assim, abre ao ser humano à história futura, onde se deve esperar o cumprimento dessa promessa.
- Essa promessa liga o ser humano ao futuro e lhe abre o sentido da história, o liga em sua própria história.
- 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 ausente.
- 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 aquela realidade onde a palavra da promessa

⁷⁹ Ibid., p. p. 135.

⁸⁰ Ibid., p. 138.

⁸¹ Todas essas colocações a seguir se encontram em: Cf. Ibid., p. 138-142.

encontra e recebe a sua correspondência. Ela propicia então uma nova realidade.

- A palavra promessa sempre cria um termo intermediário, carregado de tensão e contradição, que vai do evento até a realização da promessa. Por isso 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. Isso não resulta 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-la. Em outras palavras, ela é fruto da graça e não mérito.

- As promessas veterotestamentárias de Israel não são liquidadas nem por frustrações e 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 cumprimento.

Em virtude disso, a escatologia ganha um sentido mais amplo e a esperança dá-lhe plena sustentação. MOLTSMANN confirma: “As promessas de Deus abrem os horizontes da história”⁸². 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 só dele deve ser esperada. Acontecimentos conhecidos assim como “históricos” têm a característica de ser 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 plenamente⁸³.

⁸² Ibid., p. 143.

⁸³ Ibid., p. 145. Grifos do autor.

Isto pode algumas vezes aparecer na história de Israel como um *continuum*, melhor dizendo, elas não se consomem nos fatos acontecidos, mas abrem-se a algo ainda maior. Tal situação faz com que as promessas não se engessem dentro da história e, como consequência, mantenham-se firmes e fiéis. MOLTSMANN 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 experiências⁸⁴.

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?”⁸⁵. Será que a revelação de Deus, a aliança, a eleição de Israel, a promessa e a missão pertencem a essencialmente ao evento da revelação?⁸⁶

Para responder a estas questões MOLTSMANN 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 resposta⁸⁷.
2. A história esperada por meio da promessa e da aliança revela a fidelidade de Deus, enquanto Ele mesmo mantém a fidelidade consigo. 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 promessas⁸⁸.

⁸⁴ Cf. Ibid., p. 150.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Cf. Ibid.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ Cf. Ibid., p. 157-158.

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 disso 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 promitente⁸⁹.

Desta maneira acreditamos ter demonstrado o caráter escatológico que subjaz nas promessas do AT e que se tornam importantes para a escatologia de MOLTSMANN. 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 dessas promessas. Isso ficará mais evidente ao tratarmos a seguir do problema da ressurreição.

4.2.2.

A ressurreição

A ressurreição (*auferstehung*) é o *ponto central* da Teologia da Esperança, 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 dela⁹⁰. 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-la primeiramente Nele e depois, por conseqüência, a todos nós. Na teologia de MOLTSMANN 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. Sem dúvida, é uma novidade que a escatologia traz para a teologia, como diz B. Mondin: “Enquanto a teologia tradicional colocava a manifestação da sua divindade, antes de mais, no passado (no primeiro advento de Cristo); a teologia da esperança desvia-se para o futuro (no segundo advento de Cristo)”⁹¹.

⁸⁹ Cf. Ibid., p. 158-160.

⁹⁰ Cf. MARSCH, W-D. Op. cit., p. 13-14.

⁹¹ MONDIN, B. *As teologias de nosso tempo*, p. 87.

Para chegar a tal compreensão escatológica MOLTSMANN 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 (*zukunft*), remonta à história prometida por Deus, na qual Ele agora se revela nela e a constitui. Mas, para fundamentar esta argumentação, MOLTSMANN, 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: A *primeira abordagem* 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 ressurreição. Numa *segunda abordagem*, já em tempos modernos, 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 de uma busca de uma idéia universal de Deus, pressupõe-se um conceito universal de ser humano, revelado e vivido por Jesus de Nazaré⁹².

