

5

CELEBRAÇÃO DA VIDA: DIÁLOGO COM A TEOLOGIA ECOLÓGICA DE JÜRGEN MOLTSMANN

*“Viver somente, não te peço mais nada.
Quem me pôs no coração este amor da vida[...]*”

Machado de Assis

“Viver é muito perigoso...”

João Guimarães Rosa

5.1. Considerações iniciais

Conforme mostramos no capítulo anterior, a teologia de Jürgen Moltmann ganha novas possibilidades de sentido quando elegemos a pneumatologia como porta hermenêutica. Nesse sentido, fizemos uma releitura de toda a teologia moltmanniana pelo viés pneumatológico – no interior dos seus dois grandes projetos: *Trilogia da esperança* e *Contribuições Sistemáticas para a Teologia* – e mostramos que esse esquecido campo de trabalho teológico tornou-se cada vez mais central em nosso teólogo nessas duas últimas décadas. Assim, colocamos em relevo a pneumatologia (através de uma teologia do Espírito Santo), pois trata-se de um elemento fundamental, conforme entendemos, para o trabalho teológico atual, particularmente no contexto da América Latina. É a partir daí que devemos buscar compreender a aquilo que vamos chamar aqui de teologia ecológica em Moltmann.

Neste capítulo buscamos compreender o ecológico na teologia de Jürgen Moltmann como um projeto de defesa e forte intensificação da vida. Em um primeiro momento buscamos uma compreensão sobre teologia ecológica a partir da produção moltmanniana em suas “contribuições”. Afirmamos que o ecológico não é apenas um tema isolado, pensado em um determinado momento, mas se faz presente em toda a sua obra. Na continuação de nossas investigações neste capítulo, tratamos de entrar na reflexão trinitária de Moltmann, pois intuímos que ela proporciona o ponto de partida para a reflexão ecológica.

Num terceiro momento nos dedicamos a uma compreensão do conceito de experiência e a partir dele investimos na compreensão do conceito de transcendência imanente, que afirma a presença de Deus em todos os processos da vida humana e não humana. Mergulhamos também, em outro momento, na questão da espiritualidade através do conceito de vitalidade. Supomos, com isso, que é possível conjugar um profundo interesse pela vida com a religião. A partir daquilo que entendemos, a teologia de Moltmann apresenta-se como um verdadeiro hino de celebração à vida.

5.2. Compreensão do conceito de teologia ecológica em Jürgen Moltmann

Em *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, Celia Deane-Drummond trabalha o pensamento ecológico de Moltmann a partir de *Gott in der Schöpfung* (Deus na criação). Partindo de sua “doutrina ecológica da criação” ela contextualiza o pensamento ecológico moltmanniano – certamente para que os enunciados do autor ganhem força – no quadro da teologia européia contemporânea. A investigação do pensamento ecológico de Moltmann é feita na perspectiva da preocupação com a criação no contexto de sua estrutura trinitária. Basicamente Deane-Drummond entende a teologia ecológica de Moltmann – e com ela dialoga – a partir da sua “doutrina ecológica da criação”. Nesse sentido, perguntamos se o ecológico no pensamento moltmanniano se esgota na obra *Deus na criação*. Por isso, queremos dar

um passo a mais, pois para nós, o ecológico em Moltmann se estende ao longo de todo seu pensamento e deve ser entendido a partir da sua produção teológica, sobretudo a partir da sua *Systematische Beiträge zur Theologie* (Contribuições sistemáticas para Teologia), 1980³⁹⁶, quando ele tornou-se mais cômico da necessidade de colocar o Espírito em relevo, como conseqüência do fato de sua teologia receber maior influxo do pensamento trinitário.

Perguntamo-nos, então, pela possibilidade de uma teologia ecológica. Não consideramos suficiente conceber uma teologia ecológica apenas a partir da conjugação dos termos, “teologia” e “ecologia”, colocando-os lado a lado. É necessário repensá-los a partir de uma perspectiva crítica. Apenas empregar e/ou (re)empregar conceitos antigos de “natureza” e de “teologia” para o estabelecimento das formas de uma teologia ecológica é o mesmo que não fazer teologia ecológica. Entendemos que uma teologia ecológica deve apresentar os termos “teologia” e “ecologia” de tal maneira unidos, relacionados, a fim de que forneçam uma perspectiva crítica desde uma avaliação da herança da cultura ocidental e da tradição cristã. Nesse sentido, há uma proliferação de publicações acadêmicas no campo da teologia ecológica nessas três últimas décadas. Foi no crepúsculo da década de 70 e no alvorecer da de 80 que os escritos mais sistemáticos começaram a surgir, no rastro dos movimentos ecológicos.³⁹⁷ No entanto, como podemos perceber sem muita

³⁹⁶ Em seu excelente trabalho doutoral, ALMEIDA, Edson Fernando. *Do viver apático ao viver simpático*, p. 13 afirma que “em outubro de 1977, na Cidade do México, em uma conferência reunindo teólogos e teólogas da Teologia da Libertação, da Teologia Negra e da Teologia Feminista, Moltmann identificou-se profundamente com esses grupos, ao mesmo tempo em que viu confirmada a intuição que o perseguia havia (sic) tempos: sua missão tinha a ver com o futuro dos povos e da terra. Seu coração estava no movimento ecológico. Entre os anos 1980 e 1995, escreveu sua série de contribuições sistemáticas à teologia[...], em perspectiva ecológica”; em 1977 Moltmann publica *Zukunft der Schöpfung* (O futuro da criação) e já demonstra que a ecologia estaria integrada ao seu fazer teológico. Essa obra nunca foi publicada em português, usamos aqui a edição em espanhol *El futuro de la creación*. Salamanca, Sígueme, 1979. Para uma visão mais panorâmica da perspectiva ecológica perpassando toda a série de contribuições, ver também MOLTSMANN, Jürgen. *Le rite de l'univers. Traité de christianisme écologique*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2004

³⁹⁷ Algumas autoras e autores têm produzido sobre esse tema: Sallie McFague, John B. Cobb, Jr., S. Bouma-Prediger, Philip N. Joranson / Ken Butigan, G. Altner, Jay Mc Daniel, Rosemary Radford Ruether, Ivone Gebara, Thomas Berry, Leonardo Boff, Mathew Fox. Para referências das respectivas obras de cada autor e autora, consultar as referências completas no final deste trabalho. Quanto à América Latina, KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana*, p. 28, vai nos dizer que demorou mais ainda uma referência ao ecológico na teologia latino-americana. Os primeiros momentos se dão com Juan Luis Segundo, que desde os primeiros escritos fez referência, ainda que de modo parcial, ao ecologista da mente, Gregory Bateson. O mais expressivo autor latino-americano a

dificuldade, as maiores produções de teologia ecológica são elaboradas nos Estados Unidos, Alemanha e Reino Unido. Para alguns, ela é considerada como uma forma norte-americana de teologia da libertação.³⁹⁸

Compreender a teologia ecológica em Moltmann, do modo como a intuimos, pressupõe a constatação de que sua teologia tem caráter progressivo e recebe o aprofundamento na teologia trinitária, que se desdobra na vida. Essa estrutura trinitária é cada vez mais pensada em termos pneumatológicos, conforme demonstramos no capítulo anterior deste trabalho,³⁹⁹ revela as múltiplas relações entre Deus e o mundo⁴⁰⁰ e engloba relações entre os seres vivos (humanos e não humanos). A ecologia, nesse sentido, é o jogo das relações que forma o todo no qual as partes estão contidas, e cada parte está embebida do todo. Cria-se uma estrutura em que os seres entrelaçam-se, armando uma teia de relações.⁴⁰¹ Como a teologia, para Moltmann, tem apenas um problema, que é Deus,⁴⁰² a teologia ecológica é a afirmação de um universo conceitual teórico complexo que busca saber sobre Deus e superar conceitos e edifícios teóricos que pensam Deus a partir de categorias de poder. Moltmann busca múltiplas relações e entrelaçamento dos seres e da presença de Deus no mundo na elaboração teológica.

dedicar-se à reflexão sobre o ecológico é Leonardo Boff, conforme tivemos a oportunidade de observar no segundo capítulo deste trabalho. Em MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 205-206, nosso autor afirma que abre-se a possibilidade de crítica a Gustavo Gutiérrez e sua *Teologia da Libertação*, por reverenciar o “antropocentrismo europeu”, ignorando o fato de que o debate sobre as catástrofes ecológicas já havia iniciado nessa época (1970), e isso deveria ter determinado um modo de pensar ecológico em Gutiérrez. Ao mesmo tempo, Moltmann reconhece que a teologia latino-americana está um pouco mais atenta, pois a “América Latina é uma região de catástrofes ecológicas”.

³⁹⁸ MCFAGUE, Sallie. *Life abundant. Rethinking theology and economy for a planet in peril*, p. 33.

³⁹⁹ Ver a conclusão do nosso terceiro capítulo, p. 38-41.

⁴⁰⁰ DEANE-DRUMMOND, Celia. *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, p. 187.

⁴⁰¹ A doutrina que reconhece a harmonia global do universo através do Espírito na criação é integralmente teológica, mas está consoante a nova concepção da cosmologia, da nova física e da ecologia. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 11, demonstra esse fato e cita um texto de um dos expoentes dessa nova concepção, que aqui utilizamos a edição em português: CAPRA, Fritjof. *O Tao da física*, p. 247: “o universo material é visto como uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados. Nenhuma das propriedades de qualquer parte dessa teia é fundamental; todas resultam das propriedades das outras partes, e a consciência global de suas inter-relações determina a estrutura de toda a teia.”

⁴⁰² Sobre isso a sua declaração é apaixonada: “a teologia, no seu cerne, tem apenas um problema: Deus. Deus é a paixão, o tormento e o prazer dos teólogos [e teólogas]”. MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 31.

Na perspectiva que colocamos no parágrafo anterior, a teologia ecológica deve, conseqüentemente, eliminar o dualismo.⁴⁰³ Na verdade, o dualismo exerce influência sobre o cristianismo desde o século II, particularmente através da tradição platônica e sua idéia de estabelecer uma divisão entre o mundo sensível e o mundo das idéias. Como nos diz Paul Tillich acerca desse conceito, “o mundo material não possuía valor real em comparação com o mundo essencial.”⁴⁰⁴ Com isso, há desdobramentos de rupturas que determinaram as relações (ou a falta delas) no mundo ocidental em diferentes esferas.⁴⁰⁵ Essa dualidade também é antropológica,⁴⁰⁶ pois acentua uma dimensão do ser humano em detrimento de outra. Assim, existe uma relação entre as dimensões que se organizam de modo hierárquico. Segundo essa organização, o ser humano pertence ao mundo divino, das idéias através da alma. Por meio do corpo ele pertence ao mundo sensual, temporal, das coisas. Nessa organização hierárquica, a alma prevalecerá em detrimento do corpo.⁴⁰⁷

A teologia ecológica deve ser teologia reagente, isto é, deve reagir perante todas e quaisquer concepções de Deus e do seu relacionamento com o mundo que, de algum modo, contribuam com o fortalecimento da idéia do ser humano dominador. Assim, essa teologia deve atentar para o grito e o gemido de dor do mundo (Romanos 8.22) por causa das constantes agressões que sofre. Em Moltmann, essa crítica dirige-se ao projeto moderno de desenvolvimento. O progresso acompanhado do empobrecimento de muitos, em particular dos países em desenvolvimento, denuncia os limites e o fracasso desse projeto que resulta na crise ecológica que

⁴⁰³ Sobre isso, na perspectiva da celebração da vida, Chung Hyun-Kyung propõe o abandono do dualismo em benefício “do hábito da interconexão”. Segundo ela, a vida humana, em geral, se organiza a partir da afirmação dualista em vários setores, dentre elas o dualismo mundo e Deus. CHUNG, Hyun-Kyung. *Vem Espírito Santo, renova toda criação. Introdução ao tema teológico da assembléia. In.: Simpósio*, p. 47.

⁴⁰⁴ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*, p. 28.

⁴⁰⁵ Uma crítica do influxo do pensamento de Platão e sua alegoria da caverna, criando duas rupturas: a primeira é a impossibilidade de continuidade entre “o mundo dos humanos e o acesso às verdades ‘não feitas pela mão do homem’”, a segunda ruptura é a possibilidade de o sábio retornar com suas leis, feitas por mãos não humanas, para ordenar a caverna. LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*, p. 27-39.

⁴⁰⁶ Sobre considerações críticas à antropologia em nosso teólogo e, particularmente, a missão crítica da teologia MOLTSMANN, Jürgen. *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, p. 155-156.

⁴⁰⁷ Seguimos aqui o esquema proposto por RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 100.

experimentamos.⁴⁰⁸ Nesse sentido, a teologia ecológica identifica a origem da crise ecológica, que para Moltmann é provocada pela civilização técnico-científica do Ocidente. Na verdade, as razões dessa crise são bastante conhecidas nesse processo de expansão da civilização tecnológica:⁴⁰⁹ desmatamentos, fim de espécies vegetais e animais, envenenamento do ar e do solo, iniciando um processo de desertificação. Não se trata de uma crise passageira, mas sim de um processo lento e catastrófico que assola a humanidade.

A assim chamada ‘crise ecológica’ não é uma crise passageira, mas, ao que tudo indica, o princípio de uma luta pela vida e morte da criação nesta Terra [...] A moderna sociedade industrial provocou um desequilíbrio no organismo ‘terra’ e está a caminho da morte ecológica universal, caso não possamos alterar esse desenvolvimento.⁴¹⁰

Essa destruição da natureza que gera a crise ecológica na qual estamos inseridos tem origem nas sociedades industriais e há uma dupla responsabilidade, pois foi provocada tanto pelo cristianismo quanto pelas ciências da natureza. Conforme nosso autor expressa:

A nossa situação atual é determinada pela crise ecológica de toda a nossa civilização científica e tecnológica, e pelo esgotamento da natureza através do ser humano. Essa crise é mortal, e não somente para os seres humanos. Por muito tempo já significou a morte de outros seres vivos e para o ambiente natural também. A menos que haja uma inversão radical na orientação fundamental de nossas sociedades humanas, e a menos que sejamos bem sucedidos em caminhos alternativos para um modo de viver e lidar com outros seres vivos e com a natureza, esta crise vai acabar em uma indiscriminada catástrofe.⁴¹¹

Em outra obra, Moltmann ressalta que essa crise também resulta da fragilidade humana e não humana.⁴¹² Nesse sentido, a teologia ecológica tem a tarefa de rever conceitos da imagem do ser humano da crença na criação tradicional e da imagem do ser humano da ciência natural moderna.

