



**Jayro Alves Soares**

**O DEUS DE JESUS DE NAZARÉ ANUNCIADO AO  
SUJEITO PÓS-MODERNO**

**Uma leitura a partir das cristologias de Edward Schillebeeckx e  
Jürgen Moltmann**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação  
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial  
para obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro  
Março de 2018



**Jayro Alves Soares**

**O Deus de Jesus de Nazaré anunciado ao sujeito pós-moderno: uma leitura a partir das cristologias de Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof<sup>a</sup>. Maria Clara Lucchetti Bingemer**  
Orientadora  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Cesar Augusto Kuzma**  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Edson Fernando de Almeida**  
Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

**Prof. Marcio Cappelli Alo Lopes**

**Prof<sup>a</sup>. Monah Winograd**  
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 08 de março de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

**Jayro Alves Soares**

Possui graduação em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2008) e mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC (2013). Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC. Tem experiência na área Sistemático-pastoral atuando principalmente nos seguintes temas: Teologia Sistemática e Homilética.

Ficha Catalográfica

Soares, Jayro Alves

O Deus de Jesus de Nazaré anunciado ao sujeito pós-moderno : uma leitura a partir das cristologias de Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann / Jayro Alves Soares ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2018.

217 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Pós-modernidade. 3. Anúncio. 4. Ser humano. 5. Cristologia. 6. Ética. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Dedico este trabalho à minha esposa, Josilena,  
e aos meus filhos Josué, Joyce e Jean  
pelo apoio, compreensão e estímulo.

## Agradecimentos

À Deus fonte de toda verdadeira sabedoria e conhecimento, Senhor da minha existência.

À minha querida família. Josi, minha linda esposa e companheira de todos os momentos e meus maravilhosos filhos, Josué, Joyce e Jean. Não teria conseguido chegar até aqui sem o seu apoio. Vocês foram um bálsamo nos momentos mais difíceis da minha caminhada.

A minha orientadora Dra Maria Clara Lucchetti Bingemer, pelo constante e gracioso acompanhamento nessa jornada. Sua competência e dedicação ao exercício da docência teológica inspiraram-me à concretização desse trabalho.

Aos professores do departamento de teologia da PUC-Rio, pela sua singular contribuição em minha formação acadêmica.

Ao CNPq e a CAPES, por possibilitarem meios para a realização do curso.

Aos meus Pais: Maria e Jayro (*in memoriam*) pelo investimento de vida que fizeram a esse filho. Pelo inesquecível e singular amor me deram.

Aos amigos e companheiros de jornada, Márcio Leal, Márcio Capelli e Irênio Chaves.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

Ao Pastor David Dias e ao Conselho Igreja Presbiteriana de Alcântara, por seu carinhoso apoio.

Ao amigo Joel Vasconcelos e a irmã Larissa Giron pelo carinhoso apoio à realização deste trabalho.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram.

## Resumo

Soares, Jayro Alves; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **O Deus de Jesus de Nazaré anunciado ao sujeito pós-moderno: uma leitura a partir das cristologias de Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann.** Rio de Janeiro, 2018. 217p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa centra-se no estudo do tema “O Deus de Jesus de Nazaré anunciado ao sujeito pós-moderno”. Busca-se desenvolver o tema a partir das cristologias dos teólogos Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann. A referida pesquisa visa à interação entre as imagens existenciais de Deus apresentadas pelos teólogos Schillebeeckx e Moltmann na práxis de Jesus de Nazaré, a fim de emoldurar bases para um resgate da genuína imagem humanizada e relacional de Deus para a vida do ser humano hodierno. O trabalho se desenvolve em quatro etapas, que buscam estruturar esta tese: na primeira descreve-se uma panorâmica construção da imagem existencial do ser humano, desde o paradigma racionalista moderno ao universo pós-moderno; na segunda propõe-se vislumbrar a face do Deus *Abba* de Edward Schillebeeckx em Jesus de Nazaré; na terceira objetiva-se refletir sobre a face do Deus sofredor de Jürgen Moltmann em Jesus de Nazaré e na quarta, retomam-se os principais pontos das reflexões dos capítulos anteriores e pretende-se, a partir das leituras cristológicas de Schillebeeckx e Moltmann, propor, pelo enriquecimento peculiar de seus postulados, um resgate da imagem existencial do Deus anunciado por Jesus de Nazaré como modelo para uma reprodução ética fecunda à nossa época atual. As leituras cristológicas dos referidos teólogos propõem a imagem de um Deus sensibilizado, ávido por relacionar-se graciosamente com as pessoas e o mundo a sua volta. Uma sadia imagem a ser reproduzida pelo ser humano pós-moderno.

## Palavras-chave

Pós-modernidade; Anúncio; Ser humano; Cristologia; Ética.

## Abstract

Soares, Jayro Alves; Maria Clara Lucchetti Bingemer (Advisor). **The God of Jesus of Nazareth announced to the postmodern subject: a reading from the christologies of Edward Schillebeeckx and Jürgen Moltmann.** Rio de Janeiro, 2018. 217p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research focuses on the study of the topic “The God of Jesus of Nazareth announced to the post-modern subject”. The aim is to develop the theme from the Christologies of the theologians Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann. Such research is aimed at the interaction between the existential images of God presented by Schillebeeckx and Moltmann on the praxis of Jesus of Nazareth with the intention of frame foundation for a rescue of the genuine humanized and relational image of God for the life of the modern human being. The work is developed in four phases that intends to structure this thesis: In a first moment is described a panoramic construction of the existential human being image, from the modern rationalist paradigm to the post-modern universe; In a second moment is proposed to glimpse the face of the God Abba of Edward Schillebeeckx in Jesus of Nazareth; The third moment aims to reflect upon the face of the suffering God of Jürgen Moltmann in Jesus of Nazareth and in the fourth moment the main points of the previous chapters’s reflections are taken up and it is intended to propose by the christological readings of Schillebeeckx and Moltmann and their postulates’s peculiar enrichment a rescue of the existential image of the God announced by Jesus of Nazareth as a model for a fruitful ethical reproduction to our current time. The christological reading of these theologians proposes an image of a touched God who is eager to relate graciously with the people and the world around himself. A wholesome image to be reproduced by the post-modern human being.

## Keywords

Postmodernism; Announcement; Human being; Christology; Ethical

## Sumário

1	Introdução	10
2	Do paradigma racionalista moderno ao universo pós-moderno: A construção imagético-existencial do ser humano contemporâneo	13
2.1	O declínio do racionalismo moderno	13
2.2	A construção cultural pós-moderna	21
2.3	Configurando a imagem existencial do ser humano contemporâneo	25
2.3.1	Uma imagem subjetiva de semblante afetivo	26
2.3.2	Uma imagem secularizada	32
2.3.3	Uma imagem desinstitucionalizada	37
2.3.4	Uma imagem individualista de contornos utilitaristas	42
2.3.5	Uma imagem hedonista	47
2.3.6	Uma imagem consumista	51
2.3.7	Uma imagem ecológica	54
2.4	Conclusão - A necessidade de se resgatar a imagem de Deus narrada na ortopraxia de Jesus de Nazaré	57
3	A face do Deus Abba de Edward Schillebeeckx em Jesus de Nazaré	59
3.1	Perfil biográfico-acadêmico de Edward Schillebeeckx	60
3.2	Uma face relacional desvelada na comunhão de Jesus de Nazaré com o seu <i>Abba</i>	65
3.3	Uma face soberana amorosa	71
3.4	A face salvadora de Deus nos gestos poderosos de Jesus	75
3.5	A face do Pai à mesa com seus filhos	79
3.6	O perfil existencial do Pai no discipulado de Jesus	84
3.7	A graciosa e solidária face do Pai proclamada nas parábolas e bem-aventuranças	88
3.8	Vida, morte e ressurreição de Jesus: a construção da face de servo	92
3.9	Conclusão	97
4	A face do Deus sofredor de Jürgen Moltmann em Jesus de Nazaré	100
4.1	O Perfil biográfico-acadêmico de Jürgen Moltmann	101
4.2	Uma face graciosa de Deus	106
4.3	Uma face inclusiva	110
4.4	Uma face libertadora	114
4.5	Uma face amorosa	120
4.6	Uma face relacional	124
4.7	A face kenótica de Deus em Jesus	130
4.8	Uma face regeneradora	136
4.9	Conclusão	143
5	A imagem existencial do Deus anunciado por Jesus de Nazaré para o ser humano pós-moderno a partir das reflexões cristológicas de Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann	148
5.1	Anunciando o Deus de Jesus ao ser humano consumista	149
5.2	Anunciando o Deus de Jesus ao ser humano subjetivo-afetivo	155
5.3	Anunciando o Deus de Jesus ao ser humano secularizado e desinstitucionalizado	164



5.4 Anunciando o Deus de Jesus ao ser humano individualista de perfil utilitarista	172
5.5 Anunciando o Deus de Jesus para o ser humano hedonista	180
5.6 Anunciando o Deus de Jesus para o ser humano que vive a crise ecológica	188
6 Conclusão geral	197
7 Referências bibliográficas	207
7.1 Obras sobre o universo existencial moderno e pós-moderno	207
7.2 Obras de Edward Schillebeeckx	211
7.3 Obras de Jürgen Moltmann	212
7.4 Demais obras	213

# 1 Introdução

Tendo como dado fomentador a análise da imagem existencial do ser humano pós-moderno,<sup>1</sup> um reflexo pós-racionalista de contornos afetivos sem um rosto definido, nossa pesquisa se empenha na reflexão sobre o resgate da imagem do Deus anunciado por Jesus de Nazaré ao mesmo.

O ser humano atual vive uma época caracterizada pela desconstrução e descontinuidade marcada por uma constante incerteza oriunda de uma dominante ambivalência, onde a subjetividade racionalista cedeu lugar a uma subjetividade afetiva “enredada unilateralmente no domínio do afetivo”,<sup>2</sup> o que o possibilita ao mesmo viver de forma autônoma e opcional sua experiência de fé num universo religioso difuso cada vez maior.<sup>3</sup> Na liberdade de sua autonomia o indivíduo rompeu com as amarras da ordem coletiva que visaram oferecer normatividade disciplinar e moral autoritária, mas que por sua vez, poderiam contrariar a

---

<sup>1</sup> Jean-François Lyotard em sua obra: LYOTARD, J.F. *A condição pós-moderna* e Michel Maffesoli em sua obra: MAFFESOLI, Michel. *O Elogio da razão sensível*, usam a expressão “pós-modernidade” para conceituar o momento contemporâneo. Entretanto, quando nos referimos aos termos “pós-moderno” ou “pós-modernidade” não o fazemos como produto final de uma aferição conceitual, mas como nomenclatura abarcadora de variados termos e conceitos, adotados para caracterizar o atual universo hodierno em análise, tais como: “hiper-modernidade”, utilizado por Gilles Lipovetsky em sua obra: LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*; “modernidade líquida”, descrito por Zygmunt Bauman em sua obra: BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida* e “alta modernidade”, adotado por Anthony Giddens em sua obra: GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Embora os eruditos discordem quanto a quem teria cunhado o referido termo pela primeira vez, existe um consenso de que tenha aparecido por volta da década de trinta. Charles Jencks um respeitado proponente do pós-modernismo, afirma que a gênese do conceito acha-se na obra do escritor espanhol Frederico de Onís. Em sua antologia de La poesia española e hispano-americana (193), de Onís parece ter introduzido o termo para se referir a uma reação dentro do modernismo. GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*, p. 31.