A crítica que MOLTSMANN faz a estas duas abordagens 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 MOLTSMANN, a via correta para chegar ao mistério de Cristo deve passar antes por uma via histórica (histórico-indutiva), a qual necessariamente parte do AT⁹³. Aqui ela encontra o seu *kairós*. Estamos aqui diante de *um princípio metodológico-chave da Teologia da Esperança e da Teologia de MOLTSMANN em geral*⁹⁴.

⁹² Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 182-183.

⁹³ Cf. Ibid., p. 183.

⁹⁴ Cf. GIBELLINI, R. Op. cit., p. 97.

Por isso, 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 dos 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 AT⁹⁵. 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*⁹⁶. Assim ele resume, 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 idéia grega de Deus, nem com a “eterna presença” do ser de Parmênides, nem com a idéia 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 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 anuncia⁹⁷.

Assim, para o nosso autor, 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)⁹⁸, 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

⁹⁵ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 183-184.

⁹⁶ Cf. Ibid., p. 184.

⁹⁷ Ibid. Grifos do autor.

⁹⁸ Cf. sub-capítulo 2.2.3.3: A esperança em Filipenses. Vemos aqui a importância de termos refletido sobre a *kénosis* de Jesus, trabalhada por Paulo e pela Igreja primitiva. Esta *kénosis* não anula o caráter de envio do Filho de junto do Pai, mas também, aponta para um horizonte visto a partir do humano que, despojado espera em Deus a sua glória futura.

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, MOLTSMANN é bem claro ao frisar que “é *nessa* linha que a teologia cristã tem de refletir”. Portanto, a cristologia presente na Teologia da Esperança é totalmente orientada para o futuro, é totalmente escatologia, é totalmente esperança⁹⁹.

Isto fica claro 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*¹⁰⁰. Conseqüentemente, 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 humano¹⁰¹.

Para isso, MOLTSMANN procura responder suas questões apoiando-se nas promessas do AT, realizadas em Cristo no NT, como uma *chave de leitura* para a sua teologia. Na ressurreição de Cristo essas promessas não se encerram, mas se abrem para um novo futuro, algo que ainda deve ser esperado. 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 criação. Isso 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 anterior¹⁰². “A fé cristã se fundamenta na história, está em meio à história e confia na história”¹⁰³. Na *descontinuidade* a história é retirada do horizonte iluminado pela promessa para que seja levada ao horizonte da lei. Dessa forma, fé

⁹⁹ Cf. MONDIN, B. Op. cit., p. 88.

¹⁰⁰ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 185.

¹⁰¹ Cf. Ibid.

¹⁰² Cf. Ibid., p. 192.

¹⁰³ Ibid., p. 193.

e história não se pertencem¹⁰⁴. Para MOLTSMANN 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 promessas¹⁰⁵. MOLTSMANN 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”¹⁰⁶. E mais: “As promessas passadas são assumidas no próprio futuro escatológico aberto pelo evangelho, que as amplia”¹⁰⁷.

Em sua reflexão teológica MOLTSMANN fundamenta a escatologia tanto nas promessas quanto na revelação. Isto o leva de modo imediato a uma compreensão de mistério sobre o cumprimento das promessas e, por conseqüência, a uma definição das *arras escatológicas do Espírito*. Ou seja, se 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-a crente, ou o-a cristão-ã 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”¹⁰⁸. 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 de MOLTSMANN 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 (*missio*) dos apóstolos e, por assim dizer, *missio* de toda a Igreja. Surgem com isso as questões do ponto de vista da

¹⁰⁴ Cf. Ibid., p. 194.

¹⁰⁵ Cf. GIBELLINI, R. Op. cit., p. 98-99.

¹⁰⁶ MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 196.

¹⁰⁷ Ibid., p. 199.

¹⁰⁸ Ibid., p. 212.

ressurreição de Cristo na história: O que posso saber? O que devo fazer? O que posso esperar?¹⁰⁹

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* isso atinge o ser humano na sua existência? Dito isso, partiremos, então, da compreensão histórica do evento da ressurreição¹¹⁰.

