

2

A kénosis na cristologia de Jürgen Moltmann

Moltmann em sua cristologia demonstra o esvaziamento de Jesus como uma atitude autocomunicativa da Trindade. Deus em sua relação amorosa com o Filho esvazia-se, comprime-se, abrindo espaço em sua infinitude para a existência de sua criação, seu outro, finitude destinada a ser amada. Esse amor não se esvaiu com a criação, mas eternamente esteve no coração da Trindade sua plenificação, pois sempre ansiou nos comunicar seu amor fazendo-nos participar desde dentro. Sendo assim, na kénosis de Jesus, conta-nos Moltmann através de sua cristologia, nossa história é assumida como história de Deus. A humanidade é divinizada e a divindade é “humanizada”, o divino experimenta a humanidade em sua expressão mais profunda e radical. Portanto, nos tópicos que se seguem queremos, a partir da cristologia de Moltmann, demonstrar esse amor de Deus triúno que se comunica com a kénosis de Jesus.

2.1

Contexto histórico

Com este capítulo temos por objetivo fazer um estudo sistemático e claro do conceito de kénosis compreendido e abordado, por Moltmann, como o ponto culminante da revelação do Deus Triúno. Diferentemente do Deus da filosofia grega, o Deus revelado por Jesus é *pathos*, passível: plenamente apaixonado por sua criação e que por ser amor se autocomunica e se auto-humilha desde a criação, passando por toda economia e tendo como plena comunicação de amor a cruz. Em Jesus abandonado e morto a trindade se esvazia, se auto-humilha e se autocomunica na pessoa do crucificado, que na força do Espírito, esvazia-se de toda divindade e se entrega, em comunhão com seu Pai, para acolher, fazendo-se pecado, por todos os pecadores, abandonados, vítimas de injustiças e também os que a praticam. Em suma, seu esvaziamento – kénosis - na cruz revela a ontologia de Deus, seu ser mais profundo, que não é outra coisa se não amor que só pode amar e por isso cria, se revela e salva, fazendo da história, na cruz, sua história e levando toda a criação, no mesmo evento para dentro do coração da Trindade. Para tal empreendimento, abordaremos alguns conceitos-chave: começaremos a

partir de uma breve visão panorâmica da teo-biografia de Moltmann, pois como ele mesmo afirma, sua teologia nasce no front de batalha; portanto, constitui-se uma chave-de-leitura para a compreensão de sua teologia. Em seguida, identificamos três enfoques cristológicos em sua obra que serão determinantes para o nosso trabalho. Por fim, abordaremos mais dois pontos ainda: a teologia do *pathos* de Deus e a cruz como plenitude da revelação do Deus apaixonado.

2.1.1

A cruz na 2ª guerra: expediente informativo sobre o autor

Jürgen Moltmann é um dos mais importantes e relevantes teólogos do século XX. Sua teologia sensível, ousada e intensa rompe as fronteiras confessionais e devocionais, circulando livremente em todos os ambientes cristãos e até não-cristãos. Teólogo, de confissão cristã reformada, considerado o fundador da Teologia da Esperança: movimento caracterizado por diversas expressões, em sua maioria, interpretado como uma “Teologia pública”, teologia que traz a esperança, fundamentada na escatologia, como caminho de atuação em vista do Reino de Deus.

Nasceu em 8 de abril de 1926 e aos dezessete anos foi incorporado pela Força Aérea alemã para atuar junto à bateria antiaérea, nesse mesmo ano de 1943 a Força Aérea britânica: Royal Air Force, desferiu um violento ataque à cidade de Hamburgo, sua cidade natal – ação que ficou conhecida como: “Operação Gomorra” – nessa operação, conta-nos Moltmann, seu caminho teológico se inicia. A cidade estava completamente consumida pelas chamas dos bombardeios e seu amigo, que se encontrava ao seu lado no canhão, foi esvaquiado por uma bomba, enquanto sua vida fora poupada. Diante daquele cenário infernal surge sua primeira experiência do abandono de Deus, como o relatado na paixão de Jesus.

Em julho de 1943 fui ajudante da Força Aérea numa bateria antiaérea no centro de Hamburgo, e por pouco sobrevivi ao ataque desferido pela “operação Gomorra” da Royal Air Force no leste daquela cidade. O amigo que estava a meu lado no equipamento de comando foi esvaquiado pela bomba que me poupou. Aquela noite clamei pela primeira vez por Deus: Meu Deus, onde estás? Desde então fui perseguido pela pergunta: por que não estou morto também? Para que vivo? O que dá sentido à minha vida? É bom viver, porém é duro ser um sobrevivente. É preciso suportar o peso do luto. É provável que minha teologia tenha começado àquela noite, pois sou originário de uma família secularizada e

não conhecia a fé. Provavelmente todos que escaparam consideraram o fato da sobrevivência não apenas uma dádiva, mas também uma incumbência⁶.

O jovem Moltmann que sonhava em ser matemático ou físico, influenciado por Einstein e Heisenberg, fora feito prisioneiro de guerra, pelos aliados, e levado primeiramente ao miserável⁷ acampamento 2226 em Zedelgem, próximo de Ostende na Holanda e depois ao campo de trabalhos 22 em Kilmarnock/Ayrshire.

A guerra acabara em 1945 com todas as cidades alemãs em ruínas e 12 milhões de pessoas fugindo da Prússia Oriental e da Silésia, diante do nada e sem saber para onde ir. Mesma sensação que acomete os prisioneiros do acampamento, como descreve Moltmann: “havíamos escapado, porém perdêramos qualquer esperança”⁸. Diante dessa dura situação havia diversas reações: alguns se tornavam cínicos, outros adoeciam e outros ainda se fechavam como um cinturão de ferro na tentativa de esconder a alma ferida em uma blindagem. Fato é que nada fazia mais sentido, diante da desesperança. Moltmann lia frequentemente os poemas de Fausto e Goethe, livros de bolso que sua irmã o havia presenteado, no entanto, nada daquilo fazia mais sentido no pavilhão. O tempo passava ocioso e as lembranças o torturavam. O pior momento foi no campo de trabalho 22, quando em setembro de 1945, foram obrigados a se confrontarem com as fotos dos massacres ocorridos nos campos de concentração de Bergen-Belsen e Auschwitz. As fotografias estavam expostas sem comentários nas paredes do pavilhão, no entanto, Moltmann destaca as considerações feitas por seus companheiros: alguns consideravam propaganda e outros, ainda, compensações sobre os mortos de Dresden. Mas lenta e implacavelmente, nos relata que, as fotografias foram fulminantes penetrando diretamente no coração fazendo com que se perguntassem se era em favor disso que combatiam.

Um feixe de luz começa a aparecer por sobre a escuridão de sua experiência de abandonado por Deus, Moltmann ganha uma bíblia do capelão militar e a esperança começa a ser vislumbrada. Conta-nos que lia sem entender

⁶ Ibid., p. 10.

⁷ Termo utilizado pelo próprio Moltmann ao referir-se a esse acampamento. Segundo ele, o lugar propício para as recordações do absurdo da guerra, pois ficando apenas sentado sem terem o que fazer se tornavam presas fáceis e indefesas diante das lembranças angustiantes. Conta que durante cinco anos sofreu de insônia frequentemente e acordava suando frio pelas recordações torturantes dos tanques que rolaram sobre eles na batalha de Arnheim. Cf. Ibid., p. 11.

⁸ MOLTSMANN, J. loc. cit.

muito, no entanto, fora cativado pelo salmo 39 quando diz: “Calei-me, mais do que convinha. Minha dor tornou-se insuportável... A duração de minha vida é quase nada diante de ti... Ouve a minha oração, Senhor, e meu grito e presta ouvido às minhas lágrimas, não permaneças surdo, pois não passo de um migrante junto a ti, um hóspede como todos os meus antepassados”⁹. Ele lê com todo o coração, pois se identifica às situações de dificuldade relatadas, porém cheias de esperança na ação de Deus seu libertador. Sua máxima identificação, conta-nos Moltmann, se dá quando alcança os textos da paixão. Quando lê o grito de Jesus ao morrer: “Meu Deus, por que me abandonastes?”, frase que lembra o seu grito diante da morte na operação Gomorra: “Meu Deus, onde estás?”. Moltmann conta-nos com suas palavras o significado dessa expressão.

Quando li o grito de Jesus ao morrer: “Meu Deus, por que me abandonastes?”, soube com certeza: está ali o único que me compreende. Comecei a compreender o Cristo atribulado, porque sentia que era compreendido por Ele; o irmão divino na aflição, que leva consigo os cativos para a ressurreição.¹⁰

O contato com a palavra de Deus tinha sido o primeiro passo. Além dessa experiência feita através do texto, algo que marca profundamente e contribui fortemente para a retomada da esperança perdida nos pavilhões, fora a cordialidade com a qual foram tratados os prisioneiros pelos cidadãos. Em Kilmarnock, como nos relata, os mineiros e suas famílias os acolheram com uma hospitalidade que os envergonhava profundamente. Não os acusavam e não os atribuíam nenhuma culpa. Eram aceitos como seres humanos, embora vestissem roupas de prisioneiros com seus números estampados nas costas.

Nesse momento, Moltmann já tem claro que não há sentido em ser matemático ou físico, mas que sua vocação é ser teólogo. É transferido para o acampamento Norton Camp, considerado um campo de reeducação de jovens para uma Alemanha melhor. Em outubro de 1946, no Norton Camp onde lê em demasia e está em permanente contato com diversos professores, pastores e voluntários, faz uma experiência profunda de Deus.

Em 1948 volta à Alemanha e decide prosseguir seus estudos de teologia em Göttingen até 1952, ano em que os conclui. Em seguida, 1953 trabalha como pastor em uma pequena comunidade reformada de Bremen-Wasserhorst, segundo

⁹ Ibid., p. 12.

¹⁰ Ibid., p. 13.

ele, “uma pequena comunidade rural composta de 400 almas vivendo em 50 propriedades e de 2000 a 3000 vacas”¹¹. Atuou academicamente ensinando História dos Dogmas e Teologia Sistemática na *Kirchliche Hochschule* de Wuppertal de 1958-1964¹². Em seguida, 1964, chamado à universidade de Bonn. E por fim, torna-se professor da universidade de Tübingen, onde teólogos como H. Küng e J. Ratzinger lecionaram.

Como dissemos anteriormente, sua teologia é uma teologia assentada na esperança e na experiência. “Para escrever uma nova teologia do Cristo crucificado eu fui fundo na alma. Deveria ser uma teologia da cruz das catástrofes do século XX, que eu próprio presenciei e sofri, e não um estudo sobre Paulo e Lutero, que aprendi na faculdade em Göttingen”¹³. Portanto, entendemos que para a melhor compreensão de seus argumentos teológicos faz-se absolutamente necessário conhecer um pouco de sua história e experiência de cruz e abandono para adentrarmos no mistério da cruz desenvolvido por ele.

2.2

A cristologia na obra de Jürgen Moltmann

A cristologia de Moltmann é uma cristologia consistente, sensível e também muito complexa. Abrange diversos terrenos do campo teológico, embora sua principal chave-de-leitura seja a cristologia como autocomunicação do Deus *Pathos*. Em Jesus, o Deus – apaixonado, que por amor “sofre” -, revela-se como amor absoluto. Amor capaz de ir às últimas consequências: a paixão, o abandono e a cruz para que todos os abandonados e seus algozes possam experimentar a vida da trindade. Obviamente esse Deus revelado por Jesus é muito diferente do Deus clássico – apático –, caricatura advinda da filosofia grega, incapaz de sentir compaixão, incapaz de sofrer, incapaz de amar.