<sup>2</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade*, pp. 45-46. A professora Maria Clara Bingemer explica que apesar de se constatarem ainda hoje, hesitações, medos, fugas e tentativas impossíveis de retorno ao antigo cristianismo pré-moderno, objetivando resgatar a hegemonia perdida pela religião institucionalizada na história, a própria modernidade se encontra em uma crise profunda, por conta das utopias que ajudaram a concretizar seu modelo, e ainda, a emergência de uma nova subjetividade que questiona a concepção do ser humano configurada principalmente pela racionalidade, trazendo novamente a tona valores como afetividade, gratuidade e contemplação, que haviam sido deixados no passado. BINGEMER, Maria Clara L. *Cristianismo secularizado: novos desafios*. In ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de; BINGEMER, Maria Clara L. *Secularização e experiência de Deus*, p. 111.

<sup>3</sup> BINGEMER, Maria Clara L. *Faces e interfaces da sacralidade num mundo secularizado*, p.27.

afirmação plena de seu princípio de individualidade.<sup>4</sup> Mergulhado numa cultura cotidiana dominada pela mitologia da felicidade privada e pelos ideais hedonistas,<sup>5</sup> o ser humano vive na sociedade hodierna, a efemeridade do consumo que nunca satisfaz, regido pela lei da transitoriedade, quando, na sociedade atual, nada se destina a permanência.<sup>6</sup>

Partindo desta configuração imagético-existencial do ser humano pós-moderno, cumpre-nos, a partir das reflexões cristológicas de dois grandes teólogos da práxis, como Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann, emoldurar as bases para um resgate hodierno da imagem humanizada e relacional de Deus narrada na vida e ortopraxia de Jesus de Nazaré.

Na apresentação e comparação de tais reflexões cristológicas objetivamos responder a questão motriz da nossa pesquisa, que indaga: De que forma as imagens de Deus em Jesus de Nazaré, vislumbradas por Schillebeeckx e Moltmann, podem enriquecer existencialmente o ser humano de nossa época?

Para tal empreitada nos serviremos primeiramente das principais obras de sociólogos como Zygmunt Bauman e de filósofos como Gilles Lipovetsky e Michel Maffesoli,<sup>7</sup> que nos possibilitarão configurar o imagético-existencial do ser humano hodierno, seguindo-se das obras cristológicas de Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann. Dada a magnitude de suas publicações acadêmicas, centraremos nossa pesquisa a partir das seguintes obras cristológicas: de Schillebeeckx – *Jesus: a história de um vivente* (1974); *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (1977) e *História humana: revelação de Deus* (1989) e de Moltmann – *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia*

<sup>4</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *A cultura-mundo*, p. 47.

<sup>5</sup> GONZÁLEZ-CARJAVAL, Luís. Educar em un mundo postmoderno, pp. 7-27. Segundo o teólogo José Comblin a vida na cultura urbana fragiliza as pessoas trazendo-lhes inseguranças e angústias. Por isso, muitas procuram tranquilidade e paz para encontrarem equilíbrio interior, partem em busca de sentido, valor e identidade, algo que lhes faça sentirem-se estabilizadas. O ser humano atual padece de continua insatisfação, procurando abafa-la através de infinitos recursos de diversão oferecidos pelo mercado. Segundo ele, a atual cultura dominante de satisfação, não tem haver com um tipo de satisfação adquirida, mas sim com uma satisfação em estado de procura, de questionamento e de angústia, pois a humanidade se encontra a procura da felicidade e se esgota em sua ansiosa tentativa. COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*, p. 333.

<sup>6</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*, p. 120.

<sup>7</sup> Ao utilizarmos as obras destes renomados autores como principais instrumentos para nossa reflexão, análise e configuração do imagético existencial do ser humano pós-moderno, não almejamos alguma espécie de unanimidade entre seus pensamentos a respeito da referida temática, mas tão somente vislumbramos o grande e mútuo benefício advindo da pluralidade perceptiva de sua ótica analítica, que pode contribuir muito para a lucidez de nossa análise humana contemporânea.

*cristã* (1972); *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. (1989) e *Quem é Jesus para nós, hoje?* (1994).<sup>8</sup>

Adotamos a metodologia esquematizada em “ver-julgar-agir”, que será desenvolvida em quatro capítulos após a introdução deste trabalho, que é nomeada como primeiro capítulo.

Para tal, considerando que o Deus anunciado por Jesus de Nazaré e os valores do seu Reino sempre estiveram profundamente comprometidos com a realidade humana, no segundo capítulo desse trabalho comporemos uma panorâmica descrição da construção imagético-existencial do ser humano, desde o paradigma racionalista moderno ao universo pós-moderno.

Em nosso terceiro capítulo, propomos vislumbrar a face do Deus Abba de Edward Schillebeeckx em Jesus de Nazaré por sua reprodução ortoprática de seu Abba. A face do Deus soberano, porém gracioso e amoroso, ávido por relacionar-se com o ser humano e sua demanda cotidiana.

Em nosso quarto capítulo iremos refletir sobre a face do Deus sofredor de Jürgen Moltmann em Jesus de Nazaré. O rosto do Deus atento, vulnerável, e sensibilizado com os sofredores deste mundo em meio as suas questões existenciais.

Finalmente, no quinto e último capítulo é nosso intuito, a partir das peculiaridades dos postulados das reflexões cristológicas de Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann, propor um resgate da verdadeira imagem do Deus anunciado por Jesus de Nazaré, como sadio modelo para uma reprodução existencial fecunda à nossa época hodierna.

---

<sup>8</sup> Utilizamos aqui os títulos referentes às versões das obras cristológicas de Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann que faremos uso nesta pesquisa, mas citamos entre parênteses as datas originais de suas escritas. Embora utilizemos para a feitura deste trabalho, a maior parte de suas obras em nossa língua portuguesa, com exceção, como já referido, da obra *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (1977) de Edward Schillebeeckx, durante a elaboração do referido trabalho, utilizaremos também, apenas para consulta de real sentido e intenções dos referidos autores, algumas versões das referidas obras em outras línguas, a saber: MOLTSMANN, Jürgen. *The way of Jesus Christ.*; Id. *El Dios crucificado.*; Id. *Cristo para nosotros hoy.*; SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus*. La Historia de um vivente.; Id. *Gesú.* e Id. *Los hombres.*

## 2

### **Do paradigma racionalista moderno ao universo pós-moderno: A construção imagético-existencial do ser humano contemporâneo**

Ao mesmo tempo em que ruíam os paradigmas modernos, ascendiam-se transformações diversas em variados setores da vida com o nascimento da Pós-modernidade. Novos contornos existenciais sugerem hoje a formação de um ser humano que espelha significativos traços para análise daquele que deseja conhecer seu perfil hodierno, elencando importantes temas como: subjetividade afetiva, secularização, desinstitucionalização, individualismo utilitarista, hedonismo, consumismo e ecologia. O sugestivo caleidoscópio imagético atual é material de estudo fecundo para aquele que objetiva refletir sobre o desafio envolvido no resgate da imagem ortoprática do Deus de Jesus de Nazaré para o ser humano hodierno.

Portanto, o segundo capítulo dessa tese empenha-se por fornecer uma construção imagético-existencial atualizada do ser humano na pós-modernidade, refletindo sobre o desenvolvimento de demandas sociais que decodificam a vida e o comportamento humano nesta era.

#### **2.1**

#### **O declínio do racionalismo moderno**

Os sentimentos, a razão e a liberdade expressos na vontade de expansão do sujeito autônomo veicularam a manifestação do princípio de individualidade que norteou a existência do ser humano dos três últimos séculos.<sup>9</sup> Tal autonomia ganhou sistematização nas mais variadas esferas culturais e sociais, onde cada setor da vida humana procurava agora desenvolver sua lógica e regras específicas, sua inteligibilidade e normatividade.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> CASTIÑEIRA, Ángel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 110.

<sup>10</sup> LIBANIO, João B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, pp. 137-138.

Assim, buscou-se construir a vida pessoal e social sobre os fundamentos da afirmação do poder da razão e da técnica; do laicismo das instituições e dos valores; do protagonismo do sujeito no pensamento e na ação política; da rejeição à tradição, à autoridade e ao dogma e da crença em valores como o progresso e o trabalho.<sup>11</sup>

Para por em prática o projeto social moderno era necessário a ruptura do jugo da revelação divina. Um projeto que valorizava a produção da atividade racional, científica, tecnológica e administrativa. Tal projeto viabilizava intencionalmente a seguimentação setorial-social nas áreas: econômica, familiar, religiosa e artística.

Na realidade, a razão instrumental moderna se desenvolveria compartimentalizando sua atividade, no interior de cada setor específico, banindo toda pretensão organizacional externa, que objetivasse manter uma integração geral com planejamento visionário finalista. A modernidade desejava excluir todo finalismo. O antigo conceito integracionista dominante de que o homem deveria aguardar com fé a realização de um determinado fim do projeto Divino a ser cumprido, ou sofrer as consequências por infidelidade a sua missão na história deveria ceder lugar a secularização e ao desencantamento apregoado pela intelectualidade moderna quanto ao referida concepção.<sup>12</sup>

Na modernidade a ciência vem para o centro da sociedade e Deus e as crenças religiosas devem se contentar com a periferia. Mais do que o exercício tecnológico científico, ela desejava blindar a atividade intelectual contra toda possibilidade de influência por parte de propagandas políticas, crenças religiosas, nepotismos, clientelismos e corrupções. Muitas destas, oriundas de interesses pessoais envolvidos em algumas administrações públicas. As leis deveriam ser impessoais e a vida e ganho privados deveriam ter seus direitos assegurados

---

<sup>11</sup> CASTIÑEIRA, Ángel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*, pp. 110-111. Segundo Hannah Arendt, filósofa política alemã de origem judaica, quando o homem moderno começou a despertar para o fato de que vivia em um mundo no qual sua mentalidade e tradição de pensamento não eram capazes de formular questões adequadas e significativas, bem como dar respostas às suas perplexidades, começou a considerar as velhas questões metafísicas desprovidas de sentido. Por conta disto, a ação, com seu envolvimento e compromisso, seu engajamento, lhe parecia abrigar a esperança, não de solução de quaisquer problemas, mas como algo, que ao menos lhe possibilitasse conviver com eles sem se sentir um hipócrita. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*, pp. 34-35.