Para se chegar a isso, o nosso ponto de partida é sempre o objeto narrado e anunciado pelas testemunhas pascais. Estes eventos nos obrigam a perguntar sobre *a realidade do evento* que falam e, mais ainda, *o que está por trás* do *kerygma* que envolve esses relatos¹¹¹. Pois, “a questão histórica sobre a realidade da ressurreição de Jesus não é apresentada nos textos bíblicos unicamente como os *realia* históricos, mas dentro de um horizonte de experiência e sentido de história...”¹¹². 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.

Não há como separar o fato (ressurreição) de quem presenciou o fato (testemunha). Por isso MOLTMANN resolve 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”¹¹³. Isto só pode ser inaugurado por uma experiência nova, na qual a ressurreição pode tornar-se inteligível como *nova creatio*.

A ressurreição se torna um marco incomparável dentro da existência cristã, capaz de romper de uma vez por todas todos os limites da vida humana. Portanto, a ressurreição de Jesus não é histórica apenas porque aconteceu na história, mas

¹⁰⁹ Cf. Ibid., p. 212-213.

¹¹⁰ Cf. Ibid., p. 213.

¹¹¹ Cf. Ibid., p. 221-222.

¹¹² Ibid., p. 224.

¹¹³ Ibid., p. 230. Grifos nossos.

porque ela abre o futuro escatológico¹¹⁴. “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”¹¹⁵.

Dito isso a respeito da ressurreição de Cristo, MOLTSMANN 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”¹¹⁶. Na ressurreição de Cristo o ser humano consegue ver aquilo que estava *absconditum sub cruce* (oculto sob a cruz). Este 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”¹¹⁷.

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 primazia¹¹⁸.

¹¹⁴ Cf. Ibid., p. 231.

¹¹⁵ Ibid. Grifos do autor.

¹¹⁶ Ibid., p. 250. Grifos do autor.

¹¹⁷ Ibid., p. 282. Grifos do autor.

¹¹⁸ Ibid., p. 287-288. Grifos do autor.

4.2.3.

Deus e a história

Este também é um *tema-chave* para a sua teologia e, conseqüentemente, para o seu conceito de esperança cristã. A relação entre Deus e a história é um elemento que nosso autor por inúmeras vezes tenta resgatar para a teologia. Para ele não se compreende a escatologia sem a história. Tal reflexão apresenta-se de maneira mais acentuada no capítulo IV de sua obra, com o título *Escatologia e História (Eschatologie und Geschichte)*, pela qual apresentaremos alguns pontos que se tornam relevantes para o nosso trabalho.

Para seguir com este raciocínio teológico vale ressaltarmos que, MOLTSMANN não se contenta com um conceito de revelação como algo preso ao passado, mas considera a história do ser humano com Deus de maneira aberta, como um suceder de estágios promitentes e reveladores. Ao fundamentar a sua teologia, a partir do conceito de esperança cristã, MOLTSMANN procurou entender que o Deus que se revela na história desde Abraão até Jesus Cristo é o mesmo. Este Deus não cessa sua ação diante da ressurreição, ao contrário se revela sempre como um futuro aberto e novo. Logo, na sua reflexão existe também uma revelação de Deus *post Christum*¹¹⁹.

Para W-D. Marsch, que confirma esta idéia acima, a intenção de sua teologia consistia em abordar *toda a escatologia de uma forma nova* e, nela, a esperança se torna o sustento da relação entre Deus e a história¹²⁰. Por essa razão que MOLTSMANN, a partir deste capítulo IV, procura enquadrar a sua Teologia da Esperança diante de um contexto mais próximo da sua realidade, abrindo-se ao diálogo com o mundo moderno. Nessa situação específica, a história da modernidade apresenta-se em constante crise¹²¹. Isso não modifica o seu foco,

¹¹⁹ Cf. MARSCH, W-D. Op. cit., p. 16.

¹²⁰ Cf. Ibid.