Deus é amor (1Jo 4,8). Portanto, somente pode amar. Por isso, constitui-se de uma relação amorosa trinitária onde esvazia-se de si no outro sendo um com o outro sem deixar de ser, sem perder-se e sem que o outro se perca. Em Deus há

¹¹ MOLTSMANN, J. **Experiências de reflexão teológica**: caminhos formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 18.

¹² Id., **Weiter raum**: Eine lebensgeschichte. München: Gütersloher Verlaghaus, 2006, p. 77-87.

¹³ Id., **O Deus Crucificado**, p. 13.

uma kénosis, uma autocomunicação, auto-humilhação imanente eterna, experiência perfeita do amor que é dom, sem prejuízo para nenhuma das pessoas divinas envolvidas.

Para uma correta leitura da cristologia de Moltmann não se pode prescindir do aspecto trinitário. Sendo Jesus o *logos* de Deus: segunda pessoa da trindade, toda a atuação de Jesus é marcada pela participação das outras pessoas divinas: Pai e Espírito. Portanto, o Filho de Deus encarnado na história revela o ser profundo da trindade na economia da salvação.

Outro aspecto que torna essa cristologia riquíssima é a leitura que faz da atuação de Jesus em caráter escatológico. Sua leitura teológica não parte do começo para o fim: do crucificado para o ressuscitado, mas do fim para o começo: ressuscitado para o crucificado. Essa abordagem nos leva a observar os acontecimentos da economia na vida de Jesus como um experimentar do amor pleno: vida trinitária. Ou seja, a ressurreição como o evento que ilumina a crucificação, e esta, por sua vez, imprescindível para a compreensão do mistério do ser profundo de Deus revelado em Jesus ao qual participaremos plenamente na glória.

Dessa forma, percebemos claramente, porque é uma cristologia solidária. Deus, sendo amor *pathos*, doa-se eternamente. Em sua imanência esvazia-se de si doando-se às outras pessoas em uma relação perfeita. Na criação, por sua vez, seu ser amoroso cria doando sua imagem e semelhança à criação. Nela, encarna-se com seu verbo assumindo completamente a humanidade constituindo com essa criação uma relação profundamente íntima e na plenitude de seu amor solidário a vontade do Pai e do Filho convergem para a entrega do Filho à morte na cruz, afim de que esse mais profundo esvaziamento, essa kénosis possa ser a esperança solidária de todos os sofredores nesse Deus que se autocomunica como apaixonado, mas também, como aquele que sofre com o sofrimento dos seus filhos e os redime entregando-se.

2.2.1 Cristologia trinitária

Ao longo de toda a história da Igreja houve diversos desencontros acerca da figura do Cristo e sua relação com a divindade. Podemos afirmar que a reflexão dos cristãos dos primeiros séculos acerca dessa questão não nasce da adoção das ideias da filosofia helênica do *logos* ou das triadologias platônicas, mas é resultado da experiência litúrgica da própria Igreja que desde seu início celebra o Cristo como Filho unigênito de Deus.¹⁴ Portanto, a reflexão sistemática é *secunda actio*, ou seja, a reflexão nasce da necessidade de explicitar a fé que se celebra no seio da vida comunitária – *Lex orandi, Lex credendi*. Além disso, esses desencontros que a reflexão teológica dos primeiros séculos produziu, ora pendendo para um “cristianismo monoteísta” que dissolve a natureza divina de Cristo na sua humanidade subordinando-o ao Deus uno e ora pendendo para um “monoteísmo cristão”, que absorve e esfacela a humanidade de Cristo, acerca da questão relacional entre Jesus e o Deus uno foi determinante para a doutrina trinitária ganhar forma e se desenvolver.¹⁵

Dessa forma, logo nos primeiros séculos do cristianismo surgem embates teológicos, primeiramente, entorno da questão levantada pelo judeu-cristianismo sobre qual a natureza de Cristo se somente havia um Deus (Dt 6, 4). Já no Novo Testamento encontramos respostas, às questões levantadas por esses centros judeu-cristãos, como a do evangelista João que afirma que Cristo e o Pai são um (Jo 10, 30), em resposta à compreensão de Jesus como não sendo de natureza divina, assim como o Pai, mas apenas como um homem excepcional, o que se desenvolverá no *ebionismo*¹⁶ subsistindo até o século III. Outra característica

¹⁴ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 139.

¹⁵ Para Moltmann a forma e o desenvolvimento da doutrina trinitária ocorrem com o encontro e o combate das heresias cristológicas dos primeiros séculos travado pelos padres da Igreja. Para ele o combate ao “cristianismo monoteísta” identificado com o Arianismo que dissolve a natureza divina de Cristo tornando-o criatura adotada por Deus e o “monoteísmo cristão” identificado ao sabelianismo que absorve no Deus uno a figura do Cristo sendo ela apenas um modo de manifestação desse uno, foram determinantes para a fé cristã e sua compreensão. Cf. *Ibid.*, p. 146.

¹⁶ Sob o nome geral de “monarquianismo”, reapareceram no século III as heresias do ebionismo e do docetismo, do século anterior. Sua doutrina básica, de que Deus é único e um princípio só de toda a existência, constituiu, por si mesma, a verdade aceita do monoteísmo ético do AT, herdada pelo cristianismo. O termo grego *monarchia* aplicado a Deus tem uma história honrosa. Foi usado por Platão, Aristóteles e, com uma conotação mais religiosa, por Filon. Tertuliano, que foi quem primeiramente deu o nome “monarquianismo” a essa heresia específica, declara, após exame do uso grego e latino do termo, que *monarchia* não tem outro significado além de “regra única e

tradicional consiste em reconhecer Jesus como uma espécie de anjo¹⁷, uma figura simplesmente angélica, que será fortemente combatido pelos cristãos primitivos. Podemos observar que a carta aos hebreus critica claramente essa postura quando diz que Cristo é superior aos anjos (Hb 1, 4). O combate a essa compreensão não é travado apenas pelos hagiógrafos, mas também pelos primeiros Padres da Igreja como Clemente de Roma que em sua segunda carta aos coríntios afirma, fundamentando soteriologicamente, que devemos falar de Cristo da mesma forma que falamos de Deus (*ôis Peri Theou*) – “*Pois se pensarmos menos do que isso sobre ele, apenas pouco temos a esperar dele*” (2Clem 1, 1)¹⁸.

Em contrapartida a essas cristologias que esvaziam o Cristo da natureza divina, existem outras, mas não menos perigosas, que mitigam ou até mesmo rejeitam sua natureza humana. Entre elas encontra-se o *gnosticismo*: doutrina extrabíblica difusa e antiga que basicamente pressupõe um saber elitista sobre os mistérios divinos podendo ser encontrado entre os cristãos desde o fim do século primeiro. Sua principal característica é a depreciação da matéria por conta de sua estrutura de pensamento dualista. Outra marcante característica dessa estrutura de pensamento se dá em torno da criação do cosmo, para eles, o mundo é resultado de uma queda; um *éon* chamado *sophia* cai e dele provém o inferior criador do mundo. Portanto, o mundo e toda a criação é resultado de um erro.

As principais características dos sistemas distintos nos detalhes são: 1) um dualismo radical de Deus e mundo, espírito e matéria, em cima e em baixo, bom e mau; 2) a contraposição entre o divino originário, desconhecido e cheio de luz, e o tenebroso criador deste mundo; 3) segundo sua verdadeira natureza, o ser humano é “consustancial” ao divino originário, uma centelha da luz divina (substância do pneuma), mas está preso num corpo material; 4) o estado atual do ser humano e seu anseio por redenção são explicados por mitos acerca de uma sequência pré-cósmica de emanações de muitos éons divinos (entre os quais

individual” (Contra Praxeas 3). A heresia do monarquianismo se desenvolveu naturalmente como consequência do seu interesse inicial. Onde a preocupação teológica fosse a mais forte, a heresia era considerada como que necessária para enfatizar a *unicidade* de Deus contra o politeísmo pagão. A tendência era a de exaltar a unidade de Deus em detrimento da divindade de Cristo. Como resultado, foi elaborada uma nova forma de ebionismo, ou, como depois designado, “monarquianismo dinâmico”. Cf. FERGUSON, S; WRIGHT, D. **NOVO DICIONÁRIO DE TEOLOGIA**. São Paulo: Hagnos, 2009, p. 695.

¹⁷ No cristianismo do século II, ocorre uma heresia chamada angelicismo onde, foram feitas tentativas de descrever tanto Cristo como o Espírito Santo em termos angélicos, prevalecendo, porém, a imagem transmitida pelo Novo Testamento de um Cristo distinto dos anjos e infinitamente superior a todos os poderes e potestades (cf. Ef 1.21,22; Cl 1.16; Hb 1.4,5). Cf. *Ibid.*, p. 66.

¹⁸ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 140.

Cristo) a partir do fundamento originário divino e acerca da queda do último ser eônico (muitas vezes chamado de *Sophia*) na transitoriedade: ele cai, dele provém o inferior criador do mundo e deste os mundos visíveis (eles são, portanto, produto negativo de queda e erro); 5) só existe libertação através da gnose salvífica, que leva o ser humano à percepção de sua verdadeira natureza pneumática, sua origem celestial; 6) no fim, o mundo material vai passar e a unidade originária do espírito será restaurada.¹⁹

O encontro dessa doutrina com o cristianismo é absolutamente desastroso trazendo sérias consequências à fé cristã celebrada trinitariamente. Por isso, foi severamente combatida pelos padres pós-apostólicos e antignosticos gregos como Inácio de Antioquia e Irineu de Lião. Este enfatiza a partir da tradição neotestamentária a unidade de Deus criador e redentor, a unidade do *logos* de Deus e ser humano verdadeiro em Jesus Cristo, pois se a encarnação de Cristo, sua morte e, conseqüentemente, sua ressurreição foram aparentes, aparente também foi a salvação realizada em Jesus.²⁰ Para os *gnósticos* a tarefa do redentor consiste apenas em revelar o saber redentor e não em salvar da injustiça. Portanto, nessa lógica de pensamento, Cristo teria sido o *éon* celestial descido temporariamente sobre Jesus no batismo abandonando-o antes da crucificação. Somente teria assumido uma “carne espiritualizada” – corpo eônico – sendo sua figura apenas uma *dokesis* – aparência.

Por fim, a cristologia trinitária desenvolvida por Moltmann em suas obras cristológicas, como dissemos, é fruto dos desenvolvimentos teológicos dos primeiros séculos, que ocorreram através de ferozes combates contra heresias, e dois deles são considerados fundamentais em seu discurso cristológico-trinitário, inclusive citados em seu livro sobre a doutrina trinitária.²¹ O primeiro desses combates é contra o subordinacionismo que culminará na, talvez, principal heresia do quarto século, o Arianismo e o segundo, outra face da mesma moeda, é contra o modalismo radical que absorverá no Deus Uno toda a figura do Cristo.

O subordinacionismo ganha espaço na Igreja, quando esta se encontra com o mundo helênico e sua cultura através de seus membros nativos ou simplesmente conhecedores da cultura. Fator determinante para essa corrente de pensamento foi

¹⁹ SCHNEIDER, T. (org). **Manual de Dogmática**, Volume I. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 297.

²⁰ *Ibid.*, p. 298.