<sup>12</sup> Id. *A condição humana*, p. 17.

quanto à intervenção financeira do Estado. O conceito por detrás de todo esse projeto era o da “racionalização”.<sup>13</sup>

O sociólogo francês Alain Touraine descreve as abrangentes implicações da modernidade assim:

Reconheçamos, pois o vigor, a violência mesmo da concepção clássica da modernidade. Ela foi revolucionária como todo apelo à libertação, como toda rejeição de compromissos com as formas tradicionais da organização social e da crença cultural. Um mundo e um homem novos devem ser criados, voltando as costas ao passado, à Idade Média, reencontrando nos antigos a confiança na razão e dando uma importância primordial ao trabalho, à organização da produção, à liberdade de troca e à impersonalidade das leis. Desencantamento, secularização, racionalização, autoridade racional legal, ética da responsabilidade (...) esta modernidade à qual se deve acrescentar que é conquistadora, que estabelece a dominação das elites racionalizadas e modernizadoras sobre o resto do mundo, pela organização do comércio e das fábricas e pela colonização. O triunfo da modernidade é a supressão dos princípios eternos, a eliminação de todas as essências e de suas entidades artificiais que são o Eu e as culturas, em benefício de um conhecimento científico dos mecanismos biopsicológico e das regras impessoais não escritas de troca dos bens, das palavras e das mulheres. O pensamento estruturalista radicalizará este funcionalismo e empurrará ao máximo a eliminação do sujeito. O modernismo é um anti-humanismo, porque ele sabe muito bem que a ideia do homem estava ligada à da alma, que impõe a de Deus. A rejeição de toda revelação e de todo princípio moral criou um vazio que é preenchido pela ideia de sociedade, isto é, de utilidade social. O homem é apenas um cidadão. A caridade torna-se solidariedade, a consciência passa a ser o respeito às leis. Os juristas e os administradores substituem os profetas.<sup>14</sup>

O que o cerne do pensamento ocidental aspirou no clímax do exercício deste conceito moderno, foi a criação de uma sociedade racional, onde a razão não gestaria somente toda a cientificidade e o tecnicismo, mas também o ser humano e tudo ao seu redor.<sup>15</sup> Esse racionalismo ocidental, agora principal agente transformador da sociedade vigente, desconstruía laços sociais eivados por sentimentos e toda influência oriunda de costumes e crenças tradicionais, para obtenção cartesiana do triunfo no processo de modernização.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*, p. 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 18-19. Segundo Alain Touraine, a mais forte ideia ocidental de modernização não foi forjada a partir de qualquer influência externa, como revoluções populares ou ideologias de grupos dirigentes, mas teve como real fulcro a própria razão, mediada, sobretudo pela ciência, tecnologia e educação. Por isso, todas as suas políticas sociais, objetivam a desobstrução do caminho racional, suprimido regulamentações, defesas corporativistas e barreiras alfandegárias, buscando primordialmente oferecer segurança e previsibilidade necessárias aos empresários de sua época, formando assim administradores e operadores competentes e conscienciosos. Isto é curiosamente relevante, já que o referido sociólogo lembra que a maioria dos países do mundo já havia se empenhado em modernizações bem diferentes, onde a vontade de independência nacional, as lutas religiosas e sociais, as convicções de novas elites dirigentes, expressa através de agentes sociais,

Touraine descreve essa ruptura assim:

A ideologia ocidental da modernidade, que podemos chamar de modernismo, substituiu a ideia do Sujeito e a de Deus à qual ela se prendia, da mesma forma que as meditações sobre a alma foram substituídas pela dissecação de cadáveres ou o estudo das sinapses do cérebro. Nem a sociedade, nem a história, nem a vida individual, dizem os modernistas, estão submetidas à vontade de um ser supremo a qual devem aceitar ou sobre a qual se pode agir pela magia. O indivíduo só está submetido às leis naturais.<sup>17</sup>

Paralelo a esta laicidade comum ao referido projeto social, é importante destacar o papel formador da escola nesta época. Rumo ao progresso do empreendimento moderno cabia à educação escolar libertar o indivíduo de toda visão reducionista e irracional, até então, advinda primeiramente de seu núcleo familiar e também de suas paixões pessoais, para que o mesmo pudesse participar mais plenamente da atual sociedade organizada pela razão. Neste ambiente, crianças foram tratadas apenas como alunos, captadores de um conhecimento mediado por professores que visavam transmitir somente os genuínos valores racionais universais, que revelam o bem e o belo. Esta escola não visava favorecer aos privilegiados sociais, mas o mérito dos seletos, impessoais e concursados.<sup>18</sup>

Na verdade, todo o universo da razão e do prazer proporcionado pelos filósofos do iluminismo aos seres humanos modernos não levava em conta os conflitos internos da sociedade, concebendo-os como uma resistência irracional ao progresso da razão. Os modernistas acreditavam na bondade natural do homem, apta e ávida à construção de instituições racionais, que sempre aspiraria a preservação humana, guiando a sociedade no caminho da tolerância e do respeito da liberdade devida a cada um. A nova sociedade, próspera, livre e feliz, seria a consequência conjunta de todos os progressos alcançados pela vivência e exercício dos princípios racionais a todos as áreas da existência humana. A razão resplandece na história, aproximando o homem de sua sociedade, fazendo-o um

---

políticos e culturais, desempenharam um papel mais importante que a própria racionalização, que acabou paralisaada pela resistência das tradições e dos interesses particulares. Na histórica caminhada a modernização de tais países europeus, os movimentos religiosos, a glória do rei, a defesa da família, o espírito da conquista, a especulação financeira e a crítica social desempenharam um papel tão importante quanto os avanços técnicos e a difusão de conhecimentos. Portanto, a razão adentra a empreitada modernizadora como um marco revolucionário, que ao contrário, faz de todas as crenças e formas de organização sociais e políticas que não se baseiam em demonstrações de algum tipo científico, uma tábua rasa. TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*, p. 19.

<sup>17</sup> Ibid., p. 20.

<sup>18</sup> Ibid., p. 20.



cidadão virtuosamente fecundo ao bem comum. Tudo que perturba a razão e a ordem natural das coisas deve ser expurgado deste sonho moderno.<sup>19</sup>

Esta época de linha temporal linear foi caracterizada pela constante superação e rápida substituição de novidades já envelhecidas.<sup>20</sup> A modernidade se apresentou como uma marcha obsessiva onde sempre se almejava mais. Entretanto, nunca se consegue o bastante. Um momento marcado por muitas aventuras amargas e ambições frustradas que acabaram gerando mais ansiedade à sua expectativa de progresso. Na verdade, qualquer ponto de chegada não passava de uma ambição temporária que não satisfazia, pois toda perturbadora conquista transformava-se em resíduo de combustíveis queimados e fuligens de chamas extintas, sinais efêmeros daquela trajetória de progresso.<sup>21</sup>

Numa eufórica e universal ambição cognitiva, muitos pensadores do século XVII tentaram escrever uma enciclopédia que contivesse o conhecimento sobre todas as coisas, típico exemplo da pretensão moderna.<sup>22</sup>

A razão humana buscava, sem restrições, perscrutar todos os setores e espaços da vida. Do macroscópico ao microscópico; dos espaços siderais ao inconsciente do humano, do mais remoto passado ao misterioso futuro. Paradoxalmente ela aspirava a uma totalidade que não tem limite, nem de tempo, nem de espaço.<sup>23</sup>

A ideia do gênio criativo, desconhecida na antiguidade e na idade média, mas, amplamente valorizada desde a renascença até o século XIX, tornou-se praticamente idolatrada no período moderno, florescendo numa sociedade comercial marcada pela produção e retratando um dos maiores exemplos da frustração humana. Diferente da obra do artesão, a do gênio manifesta uma singularidade em sua feitura. A percepção moderna buscava aquilatar a peculiaridade de cada artista, sua assinatura característica que o levava a transcender o ordinário de uma simples habilidade ou arte, um fato análogo à

---

<sup>19</sup> Ibid., pp. 38-39.

<sup>20</sup> CASTIÑEIRA, Ángel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*, p.119. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman descreve a modernidade como uma era galopante e ambiciosa, caracterizada pela crença de que havia um fim, um certo “télós” alcançável, em todo o caminho do ser humano, como consequência de uma mudança histórica, um estado de perfeição futuro a ser atingido, um tipo de sociedade boa, onde existirá uma ordem perfeita em que tudo é colocado no lugar certo. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*, p. 37.

<sup>21</sup> Id. *Modernidade e ambivalência*, p. 18.

<sup>22</sup> SUNG, Jung Mo. *Deus numa economia sem coração*, p. 77.

<sup>23</sup> LIBANIO, João B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 138.

verdade de que a singularidade de cada pessoa pode transcender o total de suas qualidades. O gênio criativo representava a legitimação concreta de que a produção humana pode transcender ao próprio ser humano. Como decorrência disto, no começo do século XX, grandes artistas passaram a protestar contra certa vulgarização da “genialidade”, entendendo que também a competência deveria ser valorizada na arte manual. O que também ganhou força com a ascendência e expansão da classe operária, em quem não se achava a grandeza da produção criativa.

Esta tendência desequilibrada a reificação do gênio em sua essência incorreu numa questão que envolvia uma significativa crise de valores, pois por ocasião da feitura de uma obra artesanal ou manuscrita, emergia não somente a essência humana, mas também a identidade da pessoa, um traço vivo ordinário que não pode ser retido a objetividade conclusiva de uma obra. Essa genialidade percebida e quase “palpável”, não dava conta do todo do ser humano. O “ser” é maior do que o “fazer”.<sup>24</sup>

O *homo faber*<sup>25</sup>, aquele que almeja a produtividade e criatividade, conhecido, como ser humano fabricante e construtor moderno, apregoa-nos uma importante mudança na vigência de questões existenciais a serem respondidas, tais como: o “por que” e “o que”, agora para o “como”. Assim, visto por este ângulo indagador, o foco para o genuíno conhecimento, daí para frente, não direcionará mais sua busca as coisas ou aos movimentos eternos, mas ao significado do processo. A natureza e o universo cedem seu lugar, como objeto científico, à história. Agora interessa a ciência a história da natureza, da vida e do universo.

Hannah Arendt explica o desdobramento desta nova mensuração:

Muito antes que a era moderna adquirisse sua inédita consciência histórica e o conceito de história passasse a dominar a filosofia moderna, as ciências naturais

---

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*, pp. 222-223.

<sup>25</sup> Na era moderna este termo filosófico foi explorado por Hannah Arendt para caracterizar aquele ser humano que tipifica o trabalho, que fabrica como as suas próprias mãos, transformando a matéria, a fim de produzir objetos que passam a existir de forma independente. A instrumentalidade é uma de suas principais características, pois ao utilizar suas ferramentas acredita que alguns fins possam justificar alguns meios. A utilidade prevista do material forjado, empenha o *homo faber*, que embora engenhoso, acaba por violenta-lo ao transformá-lo em outra coisa. Segundo Arendt, mesmo sentindo-se um “dominador” da natureza, é significativamente questionável, se na realidade não a destrói, por justificativa do surgimento de uma nova criação humana. Sua ambição de controlar seu destino e seu ambiente por meio de ferramentas, ao mesmo tempo em que o faz senhor da natureza, também o potencializa como seu destruidor. *Ibid.*, p. 152.

havam se transformado em disciplinas históricas; e, no século XIX, acrescentaram às disciplinas mais antigas da física e da química, da zoologia e da botânica, as novas ciências naturais da geologia ou da história da Terra, da biologia ou da história da vida humana e, de modo mais geral, da história natural. Em todos estes casos, o processo de evolução, conceito-chave das ciências históricas, tornou-se o conceito central também das ciências físicas.<sup>26</sup>

Desta forma, a natureza, só poderia ser conhecida em processos que a engenhosidade do *homo faber*, podia comprovar mediante experimentação. Constatava-se o real significado e importância de todas as coisas naturais primordialmente pelas funções que as mesmas exerciam no processo global.<sup>27</sup>

Como se pode perceber, a humanidade nutria um forte otimismo por seu inerente potencial para um previsível progresso rumo a uma sociedade perfeita.<sup>28</sup> Entretanto, os progressos científico-tecnológicos alcançados pela euforia moderna conceberam muitas vezes um efeito totalmente oposto ocasionando mudanças climáticas e subseqüentes riscos provenientes de abusiva intervenção humana no ambiente.<sup>29</sup> Mas ainda, os maiores efeitos colaterais advindos do referido progresso moderno, foram sem dúvida as guerras e barbáries. Pois a degeneração da cultura alemã e o terrível extermínio de judeus pela opressiva nazista, demonstrou a tragédia ocasionada por uma cegueira existencial causada pela própria razão objetiva. Eles caminharam na contra mão da vida, provando que o pensamento moderno não havia amadurecido o ser humano tanto assim, e nem conduzido a civilização ocidental a um futuro melhor.<sup>30</sup>

Embora se pudesse pensar que o despotismo consistisse uma marca característica primordial de estados pré-modernos, o uso consolidado do poder político, tão peculiar a episódios totalitários e manifesto por arbitrariedades de poder, manteve-se pujante como marca central de vários fatos marcantes na história do século XX, entre os eles o facismo, o holocausto e o stalinismo. O totalitarismo aterrorizava mais que o conhecido despotismo convencional, pois

<sup>26</sup> Ibid., p. 309.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Segundo Jung Mo Sung, acreditava-se que o futuro tão almejado seria alcançado pela potencialização das forças presentes da instituição vigente. O caminho para o futuro consistia de um ambicioso e previsível projeto. Não havia incertezas nem inquietações. O que, segundo o referido autor, elenca o principal erro fomentador à crise moderna, a utopia de uma sociedade perfeita como fruto de um projeto político. SUNG, Jung Mo. *Deus numa economia sem coração*, pp. 77-78

<sup>29</sup> GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolo*, p. 14.