¹²¹ Essa crise constante que o autor aponta refere-se ao fenômeno natural da modernidade, que consiste em mudanças freqüentes de direções e costumes: “A vivência histórica própria do ser humano moderno se baseia na experiência de possibilidades totalmente novas, angustiantes e não mais assimiláveis pelos meios costumeiros fornecidos pelas tradições. Trata-se de novas possibilidades para o bem e para o mal, para o progresso e para a perdição final. Essas possibilidades de um futuro novo são, entretanto, sentidas inicialmente sempre como crise e ruptura das instituições recebidas, da maneira de viver e das formas de assimilação e das possibilidades conhecidas e familiares até agora”. Ibid., p. 289. Sobre isso indicamos também: LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*, p. 41-76. RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade*, p. 28-45.

pois “o interesse na história e a necessidade de compreender a história sempre surgem em tempos críticos e inquietos”¹²².

Isso, para MOLTSMANN refletirá na história automaticamente na forma de uma *missio*, que é decorrente da *promissio* contida na revelação. Vemos aqui novamente a contradição que ele muitas vezes chama a atenção na sua teologia. Esta contradição que existe na história gera uma tensão constante entre passado e futuro, entre o que foi prometido e a realidade que é apresentada. “O futuro de missão confere à tarefa presente e à decisão do dia de hoje o real possível, mostra no real as possibilidades abertas e no possível as tendências que devem ser aproveitadas”¹²³.

Na realidade o grande desafio que consiste na relação entre Deus e a história, ou como o próprio capítulo sugere na relação entre escatologia e história é: como se concebe a revelação de Deus para o ser humano na história? Defrontamo-nos aqui com a questão primária da existência de Deus, ou no conhecimento do Deus que se revela para a humanidade na história. Tratando isso em dimensão escatológica: “Deus só pode ser compreendido quando o ser humano o escolhe em si mesmo como sua possibilidade”¹²⁴. Em outras palavras, o ser humano objetiva Deus como seu futuro e faz de tudo para destinar-se a Ele. Na busca de compreender Deus e seu mistério o ser humano encontra-se a si mesmo dentro do mistério de Deus e, o que faz isso acontecer é a consciência que tem da sua existência histórica¹²⁵.

Sua existência transcende para algo novo e maior, que não se revela ainda totalmente, mas como “antecipação da realidade escatológica na qual Deus será manifesto a todos e em tudo”¹²⁶. O ponto de referência segundo MOLTSMANN encontra-se nos testemunhos bíblicos neotestamentários que apontam para a missão do cristianismo e para o futuro universal de Deus em relação ao mundo. O *centro* desses escritos é o *futuro de Cristo ressuscitado* que eles anunciam, prenunciam e prometem. Ele dirá que se trata do *Futuro da Escritura*¹²⁷.

¹²² MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 292.

¹²³ Ibid., p. 326.

¹²⁴ Ibid., p. 343.

¹²⁵ Cf. Ibid. Nesse momento MOLTSMANN aponta para três questões que refletem sobre a existência de Deus e se confrontam com a questão humana: 1) A existência de Deus a partir da existência humana; 2) A existência de Deus a partir do mundo; 3) A existência de Deus a partir de Deus. Cf. Ibid., p. 342-353.

¹²⁶ Ibid., p. 353.

¹²⁷ Cf. Ibid., p. 354.

Nessa compreensão, a esperança cristã e a missão escatológica tornam, portanto, histórica a realidade de todos os seres humanos, destinatários da revelação. Para isso, MOLTSMANN acentua algumas conclusões: 1) A condição humana do ser humano se torna histórica à medida que o seu destino se manifesta na missão histórica. 2) A realidade do mundo também se torna histórica à medida que ele se manifesta na missão como campo de provas e é interrogado pelas possibilidades de a esperança transformá-lo. 3) Na missão Deus se manifesta como Aquele que chama e promete¹²⁸.