²¹ Podemos encontrar uma introdução onde Moltmann desenvolve sua teologia cristológico-trinitária a partir de duas “heresias” do IV século. Para ele o arianismo e o modalismo foram fundamentais para que a reflexão teológica da Igreja se desenvolvesse e chegasse ao patamar de hoje. Cf. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 139.

a viragem da imanência do divino (característica do panteísmo estoico) para sua completa transcendência, levando a uma diferenciação metafísica entre a divindade e seu efeito visível, o cosmo. No entanto, essa corrente filosófica de pensamento, “platonismo médio”, traz consigo um problema que implica na dificuldade de responder como a divindade una e imutável, absolutamente transcendente, se traduz e se comunica com o mundo da multiplicidade. A solução oferecida para esse impasse é a de que o uno se divide ou se decompõe de forma escalonada em direção à multiplicidade, no entanto, essa divisão ocorre na imanência da divindade (cosmo inteligível, razão de Deus, *logos*) protótipo do cosmo terreno. Portanto estamos diante da doutrina platônica dos dois mundos que surge como uma ótima alternativa ao cristianismo dos primeiros séculos que tenta explicar a divindade do Filho. No entanto, há um grave problema! O Filho, apesar de ser proveniente do Pai participa do pai de modo graduado, ou seja, este é apenas uma grandeza cosmológica intermediária. Sua função é de apenas estabelecer um nexos de compreensão entre Deus e o mundo dissolvendo a divindade de Cristo.

Apesar de alguns padres da Igreja, como Justino, com sua doutrina do *logoi espermatikoi*, em que chama o *logos* de *deuteros theós*, se alinharem, de certa forma, ao subordinacionismo, reconhecem a unidade na distinção entre o Filho e o Pai. No entanto, quem levou essa doutrina às últimas consequências foi um padre chamado Ário, discípulo de Luciano de Antioquia, da escola de Orígenes. Segundo ele, o Deus único, causa incausada de todas as coisas, absolutamente transcendente, é incomunicável. No entanto, para haver comunicação com o mundo da multiplicidade é necessário haver um intermediário. Esse por sua vez, é uma criatura, a primeira criatura do Deus único que para exercer seu papel de intermediário deve ser exatamente como todas as criaturas: mutável, transitório e temporal. Portanto, para Ário o Filho, esse ser intermediário, só pode ser o “primogênito da criação” – sabedoria e inteligência de Deus que se revelam em Jesus - e não o unigênito do Pai, que implica consubstancialidade. Com isso, essa tentativa de salvaguardar a unidade de Deus faz do arianismo um “cristianismo monoteísta” em sua forma mais pura.²² uma

²² Ibid., p. 143.

hierarquia rígida onde há um Deus uno, abaixo dele o *logos* e por último, na base, o mundo.

O polo oposto ao subordinacionismo, no entanto, seu reverso mantenedor do monoteísmo cristão, foi o modalismo radical ou sabelianismo. Esse modelo de pensamento absorve a pessoa do Cristo, Filho, na pessoa do Pai, Deus único. Ou seja, na história de sua revelação e obra salvífica o Deus Único assume três formas ou modos distintos: na forma paterna se revela como criador e legislador; na de filial como salvador e na forma de Espírito Santo como vivificador²³. No entanto, há apenas uma pessoa – Deus Único – que se manifesta a cada momento da história da salvação de forma diferente. Essa teologia traz consigo a aparência de manter a divindade de Cristo, no entanto, o que ela produz é uma absorção da figura do Filho na pessoa do Pai que é único, criando assim, na verdade, um “monoteísmo cristão” que implica manter a unicidade de Deus afirmando a existência de um Cristo salvador que não é nada menos do que uma manifestação do Deus Único.

Fizemos questão de abordar de modo sucinto o desenvolvimento da doutrina trinitária a partir dos padres dos primeiros séculos como forma de estabelecer uma conexão com a doutrina cristológico-trinitária de nosso autor, que está em íntima consonância, mais que isso, bebe diretamente na fonte das escrituras e dos padres da Igreja. Além disso, nosso autor parte da premissa de que esses embates cristológicos dos primeiros séculos já são conhecidos e, portanto, estabelecidos. Todavia, a menção, feita por ele, em seus escritos consiste apenas em fazer uma memória no intuito de afirmar a consubstancialidade, eternidade e a íntima relação do Filho com o Pai no Espírito a qual foi revelado na história por Ele o ser profundo de Deus Triúno que é amor.

Yves Congar, um dos maiores teólogos do século XX, possui um axioma, parafraseando o “axioma fundamental” de Rahner, a respeito da estreita relação entre o Espírito e Cristo, que diz: “Toda Cristologia é uma Pneumatologia e vice-versa”²⁴. Moltmann vai um pouco além e diz: “*O princípio material da doutrina da Trindade é a cruz de Cristo. O princípio formal do conhecimento da cruz, é a doutrina da Trindade*”²⁵. Portanto, toda a cristologia de Moltmann é pensada e

²³ Ibid., p. 145.

²⁴ NOGUEIRA, L. E. **O Espírito e o Verbo**: as duas mãos do Pai. São Paulo: Paulinas, 1995.

²⁵ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 303.

compreendida à luz do mistério trinitário que se revela economicamente em Jesus. Para Moltmann, a história crística de Jesus não começa com o próprio Jesus, mas sim com a *ruah* (Espírito Santo)²⁶ fôlego criador de Deus no qual Jesus aparece como o “Ungido” (Messias), anunciava o evangelho, e efetuava sinais incorporando os excluídos ao Reino de Deus. Além disso, é no poder do Espírito que o Pai se lhe revela como *Abba*. Por isso, constatamos que a história de Jesus de Nazaré pressupõe a ação do Espírito, que estabelece a íntima relação de Jesus com seu Pai e o pleno cumprimento da vontade do Pai por Jesus revelando plenamente o ser mais profundo de Deus Triúno – *pathos* - em todas as dimensões e momentos de sua vida, sobretudo, no evento da cruz.

Os sinóticos a todo o momento destacam a atuação do Espírito em Jesus: “cheio do Espírito Santo” (Lc 1, 15), “ele crescia e se fortalecia em Espírito” (Lc 1, 80). Toda a vida Dele é marcada pela atuação do Espírito. A concepção de Maria é obra do Espírito. O texto diz que isso acontecerá, porque o Espírito virá sobre ela e ela conceberá o Filho de Deus (Lc 1, 35). Há ainda uma tradição antiga da Igreja ortodoxa síria que compreende, por trás da maternidade humana de Maria, a maternidade do Espírito Santo. Para eles, a partir de uma fórmula batismal romana antiga, Jesus foi “nascido do Espírito Santo e da virgem Maria”²⁷. Portanto, o Espírito Santo é mãe de Jesus, conseqüentemente nossa também. O mesmo espírito é responsável, em outro episódio, pelo que Congar chama: “história escatológica da humanidade”²⁸, o batismo. Nele o próprio Pai derrama sobre Jesus seu sôpro de vida (Espírito) e declara ser o seu pai, *Abba*. Sendo assim, o Espírito deve ser compreendido como sujeito dessa relação especial entre o Pai e o Filho, como aquele que conduz Jesus à história de mútua interação com o Pai²⁹, como dito acima. A partir daí o Espírito conduz, segundo os evangelhos, Jesus a todos os lugares em sua missão e é o responsável pela atuação Dele, inclusive em sua entrega, entrega à morte na cruz³⁰.

²⁶ Id. **O Caminho de Jesus Cristo**: cristologia em dimensões messiânicas. Santo André: Academia Cristã, 2014, p. 123.

²⁷Essa interpretação é interessante, pois resgata a feminilidade do Espírito Santo da tradição perdida ao longo dos séculos, sobretudo no ocidente. Nela, tanto a *Ruah Yaweh*, como sua tradução grega: *Pneuma* são substantivos femininos. Além disso, essa compreensão dificulta o conceito tradicional ocidental da processão do Espírito pelo Filho: *filioque*. Cf. *Ibid.*, p. 138.

²⁸ CONGAR, Y **Revelação e Experiência do Espírito**. Volume I. São Paulo: Paulinas, 2005.

²⁹ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**, p. 67.

³⁰ *Ibid.*, p. 70.

Com vistas ao testemunho neotestamentário da história teológica de Jesus não é possível falar sem falar da ação do Espírito nele, e sem falar de sua relação com o Deus que ele chamava de *Abba*, meu Pai. Sua história histórica é, desde o início, uma história teológica, determinada por sua cooperação com o Espírito e com o Pai. Em seu cerne ela é uma “história trinitária de Deus”. A multidimensionalidade dessa história de Jesus é encoberta quando se fala somente unidimensionalmente de Jesus e de Deus e de Deus e Jesus, para ver nele o Homem-Deus celestial ou o Homem de Deus terreno. O começo da cristologia com a pneumatologia é o princípio para uma cristologia trinitária para a qual o ser de Jesus Cristo é, de antemão, um ser-em-relacionamentos, e para qual sua atuação consiste, de antemão, de atuações recíprocas.³¹

Portanto, a partir de tudo isso, chegamos à conclusão que toda cristologia é *trinitária* e o Espírito, como diz Moltmann, é a porta de entrada para essa compreensão³². Da mesma forma podemos dizer, já que fizemos referência ao axioma de Congar, que toda a pneumatologia é trinitária também. Essa compreensão a qual chegamos desfaz qualquer tentativa de monismo, seja o de uma cristologia monoteísta ariana que dissolve a divindade de Cristo, seja o monismo do monoteísmo cristão de Sabélíio que absorve a humanidade de Cristo no Deus Único, assumindo formas ou modos de atuação na economia da salvação.

2.2.2 Cristologia em tom escatológico

É absolutamente comum, ao falar de Jesus, levar em conta apenas seu aspecto histórico. Inclusive seus discípulos, antes de suas aparições gloriosas, não o reconheciam como o Filho de Deus: “*A tanto tempo estou convosco e tu não me conheces Felipe? Quem me vê, vê o Pai*” (Jo 14, 9). Essa leitura promove uma cristologia desconexa e condicionada, pois é fundamentada apenas em suas práticas: *logias*, gestos, curas, exorcismos e sua entrega que culmina com a morte na cruz. No entanto, ao se fazer isso esquece-se de compreender toda essa história no contexto de sua ressurreição dos mortos e da fé escatológica, que implica compreender sua história como um acontecimento revelador do *pathos* de Deus e, portanto, soteriológico. Sendo assim, não se pode separar a reflexão histórica da compreensão escatológica³³. Por isso, desde o início os primeiros cristãos enxergaram o mistério da vida e morte de Jesus como apenas uma parte do todo

³¹ Ibid., p. 125.

³² Ibid., p. 125.

³³ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 199.

que se revela nele com sua ressurreição. Ou seja, o Jesus histórico anunciado pelos evangelhos nunca esteve sozinho, mas sempre acompanhado do Cristo da fé, inclusive as primeiras confissões da qual temos conhecimento falam de “Jesus, o senhor” e de “Deus que o ressuscitou dos mortos” (Rm 10, 6; 1Cor 15, 3) em uma mesma sequência o que implica reconhecer essa dupla dimensão³⁴.

Portanto, de maneira clara podemos dizer que o Cristo ressuscitado é o Jesus Crucificado e que a cristologia tem seu sentido iluminado, completado no diálogo com a escatologia que por sua vez é compreendida pela cristologia. Já dissemos que Moltmann afirma ser a teologia da cruz a primeira e mais importante de toda teologia. Leonardo Boff, inclusive, afirma ser ela, a arte das artes teológicas³⁵. Isso significa, em outras palavras, que toda a atividade messiânica de Jesus é compreendida a luz da paixão de Cristo e essa leitura da história é realizada pelos evangelhos que desenvolveram suas teologias a partir dos relatos da paixão³⁶. No entanto, toda a teologia da cruz evangélica, e consequentemente, toda a história do Jesus terreno, é lida a partir de suas aparições gloriosas, isto é, a partir da perspectiva da ressurreição. Em outras palavras, a ressurreição esclarece a crucificação, o ressuscitado enche de sentido o crucificado.

A confissão ao Jesus crucificado como Kyrios foi fundamentada na fé do Deus que o ressuscitou. Essa fé em Deus era, inversamente, uma total fé na ressurreição e se relacionava à pessoa do crucificado, no qual Deus agiu e no qual o Deus vivificador dos mortos se manifestou. A ressurreição como fato e evento, foi, por assim dizer, uma luz para a qual não se pode olhar diretamente. Era preciso manter o olhar naquele que ela iluminava e manifestava, e esse era o Jesus, o Crucificado.³⁷

No parágrafo acima vimos que a crucificação ganha sentido com a ressurreição, o evangelho de Lucas narra claramente a volta dos discípulos de

³⁴ Ibid., p. 200.