<sup>30</sup> TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*, p. 102; também BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada*, pp. 132-133; RUBIO, Alfonso Garcia. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*, p. 17.

concentrava sob seu comando, de forma até então inédita, forças políticas, militares e ideológicas.<sup>31</sup>

É interessante que Zygmunt Bauman, nos lembra que a Alemanha da década de trinta era vista por esclarecidos e respeitados órgãos de opinião de sua época, como os jornais “Times” e “Figaro” entre outros, como o paradigma de Estado civilizado, da prosperidade, da paz social, dos sindicatos operários obedientes e cooperativos, da lei e da ordem. Era o mito etiológico do triunfo da civilização moderna sobre as paixões, assim como a crença de que esse triunfo teria sido um passo inequívoco do progresso no desenvolvimento histórico da moralidade pública.

O estado moderno hasteou-se como uma força missionária mormente proselitista, numa cruzada empenhada em submeter as populações dominadas a um exame completo pretendendo transformá-las numa sociedade ordeira, afinada com os preceitos da razão.<sup>32</sup> Na verdade, a bandeira da liberdade hasteada pela modernidade, não se contentava apenas com a obediência às regras e leis, mas a constatação impessoal da verdade, da ciência, da eficácia técnica e do êxito econômico. Seu alvo aliciador mirava os desencantados com os sistemas, abertos a novos horizontes, sempre abertos a busca, mesmo que sem muitas certezas. Gradativamente, a modernidade passou a exibir um perfil de controle, integração e repressão. Pois, para a mesma, não se tratava somente de infringir-se ou não as ordens das autoridades constituídas por ela na emergente sociedade, mas da capacidade de entrega do cidadão, acreditando em suas leis e regras para a prosperidade social, afeiçoando-se as mesmas por uma íntima devoção, mesmo que a estas fosse necessária uma purificação social em nome de seu pretenso projeto racional científico.<sup>33</sup>

Assim, a suposta e inquestionável autoridade da razão ditou critérios que dividiam a população em plantas a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas.<sup>34</sup> O que, portanto,

---

<sup>31</sup> GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*, pp. 13-14.

<sup>32</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*, p. 28.

<sup>33</sup> TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*, p. 103.

<sup>34</sup> BAUMAN, Zygmunt. Op.cit., pp. 28-29. Os nazistas faziam uma espécie de propaganda da força, muito eficaz em seu propósito, quando dirigida a massa populacional. Demonstrando que o simples fato de se pertencer a um partido era algo muito arriscado, eles matavam pequenos funcionários socialistas e membros influentes de partidos inimigos. Sua propaganda era o terror que aumentava gradativamente porque a polícia e os tribunais não davam seguimento conclusivo aos processos contra a conhecida ala da “Direita”. Na verdade, os nazistas nunca ocultaram seus

era receita certa de guerra e genocídio, mas também de reflexão e destronamento do paradigma moderno.

## 2.2 A construção cultural pós-moderna

O advento da pós-modernidade ofereceu a esfera cultural uma incomensurável diversidade, onde a palavra de ordem é pluralidade. Artistas pós-modernos adaptam estilos que realçam aparentes paradoxos justificados por sua origem advinda de fontes imensamente diferentes, fazendo florescer uma criativa e sutil rejeição ao predomínio da racionalidade. Obras que consistem na constante variação de estilos e dupla codificação de significado, denotam um ecletismo oriundo de muitas eras históricas. Destitui-se a poderosa e criativa figura do autor tão idealizada no período moderno,<sup>35</sup> onde a imaginação e a atividade humana eram receita certa de sucesso futuro,<sup>36</sup> substituindo-a por uma cultura de estilos múltiplos, onde uma pluralidade de mensagens dissonantes ressoa de fora do contexto. Se no período moderno a arte tentava expurgar de si tudo aquilo que não se enquadrava em seus padrões de exigência, quando sua principal característica era a integridade estilística,<sup>37</sup> na pós-modernidade sua principal característica traduz-se pela fecundidade de manifestações artísticas expressas mediante uma imensa variedade de estilos, formas e práticas que culminam numa riqueza de diversidades estonteantes.<sup>38</sup> Muitos artistas pós-modernos combinam a diversidade com a crítica tipicamente pós-moderna da justaposição. A colagem, como uma de suas formas prediletas de composição, sugere claramente a subjetividade do observador quanto à produção de sentido, enquanto que a heterogeneidade da referida colagem assegura que tal sentido por ela suscitado

---

crimes políticos, antes, sempre os confessaram de público, sem se desculpar por excessos cometidos por seus comandados, sua coragem e impunidade acabaram por influenciar, coagindo a temerosa população. A população já sabia que o poder das autoridades era menor que o dos nazistas e, portanto, viam como única opção abraçar a causa desta emergente organização paramilitar antes mesmo de considerar a perigosa hipótese de professar os ideais republicanos. Os membros do partido nazista não falavam apenas, faziam e assumiam, gozando de uma impunidade manipuladora. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 393.

<sup>35</sup> GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*, pp. 37-39.

<sup>36</sup> CASTIÑEIRA, Ángel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 114.

<sup>37</sup> GRENZ, Stanley J. *Op.cit.*, pp. 43-44.

<sup>38</sup> SANTAELLA, Lúcia. *Culturas e artes do pós-humano*, p. 320.

não seja unívoco e nem estável. Esta aproximação de imagens constantemente sugere ao observador um novo significado.

Através de métodos como a confiscação, a citação, os enxertos, acumulação e repetições óbvias de imagens já existentes, os artistas pós-modernos atacam a ficção do sujeito criador, desafiando assim o enfoque modernista sobre a integridade estilista do trabalho individual e minando uma espécie de culto modernista à individualidade do artista.<sup>39</sup>

Segundo Lipovetsky, o romântico e marginal artista moderno foi seduzido pela atual cultura midiática mercantil:

A concepção romântica do artista maldito, marginalizado por sua própria natureza e em ruptura com o sistema sócio econômico quanto mais se opõe ostensivamente ao dinheiro, valor estranho à arte, eminentemente corruptor e com o qual nenhum compromisso é possível, eclipsou-se (...). Rejeitando a cantilena da pobreza como condição da pureza criadora, integrando-se de maneira ostensiva nos sistemas midiático-mercantis, os artistas contemporâneos aspiram a partir de então um objetivo claramente definido: ganhar dinheiro e ser célebres. O momento não é mais da glória imortal; é o da busca de uma celebridade midiática que assegure ser comprado e apanhado nas redes de promoção internacional.<sup>40</sup>

Na modernidade, a oposição ao sistema institucional burguês vigente e seus costumes capitalistas, valorava a grandeza da arte. O artista era visto como alguém obtuso, conformado e alienado ao progresso do seu tempo e sociedade. Atualmente, ele vive abertamente seu engajamento comercial, patrocinado por museus e galerias internacionais demonstrando o aquecido interesse dos países no mercado artístico. O valor de uma obra hoje é determinado pela cotação do artista no mercado, promovidos pelos espetáculos imagético-midiáticos, acessíveis nos catálogos expostos pelas galerias e instituições culturais internacionais. Na pós-modernidade, o artista não cria, aguardando apenas um reconhecimento futuro, ele objetiva a visibilidade de seu nome e obra atrelada a presente valorização comercial.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*, pp. 44-45.

<sup>40</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *A cultura-mundo*, p. 87.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp.87-88. O filósofo Gilles Lipovetsky nos informa que no âmbito da comercialização multinacional, empresas como a Christie's e Sotheby's, que mantem filiais em mais de quarenta países no mundo, proporcionam atualmente, promoção inédita ao expansivo mercado da arte. Exposições de museus tornaram-se produtos, vendidas no mundo inteiro, assegurando um montante de negócios. Em 2008, o museu Picasso alugou obras-primas por 15 milhões de euros. Ao contrário do antigo sistema sustentado por patrocínios, gratificações, encomendas e exposições em modestas galerias de arte, presenciamos hoje uma "expomundo", quando a arte é mercantilizada em nível global e as vendas de tais obras constantemente quebram seus próprios recordes. Trata-se de um produto de mercado como outros, neste caso, valorado por sua

Na verdade, significativas transformações ocorreram nos mais variados setores socioculturais modernos. Na arquitetura moderna todo o universo imagético planejado e edificado era norteado pela fé na racionalidade humana e pela esperança da construção da utopia humana, projetando edificações segundo o princípio da unidade que expressavam um significado único e essencial.<sup>42</sup>

Zygmunt Bauman descreve essa utópica aspiração moderna à uniformidade, através da meticoloso planificação espacial urbana das cidades, quando diz:

Uma notável característica das utopias modernas era a atenção dedicada ao planejamento meticoloso dos cenários da vida cotidiana – o planejamento e o desenho do espaço da cidade, onde a grande maioria dos habitantes dos mundos futuros deveria viver. E esperava-se que a clareza e a uniformidade do cenário externo assegurassem uma clareza e uma uniformidade do comportamento humano, sem deixar espaço para a hesitação, a incerteza ou a ambivalência.<sup>43</sup>

A utopia de tais planejamentos translúcidos e uniformes almejava, pelo mimetismo de suas reinvenções urbanas, resguardar-se de equívocos e riscos em seu projeto.<sup>44</sup> Efetivamente as edificações das cidades modernas deveriam ser a imagem de uma unidade orgânica, apresentando formas simples e essenciais tipificadas pelo padrão praticamente universal das estruturas quadradas de vidro e aço. Alcançava-se a simplicidade das formas através da predominância de uma temática na construção por meio da repetição.

Entretanto, a proposta arquitetônica pós-moderna difere da anterior porque regozija-se na multivalência ao invés da univalência. Suas construções resgatam reminiscências de épocas anteriores através de estilos e técnicas históricas e abrem lugar ao supérfluo valorizando a ornamentação, por meio da qual tentam restaurar o componente fictício da arquitetura. Veem assim, um simbolismo inerente em toda a imagética arquitetônica. O intuito de tal arquitetura traduz-se na tentativa de abandonar a linguagem de poder da qual os arquitetos modernos pareciam não ter consciência. Desejam se afastar daquilo que consideram uma uniformidade humanizadora de uma arquitetura que expressava uma linguagem de produção em

---

singularidade e raridade. Percebe-se ainda um dado curioso no atual universo mercantil artístico: o valor de obras hodiernas tem se aproximado e por vezes até superado o de grandes e importantes obras já consagradas. Ibid., pp. 88-89.