Vejamos como MOLTSMANN compreende isso mais detalhadamente:

O mistério próprio do ser humano, o ser humano o descobre na história que lhe abre o futuro. É precisamente nessa história de possibilidades, ainda desconhecidas e ilimitadas, da missão que aparece o fato de que o ser humano não é um “ser fixo”, mas que está aberto às novas possibilidades de ser que lhe são prometidas. Precisamente no chamamento para as possibilidades ainda obscuras do futuro, o ser humano parece estar oculto para si mesmo, que é *homo absconditus*, e que será revelado nas perspectivas que lhe abrem os horizontes da missão. O chamamento e a missão revelam o ser humano não somente a si mesmo, de modo que ele sempre se possa compreender como aquele que ele é; ela lhe revela e abre também novas possibilidades, de modo a poder tornar-se aquele que ainda não é e ainda não era¹²⁹.

Ao afirmar que, o ser humano descobre-se a si mesmo na medida em que lhe é aberto o horizonte como perspectiva de seu futuro, nós confirmamos aquilo que já apontamos como esperança no início deste trabalho. Naquele momento inicial nos utilizamos de Leonardo Boff, ao tratar sobre o ser humano movido pela esperança: “Ele é principalmente futuro. É projeto, prospecção, distensão para o amanhã”¹³⁰. Do mesmo modo que Mário Sanches ao confirmar: “o ser humano sente que conhece e é conhecido pelo Absoluto, sente que envolve e é envolvido pelo Transcendente, sente, enfim, que é parte consciente dessa realidade Transcendente e Absoluta e, portanto, Eterna”¹³¹.

Deste modo, observamos que somente a esperança cristã que se concentra na história é capaz de desvelar o *homo absconditus* e trazer à realidade aquilo que o ser humano de fato é. “O ser humano não tem consistência em si mesmo, mas está sempre a caminho, em direção a algo, e se realiza a partir de uma totalidade

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 356.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 358. Grifos do autor.

¹³⁰ BOFF, L. *Vida para além da morte*, p. 17.

¹³¹ SANCHES, M. A. *Op. cit.*, p. 36.

futura e esperada. O ser humano não é *sub-sistente*, mas *ex-sistente*¹³². Concluindo: ele-a é aberto ao futuro.

Isso conduz o ser humano que está em constante missão para uma *práxis* histórica correspondente, já que o mundo moderno aparece muitas vezes como questionável em sua forma histórica. Nesta perspectiva de missão não apenas o ser humano está aberto a novas possibilidades, mas também o mundo está aberto ao novo. A esperança cristã, em qualquer momento, exige responsabilidade e decisão para com o mundo e a história, pois não temos aqui uma *cidade permanente*, mas buscamos incessantemente a *cidade futura* de Deus¹³³. Enquanto caminhamos na índole escatológica da Igreja peregrinante estamos sempre em êxodo na história e na sociedade¹³⁴.

4.2.4.

A sociedade

Neste quarto e último problema que traz a Teologia da Esperança, discute-se sobre a *Comunidade do êxodo* (*Exodusgemeinde*). Ou seja, a Igreja (comunidade) permanece em constante caminho (êxodo) na *sociedade atual*. MOLTSMANN procurou retratar aqui sobre a compreensão escatológica do cristianismo na sociedade moderna, confrontando o seu papel diante desse quadro. Também poderíamos introduzir esta discussão com a pergunta que fizemos no início do enunciado deste sub-capítulo 4.2: *Qual o papel da missio cristã, já que nossa esperança se sustenta numa promissio de futuro?*

Parece-nos oportuno iniciar com a *missio*, pois foi com ela que terminamos o item anterior, o que demonstra uma continuidade no processo sistemático do autor. E, de fato, o real ponto de apoio para uma compreensão escatológica dentro da sociedade só pode partir do conceito de *missio*. 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 fundamentação¹³⁵. Entendemos assim que, a Igreja, portadora do Espírito de

¹³² MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 360. Grifos do autor.

¹³³ Cf. Ibid., p. 362.

¹³⁴ Cf. BOFF, Lina. A índole escatológica da Igreja peregrinante. Op. cit.