⁴⁰⁸ A questão da origem da chamada crise ecológica já foi satisfatoriamente discutida, acrescentamos apenas que em nosso autor a crise ecológica é tratada inicialmente em *God in creation*, p. 20-52, que é provocada pela civilização técnico-científica. Ver também MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 231; ainda sobre isso vale a pena conferir FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 205-212.

⁴⁰⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 20-52.

⁴¹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 229.

⁴¹¹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creacion*, p. 20.

⁴¹² MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 107-127.

5.3. Trindade e criação em Jürgen Moltmann: compreensão pericorética

a) Trindade

A doutrina da Trindade é enigmática no cristianismo dos dias atuais. É a base da liturgia, expressa na saudação: “a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós” (II Coríntios 13.13). Essa foi a estrutura trinitária dos credos antigos. Em geral, a teologia cristã ocidental é organizada a partir da doutrina da Trindade. Entretanto, há produções teológicas cristãs que enfatizaram de tal modo a pessoa de Jesus que outras categorias teológicas foram excluídas, conforme mostramos no capítulo anterior deste trabalho. A Trindade, na tradição ocidental, transformou-se em um conceito demasiadamente abstrato.

A compreensão da Trindade em Jürgen Moltmann está em oposição a de teólogos que postularam o monoteísmo de Deus e um distanciamento de Deus com o mundo.⁴¹³ Como já afirmamos antes, Moltmann mantém diálogo com vários teólogos de diferentes confissões. No caso do teólogo Hendrikus Berkhof, da Igreja Reformada Holandesa, é possível identificar que este opera uma teologia modalista, conforme demonstramos em nosso capítulo anterior. Esse modelo Berkhof hauriu da doutrina trinitária modalista de Karl Barth. Dessa forma, Berkhof entende que “o ‘Espírito’ é basicamente um predicado dos substantivos ‘Deus’ e ‘Cristo’.”⁴¹⁴ Para ele, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são expressões do mesmo “Deus atuante”.⁴¹⁵ Esse modelo monárquico trinitário, postulado por Berkhof, anula uma pessoa divina, pois o Espírito não é outra coisa senão a atuação do Pai e do Filho. Com isso, perguntamos se não fica caracterizado que Berkhof abre mão da Trindade, já que nele não se pode falar de uma personalidade do Espírito? O que existe de fato é apenas o divino

⁴¹³ Um exemplo desse modelo é BARTH, Karl. *Credo*, p. 47. Para ele, a relação entre Deus e o mundo é exclusiva à cristologia, pois é somente em Jesus enquanto Cristo que Deus mantém relação com o mundo. A relação do Pai e do Espírito com o mundo é através de Jesus. Assim, a Trindade não existe no mundo.

⁴¹⁴ BERKHOF, Hendrikus. *La doctrina del Espíritu Santo*, p. 128.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 131.

monarca absoluto no mundo. Ao Espírito coube apenas um lugar periférico no seu labor teológico.

Esse modelo também é adequado para analisar e justificar estruturas de poder das Igrejas. Nele, ocorre uma relação hierárquica e a Igreja é vista em perspectiva de poder. Nessa concepção, a comunidade crente pouco ou nada tem a oferecer, apenas recebem de bispos, padres e pastores. Esse modelo Leonardo Boff classifica como “Hierarquiologia”,⁴¹⁶ porque apenas a hierarquia é considerada. Com Paul Tillich ainda é possível acrescentar que o modelo trinitário supracitado se caracteriza como “uma arma poderosa para justificar o autoritarismo eclesiástico e suprimir a honestidade da busca da verdade.”⁴¹⁷

Um modelo monárquico soberanamente absoluto é adequado para uma sociedade cujo Estado quer ser centralizador, pois a liberdade é castrada e reprimida é a iniciativa. Por isso, Igrejas do tipo centralista não oferecem nenhuma contribuição para formar comunidades políticas. As estruturas hierárquicas acabam com a liberdade dos indivíduos e contribuem para a passividade e o assistencialismo, que não são consoantes com a democracia. Quanto às estruturas monárquicas, Moltmann insiste em dizer que o Espírito não parte das relações que se dão em nível de poder e dominação no interior da Trindade. No entendimento do nosso teólogo, a relação das Pessoas divinas é uma comuna sem privilégios e sem subordinações. Como bem observou Richard Bauckham,⁴¹⁸ a compreensão trinitária de Moltmann resultou numa teologia cada vez mais pneumatológica, segundo a qual as três pessoas divinas relacionam-se reciprocamente. Isto resulta do clássico ensino trinitário da igreja oriental, do qual ele se mostra devedor.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Isto marca, conforme as palavras de Boff, um “estilo monárquico e piradimal.” BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*, p. 207.

⁴¹⁷ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 607.

⁴¹⁸ BAUCKHAM, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 21.

⁴¹⁹ Moltmann se vale do historiador russo-ortodoxo Boris Bolotov (1854-1900) na busca por um equilíbrio trinitário. Segundo Moltmann afirma “foi justamente a tradição dogmática ortodoxa, a qual levou a sério a Trindade e defendeu-a contra todo perigo o monoteísmo, a que nesse ponto empregou as palavras mais ousadas.” Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 173. Ele também recusa o acréscimo do Filioque, consoante à Teologia Ortodoxa. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 283-286. Sobre isso também MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 144-150; DEANE-DRUMMOND, Celia. *Ecology in Jürgen Moltmann's theology*, p. 32-

Moltmann combina sua compreensão trinitária de Deus com a doutrina cabalística e rabínica da *shekinah*. Isso deve significar reconhecer na “história do mundo a história do *sofrimento divino*”.⁴²⁰ Segundo a avaliação histórico-textual de Moltmann, no Primeiro Testamento, a *ruah Yahweh* é descrita como acontecimento da presença de Deus e não se pode referir-se ao uso específico que os israelitas fazem do termo Espírito Santo, que somente em época tardia aparece, com significado restrito. O que é mais adequado à descrição dos israelitas é a idéia da *shekiná*. Ela não é um atributo de Deus, mas a sua própria presença em determinado lugar e tempo. A *shekiná* é o “Deus-presença”⁴²¹ no tempo e no espaço terreno, identificada e ao mesmo tempo distinta dele em eternidade. Por isso, acerca da mística presença da *shekiná*, salienta Moltmann que “mais tarde alguns sábios rabínicos e cabalísticos tentaram interpretá-la como uma hipóstase,⁴²² como um ser intermediário ou uma emanção de Deus.”⁴²³ Moltmann se mostra inteiramente a favor da expressão hegeliana de “autodistinção de Deus” empregada por Franz Rosenzweig,⁴²⁴ pois assegura a transcendência de Deus sobre a história de sofrimento da sua *shekiná*. Na primeira obra⁴²⁵ das *Contribuições*, Moltmann expõe a doutrina rabínica e cabalística da *shekiná*, a fim de desenvolver uma *teopatia*, que, na verdade, é uma retomada e um aprofundamento do *Deus crucificado*. Moltmann explica-nos essa idéia.

A idéia da *shekiná* abrange os três aspectos seguintes: a efetiva *habitação* do Senhor no meio de Israel, a modo de *condescendência* do eterno, e no *prenúncio* da glória daquele que há de vir. Por meio da sua *shekiná*, Deus está presente em Israel, sofre com as perseguições de Israel, vai preso com Israel no exílio, sofre com os mártires as dores da morte.⁴²⁶

36; BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 249-251; LORENZEN, Lynne Faber. *Introdução à Trindade*, p. 8.

⁴²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 20.

⁴²¹ Esta expressão não é usada por Moltmann.

⁴²² Este termo grego designa a pessoa divina, assim como o sinônimo prósopon, que, literalmente significa máscara e também, na linguagem da teologia trinitária designa pessoa. Com este termo procura-se distinguir a linguagem usada para falar da “natureza divina de Deus (*ousia*, sua essência) e as instâncias concretas da presença de Deus no mundo (as *hypostasis*, pessoas).” Cf. LORENZEN, Lynne Faber. *Introdução à Trindade*, p. 21.

⁴²³ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 56.

⁴²⁴ A obra consultada por Moltmann do supracitado autor é *La estrella de la redención*, Salamanca: 1977, 479ss. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 56-59.; também em MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p.15.

⁴²⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 39-43

⁴²⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 41.

Se a pergunta é pela contribuição da teologia da *shekiná* na compreensão cristã do Espírito de Deus, cabe dizer que Moltmann combina a noção de *ruah* bíblica com a noção judaica da *shekiná*. O resultado desta combinação é que *ruah-shekiná* torna-se a “presença de Deus” que segue com o povo. Geiko Müller-Fahrenholz destaca as três importantes razões da teologia da *shekiná*: 1) enfatiza o caráter pessoal do espírito; 2) enfatiza a sensibilidade de Deus. Pela *shekiná* ele sofre com o povo e se regozija em suas alegrias; e 3) ressalta o aspecto *kenótico* do suportar. Deus torna-se capaz de sofrer, pois abre mão de sua invulnerabilidade. Assim, Müller-Fahrenholz afirma que a *shekiná* é a ponte entre o pensamento trinitário bíblico e o judaísmo.⁴²⁷ Com isso, Moltmann nos conduz a pensar numa *kenose* do espírito, porque quer amor. Contudo, essa teopatia não deve ser entendida como antropomorfismo, mas é possibilitada pela inabituação nas criaturas.⁴²⁸

Aqui já é pertinente a pergunta pelo fundamento dessa compreensão trinitária. Assim, é imperioso salientar que a *pericórese* proporciona os instrumentos adequados para se estabelecer uma relação entre o indivíduo e o coletivo. Esse conceito permite a Moltmann perceber que no Deus uno e trino ocorre um processo de troca de energias.⁴²⁹ Assim, o Pai, o Filho e o Espírito estão de tal modo unidos que, por força do amor, são um.

Moltmann dirige suas críticas a todas as concepções teológicas do protestantismo liberal que circunscrevia a doutrina da Trindade na história do ser humano e, como consequência, no reino da moralidade. Isso explica o esforço de enfatizar a humanidade de Jesus, para poder captar seu exemplo de comportamento ético pessoal. Sendo assim, todos os enunciados teológicos sobre Deus deveriam ser concebidos e interpretados como expressões da moralidade cristã. Da doutrina da Trindade não se poderia extrair nada de prático (Immanuel Kant)⁴³⁰; servia apenas

⁴²⁷ Cf. MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *The kingdom and the power. The Theology of Jürgen Moltmann*, p. 185.

⁴²⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 59.

⁴²⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 182.

⁴³⁰ Sobre isso BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 33 nos escreve: “esta observação de Kant revela que a Trindade, na compreensão comum, havia se transformado num mistério lógico e deixado de ser mistério de nossa salvação. Fora reduzido mais a uma curiosidade do que uma realidade que nos

como experiência imediata da autoconsciência (Friedrich Schleiermacher). Como conseqüência disso ela é distanciada da Bíblia e de Jesus; é especulativa e é supérflua. Tudo isso, segundo Moltmann, resulta de um preconceito hermenêutico.⁴³¹

Não é apenas a doutrina da Trindade da teologia liberal que é alvo das críticas de Moltmann, mas os seguidores de Agostinho também são criticados, naquilo que o nosso teólogo chama de “concepção monoteísta da doutrina da trinitária”, que tem em Karl Barth um bom exemplo contemporâneo. Nessa concepção, o objetivo da doutrina de Deus é estabelecer a soberania ou senhorio de Deus. Assim, a doutrina da Trindade deve sustentar a soberania, e isso acontece quando ela situa a unidade trinitária no senhorio de Deus. Moltmann entende que isso é a afirmação de um sujeito divino e a redução das três pessoas divinas a três modos de ação. Ele é contrário a essa concepção, pois ela não reconhece a existência das três pessoas da Trindade.⁴³²

Nosso teólogo, portanto, desenvolve a doutrina da Trindade aprofundando suas raízes na história da salvação. Todas as três pessoas da Trindade são necessárias para essa história salvífica, cujo ponto de convergência é a cruz. No evento da cruz o Pai entrega o Filho, que sofre, morre e é separado do Pai. É o Espírito que os une nessa ruptura da relação. “Expressando isso trinitariamente: o Pai deixa o Filho imolar-se através do Espírito [...] A cruz está colocada no meio da Trindade.”⁴³³ A forma propriamente dita da Trindade varia à medida que a história da salvação se desenrola: o Pai e o Filho se entregam por nós, e esse sacrifício comum do Pai e do Filho cumpre-se por meio do Espírito Santo, que é o elemento de ligação e união na entrega de ambos. O passo seguinte desse processo é a ressurreição de Jesus: “o Pai ressuscita o Filho, pela força do Espírito; o Pai revela o Filho, pelo Espírito; o Filho é estabelecido como Senhor do poder de Deus, mediante o Espírito”.⁴³⁴ Assim, “o Pai ressuscita o Filho morto, pelo Espírito vivificador; o Pai estabelece o Filho como

concerne porque esclarece nossa própria existência e nos comunica a estrutura última do universo e da vida humana: a comunhão e a participação.”

⁴³¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 76.

⁴³² MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 77.

⁴³³ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 95.

⁴³⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 101.

Senhor do seu reino; o Filho ressuscitado envia o Espírito criador do Pai, que renova céus e terra”.⁴³⁵ Contudo, o processo ainda não está concluído, pois essa história da salvação somente se completa como realização escatológica, quando o Filho entrega o reino ao Pai. É esse evento que origina o reino da glória, quando se torna tudo em todos, criando um novo céu e uma nova terra. Até que aconteça essa realização escatológica, a salvação do mundo é provisória. Somente no fim é que “o Pai submete tudo ao Filho; o Filho entrega o reino consumado ao Pai; o Filho submete-se ao Pai”.⁴³⁶ Está, portanto, completa a história da salvação. A doutrina da Trindade mantém estreita ligação com a história da salvação desde a revelação em Jesus até a consumação do céu e da terra no reino da glória.

Moltmann afirma que a Trindade não é apenas histórica, mas também social,⁴³⁷ e sua unidade está situada na comunidade compartilhada pelas três Pessoas divinas. As relações entre as Pessoas divinas são comunitárias, não hierárquicas e servem de modelo que fundamenta as relações no reino de Deus. Reino esse que se caracteriza não pelo Deus senhor, mas pela presença do Pai misericordioso. Nesse reino o que se exige é o amor, a livre participação; sem servos, mas com filhos livres.⁴³⁸

A unidade das Pessoas divinas é salientada pelo conceito de *pericórese*. Como esse termo significa que as três Pessoas estão voltadas umas para as outras, é com ele que Moltmann vai afastar toda e qualquer possibilidade de subordinar uma Pessoa a outra da Trindade e também alcançar com ele a unidade das três Pessoas. A *pericórese* corresponde à unidade cristã através do Espírito. “Quanto mais abertos forem os homens na comunidade do Espírito, uns com os outros, uns aos outros, uns nos outros, tanto mais eles serão um com o Filho e com o Pai, e um no Filho e no Pai (João 17.21)”.⁴³⁹

⁴³⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 102.