<sup>42</sup> GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*, p. 40.

<sup>43</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A Sociedade individualizada*, p. 87.

<sup>44</sup> Ibid., p.87.

massa padronizada. Por conseguinte, procuram explorar novas linguagens híbridas que incorporem conceitos de diversidade e pluralismo.<sup>45</sup>

Quanto às obras de ficção, se anteriormente o propósito do autor modernista era a obtenção de certo controle sobre a realidade complexa, não obstante singular, trabalhos pós-modernos nesta área suscitam perguntas acerca da coexistência e da interpretação de realidades tão diferentes.

Negando implicitamente o ideal moderno de uma verdade atemporal e universal e similarmente a outras expressões culturais pós-modernas, a literatura enfoca a contingência e o caráter temporal. A ênfase da ficção pós-moderna volta também sua atenção sobre o temporal ao deslocar o leitor de sua tentativa de observar o mundo de um ponto estratégico fora do tempo. Tais autores comunicam em suas obras, por muitas vezes propostas de descentralização de pensamentos obtusos e desconstrução de estruturas, colocando em dúvida os dogmas estritamente racionais como meio de negação à possibilidade de que qualquer discurso seja capaz de apresentar, em última análise, um relato do real.<sup>46</sup>

A performance teatral pós-moderna estabelece um conflito entre seus diferentes elementos, tais como o som, a luz, a linguagem, o cenário e o movimento. Em oposição à antiga estética da presença, tal performance de caráter específico reflete uma estética da ausência que rejeita a ideia da evidência de um sentido de verdade subjacente e permanente.<sup>47</sup>

O pós-modernismo penetrou na indústria cinematográfica, viabilizado por seus peculiares desenvolvimentos tecnológicos. Se por um lado o filme, por sua ordenação de imagens, comparado ao videoclipe, possa parecer expressão da modernidade,<sup>48</sup> porém, na realidade, sabe-se que o mesmo é fruto de uma produção tecnológica montada por uma gama de especialistas com base numa série de materiais e em diversas técnicas que raramente aparecem de modo explícito no filme. Sua unidade, por este ângulo, é ilusória. Suas cenas em representação contínua são oriundas de uma produção de fragmentos no tempo e no espaço. A continuidade de cenas apresentadas é produto de uma compilação de

<sup>45</sup> GRENZ. Stanley J. *Pós-Modernismo*, pp. 40-43. também MAFFESOLI. Michel. *O tempo retorna*, pp 6-8.

<sup>46</sup> GRENZ. Stanley J. *Opcit.*, pp. 50-51.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>48</sup> PURIM, Paulo. R. *Pós-modernidade e proclamação*.



eventos filmados inúmeras vezes em variadas locações e dificilmente refletem a ordem em que foram filmadas. Os cineastas têm significativa liberdade de fragmentar e manipular a história de diversas maneiras, já que a unidade de um filme não depende da narrativa em si mesma, mas das técnicas do processo de filmagem. Assim, cineastas põem abaixo o espaço e o tempo, transformando-o num aqui e agora sem fim, pois um número crescente de filmes previamente filmados lhes permite variados tipos de extrações que acrescentam novas sequências.<sup>49</sup>

No mundo pós-moderno, a imagem, sob suas diversas modulações, constitui o elemento essencial do elo social.<sup>50</sup> As tecnologias do imaginário, como a televisão, o cinema, os quadrinhos, as inúmeras possibilidades de novas visualidades imagísticas computacionais, que se desenvolveram rapidamente nas últimas décadas, vêm estimulando a imaginação através destes meios de comunicação partilhados pela cultura. Se na era moderna as artes visuais pontuavam uma ruptura com o passado, em busca de racionalidade, na contemporaneidade as imagens configuram certa indefinição que põe em xeque os antigos paradigmas que nortearam todo o altivo universo da moderna cultura artística.<sup>51</sup>

Portanto como exposto, questionando qualquer pretensão de análise privilegiada que venha emitir uma verdade absoluta, o hodierno universo cultural, em seus mais variados seguimentos, esboça ambiguidade e pluralidade de significados inter-dialógicos. Neste complexo polissêmico vive o ser humano com o qual objetivamos interagir em nossa empreitada.

### 2.3

#### **Configurando a imagem existencial do ser humano contemporâneo**

O sociólogo espanhol Angel Castiñeira descreve a era hodierna, como uma época marcada pela desilusão das pretensões da razão, e constante reavaliação do sentido da história, onde o totalitarismo humanista é questionado e uma

---

<sup>49</sup> GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*, pp. 53-54.

<sup>50</sup> MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno*, p. 67.

<sup>51</sup> RAHDE, Maria Beatriz Furtado. Da cultura midiático/teológica contemporânea.

pluralidade de modelos e paradigmas coexistem em sua especificidade. Trata-se de uma multiplicidade imagética humano-cultural onde desconstrução e descontinuidade são componentes existenciais comuns.<sup>52</sup>

As convicções do ser em sua existência se diluem e sua unidade se desfaz no descarte sucessivo de intensidades momentâneas. Assim, a identidade humana vive em constante mudança, sempre sentindo-se incompleta. Esta breve introdução caracteriza um constante, complexo e subjetivo movimento existencial como se expõe a seguir.<sup>53</sup>

### 2.3.1

#### Uma imagem subjetiva de semblante afetivo

A mente moderna aspirou uma forma de vida que refletisse um padrão universal obrigatório lucidamente possível. Os poderes modernos desejavam erradicar toda ambivalência visando um alinhamento racional que promoveria substancial melhoria social. Já para os intelectuais, a promoção do progresso se dava pela válida universalidade de uma racionalidade. O banimento do outro, do diverso, pelo sistema moderno favorecia aos intelectuais em seu propósito de separar o verdadeiro do falso. Acreditavam que sua equação existencial forneceria um resultado moral, civil e social exato, sem dízimas subjetivas. Eles nutriam uma certeza de que todo o bem no mundo precisava ter sua necessidade provada, e que assim, concomitantemente e naturalmente, teria sua legitimação pela ordem que traria ao caos do mundo. Assim, a clareza da razão legislaria sobre a nebulosidade social.<sup>54</sup>

Tal projeto de vida desmoronou quando os poderes sociais desencantaram-se de suas ambições unificadoras universalistas, que teve como seu “tendão de

<sup>52</sup> CASTIÑEIRA, Ángel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*, pp. 119-120.

<sup>53</sup> FRIDMAN, Luís Carlos. *Vertigens pós-modernas*, p. 65.

<sup>54</sup> Segundo o professor de sociologia da Queen's University Kingston no Canadá, EUA, David Lyon, o pensamento pós-moderno desconhece a antiga lei pela qual toda a sociedade era única e exclusivamente fundamentada pelo conhecimento puro. Pois, para o referido sociólogo, tal legado epistemológico, cedeu hoje lugar a discursos flexíveis, que acabam por gerar multifacetados tipos de autoridade. Nas flexíveis redes dialogais hodiernas, os intelectuais não legislam como no passado, mas apenas interpretam. Nesta era de deslegitimação e decomposição da exclusividade do veículo cartesiano, a performance, eficiência e produtividade de sistemas tecnológicos para pesquisa e investigação e seus dados computacionais impressos gozam mais credibilidade e eficiência gerencial do que os antigos elaborados sociais gestados pelos fundamentos lógicos do antigo racionalismo. LYON, David. *Pós-modernidade*, pp.23-25.

Aquiles” algo além de sua inconclusividade por conta de falhas ou erros no referido projeto: a sua irrelevância para o ousado e supremo ideal social de verdade e bondade. Os mais duros golpes a mente estatal moderna, que em sua ânsia legisladora, segregava, oprimia e suprimia, foram desferidos por aqueles que travavam a batalha pela liberdade política.

Atualmente, a diversidade de verdades, bondade e beleza, é vista com alegria e prazer. Zygmunt Bauman explica que a mente pós-moderna nem se atreve a interferir, o que demonstra sua peculiaridade ambígua:

A celebração pós-moderna da diferença e da contingência não deslocou a ânsia moderna de uniformidade e certeza. Ademais, é improvável que um dia o faça; não tem capacidade para tal. Sendo o que são, a mentalidade e prática pós-modernas não podem deslocar, eliminar ou sequer marginalizar coisa alguma. Como sempre ocorre com a condição humana, notoriamente ambivalente (multifinal: abrindo mais de uma opção, apontando mais de uma linha de mudança futura), os ganhos da pós-modernidade são simultaneamente suas perdas; o que empresta sua força e atração é também a fonte de sua fraqueza e vulnerabilidade.<sup>55</sup>

Na verdade, a ambiguidade ou a multiplicidade de significados manifesta em nossa cultura, demonstram a tendência pós-moderna ao cultivo da polissemia. A “aceitação desse estado é, na verdade, o reconhecimento do complexo aspecto polissêmico do sujeito atual,<sup>56</sup> que quando ouve o adjetivo “absoluto” depois da palavra “verdade”, pensa em tantos conceitos errados e atrocidades cometidas em nome de uma verdade absoluta, tais como: o racismo norte-americano, que via os povos indígenas e os negros como inferiores; os nazistas, que consideravam uma verdade absoluta a necessidade do extermínio dos judeus; muitos industriais, que enxergavam no lucro sem escrúpulos uma verdade absoluta, mesmo que tal ganho comprometesse gravemente a conservação do meio ambiente; e vários políticos da atualidade, que consideram a guerra uma verdade absoluta, inadiável e inegociável, para se alcançar a paz.<sup>57</sup>

Se na modernidade o valor da verdade era considerado correto se estivesse inscrito na perspectiva de uma unanimidade possível dos espíritos racionais,<sup>58</sup> o que vemos suceder a esse momento consiste de uma mudança epistemológica: do “pensamento forte”, assim denominado por Gianni Vattimo como metafísico de

<sup>55</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*, pp. 268-270.

<sup>56</sup> MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno*, p. 67 e pp. 80-81. também Id. *O conhecimento comum*, p. 84.

<sup>57</sup> MCLAREN, Brian D. *A igreja do outro lado*, p. 235.

<sup>58</sup> LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderna*, p. 10.

natureza político-cognitiva, que busca fundamentar uma verdade unificadora absoluta, um forte veredicto, para uma espécie de pensamento fraco, pós-metafísico, niilista e mais consciente dos seus limites, despido da antiga metafísica globalizante, que traz em sua essência, sobretudo, uma humilde debilidade.