¹³⁵ 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” (Decreto *Ad gentes* n. 2). Também: “Como toda a Igreja é missionária e o povo de Deus tem por função fundamental evangelizar” (Decreto *Ad gentes* n. 35). A partir deste ponto, observamos que qualquer diálogo aproximativo com a Teologia da Esperança pode ser feito a

Cristo tem algo a dizer ao mundo e isso atinge completamente as dimensões sociais, sejam elas políticas, familiares, etc.

O fato é 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. Não se pode na atualidade conceber uma imagem do cristianismo 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.

Isso desafia o fato de ser cristão-ã no mundo de hoje¹³⁶. Desafia-nos na questão de olhar para o-a *outro-a*, tido como desconhecido-a, visto agora como *próximo-a* e ver nele-a a dimensão do Eu e do Tu. É uma comunicação indispensável para o confronto que vive a esperança cristã¹³⁷. 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. Trata-se do conteúdo do amor *ágape*, que faz o cristianismo agir, em qualquer época, conforme a vontade de Cristo.

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 frutuosa¹³⁸.

Se olharmos juntamente com o autor por esse prisma, podemos acreditar que a *única força* capaz de manter a vida de forma livre e em andamento é 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.

¹³⁶ Sobre os desafios de ser cristão-ã hoje, indicamos aqui uma obra de Hans Küng, que como MOLTSMANN também pertenceu a Universidade de Tübingen na Alemanha: KÜNG, H. *Por que ainda ser cristão hoje?* Campinas: Verus, 2004.

¹³⁷ Cf. MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 392.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 403.

esperança. Ela procurará dar respostas àquilo que é a essência do cristianismo, 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.

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 caminha¹³⁹.

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-a cristão-ã pertence ao mundo, mas projeta-se para fora do mundo, à procura do *éschaton*. MOLTSMANN dirá que, “os cristãos que seguem a missão de Cristo, seguem igualmente a Cristo no serviço do mundo”¹⁴⁰. Isso é o que caracteriza a missão da Igreja e por isso ela é uma comunidade do êxodo. “Ela é comunidade de Deus quando é comunidade para o mundo”¹⁴¹.

Isso 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 futuro¹⁴².

É o que MOLTSMANN chama de *vocação do cristianismo na sociedade*¹⁴³, quando este não se conforma com este mundo e procura transformá-lo através da resistência, baseado na imagem que crê, espera e ama. Isto resulta do *chamamento*

¹³⁹ Ibid., p. 404. Grifos do autor.

¹⁴⁰ Ibid., p. 407.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Cf. Ibid., p. 408. Do lado Católico o Concílio Vaticano II, na Constituição *Lumen gentium*, apresenta a Igreja como Sacramento de Salvação, a ponto desta ser sinal permanente, enquanto peregrina rumo à consumação escatológica. Cf. LG 1.

¹⁴³ Cf. Ibid., p. 410.

no qual todos-as os-as cristãos-as são chamados-as, que conforme o NT é único, irrevogável e imutável. É Deus que nos chama à santidade e nos convoca para uma missão (*missio*) no mundo¹⁴⁴. Trata-se da *missão da esperança cristã*.

Portanto, aceitar essa missão é ter esperança em algo melhor para a própria vida e externar isso para abranger a todos-as. É não se conformar, mas se inconformar. É viver inquieto na espera que um dia, o *éschaton* prometido venha e permeie toda a existência. Tal atitude nos leva, segundo o autor, a um *seguimento criativo* e a um *amor criativo*¹⁴⁵. 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”¹⁴⁶.

Assim, o caminho da esperança cristã que MOLTSMANN apresenta nos faz ter um olhar para o futuro, mas, de certa forma, fixo na certeza revelada por Deus no passado. É certo que toda a ação da Igreja projeta-se hoje numa *missio* 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. Isso é o que aponta a promessa e é o que deve fazer a comunidade do êxodo (Igreja). “A tarefa da comunidade cristã é abrir-lhe o horizonte do futuro do Cristo crucificado”¹⁴⁷.