⁴³⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 105.

⁴³⁷ Sobre isso THOMPSON, T. R. *Imitatio Trinitatis*. The Trinity as Social model in the Theologies of Jürgen Moltmann and Leonardo Boff, ThD Diss. Princeton, 1996.

⁴³⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 78-84. Retomamos aqui o que já dissemos no capítulo anterior, p. 19-22.

⁴³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 167.

A união mencionada no parágrafo anterior também está aberta ao mundo, e isso torna possível o elo da Trindade com a criação e inclui a própria criação em si. A Trindade, assim, é uma descrição da salvação não apenas para o ser humano, mas para toda a criação. O que fundamenta essa doutrina da Trindade social é o conceito de relação, e nesse sentido podemos afirmar que a doutrina da Trindade em nosso teólogo está em perspectiva ecológica. Trata-se de uma relação dinâmica entre Deus e o mundo. É dinâmica, pois Deus é um Deus vivo que deseja habitar nessa criação. Como já mostramos aqui, a história da Trindade é abordada a partir da história do Filho. Após essa abordagem, Moltmann fala da relação aberta e mútua entre a Trindade e o mundo.⁴⁴⁰ Nessa perspectiva não se pensa apenas no significado de Deus para o mundo, mas também é necessário falar da importância do mundo e da história para Deus. A pergunta é pela *opera trinitatis ad extra* que se refere à criação, à encarnação e à transfiguração do mundo. De igual interesse pergunta-se pela *opera trinitatis ad intra* que se detém no amor intra-trinitário. Para Moltmann, ambas as ações de Deus, que correspondem à Trindade imanente e à Trindade econômica, devem ser entendidas no relacionamento recíproco.⁴⁴¹

O que é fundamental para Moltmann é que Deus opta pelo mundo. Assim, Deus é determinado pelo seu interesse pelo mundo. Nesse sentido, a sua criação lhe é alteridade. Do mesmo modo como Deus põe sua marca na criação por seu agir, também o mundo, com suas ações e suas desgraças, marca a vida de Deus. Deus como amor não é apenas doador de amor, mas ele também precisa de amor. Isso caracteriza o desejo de Deus para que o mundo seja sua casa.⁴⁴² Em Moltmann a relação de Deus com o mundo acontece numa circularidade dinâmica, pois assim como Deus é importante para o mundo e para a história, também o mundo e a história da humanidade são importantes para Deus. Com isso, está aberta a possibilidade para entendermos que, para Moltmann, o agir de Deus para fora do círculo trinitário são sofrimentos correspondentes às ações.

⁴⁴⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 167-168.

⁴⁴¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 170.

⁴⁴² MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 169-170.

Há uma correspondência entre ação histórica e sofrimento no interior da Trindade, isto é, a cada ação na história corresponde um sofrimento interno da Trindade, e a cada sofrimento exterior corresponde uma ação no interior da Trindade. Sofrimento e ação, portanto, estão em estreita ligação. O amor, para Moltmann, está relacionado ao sofrimento. O que podemos dizer, de modo resumido, é que na comunhão pericorética está a relação mútua de amor. Nesse sentido, Deus está no mundo e o mundo está em Deus.

Através da *pericórese* a distinção das pessoas faz com que elas se unam eternamente e vivam em comunhão. Moltmann adverte que as Pessoas trinitárias não devem ser entendidas como indivíduos diferentes que se relacionam (triteísmo). De igual modo, tal doutrina não deve ser confundida com três modos de ser do Deus único (modalismo). O modo como essa doutrina deve ser entendida, Moltmann expressa de forma vibrante: “a doutrina da ‘pericorese’ liga de maneira genial a Trindade e a Unidade, sem reduzir a Trindade à Unidade, ou diluir a Unidade na Trindade. Na eterna ‘pericorese’ das pessoas trinitárias reside a *união da Trindade*.”⁴⁴³

Com a *pericórese* descarta-se qualquer idéia subordinacionista na doutrina trinitária postulada pelo teólogo de Hamburgo. As Pessoas divinas são iguais, não há privilégios ou hierarquias; vivem harmoniosamente umas para as outras e através das outras, mantendo a unidade na diversidade. Portanto, esse modelo em nada assemelha-se a qualquer forma de governo ditatorial, imperialista ou tirano.

Essa doutrina também se relaciona com a superação de estruturas monárquicas políticas e clericais. Somente com a idéia do Deus uno e trino é que são superados os arquétipos imperiais romanos. Assim, Moltmann declara que “somente quando a doutrina trinitária chegar a superar a idéia monoteísta do grande monarca do mundo no céu e do patriarca divino sobre a terra, é que os governantes, ditadores e tiranos da terra deixarão de encontrar arquétipos religiosos para sua legitimação.”⁴⁴⁴

⁴⁴³ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 182. O grifo não é nosso.

⁴⁴⁴ Aqui Moltmann assume a crítica de Whitehead à “filosofia teística”, segundo a qual a idéia de Deus estava configurada a partir dos imperadores romanos, persas e egípcios. Tal filosofia representa um

Com a pericórese trinitária reina soberanamente a total igualdade das Pessoas, de tal modo que não se pode pensar em primazia de uma sobre a outra quanto à eternidade, assim como não se pode nem mesmo numerar as Pessoas divinas.⁴⁴⁵

Moltmann, ao falar da Trindade econômica e da Trindade imanente, afirma que “a ‘Trindade econômica’ é objeto da teologia querigmática e prática; a ‘Trindade imanente’ é o coração da teologia doxológica”.⁴⁴⁶ Para ele, a Trindade econômica é a Trindade imanente, mas parece que, em sua teologia, a unidade das duas Trindades é somente uma possibilidade escatológica. Observemos suas palavras acerca dessa questão.

A Trindade econômica completar-se-á então na Trindade imanente, quando se consumarem a história e a experiência da salvação. Quando tudo estiver ‘em Deus’ e ‘Deus for tudo em todos’, a Trindade econômica será absorvida na Trindade imanente. O que permanecerá é o eterno hino de louvor do Deus uno e trino em sua glória.⁴⁴⁷

É no eterno reino da glória,⁴⁴⁸ portanto, que ocorrerá o encontro das duas Trindades. Nesse sentido, é flagrante que a ênfase de Moltmann recai, podemos dizer, insistentemente sobre o futuro.

b) Criação

A doutrina trinitária da criação configura-se como as primeiras conseqüências da teologia trinitária que estava em seu desenvolvimento. Essa doutrina da criação não parte da dicotomia Deus-mundo, mas de uma tensão imanente em Deus. Isto é, Deus no mundo. Através da autodistinção Deus está

modelo patriarcalista. O cristianismo originário nada tem a ver com estas construções imperiais acerca de Deus, pois este é essencialmente amor. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 203.

⁴⁴⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 265.

⁴⁴⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 162.

⁴⁴⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 170.

⁴⁴⁸ Para Moltmann, o reino de Deus é trinitário. No reino do Pai está a criação do mundo e uma abertura para o futuro, além da preservação da existência. “O reino do Filho consiste no domínio libertador do crucificado e na comunhão com o primogênito entre muitos irmãos e irmãs[...] O reino do Espírito é experimentado pelos homens libertados pela ação do Filho e dotados das forças do Espírito Santo. Com isso, o reino do Espírito está tão estreitamente ligado ao reino do Filho como o reino do Filho ao reino do Pai.” MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 213-215.

simultaneamente em si no seu sábado e fora de si na sua criação. Moltmann busca um pensamento teológico da criação como “sistema aberto”. Na verdade isso também representa o desejo de querer conjugar ciências naturais com crença na criação. Por isso, para Moltmann, é necessário fazer uma revisão do conceito teológico tradicional da criação e também uma revisão do conceito de natureza da ciência natural clássica.

Observamos que Deus e o mundo relacionam-se pericóreticamente. Isso significa também que a pericórese trinitária constitui o fundamento teórico para a compreensão ecológica da criação. Está aí o centro da questão trinitária em Moltmann. Temos, então, a releitura da pericórese a partir da tradição para desaguar numa teologia trinitária contextual. A pericórese esfacela os rígidos esquemas hierárquicos da ordem da criação como velhos pergaminhos. Há um elemento que é fundamental no círculo de comunhão das Pessoas divinas: o amor. Essa comunhão se abre para além do círculo trinitário e inclui toda a criação. Essa comunhão integradora, inclusiva, unificadora do Deus triúno é denominada por Moltmann de “Trindade aberta”.⁴⁴⁹ Ela é “aberta” na abundância do “amor que proporciona às criaturas o espaço para viverem a sua vitalidade e o espaço aberto para o seu desenvolvimento.”⁴⁵⁰ O que Moltmann faz é pensar cada Pessoa da Trindade em movimento dentro das outras, de modo que o espaço é concedido reciprocamente. Cada Pessoa é espaço de vida para as outras. Com isso, Deus está no mundo assim como o mundo está em Deus. É a pericórese que define a sua doutrina ecológica da criação. Temos, portanto, em Moltmann, a pericórese como o princípio que promove a doutrina ecológica da criação.⁴⁵¹

O termo “criação” (Schöpfung), em geral, aponta para a idéia de um processo já concluído do criar. É um sistema que não necessita de mudança, pois já está pronto e perfeito. Ou seja, a criação foi sempre vista como um sistema fechado, que não tem tempo e nem história. No entanto, essa concepção não pode mais ser mantida. Moltmann segue orientação exegética e, a partir da visão bíblica, entende que a crença na criação é determinada pela crença na salvação histórica. É em

⁴⁴⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 106-107.

⁴⁵⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 268.

⁴⁵¹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creacion*, p. 16-17.

Gerhard von Rad que nosso teólogo bebe fartamente para afirmar a “apreensão soteriológica da criação”⁴⁵² por parte de Israel. “A criação é uma ação histórica de Javé, que se inscreve no tempo. Inaugura-se realmente com ela uma nova perspectiva da história, pois se situa de fato, como primeira ação de Javé, no começo longínquo”,⁴⁵³ afirma von Rad. Com a criação inicia-se a história de Deus para com o mundo.⁴⁵⁴

A criação no início conduz-nos a uma compreensão de criação mutável, pois nas mudanças percebe-se o tempo. Assim, a criação no início é aberta ao tempo e, por isso, não pode ser um sistema fechado, mas um sistema aberto. A partir disso, teologicamente deve-se falar em criação não somente no início, mas também na história e no fim, de modo que se possa ter um olhar para todo o processo divino do criar. A Criação, segundo Moltmann, “abarca a criação no início, as criações da história e a criação do tempo final. Abarca o criar inicial, o criar histórico e a consumação escatológica.”⁴⁵⁵ A idéia de um processo de criação escatologicamente orientado muda significativamente a posição do ser humano com relação à criação: “como a criatura à imagem de Deus, ele não mais se contrapõe apenas à criação divina não-humana como seu senhor, mas também está juntamente com todos os outros seres vivos no vir-a-ser do processo de criação ainda aberto, não consumado.”⁴⁵⁶ Nessa perspectiva interpretativa, o ser humano, assim como os seres não humanos, estão todos em processo de criação, aberto, por vir.

Em *Gott in der Schöpfung* (Deus na criação), a doutrina ecológica da criação é desenvolvida como proposta reagente às concepções de Deus que contribuíram para com o fortalecimento da idéia do ser humano dominador.

Enquanto Deus foi concebido como sujeito absoluto, o mundo foi visto como objeto de sua criação, preservação e redenção. Quanto mais transcendente a concepção de Deus tornou-se, mais imanente eram os termos em que o mundo era interpretado. Através do monoteísmo do sujeito absoluto, Deus estava cada vez mais esvaziado de sua ligação com o mundo, que

⁴⁵² RAD, von Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento I*, p. 146.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*, p. 56.

⁴⁵⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*, p. 57.

cada vez mais foi secularizado. Como resultado, o ser humano – uma vez que ele era a imagem de Deus na terra – deveria ser entendido como sujeito de conhecimento e vontade e deveria confrontar seu mundo com seu objeto. De fato, apenas tinha um só caminho para assemelhar-se ao seu Deus, Senhor do mundo: o de dominar a terra. Esta foi subjacente às teologias centralistas, e a fundação das doutrinas hierárquicas da soberania.⁴⁵⁷

Moltmann entende que a concepção de um Deus transcendente, sujeito absoluto, separa o mundo de Deus e por extensão a humanidade de Deus. A consequência é danosa, pois a humanidade também separa-se do mundo. Dessa forma, o ser humano assemelha-se a Deus distanciando-se da terra, assim apresenta-se como senhor e dominador. Ao contrário dessa concepção, acentua-se o caráter trinitário de Deus.

Se deixarmos de entender Deus monoteisticamente, como sujeito absoluto, mas o vemos em sentido trinitário como unidade do Pai, do Filho e do Espírito, então já não poderemos conceber o mundo por ele criado como uma relação de dominação unilateral. Somos obrigados a encarar isso como uma intrincada relação de comunidade – muitas camadas, muitas facetas e em muitos níveis.⁴⁵⁸

Além de possibilitar o abandono da concepção monoteísta de Deus, a concepção trinitária da criação, segundo Moltmann, corrige o acento que a tradição teológica colocou quase exclusivamente em Deus Pai como criador. Na perspectiva moltmanniana, a doutrina da criação é desenvolvida a partir do Espírito.⁴⁵⁹ Essa é a perspectiva que possibilita considerar a imanência de Deus na criação. O criador mora em toda a sua criação, em todas as criaturas, as mantém vivas e unidas pela força do seu Espírito, e as “conduz para o futuro do seu reino.”⁴⁶⁰

O Espírito possibilita a comunhão da criação, na medida em que é derramado sobre toda a criação. Todas as criaturas se comunicam com Deus e entre si, cada uma ao seu modo.⁴⁶¹ Há uma relação estreita entre a doutrina da criação e a pneumatologia, em que o Espírito é o fundamento em que se sustenta tudo que não

⁴⁵⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 1.

⁴⁵⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 2.

⁴⁵⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 9-13.

⁴⁶⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 14.