³⁵ BOFF, L. **A Cruz Nossa de Cada Dia**: fonte de vida e de ressurreição. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 11.

³⁶ O autor afirma ter os evangelhos compilações das tradições narrativas de Jesus reunidas pela comunidade e que uma dessas tradições cultivadas, a mais importante, segundo ele, a que proporciona o desenvolvimento do evangelho, é o relato da paixão. Por ser um relato antiquíssimo, central na fé cristã e constituir uma trama: conexão causal de acontecimentos com personagens determinados com seus motivos e interesses, acredita que a paixão devia ter uma função chave para a existência e a organização do relato evangélico em seu conjunto. Cf. MONASTERIO, A; CARMONA, A. R. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**, v. VI. São Paulo: Ave Maria, 2000, p. 35. Cf. também MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 35. Afirmando ser a paixão de Cristo o núcleo central da mensagem teológica da tradição cristã.

³⁷ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 200.

Emaús à Jerusalém após a aparição do ressuscitado a eles (Lc 24, 13-35). No entanto, a ressurreição, por sua vez, também foi compreendida à luz da páscoa. *Kyrios* foi um título cristológico, pós-pascal, dado pela comunidade primitiva ao Jesus ressuscitado pelo Pai e esse Jesus, ressuscitado e anunciado pela comunidade como senhor, é o crucificado. Os próprios discípulos de Emaús, como nos conta Lucas, ao narrarem o encontro com o ressuscitado, aos demais discípulos, afirmam que Ele os mostrou suas chagas: “*suas mãos e seus pés perfurados*” (Lc 24, 39). Isso, segundo Moltmann, faz da fé na ressurreição uma fé absolutamente crítica. Pois aquele que fora ressuscitado por Deus, aquele que irrompe o futuro da nova criação, definitivamente, não é um qualquer. O ressuscitado é aquele que foi condenado como blasfemo pelas autoridades religiosas ao anunciar o Reino de Deus, libertando seu povo do jugo da lei; é aquele condenado como um criminoso político, subversivo pelas autoridades romanas por anunciar a justiça gratuita de Deus denunciando a exploração; e, por fim, é aquele abandonado por Deus que assume e acolhe consigo na cruz todos os abandonados e injustiçados. Portanto, há um intercâmbio teológico entre a cristologia e a escatologia.

Se a crucificação é iluminada e preenchida de sentido pela ressurreição de Cristo, esta, por sua vez, muito compreendida, por alguns nas próprias comunidades, como um processo espiritual, abstrato e metafísico³⁸, ganha uma interpretação absolutamente concreta marcada pela história do crucificado. Portanto, seu significado é absolutamente crítico; sua compreensão é afetada pela atuação histórica de Jesus e seu posicionamento social; se antes líamos a crucificação pela ressurreição, agora também devemos ler a ressurreição pela crucificação.

Se pessoa e história de Jesus e a ação ressuscitadora de Deus são elementos constitutivos da fé cristã, então não faz sentido firmar a vida e morte de Jesus como fato histórico e sustentar, por outro lado, a ressurreição, suas aparições e a fé pascal como interpretações intercambiáveis para aquele fato. Isso nem chegaria a fazer justiça ao surgimento da fé cristã. Antes, a pergunta crítica é: a fé na

³⁸ Há nos evangelhos, sobretudo, no de João, a preocupação em mostrar que o Cristo havia sido plenamente humano: que havia sofrido, morrido na cruz e ressuscitado. Essa preocupação ocorre diante de uma tendência herética conhecida como docetismo, decorrente do gnosticismo que era defendido por grupos que atuavam na comunidade conhecidos como “espirituais”. Eles pregavam que a humanidade do Cristo havia sido apenas aparente, portanto, Ele teria sido somente espírito. Essa doutrina traz sérias consequências à soteriologia, pois como mais tarde dirá Orígenes: “o que não foi assumido não foi redimido”.

ressurreição faz justiça à vida e morte de Jesus ou ela colocou alguma outra coisa no lugar de Jesus? A verdadeira crítica do dogma é sua história, dizia D. Fr. Strauss. Nós mudamos isso e dissemos: a verdadeira crítica da fé na ressurreição é a história do crucificado. Precisamos, portanto, submeter a fé na ressurreição à sua verdadeira crítica na história do crucificado.³⁹

Então, se a ressurreição não tivesse iluminado o crucificado, sendo mera pessoa histórica, certamente teria sido esquecido, pois sua missão teria sido entendida como um fracasso na cruz, assim como, como tantos outros, anunciados como messias, em seu tempo, foram vistos.

“E se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, vazia também é a nossa fé”, diz Paulo em 1Cor 15, 14. Se a cruz de Jesus é chamada de “fato central” da fé cristã, então sua ressurreição deve ser chamada de data primordial da fé cristã. A análise do processo da tradição protocristã confirma isso. Quase não houve debate a respeito de sua ressurreição, mas com certeza o houve em relação à interpretação de sua morte na cruz à luz de sua ressurreição. Desde o princípio, as lembranças referentes a Jesus, no cristianismo primitivo, estavam determinadas pela experiência de seu ressurgimento por Deus. É apenas por isso que as pessoas lembravam de suas palavras e sua história, ocupando-se com ele. E hoje não há nenhum outro motivo, além desse, para nos ocuparmos com a já temporalmente distante pessoa e história de Jesus de Nazaré. Se fosse mera pessoa histórica, ele já estaria esquecido a muito tempo, pois sua mensagem já foi refutada por sua morte na cruz. Mas como pessoa escatologicamente crida e anunciada, ele é um mistério e uma pergunta para cada nova era.⁴⁰

Se quisermos entender e compreender Jesus em sua verdade conforme os testemunhos do Novo Testamento, então precisamos tomar ambos os caminhos: precisamos ler sua história pelo começo e pelo fim e relacionar as duas leituras, a ontológico-histórica e a noética-escatológica, e identificar seus resultados mutuamente.⁴¹

Portanto, neste tópico queremos destacar que a cristologia de Moltmann deve ser compreendida, além de trinitária, como uma cristologia em tom escatológico. Isso implica dizer, que ele compreende, no intuito de se fazer uma leitura cristológica integral, que a cristologia deve ser encarada a partir de uma epistemologia dialética:⁴² a hermenêutica histórica e a hermenêutica teológica

³⁹ Ibid., p. 201.

⁴⁰ Ibid., p. 201-202.

⁴¹ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 201-202.

⁴² Piero Coda relata, em sua obra, o debate ocorrido entre o cardeal Walter Kasper e Moltmann em relação à epistemologia utilizada por Moltmann para escrever sua obra “O Deus Crucificado”. Kasper acusa Moltmann de abandonar a *analogia entis* em detrimento da “teoria dialética do conhecimento” em um artigo de 1973: *Revolução no modo de compreender Deus?* Em contrapartida Moltmann reafirma sua posição epistemológica em outro artigo: *Dialética que se inverte na identidade – o que é? Sobre os temores de Walter Kasper*. Cf. CODA, P. **O Evento Pascal**: Trindade e história. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1987, p. 62.

devem ser complementares. Ou seja, devemos ler sua história pelo começo e pelo fim, relacionando-as, pois uma ilumina a compreensão da outra.

2.2.3 Cristologia solidária

Ao longo dos séculos, após entrar em contato com a cultura helênica, o mistério cristão, revelador do amor kenótico de Deus foi se esvaziando de sentido.⁴³ A plenitude da revelação de Deus: Cristo abandonado pregado na cruz tornou-se apenas uma fatalidade; mais uma miséria da história humana. Deixando de ser reconhecida como a maior prova de amor, a revelação profunda do ser de Deus mesmo, a participação de Deus na história humana fazendo dela sua e incorporando-nos à sua vida perfeita de amor relacional. Moltmann afirma que o mistério da cruz é a condição de existência do cristianismo. É onde o cristianismo encontra sua identidade evitando tornar-se uma simples supertição.

A teologia cristã encontra sua identidade como tal na cruz de Cristo. A existência cristã encontra sua identidade naquele duplo processo de identificação com o crucificado. Sua cruz separa a fé da incredulidade e, sobretudo, da supertição. A identificação com o crucificado afasta o crente das religiões e ideologias do estranhamento, da “religião do medo”, e das ideologias da vingança. A teologia cristã encontra sua relevância na esperança, ponderada e praticante do reino do crucificado onde ela padece “os sofrimentos deste mundo” e faz do clamor da criatura atormentada, seu próprio clamor por Deus e liberdade.⁴⁴

No tópico acima falamos acerca do desenvolvimento da doutrina cristológico-trinitária e vimos que o desenvolvimento da fé cristã ocorreu a partir de duras batalhas em torno da divindade de Cristo e a preservação da unicidade de Deus que, segundo a tradição judaica, é Uno. No entanto, o ambiente onde se defendeu e desenvolveu a doutrina cristã foi o grego que possuía estrutura de pensamento, linguagem e, portanto, filosofia diversa da judaica. Na tradição

⁴³ Moltmann ao longo de todo o capítulo segundo de sua obra “O Deus Crucificado”: “A resistência da cruz contra suas interpretações”, vai mostrando de que forma a cruz de Cristo que no princípio era sinal de subversão, sinal de resistência às práticas injustas, sinal de amor, vai se esvaziando de sentido e enfraquecendo ao longo dos séculos tornando-se o símbolo de justificativa das injustiças. Isso é grave, pois influencia diretamente no sentido salvífico do evento pascal, enfraquecendo de sentido o próprio mistério. Cf. Moltmann, J. **O Deus Crucificado**, pp. 51-107.

⁴⁴ KÄSEMANN, E. **Der Gottesdienstliche Schrei nach Freiheit**, in: Paulinische Perspektiven, 1969, 211-236, e: *Der Ruf der Freiheit*, 1967. Apud: MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 44.

veterotestamentária, os profetas ao longo da história do povo de Deus tinham absoluta percepção e proclamavam um Deus companheiro, afetado pelos eventos, ações humanas e sofrimentos na história:⁴⁵ como quando Deus afirma ter descido para libertar, porque viu e ouviu o sofrimento do seu povo (Ex 3, 7-8). Ao contrário dessa sensação de presença, a tradição filosófica grega acerca de Deus, constituída principalmente de Platão e Aristóteles, que fora acolhida pelos cristãos dos primeiros séculos responsáveis pela construção e desenvolvimento sistemático da doutrina cristã, pregava Deus como uma “Substância Una”, imutável, insensível, perfeito, pois não há carência em Deus e, também, um ser bom, portanto, não pode ser causa de nenhum mal. Ou seja, o Deus pensado pela teologia natural grega é uma substância *apatheia*⁴⁶ – imóvel, incapaz de sentir, de se envolver. Encontra-se na solidão de seu ser movendo o mundo de fora sem a mínima possibilidade de relação com a criatura da ordem do múltiplo, mutável e perecível.

Diante disso, quando as escrituras afirmam que Cristo revela plenamente o ser profundo de Deus, seja em João, onde Jesus afirma que quem O vê, vê o Pai (Jo 14, 9-10), seja em Mateus quando diz que ninguém conhece o Filho senão pelo Pai e o Pai senão pelo Filho (Mt 11, 27), afirma um Deus completamente diferente do Deus apático professado pela teologia natural grega, ao qual o cristianismo acolheu. Portanto, na história de Cristo, descrita nos evangelhos, que é a história de Deus mesmo, se revela um progressivo auto-despojamento⁴⁷, onde o próprio Deus participa de nossa história, é afetado por nossas dores e sofrimentos e se solidariza conosco assumindo as misérias e mazelas de nossa existência.