Por essa razão que, todo o conjunto desta obra é apresentado para nós neste trabalho como *a esperança cristã a partir de MOLTSMANN*. Nos seus fundamentos e reflexões, que nós humildemente apresentamos, o autor nos remete às conseqüências de uma escatologia cristã (*Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*), que conforme suas palavras destinam-se a *missio* de toda a Igreja presente na sociedade.

Por fim, é necessário concordarmos com W-D. Marsch, que ao escrever sobre a Teologia da Esperança disse: “Os livros têm os seus destinos”.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 414.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 416.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 419.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 421.

4.3.

Reflexões conclusivas

No momento em que iniciamos este capítulo nós já havíamos fundamentado e refletido nos capítulos anteriores a esperança cristã em âmbito geral e em MOLTSMANN. Porém, o modo como o autor a concebe ultrapassa a sua própria reflexão e, como vimos, ganha um caminho bem próprio. Por essa razão, entendemos que a melhor maneira de pesquisar sobre *a esperança cristã a partir de MOLTSMANN* seria utilizando de sua primeira grande obra: Teologia da Esperança (*Theologie der Hoffnung*).

Assim sendo, procuramos inicialmente resgatar o contexto em que tal obra foi escrita para com isso confrontar com o pensamento do autor. Percebemos aí, que o momento era propício para tal realização, como ele mesmo diz: o tema da esperança “estava no ar”. Neste contexto, as mudanças no âmbito político mundial eram latentes, o que suscitava que a Igreja e a teologia procurassem de imediato uma resposta concreta e, ao mesmo tempo, convincente para a sociedade. Não havia mais espaço para um discurso longínquo, ou supramundano. O discurso teológico que se pretendia desenvolver deveria ser confirmado na história concreta e real. Para isso, os debates em torno das obras de Bultmann e Von Rad, tornaram-se freqüentes.

Questionava-se a respeito da revelação de Deus na história e a maneira como essa revelação culminou na pessoa de Jesus de Nazaré: Como conceber a revelação que acontece na história numa dimensão escatológica? Se colocarmos o fato da ressurreição de Cristo como elemento fundante do cristianismo é porque ele não representará um fim, mas um começo diante de uma nova promessa. Por isso, todo o cristianismo nasce da experiência pascal da ressurreição de Cristo e, por conseguinte, ele é escatologia do começo ao fim. Esta promessa confirmada pelo evento de Cristo, encontra no povo cristão uma base forte de esperança, pois se sustenta também num passado de promessas. Nestas Deus revelava-se como Deus e, na medida em que se aproximava do universo humano essa promessa se direcionava para um evento maior. A ressurreição de Cristo é *primícias* da nossa ressurreição. O futuro de Cristo é o nosso futuro, ou seja, o futuro de Deus se encontra e se realiza com o futuro humano. É Deus que vem a nosso encontro e nos transforma.

Assim, a esperança cristã que se encontra na Teologia da Esperança orienta-se por um *kairós* em direção ao *éschaton*, no qual objetiva o seu futuro para algo sempre novo. O nosso futuro é o *éschaton*, que é o Cristo ressuscitado. E este futuro vem de encontro à realidade humana e a transforma, trazendo para o presente a justiça divina como ponto fundamental da justiça humana. Tal reflexão não provoca para uma ação fora do mundo, ao contrário, desperta nos-as cristãos-ãs uma ação a ser realizada já neste mundo. Na medida em que esta obra passa a interagir com outras teologias e outras culturas, a esperança de MOLTSMANN se traduz por *ação*. O objetivo proposto pelo autor ganha um horizonte maior, pois o livro trilha um caminho bem próprio, sendo capaz de suscitar novas experiências em diversas partes do mundo. O *kerygma* da ressurreição sempre é capaz de trazer algo novo. Tais experiências retornam para o autor de maneira positiva, uma vez que elas o ajudam a alargar o seu horizonte teológico e confirmar aquilo que, de fato, ele escreveu. Isso traz para ele novidades, nunca imaginadas ou planejadas.