Para Vattimo, o “pensamento fraco” constitui uma metáfora e um paradoxo longe de qualquer pretensão fundante de uma nova filosofia, uma maneira de falar provisória e por vezes contraditória, que aponta uma direção possível e lança certa luz que discerne a diferença entre razão e domínio totalizante, consciente, mesmo assim, que não se pode, em nenhum momento, dissociar-se totalmente da razão.<sup>59</sup>

Segundo Bauman a incerteza aparece como marca distintiva da hodierna ambivalência:

Quando dizemos que coisas ou situações são ambivalentes, o que desejamos dizer é que não podemos estar certos do que vai acontecer, nem saber como nos comportar, tampouco prever qual será o resultado de nossas ações (...). No fenômeno da ambivalência, as dúvidas da razão e a indecisão da vontade, as respectivas vontades dos dois ingredientes que integram a mente humana, encontram-se e se misturam. O mundo – o domínio da razão – aparece pouco claro (isto é, emite sinais obscuros, até mesmo contraditórios) quando a vontade não está segura do que escolher; a falta de clareza do mundo, relatada pela razão, e a incerteza, sofrida pela vontade, crescem juntas e retrocedem juntas.<sup>60</sup>

Nesta época flutuante, marcada por uma constante incerteza oriunda da referida ambivalência, até mesmo os progressos e descobertas científicas atuais

<sup>59</sup> VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Aldo. *El pensamiento débil*, p. 14-15. Friedrich Wilhelm Nietzsche definiu o niilismo como uma constatação da perda da verdade (a morte de Deus), o cenário de um mundo sem verdades ou fundamentos, desdobrando o conceito traduzindo-o em duas vertentes, a saber, de um “niilismo reativo”, referente a nostalgia, paralisia, ressentimento e relativismo extremado e de um “niilismo ativo”, que ao mesmo tempo que reconhece e ao mesmo tempo assume a perda da verdade e o fim dos valores supremos, obtendo disto a força necessária para gerar um movimento processual de essência criativa e libertadora. Gianni Vattimo toma os pressupostos desta segunda faceta niilista como ponto de partida às suas reflexões e postulados sobre o “pensamento fraco”, estabelecendo diálogo entre este e duas outras temáticas pertinentes: a crítica do humanismo e o ultrapassamento heideggeriano da metafísica e a pós-modernidade. PECORARO, Rossano. *Niilismo e pós-modernidade*, pp. 55-56. Gianni Vattimo identifica, o niilismo como a perda da crença em uma verdade objetiva, que tenha por objetivação a legitimação de qualquer poder; ideologias legitimizadas como paradigmas por categorias arbitrárias e mentiras eclesíásticas que visam justificar o poder a disciplina social a todo custo. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 132.

<sup>60</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A Sociedade individualizada*, pp. 78-79. Michel Maffesoli demonstra que a consciência relativista pode ser percebida atualmente através da manifestação sintomática predominante nos variados setores da nossa sociedade. Assim, no domínio político encontramos o descompromisso; no do trabalho, a diversificação dos investimentos sociais; da religião, as formas menores do sagrado, da família o sexo errante; do social, a multiplicidade de circuitos; do intelectual a interdisciplinaridade; do ideológico, o cinismo; do consumismo, o hedonismo; do técnico, o arcaísmo e da nação, o local. MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum*, p. 38.

acentuam-se como líquidos e a procura de satisfações imediatas como o utilitarismo, o pragmatismo e o consumismo é o produto resultante.<sup>61</sup> Embora ainda hoje, muitos universitários e pesquisadores objetivem certezas consolidadas ou quantificações tranquilizantes, algo que evidencia que o pluralismo e o relativismo ainda caminharão numa longa estrada rumo ao total reconhecimento e aceitação,<sup>62</sup> na pós-modernidade não há espaço para disputas sobre a razão ou alguma específica verdade universal descoberta e provada graças a esforços racionais, justamente porque o ser humano atual admite a possibilidade de que as mais variadas opiniões possam ser simultaneamente julgadas verdadeiras, e ainda mais, serem mesmo verdadeiras.<sup>63</sup>

Neste sentido, o intelecto humano não se faz mais o protagonista do crivo daquilo que se deve crer e elevam-se os olhos para além da razão, abrindo-se às emoções e às intuições, que atualmente gozam de um status privilegiado.<sup>64</sup>

Uma das marcas da sensibilidade relativista contemporânea é a preservação do tudo no todo social. Por isso, entrega-se a um labor prudente ao invés de coagir, impor e dominar. Ela não objetiva confrontar, mas busca uma consolidação processual e circular, respeitando imperfeições e lacunas, observáveis em certo aspecto, mas também contingentes a atual existência.<sup>65</sup>

Assim, na busca de um modelo cooperativo e de uma maior valorização das dimensões supra racionais da verdade emprega-se uma dimensão holística à consciência. Pois, os seres humanos pós-modernos desejam ser pessoas mais completas. Este holismo envolve as dimensões afetiva, intuitiva e cognitiva da vida pessoal.

Atualmente, desempenham importante papel a comunidade e a existência social. Além das crenças específicas, também a compreensão da própria verdade encontra-se enraizada na comunidade da qual se participa. A busca da verdade sai da esfera universal, supra-cultural e eterna para a de valor específico.<sup>66</sup>

Michel Maffesoli chama-nos a atenção para a influência orgânica que a trama social exerce na elaboração intelectual hodierna, quando diz:

---

<sup>61</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade*, p. 46.

<sup>62</sup> MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum*, p. 37.

<sup>63</sup> BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*, p. 147.

<sup>64</sup> GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*, p. 28.

<sup>65</sup> MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum*, p. 39.

<sup>66</sup> GRENZ, Stanley J. *Op.cit.*, pp. 28-29.

Estaríamos errados se acreditássemos que construções intelectuais, tão “geniais” quanto o forem, brotam espontaneamente no cérebro de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos. Fato é que, com distorções mais ou menos importantes, com distâncias mais ou menos notáveis, aquelas construções traduzem preocupações, desejos, ilusões ou práticas sociais específicas. Mesmo as mais aberrantes, as que parecem menos ligadas a uma existência dita normal, têm sempre algo haver com a trama social. O traço de ligação, ainda por estudar, existente entre as obras canônicas e as obras populares mostraria que a criação e o gênio são antes de mais nada coletivos. Claro está que há institucionalização, esclerose e, em seguida, imposição ou totalitarismo; todavia, em seu momento fundador, dinâmico, fecundo e generoso, toda ideologia é necessariamente orgânica.<sup>67</sup>

Hoje, a verdade consiste de regras básicas que facilitam o bem-estar pessoal de uma comunidade ou de um todo. Daí a importância da comunidade como norte ou crivo de correta conduta na vida de um indivíduo. O que, portanto, torna comum a coexistência de uma pluralidade de verdades, já que são muitas as comunidades humanas.<sup>68</sup> E ainda, em tais comunidades o ser humano hodierno vive uma pluralidade de subjetividades e intersubjetividades de valores e sentido, numa difusa realidade que varia de acordo com as áreas da vida.<sup>69</sup> Também um grande desafio hoje é decodificar o significado das muitas vozes pelas quais fala a humanidade e perceber a harmonia da coexistência na afirmação pessoal de cada identidade em meio a tanta diversidade.<sup>70</sup>

Na verdade, devido ao valor que o ser humano pós-moderno dedica à união e ao correspondente medo de desintegração, ele não deseja uma verdade que não seja administrada sem doses iguais de manifestação de amor.<sup>71</sup> Ao saber, compete hoje, mais que um conjunto de enunciados denotativos ou descritivos sobre objetos, que discerne o que é falso ou verdadeiro. Ele tem haver também, entre outras coisas, com o saber-fazer e saber-escutar. Suas aplicações perpassam, por exemplo: pela competência da eficiência, em qualidade técnica; pela justiça e

<sup>67</sup> MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum*, pp. 84-85.

<sup>68</sup> GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*, p.29. De acordo com o senso pós-moderno, torna-se ainda mais importante do que a confirmação de uma certeza individual sobre determinada temática, um conhecimento também traduzido através de uma experiência coletiva, pois o grupo ao qual o indivíduo se associa exerce forte influência sobre aquilo que se conhece ou se pensa conhecer. Atualmente, deve-se à experiência a simplicidade do desfrute, e não sua transformação em outra teoria ou verdade universalizada. MCLAREN, Brian D. *A igreja do outro lado*, p. 231.

<sup>69</sup> BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, p. 41.

<sup>70</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A Sociedade individualizada*, p. 123. O ser humano hodierno criva certas proposições éticas, históricas e sociais, pela percepção de sua validade experiencial em sua formulação. Assim, regras e normas morais encontram sua importância em sua descoberta existencial, a partir do protagonismo humano. Nesse particular a heteronomia moral cede seu espaço para a autonomia moral. BARTH, Wilmar L. *O homem pós-moderno, religião e ética*, p. 100.

<sup>71</sup> MCLAREN, Brian D. *Op.cit.*, p. 233.

felicidade, em sabedoria ética e pela beleza sonora, cromática, na percepção audiovisual. O saber não denota conceitos apenas, mas avalia e prescreve. Sua cognição é existencialmente holística, dialogando com o todo perceptivo do ser humano, decidindo conhecer, avaliar, e transformar o que está a sua volta. Está é a sua face narrativa, formacional e encarnada no cotidiano humano.<sup>72</sup>

Michel Maffesoli chama a atenção para uma razão sensível, mais concreta e enraizada no cotidiano da vida, uma reflexão sobre a própria vida.<sup>73</sup> Ele destaca a sensibilidade de uma “razão vital”, de um “raciovitalismo”<sup>74</sup> que sabe unir os opostos: operar conhecimento, e, ao mesmo tempo, perceber as pulsões vitais, possibilitando ao ser humano uma melhor compreensão de sua existência. Na organicidade das emoções, sentimentos e culturas comuns imersos numa vida compartilhada, encontra-se o verdadeiro campo de reflexão intelectual, na tentativa de percepção existencial sobre as verdades da própria vida em movimento, ao vivo, enquanto esta acontece. Esta é a aspiração raciovitalista: a de nunca negligenciar parte alguma de toda a realidade ao seu redor, onde se está, numa compilação de tempo, sentimento e razão.<sup>75</sup>

Como o próprio Maffesoli especifica:

Assim, ao contrário de uma Razão separada, intelectualista, desencarnada, a razão interna, particular é, antes de mais nada, específica. É feita de matéria, de concretude; é, ao mesmo tempo, transfigurada pelo dinamismo próprio da matéria, [...] É a busca de tal organicidade que faz a especificidade da situação pós-moderna.<sup>76</sup>

Portanto, a atual ruptura epistemológica à razão puramente cartesiana, intelectual e impositiva, tem como característica complementar a abertura a uma razão ancorada na sensível compreensão da existência humana, atenta a todo contexto ao seu redor, eivada de relacionalidade e empatia.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, pp. 35-36.

<sup>73</sup> MAFFESOLI, Michel. *A contemplação do mundo*, p.102.

<sup>74</sup> Este termo foi utilizado primeiramente por José Ortega y Gasset ao contexto secular do cristianismo. SAVIGNANO, Armando. Cristianismo secularizado. In PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*, pp. 229-239.

<sup>75</sup> MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*, p. 58.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp.46-47.

### 2.3.2 Uma imagem secularizada

Desde a idade média, a luta pela emancipação do homem e da mulher como sujeitos, pessoas, transpareceu com frequência como um ato de insubordinação a cristandade vigente.<sup>78</sup> Qualquer afirmação de liberdade pessoal era interpretada como ato de rebelião e manifestação de orgulho contra Deus que fazia conhecida sua vontade na vida de cada ser humano pelo lugar que este ocupava em sua sociedade. Assim, o clero exigiu aos cristãos medievais uma conformidade indiscutível com a ordem já estabelecida.<sup>79</sup> Pois nenhuma sociedade podia subsistir, não fosse a coesão proporcionada pelo cimento de uma religião comum sacralizadora de normas e valores que norteavam o controle, a ordem e a estabilidade social.<sup>80</sup>

Os reformadores, por sua vez e com sua peculiaridade teológica, objetaram a cristandade vigente priorizando o sujeito individual em nome do próprio cristianismo. Empunharam a Bíblia contra o magistério e a escolástica, submetendo a fé diretamente a Deus antes mesmo de qualquer instituição eclesiástica.<sup>81</sup> Os conhecimentos e atitudes apregoados pela Renascença influenciou sua visão crítica ao que fora antes fora aceito sem questionamentos. Entretanto, diferentemente dos humanistas renascentistas, não aceitaram uma autonomia que concedesse a razão humana conhecimento de domínio infinito, do homem como um fim em si mesmo, e buscaram um retorno ao cristianismo bíblico da igreja primitiva.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Vale ressaltar que a ruptura entre o ser humano e o sistema religioso predominante já ocorreu diversas vezes em diferentes tempos e localidades. Dois exemplos clássicos são o libertador êxodo do povo israelita do sistema simbólico de união do Oriente Próximo e a separação do cristianismo do mundo simbólico da antiguidade clássica. BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, p. 43.