A experiência de um Deus solidário em Jesus, revelação da trindade na economia, se dá desde o nascimento até sua morte de cruz. No entanto, o marco dessa relação trinitária narrado pelos evangelhos, é o episódio do batismo. Nele, Moltmann afirma: surgir a “história escatológica do reino de Deus”.⁴⁸ Outro grande teólogo, Yves Congar, vai dizer que no batismo irrompe a “história

⁴⁵ HESCHEL, A. **The Prophets**, 1962. *Apud*: MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 344.

⁴⁶ MOLTSMANN, J. **O Deus Crucificado**, p. 340.

⁴⁷ Id. **Cristo para Nosotros Hoy**. Madrid: Editorial Trotta, 1997, p. 37.

⁴⁸ Para Moltmann, no batismo, Jesus toma o lugar de João na história escatológica do Reino de Deus. João pertencia naturalmente, segundo ele, pois estava cheio do Espírito Santo como dito por Lc 1, 15. Cf. MOLTSMANN, J. **O Caminho de Jesus Cristo**, p. 144.

escatológica da humanidade”⁴⁹, tal é a importância desse evento. Nele, Jesus recebe o hálito de Deus, Espírito que dá vida e fortalece. Espírito responsável em estabelecer a relação íntima entre o Pai e o Filho e responsável por conduzi-lo em sua trajetória messiânica que se inicia nesse acontecimento. O evangelho de Lucas descreve esse acontecimento como uma pomba⁵⁰ que desce do céu e em seguida surge uma voz, a voz de Deus, que estabelece a profunda relação filial, que acompanhará Jesus nos diversos momentos, sobretudo na cruz, ao dizer: “*este é o meu filho amado*” (Lc 3, 22). Essa filiação será lembrada no momento da morte de Jesus pelo centurião que dirá “*esse verdadeiramente é o Filho de Deus*” (Mc 15, 39). Com isso, as escrituras defendem que há uma estreita relação entre os dois episódios: do batismo e da cruz. Ou seja, em toda a vida de Jesus. Na verdade Moltmann afirma ser o batismo um texto reflexivo ao episódio da páscoa. Isso significa que Jesus é reconhecido como Filho de Deus por ser todo amor, todo serviço a ponto de ir às últimas consequências desse amor: morrer na cruz.

No episódio do batismo de Jesus, evento que dará início à “solidariedade messiânica de Deus”, ocorrerá uma *Shekiná de Deus*: morar de Deus com seu povo. Essa experiência de Deus foi absolutamente importante na situação de exílio do povo, na reconstrução e renovação da fé e da relação com Deus. Por isso, no episódio do batismo podemos dizer que ocorre a *Shekiná de Deus* em Jesus. Nele, o Espírito eterno, empatia do Pai, se auto-limita e se auto-rebaixa simpatizando-se com toda a sua história, sobretudo sua paixão⁵¹. Essa inabitação do espírito leva a força vital de Deus em Jesus a uma efusiva plenitude e faz de Jesus o “Reino de Deus em pessoa”⁵², pois no espírito expulsa demônios e cura pessoas doentes.

Logo após o episódio do batismo, o Espírito o impele e o conduz ao deserto. Lá Jesus será tentado, segundo os evangelhos, e para Moltmann essa tentação não tem como alvo sua fraqueza humana, como se pensava, mas sua relação com o Pai⁵³: “*se és o filho de Deus, então...*” (Mt 4, 3ss). Na rejeição de Jesus às tentações, de acordo com Moltmann, está definido o seu reinado

⁴⁹ Cf. CONGAR, Y. **Revelação e Experiência do Espírito**.

⁵⁰ A pomba é a portadora da mensagem de Deus. Segundo ele, essa mensagem, na tradição, era levada por uma figura alada e não por uma pomba. Com isso, entende que talvez Lucas estivesse interessado em afirmar a necessidade de penitência de Israel por se tratar do batismo feito por João Batista que realizava um batismo penitencial e por ser a pomba o símbolo de Israel. Cf. *ibid.*

⁵¹ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**, p. 68.

⁵² *Ibid.*, p. 68.

⁵³ *Ibid.*, p. 68.

messiânico. Há de ser um reino sem pão para as massas famintas, sem a libertação de Jerusalém e sem uma dominação conquistada pela força⁵⁴, com isso, seu destino já está prefigurado: a paixão e a cruz, pois Ele permanece, por pura liberdade de seu ser amoroso, em seu dom messiânico sem os recursos econômicos, políticos e religiosos da dominação pela força, restando apenas o sofrimento.

A partir de tudo isso que dissemos fica claro que a vida de Jesus desde seu batismo, “irromper da história escatológica da humanidade”, se apresenta e atua como servo, preocupado com os sofrimentos de seu povo, como um Deus solidário e isso o levará à morte violenta, à cruz. No entanto, vimos que nunca esteve só; o Espírito, empatia de Deus, acompanhou Jesus e se envolveu em seu sofrimento, foi seu companheiro de sofrimento. Jesus foi entregue pelo Pai, “feito pecado” (2Cor 5,21), pelos pecadores e abandonado para que nenhum abandonado pereça. Com a força do Espírito, não foi passivo em seu caminho de cruz, ao contrário, foi protagonista. O Espírito o conduziu livremente à sua entrega, alinhando sua vontade a do Pai que está unido a Ele no abandono, enfim, à sua morte de cruz. No Espírito, Jesus foi o sujeito de sua paixão e de sua morte. O Espírito não o transforma em um super-homem, mas o sustenta, dando-lhe condições de suportar a cruz; e se lemos nos evangelhos que o Filho e o Pai são um (Jo 10, 30) podemos ter certeza de que onde o Filho está o Pai também está, sendo assim, podemos dizer que o Pai participa com o Filho dos sofrimentos do evento pascal, no entanto, de forma diferente: enquanto o Filho sofre a paixão e a morte o Pai sofre com a paixão e a morte do Filho. Ou seja, o Pai é solidário no sofrimento com o Filho que sofre injustamente acolhendo e libertando todos os injustiçados.

Se Deus vai onde quer que vá Cristo, se Deus mesmo estava em Cristo, então Cristo traz a comunhão com Deus àqueles que são tão humilhados e despojados como Ele. A cruz de Cristo se encontra entre as cruces inumeráveis cercam o caminho dos poderosos e violentos, desde Espartaco até os campos de concentração, os famintos e os “desaparecidos” na América Latina.⁵⁵

Por isso, o Espírito, que atua juntamente com o Pai, é o lado transcendente desse imanente caminho de solidariedade que culmina com o sofrimento de Jesus.

⁵⁴ Ibid., p. 68.

⁵⁵ MOLTSMANN, J. **Cristo para Nosotros Hoy**, p. 38.

Sendo assim, de acordo com Moltmann, se o Espírito e o Pai claramente estão com Jesus em seu sofrimento, eles também participam dele. Por Jesus o Pai e o Espírito experimentam a paixão, Jesus é o caminho da paixão, a revelação do *pathos*, de Deus.

2.3

A teologia do *Pathos* de Deus

A teologia do *pathos* é de suma importância para a compreensão da cruz como a expressão plena da kénosis, autocomunicação, do ser profundo de Deus triúno. No entanto, a tradição por sua necessária relação com a cultura helênica absorve a compreensão de Deus como um ser apático. A partir do Deus dos filósofos: como demiurgo, motor imóvel, como Uno e também como Geist, Deus passou a ser no primeiro momento: substância suprema e em seguida, sujeito absoluto. No entanto, essa compreensão de Deus como apático, ou seja, incapaz de amar, por ser incapaz de sofrer, foi revista ao ter sido necessário repensar Deus diante da questão do mal, sobretudo, após as duas guerras mundiais. Johan Baptist Metz, grande teólogo do século XX indaga sobre a possibilidade de pensar Deus após Auschwitz, juntamente com ele Moltmann pergunta: como dar uma resposta significativa à teodicéia? Daí surge a compreensão mais profunda do amor de Deus. Ao revisitar as escrituras percebe-se que Deus sempre se faz presente na história e que Ele caminhando junto com seu povo, sofre junto, pois é um Deus apaixonado. Portanto, surge a compreensão de *pathos* de Deus: um Deus que em seu ser mais profundo é amor, pois é capaz de sofrer. Não é apático, mas apaixonado por sua criação. Sendo assim, nos próximos tópicos de nosso trabalho, abordaremos a teologia do *pathos* de Deus, mas para tal empreitada, anteriormente trataremos da compreensão apática de Deus que tomou a tradição durante muitos séculos e que encontra espaço ainda hoje em algumas situações.

2.3.1

O Deus “apático”: substância suprema e sujeito absoluto

Como todos sabemos o cristianismo tem a sua origem no Oriente, local de nascimento de seu “fundador”. Além disso, fora organizado, construído a

princípio, a partir de uma estrutura de pensamento de matriz rural. Portanto, sua linguagem e estrutura de pensamento estão fundamentadas em princípios práticos e sensíveis à vida cotidiana, sobretudo, o anúncio e a experiência de Deus. Jesus em seu anúncio do Reino recorre a uma pedagogia “popular” se utilizando de imagens do cotidiano para exprimir, em suas parábolas, a iminência e a grandeza do Reino de Deus. Sua linguagem advém da tradição figurada do Antigo Testamento: *machal*,⁵⁶ o que torna absolutamente diferente do discurso epistêmico da filosofia grega, cujo, objetivo é chegar à verdade por meio do raciocínio lógico-abstrato.

Moltmann nos mostra que ocorre uma mudança epistemológica acerca da figura de Deus quando o cristianismo, por força de sua essência transmissora, e também, por necessidade, imigra para ocidente e se instala nas cidades onde conhece o helenismo. Essa relação provoca uma adaptação. Primeiro há a necessidade de mudar a linguagem e depois a estrutura de pensamento⁵⁷; sua fonte de reflexão deixa de ser a concretude da cultura popular para assumir a filosofia, o pensamento lógico-racional, definidor. Essa mudança epistemológica, resultado do sincretismo com a cultura helênica que pode ser identificado nos Padres da Igreja, gera uma mudança de compreensão e experiência de Deus que perdurará por muito tempo e quiçá esteja bastante viva ainda hoje.

⁵⁶ Os estudos bíblicos realizados a partir do método da “história das formas” (*formgeschichte*) mostram que as parábolas de Jesus seguem uma forma literária da tradição veterotestamentária conhecida como *machal*. Essa forma abrange uma ampla gama de significados. No entanto, sua principal característica é o sentido figurado, podendo ser compreendido como: parábola, comparação, alegoria, fábula, provérbio, revelação apocalíptica, dito enigmático, pseudônimo, símbolo, figura de ficção, exemplo (tipo), motivo, argumentação, apologia, objeção, piada. Além disso, as parábolas de Jesus são pronunciadas cada uma delas a uma situação concreta da vida de Jesus que exigem uma resposta concreta e imediata. Cf. JEREMIAS, J. **As Parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2007, p. 13-15.

⁵⁷ Dussel mostra em sua obra o processo e as consequências do, segundo ele, inevitável sincretismo cristão com a cultura helênica, por conta da essência cristã evangelizadora e necessidade de sobrevivência diante das perseguições. De acordo com ele, nesse processo, duas consequências são inevitáveis: a) a mudança de linguagem; todo estrangeiro precisa comunicar-se no idioma da terra onde se encontra sob o risco de não sobreviver; b) a mudança de linguagem traz consigo uma mudança muito mais profunda: mudança na estrutura de pensamento; essa mudança é absolutamente perigosa, pois ela permite que o mundo seja compreendido a partir de uma linguagem própria da terra onde se está. Ou seja, faz com que o indivíduo leia o mundo e se expresse a partir das categorias e da linguagem cultural próprias daquele mundo devidamente situado. Cf. E, DUSSEL. **El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad**. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974, p. 83.