Deste modo, de maneira semelhante como fizemos nos capítulos anteriores, nós apresentaremos algumas reflexões conclusivas, no intuito de fortalecer e dar maior amplitude naquilo que foi refletido neste capítulo:

- 1) O primeiro ponto que MOLTSMANN 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 teológica. Para confirmar isso, em sua obra ele apresenta três teses básicas: 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. Nestas três teses resume-se o objetivo principal de toda a sua reflexão, sendo chamada de *Teorema da 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.
- 2) 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 (*zukunft*) e, o verdadeiro objeto da esperança cristã, encontra-se no futuro de Deus (*Zukunft aus Gott*). Para isso, ressalta as três características da esperança cristã: *esperar*, *confiar* e *perseverar*. Elas se projetam no futuro, mas estão alicerçadas numa determinada realidade histórica, que é fundamental para compreender o novo enfoque dado 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 irreal, entre o visível e o invisível. É a contradição existente entre a cruz e a ressurreição, só exprimível pela fé.

- 3) Ao procurar compreender em que consiste a revelação de Deus, MOLTSMANN conclui que, ela não revela algo pronto e já realizado, mas algo que ainda é futuro também para Deus. O Deus dos cristãos-ãs não é um Deus imóvel e imutável como era compreendido pelos gregos, mas é um Deus que interage com o seu povo e se manifesta no presente em direção a um futuro sempre novo e maior. Isso faz com que a mensagem da Igreja e da teologia não perca a sua singularidade e procure sempre uma *novidade* trazida pelo *kerygma* pascal. MOLTSMANN afirma que para compreender tal revelação é necessário entrar no horizonte das promessas divinas e compreendê-las a partir da história.
- 4) A ressurreição de Cristo é o *ponto central* de toda a Teologia da Esperança e, com efeito, 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. 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 invadem também o NT. Para MOLTSMANN, 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 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 hoje impulsiona a toda a Igreja a viver em missão (*missio*).

- 5) Se MOLTSMANN compreendeu que Deus age na história e se revela nela por meio de promessas, temos aqui também 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. Em sua reflexão teológica há espaço para uma revelação *post Cristum*. Nessa compreensão, a esperança cristã e a missão escatológica tornam, portanto, histórica a realidade de todos os seres humanos, destinatários da revelação. Para isso, são acentuadas por ele algumas conclusões: 1) A condição humana do ser humano se torna histórica à medida que o seu destino se manifesta na missão histórica; 2) A realidade do mundo também se torna histórica à medida que ele se manifesta na missão como campo de provas e é interrogado pelas possibilidades da esperança transformá-lo; 3) Na missão Deus se manifesta como Aquele que chama e promete. Como consequência destas conclusões, o ser humano é conduzido para uma *práxis* histórica correspondente, já que o mundo moderno se apresenta como contradição e como um desafio para a esperança cristã. Aqui, vemos que a esperança cristã exige responsabilidade e decisão para com o mundo e para com a história.

- 6) 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, dirá 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 *missio*, no qual o autor entende que a Igreja e a teologia têm algo a dizer na atualidade. 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 (*missio*) no mundo. Esta é a missão da esperança cristã.

Por isso que, ao aprofundarmos esta obra de MOLTSMANN para fundamentar e refletir sobre a esperança cristã a partir dele, percebemos que a esperança que ele apresenta não permanece fechada no tempo de modo passiva, mas irrompe no mundo em direção ao futuro como algo novo e dinâmico. É uma novidade capaz de despertar no mais íntimo do coração humano um desejo de viver e de lutar pela liberdade e pela justiça. A esperança cristã que o autor nos apresenta produz em nós uma sensação de inquietude, defrontando-nos na contradição existente entre a cruz e a ressurreição. Como ela se projeta sempre para um futuro e esse futuro sempre é algo totalmente novo, é praticamente impossível compreender o todo que está *absconditum* em sua definição. O próprio autor trata-a como uma experiência sempre nova, um *kerygma* infinito, no qual toda e qualquer reflexão que se queira fazer, sempre será incompleta e unilateral. Falar de esperança cristã a partir de MOLTSMANN é percorrer com ele um caminho sempre novo, como ele próprio diz: uma nova aventura.