⁴⁶¹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 16.

existe por si mesmo. A imanência de Deus no mundo deve ser compreendida juntamente com a sua transcendência. Isso provoca uma tensão imanente em Deus mesmo: “Deus cria o mundo e ao mesmo tempo entra nele.”⁴⁶² O Deus imanente no mundo é exatamente o mesmo que transcende este mundo. A doutrina rabínica e cabalística da *shekiná* e a doutrina cristã da Trindade são os conceitos utilizados por Moltmann para entender essa tensão. A *shekiná* permite que ele compreenda a inabitação de Deus na criação de seu amor; ele mesmo se separa de si para doar-se ao povo e compartilhar seus sofrimentos. Com a doutrina cristã a compreensão é dialética. O Deus eterno sai de si e cria; Pai, Filho e Espírito Santo estão envolvidos no processo criador. Deus cria, reconcilia e redime sua criação através do seu Filho; na força do Espírito, Deus está presente na criação.⁴⁶³ O movimento para fora da Trindade na criação é reflexo do movimento dialético encontrado na própria divindade. Através do conceito de pericórese, a doutrina da Trindade formula a mútua inabitação do Pai, do Filho e do Espírito Santo.⁴⁶⁴

Moltmann vale-se do pensamento cabalístico da *Zimzum* de Isaac Luria,⁴⁶⁵ que significa a autolimitação de Deus em benefício de sua criação.⁴⁶⁶ Gershom Scholem afirma que o *zimzum* originalmente significa concentração e contração. O universo passa a existir mediante esse processo de contração em Deus. Segundo esse conceito, Deus dá espaço ao mundo na medida em que abandona uma região dentro dele mesmo – o espaço primordial.⁴⁶⁷ Da autolimitação de Deus surge o vazio, em que o criador pode chamar o não-ser à existência. Significa uma retirada de si em si próprio, ou seja, Deus abre um espaço para a sua criação na retirada da sua presença.⁴⁶⁸ Assim, pode criar algo que não é de essência divina, que pode coexistir com ele mesmo, ter espaço e ser redimida.⁴⁶⁹ Como *zimzum* remete à contração do

⁴⁶² MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 15.

⁴⁶³ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 15.

⁴⁶⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 16.

⁴⁶⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p.86-93; esse conceito é desenvolvido também em MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 119-122.

⁴⁶⁶ Outros teólogos antes de Moltmann também acolheram esse pensamento: A. von Oettingen, Nicholas of Cusa, J. G. Hamann, Friedrich Oettinger, Emil Brunner e ainda F. W. J. Schelling. Ver MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 87.

⁴⁶⁷ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes místicas judaica*, p. 291.

⁴⁶⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 87.

⁴⁶⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*, p. 154.

útero, por ocasião do nascimento de uma criança, isto é, a criação como ação de Deus em Deus e para fora dele, temos uma representação feminina, pois “Deus cria enquanto permite que um mundo se forme ‘dentro dele’ e apareça.”⁴⁷⁰ O pensamento aqui está se movendo em termos espaciais, e se expressa no plano pessoal: a criação do mundo é uma autodeterminação de Deus como criador do mundo.⁴⁷¹ É isso que Deus escolhe fazer na plenitude de suas possibilidades: ser o criador da criação. Em termos espaciais significa dizer que Deus se retrai para sair de si. Ele escolhe não ser o único a ocupar o espaço de sua presença totalizadora, e então se limita para dar lugar a outro ser. Entendemos que a doutrina do *zimzum* apresenta-se como uma interessante possibilidade de se pensar seriamente e de modo eminentemente teológico – como Moltmann exige – a *creatio ex nihilo*.

Outro conceito teológico que serve de fundamento para a doutrina ecológica da criação moltmanniana é o que se remete ao espírito cósmico e à consciência humana. As diferentes formas de organização e modos de comunicação de sistemas abertos, começando com a matéria informada até os sistemas vivos, do ecossistema da terra até o sistema solar, nossa Via Láctea e as galáxias do universo. Os princípios organizacionais do espírito estão em dois níveis. No plano sincrônico: auto-afirmação e integração; no plano diacrônico: autopreservação e autotranscendência.⁴⁷² Para Moltmann, o espírito mostra uma tendência a desenvolver sistemas abertos mais complexos em formas de vida simbióticas e na evolução das formas de vida.

Segundo nossa compreensão, optar pela ecologia, portanto, evidencia conseqüências epistemológicas, pois uma teoria da criação em perspectiva ecológica deve tentar “abandonar o pensamento analítico com suas distinções entre sujeito e objeto, e deve esforçar-se para aprender um novo caminho do pensar, comunicativo e integrador”.⁴⁷³ Esse novo caminho do pensar aponta para o abandono da pretensão da razão de mimetizar o modelo da física moderna como modelo de ciência exata. Esse

⁴⁷⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 120.

⁴⁷¹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 79-80.

⁴⁷² MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 17.

⁴⁷³ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 2.

modelo tem sido questionado, e no rastro desse questionamento Moltmann sugere que o conhecimento deve ser adquirido de modo participativo e não dominador.⁴⁷⁴ A perspectiva que se abre com uma teoria da criação com essas características é que ela está aberta a outras racionalidades que não podem ser reduzidas somente à razão instrumental que caracteriza a ciência moderna e da tecnologia. Contudo, não é possível ignorar a contribuição que o desenvolvimento técnico-científico trouxe acerca do conhecimento da natureza.⁴⁷⁵ Finalmente, o método sugerido por Moltmann tem o grande desafio de abarcar diferentes racionalidades, com a inclusão do conhecimento científico e da sabedoria.

Após essa análise da compreensão pericorética da Trindade e da criação em Moltmann, na próxima seção analisaremos a questão da experiência no fazer teológico⁴⁷⁶ moltmanniano e os conceitos que dele surgem.

5.4. A experiência como ponto de partida para a teologia ecológica

O ponto de partida para pensar a teologia ecológica é a experiência. Em termos metodológicos isto significa descobrir Deus a partir dos efeitos por ele produzidos com seu Espírito. Trata-se da experiência do Espírito em nível pessoal e comunitário, sem determinações institucionais anunciadas pelas Igrejas. Quando se trata de experiência do Espírito, Moltmann tem em mente uma “percepção de Deus na, com a e sob a experiência da vida, que a todos dá a certeza da comunhão, da amizade e do amor de Deus.”⁴⁷⁷ Aqui é possível perceber que a experiência de vida surge ao se falar em experiência de Deus, ou seja, há uma unidade entre as duas experiências, o que indica uma teologia que surge de toda e qualquer experiência de vida.

⁴⁷⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 2-4.

⁴⁷⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 101.

⁴⁷⁶ BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1993 nos lembra que a teologia é ato segundo, pois antes é a experiência de fé.

⁴⁷⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 29.

Tão fácil quanto perceber que Moltmann parte da experiência é saber que sobre esse termo recai uma dificuldade singular, por isso está entre os mais difíceis de ser esclarecido, conforme adverte Gadamer.⁴⁷⁸ A experiência é objetivada pela ciência, e pelo fato de estar orientada para ela não consegue perceber a historicidade da experiência. Esta impossibilidade de haver historicidade na experiência deve-se ao seu aparato metodológico. Assim, permite que as experiências sejam repetidas por qualquer pessoa; “nesse sentido sua dignidade repousa na sua reprodutibilidade principal.”⁴⁷⁹ De acordo com a afirmação gadameriana, a validade da experiência se dá pela sua confirmação.

A dificuldade do termo experiência é encontrada no choque das gerações, pois cada qual vindica para si o direito de ter a sua experiência. Entretanto, há dois modos de entendimento: a “tradição” e a “novidade”. A primeira quer que continuem em vigor certas experiências, “enquanto a outra reclama a liberdade de fazer novas experiências.”⁴⁸⁰ Na compreensão genérica do termo, que se aplica ao movimento espiritual do tempo, a experiência fica por conta daqueles que são experientes, pois a experiência está no sentido experimental. Mas a experiência podia remeter à salvação da tradição e assim não era algo para os sem experiência e sim para os experientes. Não havia o caráter de aventura, de descoberta, de novas possibilidades a se alcançar. Porém, houve mudança no conceito. A questão é saber o que se busca quando se fala de experiência. Ela é uma forma de conhecimento baseado na percepção, mas não apenas nela. Além disso, as experiências têm regras de estruturas distintas, por isso a experiência religiosa tem suas próprias estruturas. O fato de a história das tradições religiosas serem fechadas e nelas participarem as experiências básicas, então a questão da experiência religiosa está em manter tudo em aberto.⁴⁸¹ Aqui se fala em dimensões da experiência, que salienta o seu grau de complexidade. Com essas dificuldades e possibilidades, já que a questão é manter tudo em aberto, é que acontece a busca pelo conceito.

⁴⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 512.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 513.

⁴⁸⁰ MIETH, Dietmar. Que é experiência? Tentativa de definição. *In.: Concilium/ 133 – 1978/3: Dogma*, p. 44.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 45.

5.4.1 Compreensão fenomenológica da experiência

De início, destacamos que há grande dificuldade em tratar o conceito de experiência. Essa dificuldade não está reservada exclusivamente à filosofia, pois na teologia não foi diferente. Não é apenas uma constatação nossa; contudo, é relevante acrescentar que a ausência de clareza do conceito não reside na falta de empenho em buscar a sua compreensão, mas porque quando se parte dos conceitos não se pode chegar às experiências. Contudo, através das experiências primárias torna-se possível chegar aos tais conceitos. Diante dessas dificuldades, Moltmann faz a opção por uma aproximação fenomenológica, com vistas à captação das dimensões complexas e diversas da experiência.⁴⁸²

A fenomenologia ajuda na superação das barreiras culturais, em que há o risco de se considerar como “atraso” ou como “ingênuas” as experiências de “outras” culturas. Deixar entre parênteses os próprios pressupostos e abdicar da idéia de superioridade cultural possibilita descobrir que em outras tradições há experiências de mundo constituídas de racionalidade, coerência e verdade própria. Nessa perspectiva, Angela Ales Bello faz a seguinte afirmação:

O método fenomenológico é caracterizado pelo fato de colocar entre parênteses ou fazer a redução, em primeiro lugar, de todos os pré-conceitos e dos conhecimentos já sedimentados e até mesmo da própria existência das coisas, para pôr em evidência na sua essencialidade a dimensão da consciência.⁴⁸³

Esse método nos leva muito além de uma aproximação teórica, mas a nos aproximarmos de uma participação efetiva e livre de juízos tendenciosos. Significa adquirir conhecimento através do contato com a realidade, o que muitas vezes pode gerar dor, sofrimento, luta, mas também gozo e amor. A isto Moltmann chama de

⁴⁸² Um nome representativo da tradição alemã fenomenológica é Rudolf Otto, cuja obra *Das Heilige*, que aqui usamos a tradução espanhola *Lo santo*, oferece um modelo de análise fenomenológica em chave hermenêutica da experiência religiosa, mesmo que essa obra não seja rigorosamente uma obra fenomenológica. *Lo santo. Lo racional y lo irracional n La Idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

⁴⁸³ BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões*, p. 45.

experiências primárias, que são a fonte onde nascem os “conceitos” que, muitas vezes, serão apreendidos. As experiências estão acima dos conceitos, mas elas precisam ser entendidas, ou seja, as experiências de vida precisam de expressão, por meio de símbolos, ritos, imagens, atos, palavras etc. Moltmann critica a equação moderna: consciência mais razão é igual a experiência. Essa forma intelectualizada de ver a relação entre experiência e conceito é rejeitada pelo teólogo de Hamburgo, pois a experiência precisa de expressão, caso contrário fica cega, e sem experiência a expressão é esvaziada.⁴⁸⁴

Moltmann entende que o conceito ocidental e moderno de “experiência” sublinha que a consciência e a razão formam o núcleo da pessoa humana, e algumas percepções atingem este núcleo de tal modo que se constituem em experiências. Mais ainda, o ser humano do Ocidente moderno, ou seja, o macho, branco, europeu, é o sujeito da razão. Não há importância em sua corporalidade e sua sensibilidade fica em segundo plano. Porém, nosso teólogo adverte que a maioria das experiências é feita no nível pré-científico ou pré-reflexivo, pois o ser humano não vive o tempo todo em atos reflexivos. Registra-se aqui, um dos grandes equívocos no pensamento do mundo moderno. É uma ilusão. O que acontece é a percepção com os sentidos daquilo que ocorre com a pessoa, atingindo o corpo e penetrando-o profundamente. Por outro lado, o que se torna consciente é uma pequena parte apenas.⁴⁸⁵

Com isso, é preciso salientar dois aspectos destas experiências primárias ou vitais. Primeiro, a *diversidade de formas de expressão*: corporais ou espirituais, artísticas ou intelectuais, corporais e emocionais, espontâneos e rituais. Moltmann assume a filosofia da vida de Wilhelm Dilthey e entende que a vida se articula, se desenvolve e se intensifica na expressão, e não no conceito.⁴⁸⁶ O segundo aspecto é o *duplo sentido da experiência: ativo e passivo*: isto significa que tanto se faz

⁴⁸⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 31.

⁴⁸⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 31-2. Ele tem consciência da participação da razão, da consciência e da vontade na elaboração das experiências, mas afirma: “nossa totalidade corpórea também experimenta de outra maneira e também elabora as experiências de outras maneiras”, p. 32.

⁴⁸⁶ Encontramos uma boa explicação sobre isso encontramos em GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 345-346: “Para ele [Dilthey] o significado não é um conceito lógico, mas é entendido como expressão da vida. A própria vida, essa temporalidade em constante fluir, está voltada à configuração de unidades de significado duradouras. A própria vida se auto-interpreta. Tem estrutura hermenêutica.”

experiências quanto se é atingido por elas. O sentido ativo tem o caráter de unilateralidade e faz parte do conceito moderno de experiência. Moltmann ressalta o sentido passivo da experiência primitiva como acontecimento inesperado.

Onde tal coisa nos acontece, o centro da ação não se encontra em nós, em nossa consciência ou em nossa vontade, mas sim na ocorrência que nos acontece, e em sua origem. No processo de experimentar ela modifica aquele que experimenta. Não sou eu que “faço” esta experiência, mas sim a experiência que faz algo em mim. Eu percebo com meus sentidos o acontecer externo e observo em mim mesmo as alterações que ele realiza.⁴⁸⁷

Há um caráter de imprevisibilidade nessa experiência, pois toda experiência elementar da vida exige receptividade e implica risco de automodificação, seja no sentido de reforçar ou destruir a estrutura anterior do sujeito. Então experiência pressupõe risco. A etimologia⁴⁸⁸ da palavra contribui para o alargamento do seu entendimento. Assim, *ex-peri-ência* é sair (*ex*) do seu em torno (*peri*), que significa lançar-se no mundo e adquirir percepções. Por meio da experiência o objeto é cada vez mais interiorizado por aquele que o quer conhecer, na medida em que há mais abertura para olhar o objeto por vários lados, como sugere o sema *peri*. Daí se origina também a palavra perigo, que é sinônimo de risco. No âmbito das relações sociais, Moltmann entende que experiência de si mesmo está em equilíbrio com a experiência dos outros.⁴⁸⁹

Moltmann também se ocupa das experiências que geram comunhão, porque elas podem ser narradas e assim surge a comunidade de narração. Tais experiências são renovadas, narradas e outra vez renovadas. Porém, é importante destacar que narrar não é simplesmente repetir palavras, antes “narrar é contar de novo”.⁴⁹⁰ Com isso, narrar é um importante modo de comunicar, pois através das experiências comuns, que são sempre narradas, é forjada a comunhão através das gerações. Essa dimensão da experiência, descrita por nosso teólogo, revela uma característica

⁴⁸⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 34.