<sup>79</sup> COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*, p. 305.

<sup>80</sup> GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. *Cristianismo y Secularización*, p. 40. Segundo José Comblin, na era medieval, alguns místicos já haviam dado claros sinais de descontentamento, ante ao simplório objetivo de apenas terem de identificar o seu papel sociedade. Eram místicos que não desejavam separar-se da igreja, antes aceitavam todos os dogmas, ainda que, entretanto, a força viva de sua religião não se atinha mais aos gestos religiosos exteriores impostos pelas igrejas. Trata-se de uma época em que a mística empenhou-se em uma busca por Deus que não passava pela teologia escolástica, pelos sacramentos ou magistério. Aflorava-se então, uma nova classe de pessoas religiosas que contestavam o poder do clero na religião e construíam uma religião espiritual que descartava muitos dos elementos institucionais da igreja. COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*, pp. 306-307.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>82</sup> SCHAEFFER, Francis. *Como viveremos?*, p. 49



Entretanto, o ápice da emancipação do sujeito se deu no período moderno, quando a filosofia empunhou a bandeira do “eu pensante” como uma realidade independente daquele sistema por séculos apregoado e dominado pela cristandade.<sup>83</sup> Se nas tradicionais sociedades medievais a religião tinha por objetivo referenciar padrões humanos de conduta geral, na modernidade tal ambição recairia sobre a ciência. A estrutura teocêntrica, regulamentada pela igreja cristã cede lugar à centralidade da autonomia humana,<sup>84</sup> despedindo assim a cognição humana de toda e qualquer tutela religiosa, renunciando aos meios sobrenaturais e avançando rumo à descoberta, efetivação e desenvolvimento de novas técnicas.<sup>85</sup>

Como explica Carlos Mendoza-Álvarez:

El avance de la razón occidental moderna a partir del hilo conductor de la subjetividad fue encontrando caminos de autonomía y emancipación del sujeto, tanto individual como colectivo, primero en la secularización del conocimiento, luego de la moral, más tarde de la política para concluir con la emancipación de la ética y de la religión misma de toda exterioridad trascendente. Cinco fases del desarrollo avasallador de la autonomía frente a la heteronomía teocéntrica, misma que fue juzgada inoperante y contraria a la condición humana emancipada. La sospecha de proyección narcisista del sujeto en una supuesta trascendencia religiosa no tardó en neutralizar la fuerza de la religión como institución de totalidad, con su cuerpo doctrinal y su código moral irrefutable, y su pretensión de absoluto a partir de cierta idea de revelación.<sup>86</sup>

Assim, a secularização moderna pôs fim a um tempo em que a igreja deteve a última palavra institucional nas mais diversas áreas de sua sociedade.<sup>87</sup> Embora a modernidade em si não fosse ateia, ela deslegitimou toda e qualquer pretensão

<sup>83</sup> COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*, p. 311.

<sup>84</sup> PANASIECWICZ, Roberlei. Secularização: o fim da religião? In: DE ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro; BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). *Secularização*, p. 9.

<sup>85</sup> GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. *Cristianismo y Secularización*, p. 46.

<sup>86</sup> MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. El colapso del sujeto moderno: Nihilismo y mística. La ruta fenomenológica de la subjetividade expuesta. In: Id. *subjetividade y experiencia religiosa pós-moderna*, p. 86.

<sup>87</sup> GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. Op.cit., pp. 48-49. Além de inviabilizar a monopolização sistemática e localizada de sentidos e valores predominantes na cristandade, a modernidade possibilitou a formação de livres comunidades supraesaciais de convicção. Tal iniciativa suplantou a fórmula de paz conhecida como “Cuius regio, eius religio”, utilizada para remediar as guerras e tensões religiosas na Europa Central entre as “cristandades” católica e protestante na pós-reforma. Tal solução foi de curto proveito, devido a fenômenos sócioeconômicos como a industrialização, a migração e a comunicação de massas, que acabaram por unir, até matrimonialmente, seguidores de vários credos e por vezes também, irreligiosos. Isto anulou a proposta de pacificação por vias político-geográficas. BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, pp. 44-45.

ditatorial social da religião, isolando-a no foro íntimo humano, distinguindo assim, o espaço público do privado.<sup>88</sup>

Como descreve João Batista Libânio, a religião teve de se ater ao lugar específico que lhe foi reservado nessa nova sociedade emergente:

A religião constitui-se uma esfera própria de saber. Torna-se objeto de pesquisa da razão. Adquire sua cidadania, entre outras realidades, desde que procure encontrar sua carteira de identidade e não queira invadir território alheio. As civilizações tradicionais reclamavam de textos fundadores, e a revelação cristã o foi para o ocidente cristão. Nelas o sagrado instituía e legitimava a sociedade. A modernidade, porém, não admite texto fundador, já que ela mesma quer ser seu fundamento [...].<sup>89</sup>

Toda uma nova ordem política, econômica e cultural passou a existir e expandiu-se a partir do cidadão emancipado, que se tornou proprietário e produtor, fundamentando a validade do novo sistema sobre uma racionalidade própria e livre de regras sociais antes impostas pela cristandade.<sup>90</sup>

Na sociedade moderna descartou-se a necessidade de uma uniformidade religiosa para a vivência mútua. Pois um alistamento de objetivos práticos apoiados pela razão e aceitos pelos cidadãos vigentes, quaisquer que fossem as suas crenças, forneceriam um gerenciamento competente a referida demanda.<sup>91</sup>

Na esfera política, o estado, agora livre do aval sagrado da igreja, encontrava sua legitimação não mais em um governo em nome de Deus, mas sim em nome do povo, pelo tempo e nas condições que o povo queria, produzindo assim, uma rigorosa separação entre igreja e estado, onde o último gerenciava com exclusividade os assuntos públicos.<sup>92</sup>

Tal esforço descentralizador gerava neste momento, uma intenção de engajamento social salutar, como explica o teólogo espanhol Luis González-Carvajal: “[...] en la medida en que la secularización entierra esa falsa imagen de Dios y hace al hombre responsable de los problemas intramundanos, nadie puede

<sup>88</sup> PANASIECWICZ, Roberlei. Secularização: o fim da religião? In: DE ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro; BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). *Secularização*, p. 10.

<sup>89</sup> LIBANIO, João B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 138.

<sup>90</sup> COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*, pp. 311-312.

<sup>91</sup> Luis González-Carvajal menciona que o teólogo Hugo Grocio foi o precursor desta nova atitude, compondo, no começo do século XVII, uma grande obra sobre direito internacional intitulada *De iure belli ac pacis*, inédita em seu gênero, na qual, se propunha a justificar e validar sua premissa de que as leis que regulavam a convivência na sociedade, podiam e deviam fundamentar-se na razão humana. Sua obra *Adnotationes in libros evangeliorum* (1641-1650) foi uma das pioneiras da exegese neotestamentária de linha arminiana. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. *Cristianismo y Secularización*, pp. 40-42.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

dudar que la secularización es beneficiosa tanto para la sociedad como para la Iglesia”.<sup>93</sup>

De certa forma, a sociedade que responsabilizava Deus por todas as coisas, e até por causas secundárias de sua competência, passou a assumir um comparecimento civilmente responsável buscando, a princípio, equilibrar conceituações humanas distorcidas vigentes na época medieval anterior sobre o papel e a imagem de Deus e as incumbências do ser humano em sua sociedade.

A atividade econômica que durante séculos havia sido regida por princípios da ética cristã, tais como preço justo, proibição da usura e outros tipos de exploração, teve sua dependência ética pulverizada pela expansão do capitalismo moderno. Passou a caber à economia não mais o crivo ético entre o bem e o mal, mas o crivo técnico entre o eficaz e o ineficaz para o lucro financeiro.<sup>94</sup>

Não obstante haver fundado a separação entre sujeito e objeto, consciência individual e ordem no mundo, os modernos necessitavam restaurar uma base racional que substituísse a cristandade unindo sujeito e objeto, para refazer um mundo de ordem e progresso. Sabiam que não poderia abrir mão desse antigo ingrediente social. Assim, o iluminismo tentou fundamentar a nova ordem através da razão, que era tanto individual como universal, uma luz presente em toda a humanidade. Mas a revolução francesa demonstrou o seu fracasso. No século XIX o nacionalismo teve sua oportunidade ao tentar restaurar, através da nação, a tão almejada unidade perdida entre objeto e sujeito. Mas a nação, assim como a cristandade, cobiçou o totalitarismo opressivo. O positivismo fracassou em sua busca por uma religião científica que orientasse uma sociedade, pois a ciência ainda se encontrava ausente da imensa maioria dos habitantes daquele mundo. Enfim, uma considerável proliferação de seitas esotéricas que nesta época saem da clandestinidade, apregoando uma reconciliação entre objeto e sujeito, não obteve a prosperidade almejada por conta do triunfo das ciências e as vitórias obtidas pelo cientificismo.

Na verdade, nenhuma destas propostas ou sistemas se estabilizou como substituto da antiga cristandade. Contudo, é no século XX, após a primeira guerra mundial, que os grandes impérios da cristandade começam a ruir e o ocidente se abre ao individualismo, quando o indivíduo se depara com as sociedades

---

<sup>93</sup> Id. *Ideas y creencias del hombre actual*, p. 50.

<sup>94</sup> Ibid., pp. 44-45.

destruídas e as igrejas perdem o controle das massas populares. É ainda neste período que as massas rurais passam a emigrar para as cidades, trabalhando nas indústrias, aprendendo a ler e escrever, adquirindo direitos e ganhando certa visibilidade na vida pública, trazendo à tona a inevitável demanda entre o triunfante individualismo e a necessidade de uma ordem social estável, onde o maior problema a ser equacionado é tornar possível reunir sujeito e objeto, razão individual e necessidade social, liberdade e sacrifício pela sociedade.<sup>95</sup>

Na tentativa de respostas, surgem os totalitarismos almejando refazer uma humanidade unida que reconcilie liberdade e solidariedade, liberdade e progresso e a submissão a um bem comum com a liberdade individual. No entanto, seu apelo à ordem termina por subordinar a liberdade individual à ordem da totalidade e seu golpe fatal é dado com a queda do comunismo soviético em 1989.