2.3.1.1 Deus como Substância Suprema

Dessa relação entre o cristianismo e o helenismo, Deus, que se auto intitula na tradição judaica como aquele que é ou está (Ex 3, 14), passa agora a ser o que Moltmann chama de *substância suprema*⁵⁸. Essa substância seria a responsável e, portanto, reconhecida como causa ordenadora do universo e posteriormente como natureza do mundo, como causa necessitante.

Deus como criador da ordem do mundo talvez seja a concepção mais antiga da história da filosofia⁵⁹. Quem primeiro se preocupa em enunciá-la claramente foi Anaxágoras que identifica o intelecto como divindade ordenadora do mundo. Ele nega a existência de um destino necessitante. Portanto, o intelecto assume, segundo ele, caráter criador; é uma causa livre, não está preso ao destino, por isso é criadora. Para Platão Deus não é o intelecto, mas este é um de seus atributos. Para ele, Deus é o artífice ou o demiurgo⁶⁰ do mundo que possui os atributos de poder superior, inteligência e bondade, cujo, este último o permite criar multiplicando o bem. No entanto, essa divindade é limitada; primeiramente, porque este cria a partir de um modelo que ele imita advindo do mundo superior: mundo das substâncias ou realidades eternas; e depois, pela matriz material que com sua necessidade resiste à obra inteligente do demiurgo. Portanto, podemos perceber até aqui que esse conceito de divindade difere em absoluto do conceito escriturístico de Deus e que essa compreensão trouxe consequências caras ao cristianismo.

Seguindo a tradição de seu mestre Platão, Aristóteles não difere substancialmente dele, sobretudo, porque em seus últimos diálogos Platão identifica a Deus como um guia de todas as coisas que se movem, um *primeiro motor*⁶¹. Dessa forma, Aristóteles entende Deus como essa causa ordenadora do universo, a causa final, aquilo que cria ordem e que possibilita que tudo exista e subsista. Ele compara essa primeira causa a um exército onde a sua existência e

⁵⁸ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 24.

⁵⁹ **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 247.

⁶⁰ O artífice do mundo. Essa palavra tem origem em *Timeu*, de Platão; nessa obra, a causa criadora do mundo é atribuída a uma divindade artífice que cria o mundo à semelhança da realidade ideal, utilizando uma matéria informe e resistente que Platão chama de "matriz do mundo" (*Tim.*, 51 a). Cf. *Ibid.*, p. 239.

⁶¹ *Ibid.*, p. 247.

manutenção consiste da ordenação das coisas e de seu comandante, no entanto, especialmente de seu comandante, pois é de onde emanam as ordens.

Deus, portanto, é como um comandante de um exército ou chefe de uma casa: é quem produz e mantém a ordem que constitui a bondade do conjunto. Essa é também a doutrina de Platão; exposta de forma menos mítica, ou seja, fora do mito teogônico. Aristóteles não atribui novas características à divindade, mas esclarece e determina as que Platão já lhe atribuíra. Assim Deus não é só o primeiro motor: é *motor imóvel* e, como tal, eterno e afastado das coisas sensíveis; não tem grandeza (logo, é indivisível, e sem partes) e é dotado da potência necessária para mover o mundo por tempo infinito.⁶²

O Deus de Aristóteles não é somente o primeiro motor, aquele que ordena o mundo como causa primeira: o comandante, cujas, ordens criam e mantém a subsistência de todo o exército. Seu Deus consiste em um *motor imóvel*, de onde todas as coisas sensíveis: o mundo retira seu movimento e, cuja, a potência é capaz de mover esse mundo por tempo infinito. Essa concepção de Deus que encontramos em Platão e Aristóteles mostra uma absoluta distinção entre Deus e o mundo e Aristóteles evidencia ainda mais essa distinção a partir de sua compreensão entre ato e potência onde o ato é reconhecidamente superior à potência, sendo este sua realização. Ao associar esse conceito a Deus este passa a ser reconhecido não apenas como ato, mas como *ato puro*, por ser ato absoluto. Sendo Deus ato puro, sua inteligência é sempre em ato, portanto, inteligência da inteligência, pensamento do pensamento. Com isso, é absolutamente desprovido de matéria ou de potência o que dá um sentido muito mais rigoroso à “incorporeidade” da inteligência divina, já reconhecida com Anaxágoras. Ou seja, Deus é perfeito. Portanto, autossuficiente: não carece de nada e ninguém, e não é afetado por nada e ninguém. É a substância suprema.

Santo Tomás remonta Aristóteles em suas “cinco vias”. Pressupõe o cosmos composto de escalas diferentes de seres e ordenado hierarquicamente de tal maneira que a demonstração do seguinte explicita o que o anterior continha implicitamente. Assim, as cinco vias constituem um único processo demonstrativo. Compreendendo o mundo como reflexo de Deus, indaga a partir dos fenômenos comuns do mundo até o ponto onde não se pode mais indagar. As cinco vias de santo Tomás de Aquino estão dispostas da seguinte maneira: a) a

⁶² Ibid., p. 248.

partir dos fenômenos do mundo chega ao *primus movens*; b) a partir dos efeitos chega ao conceito de *causa prima*; c) partindo da contingência chega ao conceito do *ens per se necessarium*; d) através dos graus da escala dos seres do mundo chega ao conceito de *maxima ens*; e e) parte da ordem do mundo para chegar ao conceito de supremo *intellectus*⁶³.

Além de ser compreendido como causa ordenadora, Deus também, é visto como natureza do mundo. Essa teoria supõe o mundo como uma continuação ou prolongamento da vida de Deus. Ou seja, Deus exerce uma relação íntima com o mundo que supõe três tipos: a) relação intrínseca; b) relação substancial; e c) relação essencial. Dessa forma, compreendemos que a relação entre Deus e o mundo é tão profunda a ponto de dizer que há uma perfeita identidade entre Deus e o mundo e que Deus não seria sem o mundo e o mundo sem Deus. Estamos diante de uma doutrina *panteísta*⁶⁴. Existem nesse sistema de pensamento três principais modos ou formas de pensar a vinculação do mundo e Deus: a) o mundo como a emanção de Deus; b) como manifestação ou revelação de Deus; e c) como realização de Deus.

Uma das formas acabadas do panteísmo foi assumida pelo estoicismo. Estes chamavam a Deus de mundo. Ele é a qualidade própria de toda substância, imortal e não gerado, criador da ordem universal, o qual, segundo os ciclos dos tempos, consoma em si toda a realidade e novamente a gera de si. Para eles, Deus é corpo e impregna todo o universo e toma vários nomes conforme as matérias diferentes em que penetra⁶⁵. No entanto, quem leva o panteísmo a uma expressão mais madura é o neoplatonismo, particularmente, em Plotino. Para este, o mundo é uma emanção de Deus; o mundo deriva dele, no entanto, não se separa dele. Ele explicita essa relação a partir de três pontos: a) o mundo deriva de Deus como um perfume que emana do perfumado ou a luz de sua fonte; b) por causa dessa necessidade o mundo continua sendo parte de Deus, embora, inferior, pois o perfume parte do perfumado que é sua fonte; e c) Deus é idêntico ao mundo, embora superior a ele, por possuir: ordem, perfeição e beleza.

⁶³ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 26.

⁶⁴ O termo *panteísta* foi utilizado pela primeira vez por F. Toland (*Socianimism Truly Stated*, 1705); o primeiro a empregar o termo P. foi seu adversário Fay (1709). É a doutrina segundo a qual Deus é a *natureza do mundo* identificando a causalidade divina com a causalidade natural. Cf. **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA**, p. 742.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 249.

Portanto, para Plotino Deus é o *Uno*. Todas as coisas emanam dele. Ele está acima de tudo; é a causa da vida; é a potência de tudo. Dele emana a inteligência onde residem as estruturas substanciais do ser: o próprio Ser; e a alma que penetra e governa o mundo. Dessa forma o mundo emanado pela inteligência e alma torna-se cópia perfeita da divindade que é eterna e incorruptível. Essa concepção entende, como já dissemos, uma superioridade de Deus em relação ao mundo. Sendo assim, Deus não é inteligência, mas superinteligência; Não é vida, mas supervital; não é verdade, mas superverdade; não é substância, mas supersubstância. Dessa forma, estando acima de todas as coisas, Deus somente parece acessível. Faz-se necessário um arrebatamento excepcional ou sobrenatural, ou seja, um êxtase místico para acessá-lo. Portanto, Deus não pode ser de uma ciência positiva que determine sua natureza, mas somente uma “teologia negativa” que ajude a compreendê-lo a partir do que ele não é. Portanto, Deus como o absolutamente distante; um Deus que incapaz de aproximar-se dos seres materiais que emanam de si e, conseqüentemente, um Deus absolutamente apático, incapaz de se importar e sentir qualquer sentimento, sobretudo, por esses seres.

2.3.1.2 Deus como Sujeito Absoluto

Diferentemente do tópico acima onde fora tratado o aspecto de Deus apático como uma substância suprema: conceito que vê a Deus apenas como um motor ordenador do mundo ou como o ser Uno de onde tudo emana descolando-se dele para cair na decadência, significando que o mundo é reflexo de Deus, portanto, um movimento de cima para baixo. Na cultura moderna duas mudanças radicais e cruciais surgem na compreensão de Deus: a) Deus não é uma substância que ordena o mundo, mas um sujeito; possui subjetividade, consciência, vontade. b) se na pré-modernidade o mundo foi visto como reflexo de Deus, *analogia entis*, na modernidade, principalmente a partir de Descartes, o sentido se inverte: Deus é sujeito por analogia ao homem que é sujeito. Ou seja, agora o sentido parte de baixo para cima. Em uma cultura antropocêntrica, Deus é a imagem do ser humano que alcançou a maioridade, autonomia.

Descartes, o “pai” da modernidade, inaugura uma nova epistemologia; com o seu método da dúvida, coloca em questão todo o sistema de pensamento anterior que compreendia o mundo, sendo apenas possível conhecer, a partir dos sentidos⁶⁶. Ele promove a razão como único meio capaz proporcionar o conhecimento, pois todos os outros: a partir dos sentidos, o faziam errar. O filósofo Francês, através do argumento da dúvida, mostra como os sentidos não são confiáveis⁶⁷. No entanto, percebe que mesmo dormindo e sonhando há “verdades eternas” que são as mesmas de quando estamos acordados. Ele, porém, ainda não se dá por satisfeito e coloca em dúvida essas verdades eternas ao dizer que um gênio maligno o poderia estar enganando, quanto a essas verdades. Então chega à conclusão de que ainda que seja enganado com relação a todas as coisas não pode sê-lo quanto a sua existência, pois a própria dúvida de estar sendo enganado garante a mesma. Descartes então, proclama sua celebre frase: “*Penso, logo existo*”⁶⁸. Dessa forma, garante à racionalidade, capacidade humana como a razão da existência; sobrepõe a liberdade, a capacidade humana, à graça. Em outras palavras, constrói as bases da autonomia humana pela razão pura; o Deus de Descartes não lhe pode proporcionar mais nem mesmo a existência.

Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me

⁶⁶ A filosofia, como discurso da episteme – verdade – pergunta pelo conhecimento das coisas em benefício dos homens. Diante dessa pergunta pelo conhecimento, os sofistas como Górgias consideravam o homem a medida de todas as coisas. Ou seja, todas as coisas que existiam eram relativas ao Ser humano. Diferentemente dos sofistas, Platão e Aristóteles consideravam que havia uma essência nas coisas, uma verdade. Sendo assim, por possuir uma essência, os objetos determinam o que são e os seres humanos apenas os apreendem por meio dos sentidos. A modernidade colocará isso em xeque, primeiramente com Descartes que separará a *Res cogitans* da *Res extensis*, sendo o pensamento resultado apenas da coisa pensante; e Kant que sacramentalizará a razão moderna demonstrando que é o sujeito quem determina o que as coisas são por meio de sua razão transcendental.