⁴⁸⁸ Esta análise etimológica encontra apoio em BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus*, p. 39-44.

⁴⁸⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 35.

⁴⁹⁰ MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *O Espírito Santo como tema central da teologia*, p. 71; sobre a força da narrativa no fazer teológico ver também do mesmo autor: *Deus no espelho das palavras*, p. 180-186.

fundamental do ser humano, qual seja, a de estar voltado para fora de si, em comunhão e em abertura dialogal com o mundo, conforme é revelado pela preposição latina *ex*.

Mas existem também as experiências com caráter de estabilidade em instituições externas: estas são as experiências coletivas. São inconscientemente marcantes na auto-experiência dos indivíduos e podem dirigir anonimamente o comportamento de uma sociedade. Nelas há a possibilidade de o ser humano distanciar-se, porém, não consegue a liberdade, pois sempre é alcançado novamente pelas experiências. Temos exemplos na história: os alemães e Auschwitz, os americanos e o Vietnã. Essas experiências coletivas emergem somente em tempos de dificuldades, pois vem à tona a necessidade de mudança. São os efeitos velados que caem. Longas ditaduras têm esses nocivos efeitos. Como o agente da dor pode ter consciência da dor da vítima? Somente os que sentem dor podem conscientizar os agentes. A experiência coletiva deve ser vista no experimentar a dor do outro.⁴⁹¹

Finalmente, nosso teólogo considera a *dimensão religiosa* das experiências de vida. Essa dimensão perpassa toda essa experiência vital e não se trata apenas de um fato isolado da vida secular, mas é muito mais uma dimensão tácita (*tacit dimension*), velada mesmo, e pressupõe as demais experiências de vida, ao tempo em que é por elas afetada. É a transcendência de toda experiência, não se limitando à auto-experiência. Aqui a religião é a possibilidade de autotranscendência, que tem prioridade dentre os fenômenos humanos.⁴⁹²

5.4.2 Fundamentação teológica da experiência de Deus na vida: o conceito de transcendência imanente

Conforme descrevemos acima, segundo Jürgen Moltmann, o conceito moderno de experiência salienta que consciência e razão formam o núcleo do ser humano. Determinadas percepções atingem este núcleo de tal forma que passam a

⁴⁹¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 37.

⁴⁹² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 38. Aqui ele segue Lutero através de Tillich.

constituir experiências. O homem moderno é o sujeito da razão e da vontade. Com isso, as experiências são elaboradas a partir da consciência, da razão e da vontade. Com essa compreensão de experiências relacionadas com a vida da consciência e com a atividade da razão, outras formas de experiências são excluídas, como aquelas que são percebidas na corporalidade dos homens. São, portanto, experiências no sentido ativo, que se perdem em meio às muitas possibilidades de experiências.

Moltmann critica a moderna metodização da experiência, que é objetivada, isto é, torna-se objeto do saber. Isto remonta ao pensamento de Descartes e à introdução da relação sujeito-objeto. As dimensões históricas e as contingências são perdidas nesse modo científico e metódico de experiência, que se caracteriza pelo fato de poder se comprovar e poder se repetir as experiências feitas. A experiência é “experimento”⁴⁹³ e a natureza é subjugada, conforme nosso teólogo constata.

Através do experimento são “feitas” experiências em que a natureza é forçada a responder às perguntas inquisitoriais do homem. Através do experimento a natureza é colocada sobre o instrumento de tortura, a fim de lhe serem extraídos os segredos e de fazê-la submissa. O conceito de experiência é reduzido ao domínio da natureza em benefício da vida humana. Como parte da prática do conhecimento, a “experiência” passa desta forma a constituir uma parte da práxis da vida humana.⁴⁹⁴

Ser humano, natureza e universo podem ser objetos de estudo e pesquisa científica. É o nascimento das ciências de aplicação concreta, da técnica, que vindica *status* de ciências objetivas, e faz com que este mundo moderno seja entendido como mundo técnico-científico. Há uma necessidade de se conhecer como funciona, desvendar tudo até se estabelecer uma ciência exata.

O que se constata com facilidade é que a sociedade técnico-científica, forjada na modernidade, serviu-se (experimentou) abusivamente da natureza até destruí-la impiedosamente. Uma radical redução do conceito, com conseqüências danosas para a natureza. Para Moltmann isto requer da teologia um posicionamento crítico frente à ideologia da modernidade, tendo em vista a triste realidade de a natureza ter sido sacrificada pelo mundo moderno. Essa postura não conformista da

⁴⁹³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 515.

⁴⁹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 40.

teologia é exigida devido ao moderno conceito de experiência que está orientado para o sujeito e para o domínio. Com isso, Moltmann insere a pergunta crítica acerca da possibilidade de Deus ser objeto de experiência.

Será que Deus é objeto de uma possível experiência? De acordo com o esquema da moderna constituição da experiência isto está fora de cogitações: Deus é objetivamente não-reconhecível e não-experienciável. Um Deus que “exista” no sentido desta objetividade, não existe, pelo menos não existe como Deus.⁴⁹⁵

De fato, se acontecesse de Deus aparecer no mundo como um fenômeno, também seria ele objeto de análise científica e então deixaria de ser o Deus divino. Na civilização técnico-científica do mundo moderno, Deus está totalmente ausente. Nesse cenário histórico sem Deus, o ser humano surge no centro do mundo, e “a experiência de Deus pode estar presente como o constituir transcendental da autoconsciência do homem.”⁴⁹⁶

Moltmann entende que o conceito moderno de experiência não consegue dar conta do mundo plural, multidimensional e policêntrico no qual a humanidade toda está inserida. Por isso, ele propõe um alargamento do conceito de experiência, ampliando o número de dimensões e deixando em aberto os limites de possibilidades. De igual modo, ele propõe que se desista da autoconsciência moderna, a fim de não limitar a transcendência à auto-experiência. Ora, se Moltmann descobre a transcendência em toda a experiência, e não apenas na auto-experiência, quando abandona o vínculo estreito com a consciência moderna, propugna o conceito de transcendência imanente, com vistas à dimensão teológica. Assim se expressa nosso teólogo, acerca deste conceito.

Toda experiência que vem ao nosso encontro, ou que nós fazemos, pode ter um dentro transcendente. A *experiência do Espírito de Deus* não está limitada à auto-experiência do sujeito humano mas é um elemento constitutivo também na experiência do Tu, na experiência da comunhão e na experiência da natureza. “O espírito do Senhor enche a terra. Ele, que a tudo dá consistência, tem conhecimento de tudo que se diz” (Sb 1,7). Por isso a experiência de Deus é possível *em, com e ao lado* de toda experiência diária do mundo, na medida em que Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão em Deus, e portanto o próprio Deus, à sua maneira “experimenta” todas as coisas. Se as experiências de Deus

⁴⁹⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 41-2.

⁴⁹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 42.

contêm experiências de vida, como mostra toda interpretação existencial, também podemos, considerando do lado oposto, dizer que as experiências de vida contêm experiências de Deus.⁴⁹⁷

Essas palavras revelam o axioma moltmanniano, qual seja, *experiência de vida é experiência de Deus*. A unidade dessas experiências representa a superação da tensão entre transcendência e imanência, entre revelação e experiência, entre além e aquém, entre o místico e o vital. Podemos dizer que nosso autor sinaliza que a civilização técnico-científica está impregnada de Deus, mas de modo velado. Moltmann busca nas páginas do Primeiro Testamento a base adequada para afirmar que a possibilidade de experimentar Deus em todas as coisas tem sua raiz teológica na compreensão do Espírito de Deus como força da criação e fonte da vida (*fons vitae*). Todo o mundo é perpassado por Deus, através do seu Espírito, mesmo quando não se percebe sua presença e há silêncio acerca disso. Deus, assim, é entendido como realidade fundante que anima e sustenta o mundo.

Todo o cosmos se constitui de energias que interagem constantemente e adquirem formas mais compactas no sistema vital. Assim, tudo já se caracteriza como manifestação de vida. No intercâmbio de energia a vida se concretiza. Teologicamente o Espírito é a categoria de que a tradição cristã se vale para entender como vida e como energia a realidade. Assim, por *Espírito divino* deve-se entender a energia criadora. Nesse sentido, ele é o *Espírito cósmico*, pois é a vida em todo vivente. O poder criativo divino é o lado transcendente do Espírito, enquanto que o fato de viver em tudo caracteriza seu lado imanente.⁴⁹⁸

Moltmann salienta que transcendência e imanência do Espírito divino não são contraditórias, porém são aspectos que complementam sua dinâmica. Fica afastada a contradição quando isto é considerado em termos de movimento e processo.

⁴⁹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 44.

⁴⁹⁸ Cf. Nos apoiamos aqui em MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *The kingdom and the power*, p. 184; também MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 15.

Como com a orientação para a frente são percebidos os *elementos do tempo*, a irrepetibilidade de toda ocorrência, a irreversibilidade de futuro e passado e a parcial indeterminabilidade daquela região do possível que chamamos de futuro, também podem ser abrangidos os *ritmos da vida* que oscilam entre transcendência e imanência do Espírito e que espraíam as teias das relações vitais nos domínios do possível.⁴⁹⁹

Para Moltmann essa maneira de pensar triadicamente é a que melhor dá conta da dinâmica do processo vital, abrangendo as energias criadoras.

Nessa compreensão teológica, em que há a presença de Deus em todas as coisas, Moltmann reconhece a ubiqüidade cósmica do Espírito e alinha-se à perspectiva dos teólogos do processo e do ecofeminismo, que é o *panenteísmo*, conforme apresentamos no segundo capítulo deste trabalho. É necessário deixar claro mais uma vez que panenteísmo em nosso teólogo também não deve ser confundido com panteísmo. Neste, a idéia é que seres humanos, pedras, montanhas são partes de uma só realidade, que é Deus, ou numa só frase: “tudo é Deus!” Com isso, a autonomia é perdida, não há diferenças entre as criaturas e Deus, pois elas se tornaram sinônimos deste. Por outro lado, o panenteísmo consegue estabelecer diferenças, pois Deus está em todas as coisas, mas todas as coisas não são Deus.⁵⁰⁰

Há uma distinção entre Deus e as criaturas, mas ao mesmo tempo há uma relação entre eles. Essa relação revela uma espiritualidade que integra ser humano e natureza. “O ‘respeito à vida’ é assumido no temor de Deus e a veneração pela natureza passa a ser parte da adoração a Deus. Sentimos que Deus está à nossa espera em todas as coisas.”⁵⁰¹ Aqui fica a impressão de que Moltmann entende o mundo como um amplo espaço de adoração, um santuário de celebração da vida onde grassa a harmonia de todos os seres. Podemos dizer que esse é o impacto causado em sua teologia ecológica, ao assumir a ética do respeito à vida, vindicada por Albert Schweitzer,⁵⁰² conforme expusemos no primeiro capítulo deste trabalho. Nessa perspectiva, a harmonia entre ser humano e natureza não acontece por imposição, por imperativos, como sugeriu Immanuel Kant⁵⁰³ e também, de modo revisado, Hans

⁴⁹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 216. Os grifos não são nossos.

⁵⁰⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 103.

⁵⁰¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 46.

⁵⁰² SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1953.

⁵⁰³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1998.

Jonas,⁵⁰⁴ também conforme a exposição em nosso primeiro capítulo, mas na perspectiva da celebração da presença divina que a tudo toca e em tudo se faz presente.

Além disso, o teólogo de Hamburgo critica a forma de experiência que foi consagrada pela modernidade: a do tipo antropocêntrico. Nela o ser humano deve ser visto sempre como a parte mais importante em relação às demais criaturas. Esse pensamento é sustentado pela idéia de “imagem e semelhança” de Deus e “rei” da natureza, que deve ser entendida no interior da idéia de comunhão com toda criação. Quando perde-se a idéia de comunhão em benefício do autoconhecimento interior, torna-se impossível conhecer Deus no mundo, porquanto fora transferido para o interior da alma.⁵⁰⁵

Segundo Moltmann, o resultado da supremacia da alma em detrimento do corpo e da natureza resultou em uma destruição progressiva da natureza. Assim, Moltmann afirma a necessidade de uma “*doutrina integral de Deus Espírito Santo*”, que se dá em duas dimensões: a) integralidade do ser humano: alma e corpo, consciente e inconsciente, pessoa e comunidade, comunidade e instituições sociais; e b) integralidade da comunhão da criação: ser humano e terra integrados com todas as demais criaturas.⁵⁰⁶

Teologicamente fundamentado no conceito de transcendência imanente, que afirma a presença de Deus em toda a sua criação, transformando o mundo num verdadeiro santuário, Moltmann recorre às Escrituras e entende que experiência de vida é experiência de Deus, na medida em que Deus está em todas as coisas. Assim, ele oferece a oportunidade para entendermos que os limites de comunhão com o Espírito ampliam-se e os espaços de adoração dilatam-se. Agora todo o mundo é um santuário de celebração da vida, de Deus.

⁵⁰⁴ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

⁵⁰⁵ Aqui ele se refere a Agostinho, que inspirou Descartes. Este oferecendo uma aplicabilidade filosófica ao que o primeiro iniciou em teologia. Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 46.

⁵⁰⁶ Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 47.

É significativo em Moltmann o fato de a primazia não recair na cosmologia, quando aborda a questão da experiência. Antes, ela está colocada na leitura bíblica e na tradição teológica, das quais ele não abre mão. Também o seu discurso ecológico não o conduz à diluição da teologia cristã,⁵⁰⁷ e com isso os referenciais da teologia são mantidos, sem que sejam reféns de correntes filosóficas de uma determinada época.⁵⁰⁸

Na unidade das experiências emerge o respeito à vida, a afirmação incondicional pela vida, que é vivida com vitalidade na experiência de Deus Criador e amante da vida. Aqui, trata-se de um conceito de mística, que não deve ser entendida como “mística da alma”, que aponta para a sua interioridade, a fim de que nela se conheça a Deus. Trata-se, antes, da intensidade de experiência com Deus na fé e em todas as suas dimensões de experiências. Com isso, a mística não significa fuga da realidade, mas é, conforme as palavras de Leonardo Boff, o que “alimenta as energias vitais para além do princípio do interesse, dos fracassos e dos sucessos.”⁵⁰⁹ Moltmann chega a afirmar que há escritos de místicos que também expressam uma visão panenteísta do mundo em Deus e Deus no mundo. Abaixo descrevemos uma das metáforas místicas usadas para compreender melhor o conceito de transcendência imanente.

A “luz” é uma metáfora muito antiga para o ser divino. Assim, de modo paradoxal, ela é inatingível e, ao mesmo tempo, é refletida nas criaturas. Deus é a luz que ilumina os olhos e que só pode ser vista quando ela se permite ser vista. Então, Deus é objeto e fonte do conhecimento humano. Mas isto também pode ser dito de outra maneira, sem metáfora. A realidade tem uma racionalidade divina, porque foi criada segundo a razão de Deus e seu Espírito nela habita. A racionalidade humana é capaz de conhecer a realidade, à medida que esta é inteligível. Na esfera da criação as

⁵⁰⁷ Aqui, pode-se levantar uma suspeita sobre Leonardo Boff, no sentido de ele aceitar a cosmologia moderna mesmo que signifique perda de referenciais teológicos cristãos. Suas obras nesta última década sinalizam nesta direção.

⁵⁰⁸ De fato, nosso autor critica contundentemente os teólogos que assumem alguma teoria da cosmologia moderna, para que seja fundamento da cosmologia religiosa. Ele entende que esse procedimento dissolve a especificidade da fé oriunda da tradição judeu e cristã. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 22.

⁵⁰⁹ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, p. 143.

criaturas são capazes de se conhecerem mutuamente dentro dos limites de cada um e com a racionalidade que lhes é própria, porque são precedidos de uma racionalidade divina. Sem concordância mínima entre “razão que conhece” e “realidade que é conhecida” não há nenhum conhecimento. Para a racionalidade humana finita, a realidade tem profundidade transcendente, porque a racionalidade divina é como “luz inesgotável” para a racionalidade humana. Este é o conceito de transcendência imanente.⁵¹⁰ Nesse sentido, Moltmann entende que o Espírito, enquanto luz, desempenha uma função racional, de modo que possibilita o conhecimento da realidade e o seu fundamento transcendente.⁵¹¹

Em diversas oportunidades, neste item, em que falamos sobre o conceito de transcendência imanente, mencionamos algumas vezes a vitalidade, sem, contudo, nele nos determos mais cuidadosamente, pois esse é o desafio do próximo item, ou seja, investir numa compreensão do conceito de vitalidade em Moltmann.

5.5. Compreensão do conceito de vitalidade na teologia ecológica. Dialética morte-vida na afirmação da vida

Falar em dialética já sugere investigar a história do pensamento filosófico do Ocidente, o que seria impossível dentro dos limites deste trabalho. Portanto, assim como é relevante mencionar que o pensamento dialético está totalmente envolvido no desenvolvimento histórico-filosófico ocidental, também é preciso afirmar que aqui não há nenhuma pretensão de reconstruir esta trajetória. Todavia, queremos lembrar que a teologia, ao longo da história, assumiu o pensamento dialético objetivando sustentação lógica às tentativas de respostas frente aos desafios da vida. Assim, por exemplo, a Teologia da Libertação tem na dialética marxista o instrumental⁵¹²

⁵¹⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 262.

⁵¹¹ Idéias semelhantes são encontradas em BASÍLIO. *Tratado sobre o Espírito Santo*, p. 115. Para ele, o Espírito é a luz que proporciona iluminação a toda faculdade racional, com vistas à verdade.

⁵¹² Cf. BOFF, Leonardo e Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*, p. 50-1. Aqui eles salientam a postura crítica em relação ao marxismo, rejeitando o ateísmo e o materialismo marxista.

adequado para sua análise dos mecanismos que geram a opressão na América Latina.⁵¹³

No século XIX, Hegel é destacadamente uma referência, pois incorporou ao seu sistema filosófico a forma dialética do tipo reconciliadora. Já nos primeiros anos do século XX é destacável a “Teologia Dialética”, com os expoentes Karl Barth, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, com ênfase no distanciamento absoluto entre Deus e o ser humano.

Aqui nos deteremos apenas no conteúdo da dialética assumida por Moltmann, com o objetivo de enfatizar a vitalidade da vida vivida em Deus, considerando a linguagem paradoxal acerca da vida, que é potência de criação. Mas, julgamos também que é importante identificar a dialética assumida por Moltmann, pois demonstra qual é a preocupação do nosso teólogo: a vida. Falar da vida e de sua afirmação é também falar das forças de morte que ameaçam destruí-la. É desse contexto de profundo interesse pela vida em oposição à morte e às ameaças de morte que emerge o ecológico no seu fazer teológico.

A vitalidade (*vitalität*) mencionada é entendida por Moltmann como “amor à vida”, que liga os seres humanos a todos os outros seres vivos. Trata-se de um conceito dialético. A vida está em oposição à morte e a tudo que a produz. Ora, se para Moltmann vitalidade deve ser entendida numa dinamicidade dialética, então é preciso perguntar pela dialética assumida por ele, ou seja, afirmar que tal categoria é assumida dialeticamente implica saber qual dialética nosso teólogo assume.

Essa pergunta é pertinente, tendo em vista o questionamento de Paul Tillich acerca da teologia dialética. Tillich é um teólogo que tem o seu método da correlação fundamentado na lógica dialética. O que ele propõe é a união dos dois pólos sem que um deles seja enfraquecido ou anulado pelo outro. Para ele, uma teologia

⁵¹³ Para maior aprofundamento sobre as apropriações que a Teologia da Libertação (TdL) faz do marxismo, MUELLER, Ênio R. *Teologia da libertação e marxismo* oferece contribuições relevantes. São estudados os principais nomes da TdL e como cada um deles se apropriou do marxismo.

caracteristicamente dialética deve manter o “sim” e o “não” unidos, sob pena de não ser uma teologia dialética.⁵¹⁴

A teologia deve oferecer respostas às questões concernidas na situação concreta, resguardada da mensagem eterna e com os instrumentais conceituais que emergem da própria situação que origina as questões. Nas palavras de Tillich:

Um sistema teológico deve satisfazer suas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia se move para trás e para diante entre dois pólos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal na qual a verdade eterna deve ser recebida.⁵¹⁵

Então o método de Tillich relaciona a mensagem eterna e a situação concreta, sem que nenhuma delas seja absorvida pelo seu correlato. Na correlação tillichiana ocorre, portanto, a união de dois pólos sem o enfraquecimento do outro. É a partir desse modo de pensar dialético que Tillich admite a possibilidade de uma “Teologia Filosófica”,⁵¹⁶ em que as perguntas que a filosofia levanta, conquanto corretas e pertinentes, são respondidas de modo mais significativo através da teologia, que se vale dos símbolos cristãos.⁵¹⁷ Tillich entende que a Trindade é um símbolo dialético, isto é, o movimento das pessoas divinas é de separação de si e retorno a si mesmas. Elas simbolizam o conflitante existir da humanidade com suas vicissitudes e contradições. Assim, os símbolos trinitários são respostas às questões da existência humana, que tem o Espírito como aquele que cria vida sem ambigüidades.⁵¹⁸

Em Moltmann, o Espírito é entendido como um ser trinitário que está em relação com as demais Pessoas divinas. Ele insiste na idéia de que pessoa e relação devem ser entendidas no relacionamento mútuo, pois assim como não existe pessoa sem relação, também não existe relação sem pessoa. Portanto, pessoa e relação

⁵¹⁴ CALVANI, Carlos Eduardo B. Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. *Paul Tillich: trinta anos depois. Introdução à teologia sistemática. Estudos de Religião 10*, p. 19.

⁵¹⁵ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 13.

⁵¹⁶ TILLICH, Paul. *A era protestante*, p. 111.

⁵¹⁷ CALVANI, Carlos Eduardo B. *Op. Cit.*, p. 23.

⁵¹⁸ Cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 602-603.

complementam-se.⁵¹⁹ A fim de não se perder em concepções estáticas e paralisantes sobre a Trindade, Moltmann busca a compreensão das relações das Pessoas trinitárias através do conceito designado como “história de Deus”.⁵²⁰ É nesse sentido que devemos entender as Pessoas da Trindade: relacional e historicamente. As Pessoas divinas vivem sem privilégios de umas sobre as outras. É a Trindade social.⁵²¹ Deus está aberto nas três Pessoas para a história humana, que é reflexo da unidade da Trindade. Na Trindade, Deus está ao mesmo tempo em si e separado de si em toda sua criação, e nele mesmo em sua imanência.⁵²² Deus é transcendente e imanente ao mesmo tempo, como expusemos no item anterior. Esta é a compreensão trinitária também dialetizada por Moltmann. Deus se mantém transcendente ao tempo em que está imanente no mundo e envolvido com as contradições da humanidade.

Ao ler a ação do Espírito da vida na história é possível perceber que na relação mútua entre o Cristo e o Espírito há um movimento dialético na história de Jesus, porquanto ele assume as tensões da existência humana e as supera escatologicamente, com vistas à nova criação por meio da ação do Espírito. Esse movimento dialético de negações e afirmações, e também de superação perpassam a compreensão teológico-pneumatológico-ecológica do nosso teólogo. Segundo Richard Bauckham, a cruz e a ressurreição de Jesus são emblemáticas representações opostas da *morte* e da *vida*.⁵²³

5.5.1 Interesse pela vida e vulnerabilidade à morte: paradoxo do amor

É possível afirmar que outrora a teologia política⁵²⁴ sublinhou a dialética “opressão-libertação”.⁵²⁵ Hoje, a partir das “Contribuições”, nosso teólogo, ao

⁵¹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 180.

⁵²⁰ Nesse sentido ele fala “da *paixão* de Deus pelo seu outro, da *autolimitação de Deus*, do *sofrimento de Deus*, bem como da *alegria de Deus* e da sua *eterna beatitude* na glorificação final”: MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 181.

⁵²¹ A falta do desenvolvimento de uma doutrina social da Trindade contribuiu para a construção de um individualismo possessivo no mundo ocidental. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 205.

⁵²² MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 14.

⁵²³ BAUCKHAM, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 4.

⁵²⁴ Acerca da ética política inserida no espaço do fazer teológico, ver MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia política – ética política*. Salamanca: Sígueme, 1987. 147 p.

perceber um interesse teológico em nível mundial pela vida,⁵²⁶ circunscreve sua teologia no contexto da “Teologia da Vida”.⁵²⁷ Com isso, a teologia moltmanniana está centrada na dialética “morte-vida”.⁵²⁸ Conforme estas articulações, a prioridade recai sobre o Espírito da vida dentro de uma dura realidade de morte. Esta ênfase não deve ser entendida a partir de vínculos acadêmicos, mas, conforme declara o próprio Moltmann acerca da sua principal obra pneumatológica, sua “preocupação foi a vida apática e sem sentido de pessoas no primeiro mundo.”⁵²⁹ Ao agir assim, parece que ele busca respostas concretas aos processos históricos vivenciados pela humanidade.

Moltmann esforça-se para manter um duplo olhar: um para a realidade cheia de conflitos que podem gerar morte, e outro para a tradição. Assim, ele fala da relativa independência do Espírito e de sua ação na vitalidade da vida. Mas, mantendo-se fiel ao seu pensamento de unidade entre experiência de vida e

⁵²⁵ A Teologia da Libertação (TdL) também passou por esse mesmo momento, pois o centro estava nesta dialética. A ação do Espírito visa a libertação humana da opressão. José Comblin foi dos teólogos da TdL que mais refletiu sobre a ação Espírito. Seu interesse se volta para as estruturas de dominação, as quais ele quer denunciar e contra as quais ele luta. Ele conchama para a luta contra a dominação sobre a maioria esmagada, a fim de transformar tal situação. Assim, ele entende a ação humana em busca da concreta libertação. O ser humano é o sujeito da sua história de libertação. A História é a história da humanidade pobre e oprimida e a sua luta por libertação. Nela se descobre o Espírito Santo. Comblin busca pela transformação da sociedade por meio do processo de libertação, por isso os pobres são os sujeitos de tal transformação. Por isso, faz sentido a expressão: “agir é assumir uma parte na missão de libertação”. COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 55.

⁵²⁶ Moltmann entende que na América Latina a Teologia da Libertação desenvolve-se na direção de uma “Teologia da vida” e na Alemanha, na perspectiva da Teologia da Esperança. As descobertas que surgiram apontam para uma “nova teologia do Espírito Santo.” Cf. MOLTSMANN, Jürgen. Pentecostes e a teologia da vida. In.: *movimentos pentecostais; um desafio ecumênico*. Concilium/265, p. 144.

⁵²⁷ Moltmann afirma que com essa “teologia da vida” se renovam as esperanças ecumênicas. Assim, ele destaca os trabalhos de João Paulo II, com sua encíclica *Evangelium vitae*, de 1995, que é a contraposição da “cultura da vida” à moderna “cultura da morte”. Menciona o programa de estudos sobre a “teologia da vida”, aprovado em Lanarca, em 1993, na Comissão da Unidade III, do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Também no CMI, em Canberra (1991), a teóloga Chung Hyun-Kyung, ao propor uma “cultura da solidariedade”, a faz a partir da “cultura da vida”. Em 1994 Gustavo Gutiérrez, em seu *Deus da vida* focaliza sua atenção na vida “faminta e enferma”. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 26.

⁵²⁸ Entendemos que nesta perspectiva dialética a TdL caminha atualmente. Considerando a realidade de morte na América Latina, afirmar o Deus da vida é pertinente e necessário, pois afirma sua presença na história. Para Gutiérrez, ter fé no Deus da vida conduz à eliminação da fome de pão. “A experiência de fé dos pobres e oprimidos, que irrompe em nossa vida e em nossa teologia, é o contexto vital, o lugar histórico e social destas páginas que pretendem refletir sobre o Deus da revelação bíblica.” Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*, p. 13; nesta linha de pensamento, de destaque ao Deus da vida, Leonardo Boff também reflete acerca do Deus vivente, cujo pobre é o horizonte de reflexão. Com isso, o Deus vivo é gerador e mantenedor da vida e, portanto, defensor daqueles que têm suas existências ameaçadas. Cf. BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 157-62.

⁵²⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 27.

experiência de Deus,⁵³⁰ nosso insigne teólogo constata que paira uma tão grande ameaça sobre a vida. O que importa é afirmar a vida (humana e não humana), e para isso é necessário lutar contra todos os poderes que geram morte: as guerras, a pobreza, os desastres ecológicos, a apatia e qualquer tipo de violência e injustiça.