⁶⁷ Em sua obra “Meditações Metafísicas”, Descartes utiliza o argumento do sonho para mostrar que os sentidos enganam. Afirma que é possível ter a sensação de que está à beira da lareira com um papel à mão e, no entanto, ser apenas resultado de um sonho que cria a sensação de realidade. Portanto, os sentidos foram enganosos. Cf. DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. In. Descartes Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas, As Paixões da Alma e Cartas (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 94.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 6.

persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui artiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.⁶⁹

Apesar de descartes ter sido o precursor, aquele que levantou a voz da razão e do antropocentrismo primeiro, quem o levou às últimas consequências foi Kant. O alemão em sua *Crítica da Razão Pura* define o conhecimento como a conjunção da ação de duas faculdades: a da sensibilidade e a do entendimento, ou seja, o sujeito percebe o objeto a priori no tempo e no espaço a partir da sensibilidade e define de que se trata esse objeto por meio da faculdade do entendimento que possui categorias transcendentais. Dessa forma, o conhecimento do objeto é construído pelas categorias transcendentais do sujeito que o determinam, ou seja, o conhecimento, e, conseqüentemente, a relação com os objetos, não se dá de forma heterônoma, mas autônoma. Se com Descartes a existência, a criação, não pode ser comprovada por nenhuma outra forma que não seja a razão humana e dessa forma, destituindo Deus de sua primazia da criação e sua atuação salvífica por meio da graça; em Kant a nomeação e determinação do que são as coisas, ao contrário do Gênesis onde Deus cria e nomeia, é agora atribuição do ser humano que definitivamente está no centro e no controle do universo determinando-o. O que podemos perceber, a partir do pensamento desses dois filósofos que influenciaram diretamente a modernidade, é que não há espaço para a transcendência, apenas a imanência. Toda forma de transcendência deve ser uma continuação da subjetividade humana, ou do contrário, é considerada uma heteronomia, algo negativo que deve ser extirpado da sociedade. No entanto, como previu Nietzsche, quando em seu texto coloca o “homem louco” a julgar a sociedade que matou Deus, afirma que os ditos “sãos” apenas o substituíram por um mais perverso, cujas conseqüências pudemos evidenciar em todas as barbaridades ocorridas no século XX.

Kant, no entanto, vai além da autonomia do sujeito em relação ao conhecimento das coisas; determina em sua *Crítica da Razão Prática*, que o próprio sujeito é o responsável por sua liberdade no agir moral. Desse modo, o

⁶⁹ Ibid., p. 6.

sujeito deve agir de maneira que seu agir livre e consciente possa ser universalizado. Ou seja, antes o que conduzia moralmente o agir do sujeito era uma norma externa – os princípios religiosos – agora é a própria capacidade racional do sujeito que determina as suas atitudes morais. Kant propõe a maioria do sujeito em relação a Deus.

A filosofia kantiana e iluminista cria um mal estar entre os pensadores alemães do movimento expressivista⁷⁰ que influenciou Hegel. Estes, tendo como principal expoente Herder, entendem que a verdadeira liberdade e realização do sujeito estão na sua relação com a natureza, pois este é um objeto expressivo. A vida humana é comparada a uma obra de arte, onde as partes ou aspectos encontram seu sentido ou significação na relação com o todo. Ou seja, seu sentido é resultado da linguagem, portanto, pertencente a uma cultura sustentada e nutrida no interior de uma comunidade.

A vida humana era vista como possuidora de uma unidade mais propriamente análoga à de uma obra de arte, na qual cada parte os aspecto só encontra seu significado próprio em relação com todos os outros. A vida humana desdobrar-se-ia a partir de algum cerne – um tema ou inspiração norteadores -, ou deveria fazê-lo se não fosse tão frequentemente bloqueada ou destorcida⁷¹.

Criticam descartes por promover um dualismo que esquarteja o homem. Como já foi dito, Descartes com seu *Cogito ergo sum* separa o homem em dois ao afirmar que o mesmo é coisa extensa e coisa pensante e que a garantia de sua existência se dá pelo pensamento, aquele que de fato determina que não há dúvidas de sua existência. Sendo assim, a coisa extensa, seu corpo e com ela a corporeidade, deixa de ter valor. O corpo fica relegado à uma mera máquina da qual se pode dispor como quiser e a corporeidade são apenas reações químicas ou psíquicas dessa máquina.

Os expressivistas rejeitam contundentemente essa doutrina dualista de Descartes. Para eles, como descreve Taylor, “O homem não é composto de corpo e mente, mas é uma unidade expressiva que engloba ambos”.⁷² E ainda, “Como

⁷⁰ Esse movimento pode ser visto como um protesto contra a visão prevalecente no iluminismo acerca do homem – como sujeito e objeto de uma análise científica objetificadora. O foco da objeção era uma visão do homem como sujeito de desejos egoístas, em relação aos quais a natureza e a sociedade meramente forneciam os meios de satisfação. Cf. TAYLOR, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 11-12.

⁷¹ Ibid., p. 12.

⁷² Ibid., p. 13.

um ser expressivo, o homem tem de recobrar a comunhão com a natureza, que foi rompida e mutilada pela postura analítica e dissecadora da ciência objetificadora”.⁷³ Portanto, fica claro que eles se colocavam terminantemente contrários a qualquer objetificação do homem que se realiza expressando-se.

Outro ponto de choque com os expressionistas encontrava-se no imperativo categórico da *Crítica da Razão Prática* de Kant. Na segunda *Crítica* de Kant a liberdade moral significava, em última instância, a capacidade de decidir contra toda a inclinação e desejo - natureza humana - por força do que é moralmente correto. Ou seja, a moralidade deve ser completamente separada das motivações da felicidade ou do prazer. Kant entendia que o homem submetido às inclinações e desejos naturais estaria submetido à mesma heteronomia que havia anteriormente com a religião, sendo assim, não seria livre, autônomo. Portanto, sua liberdade dependia, *a priori*, única e exclusivamente de sua vontade racional.

A liberdade radical só parecia possível ao custo de uma ruptura com a natureza, uma divisão dentro de mim mesmo entre a razão e a sensibilidade mais radical que qualquer outra que o iluminismo materialista e utilitarista houvesse sonhado, e, por conseguinte, uma separação da natureza externa, de cujas leis causais o eu livre tinha de ser radicalmente independente, mesmo quando, fenomenalmente, seu comportamento parecesse se conformar.⁷⁴

Chegamos em um ponto importante de nosso tópico. A questão que paira diante dessa disputa filosófica é como relacionar a plenitude expressiva com a liberdade racional. Ou seja, se o sujeito, como pensam os expressivistas, só alcança a liberdade plena em sua relação íntima com a sua cultura, sua natureza e por outro lado Kant afirma que a liberdade é conquistada com a exclusão das inclinações e desejos naturais. A primeira remete o homem à um passado primitivo que não há de voltar e a segunda separa o homem, como vimos, de sua integralidade, de sua cultura. A saída é tentar a reconciliação dos dois polos formando a consciência de um sujeito corporificado.

“Reconciliação” não significa simplesmente “desfazer”, pois não há possibilidade de retorno à nossa condição primitiva que precedeu a separação do sujeito e da natureza. Pelo contrário, a aspiração é conservar os frutos da separação, a consciência racional livre, e ao mesmo tempo reconciliá-la com a unidade, ou

⁷³ Ibid., p. 14.

⁷⁴ Ibid., p. 17.

seja, com a natureza, com a sociedade, com Deus, e até com o destino ou o andamento das coisas.⁷⁵

Quem conseguiu fazer essa união entre as oposições foi Hegel. Ele mostra que cada elemento nessas dicotomias, quando bem compreendido, revela-se não apenas oposto, mas também idêntico ao seu oposto. Segundo ele, em sua base as relações de oposição e identidade estão inseparavelmente ligadas umas à outra; não existem por si mesmas, mas estão numa espécie de relação circular. A oposição surge a partir de uma primeira identidade, ela surge como uma necessidade, pois a identidade não poderia sustentar-se por si, mas precisaria originar uma oposição. Dessa forma, um elemento está simplesmente relacionado ao seu outro e a identidade oculta dessa relação necessariamente se revelará num restabelecimento da unidade.

Por isso Hegel sustenta que o ponto de vista comum da unidade tem de ser abandonada na filosofia em favor de um modo de pensar que pode ser chamado de dialético, por nos apresentar algo que não pode ser apreendido numa única proposição ou numa série de proposições que não violem o princípio da não-contradição: - (p. – p.). O conjunto mínimo que realmente pode fazer justiça à realidade constitui-se de três proposições, que A é A, que A é também - A; e que - A se revela ao final como sendo A.⁷⁶

Enquanto Descartes e Kant em nome da liberdade do sujeito abriram mão da corporeidade, da inteireza do humano e os expressivistas, ao entenderem a realização plena do sujeito em sua manifestação expressiva, rejeitavam essa razão iluminista objetificadora, Hegel consegue, com seu princípio da *Identidade da Identidade e da Não-identidade*, promover a reconciliação do sujeito que para tal deve ser corporificado. Para ele o sujeito plenificado manifesta-se expressivamente em sua cultura sua autoconsciência racional libertadora.

Assim, a teoria expressivista como um casamento do hilemorfismo e da nova visão da expressão é radicalmente antidualista, como também o é a teoria do sujeito de Hegel. Um dos princípios básicos do pensamento de Hegel era que o sujeito e todas as suas funções, mesmo as espirituais, eram inevitavelmente corporificados, isso em duas dimensões inter-relacionadas: como um “animal racional”, ou seja, um ser vivo que pensa, e como um ser expressivo, ou seja, um ser cujo pensamento sempre e necessariamente se expressa num certo meio.⁷⁷

⁷⁵ Ibid., p. 27.

⁷⁶ Ibid., p. 28.

⁷⁷ Ibid., p. 31.

Como dissemos anteriormente, o sentido da analogia entis aplicada na modernidade é de baixo para cima. Ou seja, parte do humano para o divino: Deus é a imagem do sujeito autônomo moderno. Diferentemente da tradição pré-moderna onde o homem era imagem de Deus. As nobres características humanas como amor e o intelecto eram extensões dos atributos divinos nos humanos, dons recebidos de Deus. A teoria do “sujeito absoluto” de Hegel mostra que Deus se realiza na história e só poderia existir na história nos sujeitos finitos conscientes. Portanto, a corporeidade é necessária para Deus.

Assim como o sujeito que apesar de ser pensante necessita de um corpo para se expressar culturalmente, o *Geist* – espírito – de Hegel precisa de seres finitos conscientes – seus veículos – para existir e alcançar a autoconsciência racional na liberdade. Portanto, o *Geist* – sujeito absoluto de Hegel – para alcançar a plenitude expressiva de sua autoconsciência racional na liberdade depende da existência, posta por ele, de seres finitos; caso contrário não se expressaria, não se realizaria plenamente, não alcançaria a liberdade.

O *Geist* tem, por conseguinte, de corporificar-se em seres finitos, em determinadas parcelas do universo. E é preciso que essas parcelas sejam capazes de corporificar o espírito. Elas têm de ser seres vivos, pois somente os seres vivos são capazes de atividade expressiva, de dispor de um meio externo – o som, os gestos, os sinais ou qualquer outra coisa – pelo qual se pode expressar um significado, e apenas seres capazes de atividade expressiva podem corporificar o espírito. Portanto, podemos ver que se o *Geist* está destinado a ser, o universo tem de conter eus racionais.

Para concluir este tópico podemos perceber que o Deus como “substância suprema” e, também, como “sujeito absoluto apresentado por diversos filósofos importantes: antigos e modernos, descreve um Deus muito diferente do Deus das escrituras, Deus *pathos*. Platão e Aristóteles apresentam um Deus apático, *motor imóvel*, ordenador do universo sem nenhuma ou apenas mínima relação com sua criação, o que implica dizer que este não se importa com os acontecimentos terrenos, o sofrimento dos seus. Por outro lado, Descartes e Kant em sua busca pela subjetividade e maioridade do sujeito, promovem o homem à categoria de absoluto, onde sua realização depende apenas de sua capacidade. Indiretamente, ou seja, a partir da compreensão do sujeito muda-se a compreensão de Deus e surge consequências a essa compreensão, que da mesma forma não se assemelha ao Deus apresentado pelas escrituras. Por fim, mas não diferente, Deus é

apresentado, por Hegel, como um sujeito absoluto que somente existe e se realiza na história fazendo dos seres finitos expressivos, seus veículos, cuja realização plena se dá na manifestação expressiva da autoconsciência racional libertadora. Esse Deus, também, diferente das escrituras, não pode ajudar no diálogo sem volta que deve ser fecundo com a modernidade; um Deus apático ou racionalmente libertador diz pouco diante do sofrimento. Apenas aquele capaz de sofrer com todos que sofrem pode ser capaz de produzir um diálogo fecundo e abrir espaço para a mensagem cristã muito pertinente na sociedade moderna.

2.3.2

O *pathos* de Deus: apaixonado e sofredor

Não tem nada a ver com emoções humanas irracionais, como o desejo, a raiva, a ansiedade, a inveja ou a simpatia, mas descreve a maneira com a qual Deus é afetado pelos eventos, ações humanas e sofrimento na história. Ele é afetado por elas, porque está interessado na sua criação, no seu povo e no seu direito. O *pathos* de Deus é intencional e transitivo, não relacionado a si mesmo, mas a história do povo da aliança. Deus já emergiu de si mesmo, com a criação do mundo, no “início”.⁷⁸

Como Moltmann descreve acima a teologia do *pathos* de Deus difere absolutamente da teologia clássica de Deus, como mostramos nos tópicos anteriores. A teologia do *pathos* implica o conhecimento de um Deus capaz de amar, por ser amor, e em seu ato de amar, também, sofre. Esse *pathos* de Deus revelado pelos profetas que será experimentado e anunciado por Jesus é um Deus que se faz próximo, misericordioso, preocupado com o sofrimento de seu povo e que por isso faz morada no meio deles para caminhar com eles alegrando-se com suas alegrias e “sofrendo”⁷⁹ com seus sofrimentos. No tópico que segue desenvolveremos a teologia do *pathos* de Deus a partir do conceito da *Shekiná* de Deus onde afirma que Deus mesmo desce para habitar no meio de seu povo.

⁷⁸ MOLTSMANN, J. **O Deus crucificado**, p. 344.

⁷⁹ A teologia do sofrimento de Deus será desenvolvida no terceiro capítulo a partir da teologia do abandono de Jesus por seu Deus e pai na cruz. Portanto, agora nos cabe apenas colocar a palavra sofrimento entre aspas de modo a significar a diferença entre o sofrimento de Deus e o de seu povo.

2.3.2.1

A shekiná de Deus

Na tradição veterotestamentária, sempre se falou a respeito da *Ruah Jaweh* de diversas maneiras: vento⁸⁰, hálito, sobretudo na tradição mais antiga de Israel. Todas elas remetem, sendo a respiração um sinal de vida, a uma força que emana de Deus, uma ação de Deus no sentido de dar a vida, de fazer-se presente na vida. A *Ruah* é sopro vital, sopro da vida, desse modo, a pessoa que não possui a *Ruah* não possui vida (Jr 10, 14)!

Shekiná, termo em hebraico proveniente da linguagem cultual, significa originariamente o “armar a tenda” e o “morar de Deus” junto ao seu povo na arca transportável e mais tarde, depois da construção do templo, no Monte Sião⁸¹. Porém, para Moltmann, este termo é mais que um simples vocábulo, para ele é um conceito. Segundo ele, a tradução de *Ruah* para *Pneuma* (Espírito) traz um deslocamento de significado, pois na literatura rabínica o termo “Espírito Santo” só aparece tardiamente e com um significado restrito: “espírito do santuário”⁸². Já a *Ruah*, como vimos acima, remete ao dom de Deus na compreensão dos judeus. Diferentemente, os cristãos quando pensam no Espírito Santo, pensam imediatamente no Deus mesmo e não em um de seus dons como seria a *ruah* (hálito, sopro) para os judeus. Portanto, o conceito em torno da *Shekiná* para Moltmann é de que Deus mesmo desce e inabita no espaço e no tempo, em lugar determinado e na história. Por isso, nosso autor afirma que o termo mais adequado para Espírito Santo seria a *Shekiná*.

O que de fato eles descrevem é mais adequado à ideia da shekiná, a descida e a inabitação de Deus no espaço e no tempo, num determinado lugar e em determinado tempo de criaturas terrenas e em sua história. Por isso, convém

⁸⁰ Conforme alguns, o sentido mais antigo de *Ruah* seria “vento”, e o sentido de “hálito” encontrar-se-ia apenas a partir do século V a.C. Contra isso pode-se alegar que, nos textos mais antigos, *Ruah* se encontra tanto no sentido de hálito (p. ex. Gn 45,27; Jz 15,19; Mq 2,7) como no de vento (p. ex. Gn 3,8; Ex 10,13-19), e que, em linguagem poética, onde muitas vezes se conservaram concepções primitivas, o vento é descrito como o hálito das narinas de Javé (Ex 15,8; 2Sam 22,16; SI 18,16; cf. Os 13,15; Is 30,28; Jó 4,9); por conseguinte, o sentido mais antigo é antes “hálito”; o vento era considerado como o hálito de um ser muito poderoso. Cf. **DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA**. 3ªed. Petrópolis: vozes, 1977, p. 479.

⁸¹ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**, p. 56.

⁸² Moltmann afirma que esse conceito não é uma designação para Deus, mas significa um meio de revelação e capacitação para um cargo santificado. Cf. *Ibid.*, p. 55.

fazermos aqui uma comparação entre o Espírito de Deus e a inabitação de Deus, para reconhecermos todo o espectro e toda a relevância da presença do espírito de Deus na pobreza de suas criaturas⁸³.

Um ponto importante que devemos ressaltar é que a *shekiná*, apesar de ser uma inabitação de Deus, ou melhor, de seu Espírito na história, não se constitui como uma propriedade de Deus, mas sim a presença real do próprio Deus. Essa inabitação não é a onipresença que faz parte da essência de Deus, mas sim, uma presença especial, querida e prometida de Deus no mundo. Apesar de Deus mesmo fazer-se presente na história e na vida de suas criaturas pela *shekiná*, essa inabitação deve ser compreendida como uma presença distinta de sua eternidade, pois Ele não cabe no mundo e na história, Ele não se encerra no tempo. Sendo assim, se a *Shekiná* é a presença temporal e espacial de Deus ela ao mesmo tempo é idêntica e distinta Dele. Essa “autodistinação de Deus”⁸⁴ é o que possibilita que Ele possa identificar com o sofrimento de seu povo e ao mesmo tempo identificar-se consigo mesmo e se tornar um com sua autodistinação.

Obviamente, a *shekiná* é um conceito exclusivamente do Antigo Testamento, mas nesse tópico queremos observar os desdobramentos da compreensão de Deus na tradição veterotestamentária que certamente influenciará, mais tarde, a compreensão de Jesus sobre Deus e, conseqüentemente, a compreensão da comunidade dos cristãos.

Sendo a *shekiná* o “morar” de Deus no meio do povo, trouxe consigo a confiança e a certeza de que Ele era aliado e, portanto, eram indestrutíveis, pois Deus está presente no santuário. Mas com a destruição de Jerusalém e a deportação de uma parte do povo para o exílio da Babilônia, surge a pergunta pela presença de Deus, pois o templo fora destruído. Nesse momento surge o pensamento de que Deus inabita não o templo, mas seu povo. Além disso, Ele acompanha seu povo através da *shekiná* presente na comunidade dos orantes. Sendo assim, ela está nas sinagogas, no colégio dos juízes, no meio dos pobres, dos doentes etc. O fato é que a *shekiná* acompanha Israel onde quer que esteja e compartilha de suas alegrias e de seus sofrimentos.

⁸³ Ibid., p. 55.

⁸⁴ Moltmann, quando falamos de uma “autodistinação de Deus”, expressão hegeliana, estamos assumindo em Deus uma diferença entre o que distingue e o que é distinguido, entre o Deus que dá e o Deus que é dado e, no entanto, é mantida ao mesmo tempo a identidade do Deus Uno. Cf. Ibid., p. 56.

Dessa percepção nasce a compreensão de que o Deus de Israel é o senhor, mas ao mesmo tempo o “Servo” de Israel: no deserto carrega as tochas à frente do povo, entrega-se por Israel, alia-se a Israel como um “irmão gêmeo”, sendo um com eles. Com isso, acolhe e assume para si todos os sofrimentos e angústias do povo (Sl 91, 15). E desse pensamento acerca de Deus, que Israel adquiriu, nasce um conceito muito importante, que Jesus a todo o momento expressará, que é a ideia de um Deus *com-passivo*, Deus que acolhe os sofredores, porque sofre junto, Deus que está sempre perto, preocupado com seu povo⁸⁵. Com isso, é estabelecida a esperança no futuro, a esperança em um novo e definitivo êxodo atualiza o primeiro êxodo do Egito e traz consigo uma nova confiança no Deus libertador⁸⁶. Essa esperança adquirida através da compreensão de Deus junto ao povo, servo e companheiro no sofrimento, traz consigo uma nova esperança, esperança na restauração de Sião. No entanto, essa restauração supõe a renovação do povo, essa esperança de renovação e restauração é vista por Isaias a partir de uma promessa messiânica onde o espírito é dado a um rei (Is 9, 5)⁸⁷.

Repousará sobre ele o espírito do Senhor, espírito de sabedoria e de discernimento, espírito de conselho e fortaleza, espírito de conhecimento e temor do Senhor. O repousar do espírito sobre o rei messiânico é uma expressão da fidelidade de Deus para com ele e de sua confiabilidade para Deus, e não em último lugar uma expressão para a *shekiná* de Deus no Messias⁸⁸.

Isaias é um dos grandes responsáveis por essa estreita relação, feita pela tradição, entre a *shekiná* de Deus e o messias. Já no Dêutero-Isaias, é revelado, nos cânticos do servo, a estreita ligação entre espírito e direito fazendo alusão ao messias-servo (Is 42, 1)⁸⁹ que fará justiça aos povos. Também encontramos no Trito-Isaias a compreensão de que o messias há de vir como portador do espírito (Is 61, 1) e que este vem trazer justiça aos pobres, necessitados e prisioneiros, deixando claro que a relação do espírito com o messias desemboca acesso ao direito e a justiça. O próprio messias é quem as concede. Portanto, essa kénosis divina pela *Shekiná* do Espírito, autocomunicação de Deus alcança a plenitude na

⁸⁵ Ibid., p. 57.

⁸⁶ Ibid., p. 60.

⁸⁷ Ibid., p. 61.

⁸⁸ Para Moltmann, a partir de Is 11, 2, a tradição já compreende uma relação profunda entre o Espírito de Deus, sua *shekiná*, e o Messias. Portanto, o Messias só poderia agir na restauração de Sião e renovação do povo movido pela *shekiná* de Deus. Cf. Ibid., p. 61.

⁸⁹ Ibid., p. 61.

entrega livre e abandono de Jesus na cruz que culminará com sua morte, morte do inocente que se solidariza com todos os injustiçados, inocentes, revelando, assim a essência profunda do ser triúno de Deus.