Na leitura de Moltmann, de um lado estão os que espalham o odor da morte, e do outro os que afirmam a vida incondicionalmente. Neste cenário estão as religiões que não demonstram empenho em afirmar a vida, antes, muitas vezes, a negam. Isto o leva a questionar:

Nesta questão da vida, as grandes religiões não demonstram clareza. Não está claro se elas querem que este mundo subsista, se esta vida aqui é afirmada por elas. Por toda parte percebemos também a exaltação religiosa da destruição apocalíptica do mundo e os terríveis sinais do ódio religioso contra si próprio, e não por último a indiferença voltada para o além em relação à vida e à morte aqui. Onde está a religião da afirmação incondicional da vida e do amplo ‘respeito diante da vida’, que Albert Schweitzer buscava? Imagino-me uma teologia que surge da experiência da vida, semelhante àquela que *Friedrich Christoph Oetinger* escreveu em 1765 contra o mecanicismo do Iluminismo, com o título de ‘Theologia ex idea vitae deduta’.⁵³¹

Moltmann está convencido que a superação da ameaça de morte em benefício da vida não se dará por meio do grande número de religiões existentes e que aumenta a cada dia, mas da religião que celebra a vida. Ele afirma que não há nada que deve sobrepor-se ao amor incondicional pela vida, que gera o protesto contra a morte e os demais poderes de morte.⁵³² Também há aqui uma questão paradoxal, que é um profundo interesse pela vida e a vulnerabilidade à morte. Mas isto deve ser tematizado um pouco mais.

Acerca da vida humana, Moltmann reflete que ela é afirmada no amor. À medida que há a auto-aceitação da vida ela é viva. “Nesta afirmação apaixonada, o ser humano, com todos os seus sentidos, abre-se para a felicidade da vida e experimenta a alegria da vida.”⁵³³ Quanto mais entrega e “paixão pela vida”,⁵³⁴

⁵³⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 9.

⁵³¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 11.

⁵³² MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 29.

⁵³³ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 268.

⁵³⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*, p. 18.

continua Moltmann, mais a pessoa prova as dores da vida. Entretanto, o amor é o que torna a pessoa capaz de ser feliz, ao mesmo tempo em que é capaz de sofrer. De igual sorte é a relação da vida e da morte, pois a vida deve ser vivida de maneira viva para que seja experimentada de fato. Assim, é possível perceber que a vida capaz de enfrentar adversidades, como frustrações e morte, é aquela que ama. O amor aqui deve ser entendido como o interesse profundo pela vida.

A linguagem de Moltmann transita dentro da lógica do paradoxo e assim deve ser entendida, pois comporta duas afirmações verdadeiras que ultrapassam os níveis de opinião ordinário. Por isso, ele afirma que quanto mais alguém ama, mais intensamente experimentará a vida e a morte. “É o espírito como amor que diferencia felicidade e dor, vida e morte tão vivamente.”⁵³⁵ Com isso, ele não apenas estabelece a diferença entre *vida* e *morte*, como também apresenta o Espírito como elemento superador das contradições humanas. Além disso, ao mesmo tempo em que coloca vitalidade na vida faz também a humanidade mais mortal.

Para Moltmann, a vida deve ser vivida com doação. Qual grão de semente que cai na terra e morre, e desta morte surge a vida, assim deve ser a vida humana. Para que produza frutos deve haver entrega. Uma vida infértil significa morte, que é entendida como impedimento da vida. O sentido da vida é encontrado no interior da lógica paradoxal, ao dizer que existe uma morte fecunda capaz de gerar vida. Quem preserva sua vida, no sentido de retê-la, não a vive, por outro lado, quem vive a sua vida com doação e a arrisca, já a ganhou.⁵³⁶ Preservar a vida aqui significa perda de interesse pela vida corpórea ou corporal, como o viver ensimesmado, sem ousadia para viver, como que anestesiado pelo medo e tomado de uma glacial apatia. Outrossim, perder a vida é sair de si, é ter experiência, é amar. Portanto, ao experimentar o *espírito da vida*, “a vida humana é vivida, então, tão intensamente que a morte desaparece.”⁵³⁷ Assim, por paradoxo deve-se entender como possibilidade de fornecer dialeticamente respostas às tensões da humanidade.

⁵³⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 268.

⁵³⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 269.

⁵³⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 270.

O modo como Moltmann aborda a vida está em oposição constante à desagregação da morte. Esta pode ser evento do processo criativo, assim a dialética *morte-vida* está concernida neste processo, ou seja, ela é precedida de um ato de criação.⁵³⁸ Mas também a morte em Moltmann é um poder de destruição capaz de penetrar a vida pessoal, social e criatural. Aqui, portanto, não se trata da morte como processo natural, mas da poderosa hostilidade à vida ou, ainda, dos processos de abreviação da vida, que devem ser rejeitados e combatidos. Por exemplo, as crianças famintas das grandes cidades, os altos índices de aids da África negra, as mulheres violentadas na Bósnia, as inúmeras favelas miseráveis da América Latina. Por outro lado, há aqueles que são sadios e vivem a explorar os outros. Se levantar contra estes poderes de morte é amar a vida e fazer com que valha a pena viver. Aqui é importante ressaltar que na dialética *morte-vida* emerge o sentido da vida.⁵³⁹ Há na vida uma necessidade inerente de expansão, a fim de reproduzir mais vida. Cada ser vivo participa da vida de outros seres e assim a vida é reproduzida em ilimitadas concretizações.⁵⁴⁰ Entendemos que esse vitalismo que Moltmann postula é a verdadeira humanidade, que se caracteriza como amor incondicional à vida (não apenas a humana) e que encoraja a enfrentar os poderes de morte e, portanto, deve ser defendido das mazelas da sociedade tecnológica.⁵⁴¹ Essa perspectiva assumida por Moltmann também se coaduna com aquilo que Schweitzer reivindicava com sua ética do respeito à vida, que não aceita nenhuma relativização ética, quando esse último afirmava que “somente qualifica como bom o que conserve e fomenta vidas. Qualquer destruição e danificação de vidas, sejam quais forem as circunstâncias sob as quais elas se realizem, são consideradas como más.”⁵⁴² Isso significa que a postura de Moltmann expressa o princípio fundamental da moralidade.

⁵³⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 4-9.

⁵³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. Ressurreição – fundamento, força e meta de nossa esperança. *In.: 2000: realidade e esperança. Concilium/283*. Aqui ele se vale das idéias de N. O. Brown na obra *Life against Death*.

⁵⁴⁰ Nesta mesma perspectiva caminha BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, p. 89-91.

⁵⁴¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 90.

⁵⁴² SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*, p. 264.

5.5.2 A questão da espiritualidade: vitalidade como amor à vida

Deve ser considerado o empenho de Moltmann em oferecer explicações sobre o conflito entre “espírito” e “carne”, a fim de superar as tensões entre espiritualidade e vitalidade. Observamos, neste sentido, o seu acerto nas considerações feitas acerca de tais conflitos e suas razões, assim como entendemos ser relevante seu empenho em querer recuperar a vitalidade da vida vivida em Deus, que significa o (re)encontro com o Espírito libertador para a vida. Moltmann diz que a vida se torna viva e feliz em sua vitalidade quando ela mesma se afirma e experimenta tal afirmação.⁵⁴³

Segundo Wolfhart Pannenberg, a modernidade trouxe consigo uma forte rejeição aos valores religiosos e empenhou-se em minar representações de Deus,⁵⁴⁴ O debate de Johann Gottlieb Fichte sobre o ateísmo em 1799, “coisificou”⁵⁴⁵ e “antropomorfisou” as tradicionais representações de Deus “como existente supremo e como ser pessoal”⁵⁴⁶. A crítica de Fichte foi de tal modo, que essas representações nunca conseguiram recuperação. Dessa crítica Ludwig Feuerbach extrai a idéia de “projeção que a fantasia do ser humano efetua num céu imaginário.”⁵⁴⁷ Com isso, Feuerbach substitui o idealismo por idéias do Eu absoluto. De igual modo, o aforismo de Friedrich Nietzsche sobre a morte de Deus⁵⁴⁸ vem nesse rastro, e se apresenta como resultado total dessa crítica. Nietzsche como arauto da morte de Deus, caracteriza a síntese da crítica moderna. Esta é, pois, uma oposição radical ao espírito medieval, segundo o qual o modo de viver a religiosidade criou a tensão corpo/espírito. Tal espiritualidade era entendida a partir de uma vida de renúncia ao mundo, que inibia a vitalidade. As experiências espirituais da religião cristã exigiam total renúncia do mundo como pressuposto destas experiências. Com isso, o corpo

⁵⁴³ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 11.

⁵⁴⁴ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *A pergunta sobre Deus*, p. 6.

⁵⁴⁵ Não nos propomos a uma análise do pensamento de Pannenberg, porém não ignoramos que essa categoria é marxista. Está relacionada aos meios de produção, conseqüência da *práxis*. Nesse sentido, a categoria “coisificar” não consegue dar conta do pensamento de sujeito transcendental de Fichte. Trata-se de uma questão epistemológica.

⁵⁴⁶ PANNENBERG, Wolfhart. *Op. Cit.*, p. 6.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ Nos referimos aqui especificamente ao aforismo 125 de *A Gaia ciência*, p. 147-148.

transformou-se num lugar de total impossibilidade de se realizar experiências espirituais. Neste sentido, entendia-se que a espiritualidade implicava perda de vitalidade.

De fato, não foram poucos os pensadores que se opuseram a esse supracitado modo de pensar a espiritualidade sem vitalidade. No mundo industrializado da sociedade burguesa, a vida se organizava por metas e objetivos, enquanto que nos movimentos de reforma ela, por si mesma, era justa, bela, agradável. Nesse movimento, portanto, o conceito de vitalidade assume um novo significado. Sem culpa, livre da moral, com vistas ao impulso vital e à alegria de viver, assim são as marcas desse conceito, que na *Lebensphilosophie* de Friedrich Nietzsche, a vida deveria ser intensificada pelas expressões criadoras, sem a sua orientação instrumental moral. Para Nietzsche “tudo que eleve no homem o sentimento de potência, vontade de potência, a própria potência”,⁵⁴⁹ é considerado bom. Por outro lado, ruim é tudo aquilo que procede da fraqueza. A religião cristã, para ele, nega a vida.

Nietzsche dispara contra o cristianismo ao afirmar que ele condenou tudo que era prazer e valor aqui na terra.

O cristianismo tomou o partido de tudo aquilo que é fraco, baixo, deficiente; construiu um ideal a partir da oposição ao instinto de sobrevivência de uma vida forte; perverteu a razão até mesmo de naturezas intelectualmente mais fortes definindo os valores mais altos da intelectualidade como pecaminosos, enganosos, como tentações⁵⁵⁰.

Ele entende que todos os mandamentos, exigências e ordens de Deus e da religião são como algemas que prendem e inibem a autonomia do ser humano e a liberdade da vida em suas infinitas possibilidades de expansão.

Para Nietzsche, o cristianismo é a religião da *compaixão*. Entretanto, ter compaixão implica perda de força que prejudica a vida. Afirma que a compaixão está em choque com a lei da evolução, a lei da seleção. Através da compaixão ocorre a

⁵⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*, p. 27.

⁵⁵⁰ *Ibid*, p. 29.

negação da vida; na realidade, diz ele, a “compaixão é a prática do niilismo”⁵⁵¹. A compaixão, continua Nietzsche, jamais deveria ter *status* de virtude, como se qualificou, pois ela é a negação da vida. Com isso, afirma, “a compaixão induz ao nada!”⁵⁵² Chega à conclusão que por trás de todas as palavras sublimes que servem de adorno e assim formam um belo manto envolvente, fica escamoteada a sua verdadeira tendência: ser inimiga da vida.

Arthur Schopenhauer⁵⁵³ considerava que a vida era digna de negação através da compaixão. Para Nietzsche, porém, Schopenhauer considerava a compaixão uma virtude porque era “biófobo”. A compaixão é a maior doença da modernidade, e foi produzida pelo cristianismo. Então Nietzsche, qual cirurgião que se vale da faca para retirar um tumor do corpo doente, quer demonstrar seu amor aos homens ao extirpar o grande mal da modernidade chamado compaixão, pois assim acreditava estar no pleno exercício de ser filósofo⁵⁵⁴, ao tempo em que era o algoz do inimigo da vida.

Segundo descreve Tillich, em Nietzsche a palavra “*vida*” tem a sua preferência em lugar da palavra “*vontade*” que, por sua vez, tem sentido oposto em seu mestre Schopenhauer, que reunia em si tanto o *voluntarismo* quanto o *pessimismo*. Ele acreditava que havia a impossibilidade de se alcançar a vontade inconsciente, e isso produzia o desejo de morte. Pelo fato de a vontade nunca realizar o que quer, surge, assim, a insatisfação. Novamente a vontade busca novas maneiras de satisfação e com isso novas impossibilidades surgem. Neste sentido, a vida é uma sucessão de impulsos rumo à não possibilidade de se alcançar a realização.⁵⁵⁵ Resulta desse processo o desgosto pela vida e a falta de contentamento com as realizações conquistadas.⁵⁵⁶

Para Nietzsche, o discípulo mais importante de Schopenhauer, se insere nessa discussão a sua idéia de poder, pois, como este último entendia, a vida era, na

⁵⁵¹ *Ibid*, p. 30.

⁵⁵² *Ibid*.

⁵⁵³ Para maiores matizações teóricas ver SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida e O mundo como vontade e representação*. Ver referências completas no final deste trabalho.

⁵⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Op. Cit.*, 31.

⁵⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, p. 328-329.

⁵⁵⁶ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1999, p. 204.

sua essência, vontade. Entretanto, em Nietzsche não somente uma vontade que se acaba, mas a vontade de poder. Conforme ele escreve, “a vida anseia por um *sentimento maximal de poder* –: é essencial um ansiar por mais poder –: ansiar nada mais é do que ansiar poder.”⁵⁵⁷

A idéia de vontade de poder de Nietzsche envolve conceitos metafísicos, pois direciona ao impulso para a vida; para além da vida orgânica.⁵⁵⁸ Compreende a dimensão não humana, cujo termo mais adequado é “impulso”, e a “auto-afirmação da vida” como desenvolvimento posterior, que é o significado da palavra “poder”⁵⁵⁹. Neste sentido, a crítica de Tillich recai sobre a falta de princípios normativos, pois sem eles impera a própria vontade e esse “querer” se torna a “suprema norma”, sem critérios estabelecidos para o bem e o mal. Sem as normas, as idéias de Nietzsche ficaram frágeis, pois por meio dessa lacuna o nazismo se apropriou do seu conceito de vontade de poder de acordo com suas próprias conveniências.

Na teologia de Dietrich Bonhoeffer o vitalismo também é pensado. Em sua “Ética”, Bonhoeffer reabilita a categoria do natural. “A vida natural é vida formada. O natural é forma inerente à própria vida e está a seu serviço”.⁵⁶⁰ Bonhoeffer não aceita o *mecanicismo* relativizador da vida como meio para um fim, bem como não aceita o *vitalismo* absolutizador da vida como um fim em si próprio. Para ele, a vida natural deve ser entendida como um equilíbrio entre direitos e deveres da vida. Assim, a vida é tanto uma autofinalidade criatural quanto um meio para chegar ao reino de Deus⁵⁶¹.

Ampliando ainda um pouco mais essa questão, Paul Tillich relacionava a vitalidade à “coragem para o ser”. O seu empenho é para situar a verdadeira vitalidade entre o fim em si mesmo e o meio para o fim. Com isso ele une a “força da vida” com a “intencionalidade da vida” dentro dos conteúdos de sentido. Segundo ele, intencionalidade “significa estar relacionado com estruturas significantes,

⁵⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*, p. 350.

⁵⁵⁸ *Ibid.* p. 327-361.

⁵⁵⁹ TILLICH, Paul, *Perspectivas da teologia*, p. 212

⁵⁶⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*, p. 86.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 87.

compreender e estruturar a realidade.”⁵⁶² Isso fala da abertura do ser humano em todas as direções, que o torna capaz de criar “mundos” além do seu mundo. Assim se expressa claramente Tillich: “vitalidade é o poder de criar além de si próprio sem perder a si próprio. Quanto maior poder de criação além de si próprio tem um ser, mais vitalidade tem ele.”⁵⁶³ Manter unidos o vital e o intencional é necessário, caso contrário “restabelece o bárbaro como ideal de coragem.”⁵⁶⁴ A intelectualização do intencional implica perda de vitalidade.

É sempre pertinente, assim entendemos, perguntar até que ponto as críticas contundentes de Nietzsche devem ser acatadas, consideradas para a reflexão.⁵⁶⁵ Para Moltmann é fundamental pontuar que a tensão entre espiritualidade e vitalidade não se fundamenta nem nas Escrituras, nem no judaísmo, nem nas origens do cristianismo. Foi Agostinho, segundo ele, o responsável pela sugestão de abandono do corpo e do mundo, na busca por Deus e a alma. Em Agostinho estão as bases teológica e antropológica da espiritualidade ocidental, que provocou demasiada desvalorização do corpo e da natureza, e o privilégio da auto-experiência em detrimento das experiências sociais e da natureza.

Segundo Moltmann entende, Agostinho falava da peregrinação da alma rumo ao além, a fim de ela encontrar-se com Deus. Para esse fim, impera a necessidade de abandonar tudo aquilo que é terreno. Dessa teologia antropológica agostiniana se alimentou a *mística medieval*.⁵⁶⁶ Essa mística da alma tem como consequência a repressão do corpo e o domínio da natureza. Nela valoriza-se o individualismo em detrimento da comunidade. Assim, Moltmann propugna um retorno às raízes bíblicas e hebraicas, pois nelas estão, segundo ele, os pressupostos teológicos para a (re)construção da espiritualidade ocidental. Nesse sentido, não é a mística da alma, mas é a mística comunitária que prevalece. Emerge uma espiritualidade que não hostiliza o corpo, antes está orientada para a sua redenção.

⁵⁶² TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 155.

⁵⁶³ TILLICH, Paul. *Coragem de ser*, p. 62.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁶⁵ Sobre o impacto da “morte de Deus” na teologia contemporânea: ALTIZER, Thomas J. J. e HAMILTON, William. *A morte de Deus*, particularmente o artigo de Altizer “Teologia e a morte de Deus” (121-139).

⁵⁶⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 96.

Nessa compreensão, que se fundamenta na transfiguração, em vez de o Espírito empenhar-se para separar a alma do corpo, ele conduz o ser humano rumo ao futuro, à nova criação. Outro modo de afirmar a indivisibilidade e a beleza do corpo é na poética de Adélia Prado:

...o corpo não tem desvãos,
só inocência e beleza,
tanta que Deus nos imita...⁵⁶⁷

A partir daí o que há é a *espiritualidade do corpo* e a *espiritualidade da terra*, que se fundamentam no sábado bíblico. Tudo isto pressupõe a espiritualidade da alma. O trabalho constante de todo ser humano e animal precisa cessar para que ambos se recuperem, tal como a natureza. Nesse ritmo de trabalhar e repousar está o ritmo da vida. No ritmo sabático dos tempos é que se encontra a presença de Deus, através da *shekiná*. Moltmann não parte da pergunta da moderna antropologia filosófica e teológica sobre a distinção entre ser humano e outros animais; tampouco pergunta pela posição especial que o ser humano ocupa no cosmos. Antes, ele levanta a pergunta pela ligação entre os seres humanos e os animais e as demais criaturas, e o que eles têm em comum. Segundo ele, além da capacidade de nomear, o ser humano é um ser social, pois precisa de outros. A perspectiva aqui é que as pessoas e o planeta passam a ter direitos iguais. Contudo, Moltmann vai além, pois sua tese é que o ser humano não é a coroa da criação, mas sim o sábado,⁵⁶⁸ e isso sinaliza para uma raiz comum entre seres humanos e não humanos.⁵⁶⁹ Assim, surge a *mística do sábado*, que é uma mística sócio-ecológica, pois é aplicável à vida toda. Ou seja, o ano sabático é válido para o povo, que deve cuidar para não haver fome, e para a terra, que precisa de descanso e precisa ter reconhecida a sua dignidade de criação de Deus.⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ PRADO, Adélia. Deus não rejeita a obra de suas mãos. *In.: Poesia reunida*, p. 320.

⁵⁶⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 187.

⁵⁶⁹ Lembremos a discussão do nosso primeiro capítulo e a tese de que a natureza possui valor em si mesma, conforme FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*, p. 192, mas entendemos que a perspectiva de Moltmann tem mais profundidade do que aquela apontada por Ferry.

⁵⁷⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 99.

Aqui Moltmann apresenta uma espiritualidade que celebra a vida, na medida em que é superada a relação situada exclusivamente no interior de esferas utilitaristas. Não mais a exploração do corpo, conforme a imposição da moderna sociedade tecnologicamente industrializada, promovendo a morte (humana e ecológica). A espiritualidade postulada pelo teólogo de Hamburgo deve ser entendida como amor à vida, que é o cerne do seu conceito de vitalidade. Trata-se, portanto, da *espiritualidade da vida*, que está em conflito com a *mística da morte*. Nesse sentido, é o Espírito presente na vida corporal, que é a experiência de libertação e vitalização. Isso significa que mulheres e homens podem viver a nova criação de forma antecipada.

Portanto, nesta nova vitalidade postulada por Moltmann há um movimento dialético, pois expressa as tensões da existência humana. São as negações (morte) e as afirmações (vida) superadas escatologicamente através do Espírito. Ressaltamos que vitalidade em Moltmann nada tem a ver com a divinização da saúde, com o engodo do corpo perfeito, que marcou as sociedades modernas. Isso leva ao entorpecimento, aos estimulantes de vitalidade, ao desprezo da vida frágil (humana e não humana) da moderna sociedade técnico-científica. A vitalidade requerida pelo nosso autor emerge de um amor incondicional à vida, que se opõe a todos os processos artificiais vitalistas da sociedade tecnocrata. Trata-se de um lançar-se na aventura das experiências da vida, correr todos os riscos e sofrer todas as ameaças que estão implicadas nesse processo. A vitalidade constitui-se, assim, em instrumento fundamental da teologia ecológica moltmanniana numa canção de celebração da vida.

5.6. Conclusão parcial

Neste capítulo procuramos compreender a teologia de Moltmann através de sua orientação ecológica em suas “contribuições”, pois partimos da hipótese de que o ecológico em sua teologia não é um tema isolado, mas está presente em toda sua produção.

Conforme já afirmamos aqui, nesses últimos vinte anos a teologia de Moltmann recebeu um aprofundamento trinitário com desdobramento na vida. Nossa perspectiva foi, ao longo deste capítulo, pensar o Espírito divino animando os processos de vida e as múltiplas relações entre Deus e o mundo. Perguntamos por uma teologia ecológica em Moltmann e entendemos que se trata da busca por um saber sobre Deus a partir de um complexo teórico que quer superar categorias de poder.

Detivemo-nos nos conteúdos daquilo que chamamos de teologia ecológica em Moltmann. Com isso, observamos que não há em nosso teólogo nenhuma tentativa de definição do termo ecologia e enquadrar sua reflexão em uma ecologia profunda, ecologia da mente, ecologia social ou ecologia ambiental, conforme propôs Felix Guatari,⁵⁷¹ e que apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho. Concluimos que essa postura se deve ao fato de que para nosso teólogo a ecologia não é o objeto de sua reflexão, assim como a ecologia também não diluiu o seu discurso teológico, que está fundamentado em referenciais teológicos, e não na nova cosmologia, embora haja uma postura dialogal. Moltmann não abre mão de Deus como objeto da teologia. Nessa perspectiva, sua teologia ecológica é elaborada a partir de uma forte base escriturística – Moltmann passa com grande desenvoltura pelos textos bíblicos – e busca no interior da tradição teológica (ou tradições teológicas) por um conceito que possa ser adequado, a fim de articular o discurso sobre Deus de tal modo que seja sempre relacional. Como nossa intuição era de que a doutrina trinitária constituía-se em ponto de partida de sua reflexão teológica em perspectiva ecológica, penetramos em sua reflexão trinitária e ali nos encontramos com o conceito de *pericórese*. Percebemos que através desse conceito fundamental Moltmann busca superar idéias hierárquicas, subordinacionistas e autoritárias sobre Deus em benefício de compreensões relacionais, não hierárquicas, não subordinacionistas. Assim, Deus relaciona-se com o mundo, está na sua criação. Moltmann articula a doutrina cristã da Trindade com a doutrina rabínica e cabalística da *shekiná*, e assim é possível responder a acusação que foi feita à tradição judaico-cristã de ser responsável pela

⁵⁷¹ GUATARI, Félix. *Três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1990.

destruição do meio ambiente,⁵⁷² conforme mencionamos no segundo capítulo deste trabalho. Consideramos que o desenvolvimento feito por Moltmann da doutrina da *shekiná* é convincente e, portanto, uma contribuição significativa. Contudo, ficamos com dúvidas se o forte monoteísmo judeu não fica comprometido, pois o pensamento trinitário deixa claro que é possível conceber a imanência de Deus, mas não temos a mesma certeza de que a concepção monoteísta e transcendente do judaísmo se mantém preservada.⁵⁷³

Outra constatação nossa é que teologia de Moltmann na fase de sua *Trilogia da esperança*, era fortemente orientada no tempo com sua escatologia dependente da história e do tempo. O ecológico na teologia trinitária moltmanniana, que se organiza a partir do conceito *pericórese*, está voltada para uma teologia do espaço, na medida em que cria espaço de vida.

Um dos grandes méritos do fazer teológico de Moltmann é a capacidade de recolocar algumas importantes questões para a teologia, ou seja, Moltmann faz perguntas interessantes e relevantes. Necessariamente ele não tem as melhores respostas, mas é muito significativo o seu desejo de não querer simplesmente oferecer respostas teológicas a questões levantadas pela filosofia, pela física, pela antropologia etc., mas entende que a teologia deve recolocar as questões a partir da sua perspectiva, levantar também as perguntas e não ficar, como muitas vezes, simplesmente na desconfortável posição de responder perguntas. Nesse sentido, destacamos que Moltmann recoloca a pergunta sobre a relação Deus-mundo de modo adequado, no contexto dessa crise ambiental, pois para ele, é importante saber o que Deus significa para o mundo, mas é igualmente importante saber o que o mundo significa para Deus. De igual forma, ele também reelabora a questão da moderna antropologia filosófica e teológica sobre a distinção entre seres humanos e animais. Moltmann não pergunta pelo que os distingue, mas quer saber qual a ligação entre eles e o que eles têm em comum.

⁵⁷² Um pequeno, instigante e informativo artigo sobre essa questão é ASSMANN, Hugo. Ecoteologia: um ponto cego do pensamento cristão? In.: *Teologia aberta ao futuro*, p. 193-208.

⁵⁷³ Sobre isso ver SCHORSCH, Ismar. *Hacia um oasis cósmico*. Maj' shavot (Ano XXXI) enero – junho 1992.

A teologia moltmanniana está orientada pela pergunta hermenêutica, que visa a eficácia da reflexão teológica. Isto requer uma linguagem eficaz no interior de uma dada realidade social e política. Fica plasmado que a contribuição específica de Moltmann é a busca por um discurso teológico eficaz, no nível social e político e também para a realidade ecológica e integrada. Assim, a teologia ecológica, postulada por ele, assume o papel de hermenêutica crítica da sociedade humana, que é expressa através de suas críticas contra o monoteísmo e contra as estruturas monárquicas políticas e clericais. A partir disso, ele busca a superação desses modelos propondo novas compreensões das sociedades humanas a partir da teologia da Trindade. Contudo, observamos também que não há nenhuma inovação na linguagem trinitária de Moltmann: Pai, Filho e Espírito Santo, como verificamos em Sallie McFague,⁵⁷⁴ por exemplo.

Outra contribuição que merece consideração na teologia de Moltmann vem da importância que ele concede à experiência. A sua tese de que toda experiência de vida é experiência de Deus fala da possibilidade de experiência da transcendência em toda imanência através do conceito de transcendência imanente. O seu diálogo com a filosofia da vida é fecundo e lhe permite investir na superação da tensão entre vitalidade e espiritualidade através de uma cosmovisão hebraica, que fala do (re)encontro com o Espírito libertador para a vida. Na conclusão de nosso segundo capítulo, apontamos a carência de uma perspectiva escatológica no panenteísmo postulado por teólogas e teólogos ali analisados. Em Moltmann essa perspectiva escatológica é evidenciada. Todavia, encaramos com certa preocupação a demasiada ênfase moltmanniana no futuro. É verdade que ele amplia o conceito de salvação ao incluir o mundo, assim como enfatizam as ecofeministas, em particular Rosemary Radford Ruether,⁵⁷⁵ mas ao adiar a salvação do mundo até o fim dos tempos pode sugerir uma redução do valor do mundo. Diante de um contexto de catástrofes ambientais que testemunhamos, consideramos temerário que o mundo deva esperar até o *escaton* para ser salvo. É verdade também que em sua obra *A vinda de Deus*,

⁵⁷⁴ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*. Teologia para uma era ecológica e nuclear. São Paulo: Paulus, 1996.

⁵⁷⁵ RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God*. An ecofeminist theology of Earth healing. SCM Press, Londres, 1993.

Moltmann demonstra que tem consciência dessas questões. No próximo capítulo deveremos aprofundar algumas conclusões a que chegamos neste capítulo.