Portanto, o sentido ou aspirações mais profundas da modernidade também não foram expressos pelos totalitarismos, que são a emancipação do indivíduo e a libertação da economia, da política e da cultura da antiga cristandade.<sup>96</sup>

Se por um lado o processo de secularização trouxe uma construtiva reflexão sobre a imagem de Deus e responsável papel de sua igreja na sociedade, seu excesso, o secularismo, resultou no banimento da transcendência divina da vida humana, conforme argumenta Luis González-Carvajal:

Lo malo es cuando la secularización no se contenta con eliminar esa imagen falsa de Dios, sino que acaba arrasando cualquier sentido de ultimidad y de trascendencia de la vida, es decir, cuando cae en lo que hemos llamado “secularismo”. En ese caso es necesario oponernos con todas nuestras fuerzas. El secularismo, que es un auténtico cáncer de la secularización, ha dado origen a una “cultura horizontal” incapaz ya de dirigir la mirada al cielo.<sup>97</sup>

Entretanto nunca se conseguiu erradicar o vazio espiritual da alma humana. E na pós-modernidade, a sede humana se encontra a florada. A multiplicidade de produções literárias de cunho religioso constata isso, demonstrando também um apetite de acentuada configuração hedonista e narcísica.<sup>98</sup> Na verdade, vista por

<sup>95</sup> José Comblin assevera que até 1914, de certo modo, toda a modernidade era um jogo que afetava no máximo 10% da população. O resto desta eram camponeses ou empregados domésticos que viviam na dependência da igreja e dos nobres, isto é, da cristandade, não participando do mercado e nem tendo direitos de cidadãos. Eram fiéis às suas igrejas. COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*, pp. 312-314.

<sup>96</sup> Ibid., p. 315. também FORTE, Bruno. *Para onde vai o cristianismo?*, pp. 100-101.

<sup>97</sup> GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. *Ideas y creencias del hombre actual*, p. 51.

<sup>98</sup> GONDIM, Ricardo. *Fim de milênio*, p. 30.

um ângulo, a secularização caracterizou-se pelo processo de crise nas instituições religiosas, mais por outro, a emergência de novas espiritualidades autônomas.<sup>99</sup>

### 2.3.3 Uma imagem desinstitucionalizada

Já a partir do século XIV, a poesia e a música trovadora exaltavam o amor novo, o amor herético que desafiava a moral estritamente familiar da cristandade. A escolástica já não era inspiração para os artistas, poetas e escritores, que recorriam a outras fontes semiclandestinas. Essa nova tendência sociocultural fugia totalmente as rédeas daquela igreja. Em uma época em que não se via fronteiras entre o real e a fantasia, o Renascimento trouxe a manifestação de um universo de pensamentos emancipados do domínio teológico escolástico. Pensar agora, já não consistia mais de um ato de subserviência intelectual ao magistério da igreja, mas em autônomo potencial de possibilidades. O predomínio de uma ideologia panteísta de Deus e do mundo convenceu o ser humano de que tal potencial se encontrava em seu interior, onde ele mesmo poderia estabelecer contato com a totalidade do Ser. Percebeu-se o recurso advindo de todas as coisas e que tudo influi no universo da vida humana. Passou-se a afirmar a existência de uma circulação de energia em tudo, e assim tudo deveria e poderia ser usado. Astros, plantas, pedras, animais e tudo mais compunham uma unidade divina reveladora de Deus, que está em todas as coisas. O mundo passou a ser revelador e a autoridade do magistério eclesiástico perdeu seu fundamento, pois o ser humano passou a conscientizar-se de que podia estabelecer um contato imediato com Deus sem lançar mão de viabilizadores atalhos fornecidos pelas igrejas, cristandade ou sistemas eclesiásticos vigentes. O Renascimento conduziu também a consciência individual a proclamar sua independência da cristandade a partir de uma nova leitura reflexiva e distintiva entre alma e corpo, de onde se originava uma nova percepção sobre a autonomia de vida da alma em relação ao corpo. Esta pode pensar por si mesma. Assim, percebeu-se que a consciência, a alma, o espírito pessoal, não necessitam da mediação da matéria. Já ali, manifestava-se, ainda que de forma discreta, mas muito sugestiva, uma tentativa de desvio da

---

<sup>99</sup> PANASIECWICZ, Roberlei. Secularização: o fim da religião? In DE ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro; BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). *Secularização*, p. 11.

institucionalidade da igreja e seus peculiares símbolos materiais como padres, sacramentos e demais acessórios da cristandade. O que nos mostra quão antigo é o sentimento desinstitucionalizante no coração do fiel cristão.<sup>100</sup>

Já na atualidade, ao conjunto de normas e verdades impostas pela subserviência heteronômica da cristandade, estabelecidas como necessárias à uma legítima experiência de fé pelo ser humano, sucedeu-se na pós-modernidade, uma concreta autonomia de variadas opções, que avança difusamente a um universo religioso cada vez maior.<sup>101</sup> Na verdade, como consequência das crises do mundo objetivo e do esvaziamento da liberdade, tornou-se visível um retorno à religião. Todas as tentativas de refazer a unidade entre o objeto e o sujeito foram rejeitadas pela pós-modernidade, que desdenhou de todo projeto de longo prazo, deixando assim, o ser humano como sujeito de sua existência, entregue a uma considerável solidão.

A ciência atual não se empenha mais em apresentar um projeto de representação da realidade, mas multiplica-se em diversidade, perdendo assim, toda pretensão de síntese, o que também proporciona ao ser humano atual um imenso vazio. Vazio que o mesmo tem buscado suprir novamente através da religião, que sempre propôs uma visão de conjunto da realidade, certo conhecimento global. Por isso, embora para muitos a igreja ainda apareça como a defensora da moral e das relações tradicionais, que pouco se envolve com as tarefas comuns e militâncias em prol da liberdade do sujeito, também tem se reacendido um novo interesse pelo cristianismo.

Em contra-partida, certo grupo de pessoas tem buscado uma solução existencial em outras religiões, principalmente as asiáticas: islamismo, budismo, hinduísmo e taoísmo, entre outras, onde se percebe considerável dificuldade de engajamento por causa de uma brusca ruptura de modelo cultural. Outros ainda, tem optado pelo esoterismo, já oriundo da gnose dos primeiros séculos, que sempre apresentou uma possibilidade de se viver uma espécie de cristianismo independente da cristandade.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*, pp. 307-308.

<sup>101</sup> BINGEMER, Maria Clara L. *Faces e interfaces da sacralidade num mundo secularizado*, p. 27.

<sup>102</sup> COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*, pp. 320-321. José Comblin chama a atenção para o fato de que o sujeito do esoterismo é como o sujeito da gnose, que pelo conhecimento pretende alcançar sua salvação, entrando em si próprio, à procura do seu eu profundo, a fim de descobrir a unidade de tudo, onde encontre paz e salvação. Assim, ele termina por se isolar das

Segundo Maria Clara Bingemer, lá no âmago do ser humano, a busca e atração por Deus não é fundamentada tão somente pelo princípio da utilidade ou pura necessidade, como algo racionalmente dominável. Essa sede envolve desejo, sedução, gratuidade e por vezes a significativa renúncia a bens e vínculos. Mesmo assim, a desejosa sede humana aflora de forma impressionante, como descreve a referida teóloga:

E apesar de suas terríveis exigências, hoje como sempre, mesmo após todo processo de secularização da modernidade e das afirmações categóricas dos “mestres da suspeita” sobre a religião, nos encontramos ainda com pessoas capazes de passar horas e horas de seu tempo em cultos, celebrações e cerimônias de louvor; pessoas capazes de, em nome de sua fé nesse Deus “inútil”, entregar suas vidas num sacrifício que faz tremer nossos corpos e mentes modernizados e ávidos de conforto e consumo; pessoas capazes de ir ao encontro da morte em estado de feliz exaltação e considerar como uma graça imensa ser despojadas de tudo que faz a doçura, o conforto, o bem-estar da vida humana, por amor a este “invisível” e “inútil” objeto de desejo. Pessoas dispostas a canalizar todo o seu potencial afetivo e a quase totalidade de seu tempo, energias, criatividade e recursos pelos rituais religiosos cantando hinos de louvor, participando de assembleias onde a oração coletiva toma longas horas, buscada enquanto terapia e cura corporal e espiritual; ou prostrando-se durante horas intermináveis em contemplação diante do tabernáculo; diante da natureza; ou ruminado longamente algum versículo da Bíblia, uma pequena oração ou os cinco mistérios do rosário.<sup>103</sup>

Frágeis como os seres humanos de todas as eras anteriores, eles ainda desejam ardentemente a comunhão com o sagrado, com o próprio Deus em suas vidas. Almejam ser tocados pelo gracioso afago do seu Criador.<sup>104</sup>

Segundo João Batista Libânio, a ascendência do sagrado na verdade revela uma outra face do processo de secularização ocorrido desde a idade moderna, que toma como seu fio condutor a individualização, subjetivação e a privatização da religião na modernidade. Neste caso, experiências religiosas veiculadas a instituições cristãs perdem plausibilidade e estas não definem atualmente e necessariamente o espaço da experiência religiosa. Assim, o sagrado segue livre, entregue a subjetividade de cada um, sendo fruto de privatizações humanas personalizadas.<sup>105</sup> Uma discreta manifestação, que contrariou qualquer perspectiva

---

demandas existenciais do mundo exterior, falhando em reconciliar o sujeito com o objeto. *Ibid.*, p. 323.

<sup>103</sup> BINGEMER, Maria Clara L. O sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto. *A sedução do sagrado*, pp. 82-83.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.83.

<sup>105</sup> LIBÂNIO, João Batista. O sagrado na pós-modernidade. In: CALIMAN, Cleto. *Op.cit.*, p.61. Isto realça a atual tentativa do ser humano de se libertar de uma cultura religiosa com leis morais absolutas, através de uma religiosidade interiorizada, subjetiva e sem culpa. GONDIM, Ricardo. *Fim de milênio*, p. 30.

cartesiana, que assim fosse, de algum triunfo da secularização sobre uma religiosidade extinta. Com efeito, está mais para certo ofuscamento da secularização, como explica Libânio:

Já não se fala mais de colapso do sagrado, mas do “eclipse da secularização”. No fundo, acentua-se a secularização subjetiva que significa um crescimento da religião privatizada e por isso pode assumir as mais diversas formas. A individualização da religião que libera os agentes religiosos. Agem então desligados de vínculos limitantes e multiplicam desta sorte as expressões religiosas, gerando uma sensação de inundação religiosa. Pois a tendência a diluir e eliminar o sagrado na sociedade moderna preparou o seu retorno de um modo sub-reptício, sob uma forma não transcendente, mas imanente.<sup>106</sup>

Segundo Maria Clara Bingemer, por conta da privatização da vida religiosa, coexistente e oriunda a autonomia outorgada ao ser humano moderno emergem inúmeras possibilidades seletivas a opção religiosa:

Hoje, assistimos à privatização da vida religiosa, que vai de par com a autonomia do homem moderno versus a heteronomia que regia o mundo teocêntrico medieval. Cada um compõe sua própria “receita” religiosa e o campo religioso se assemelha a um grande supermercado assim como, também, a um “lugar de trânsito” onde se entra e se sai. A modernidade não liquidou com a religião, mas esta ressurgiu com nova força e nova forma, não mais institucionalizada como antes, mas, sim, plural e multiforme, selvagem e mesmo anárquica, sem condições de voltar ao pré-moderno.<sup>107</sup>

Com certeza, esta inundação religiosa pluralista favorece ao ser humano que deseja exercer liberdade criativa no que tange ao seu direito de escolher ou elaborar sua própria religião, desejo este fomentado e provido pela grande e conflitante variedade de sistemas religiosos. Mas também observa-se hoje, no campo religioso, a ascendência cultural cada vez maior à uma espécie de mística imediatista da felicidade e realização pessoal. A religião tornou-se para muitos um meio de vida e a instituição vem perdendo sua influência paradigmática para o ser humano, que vive a livre particularidade de sua experiência de fé.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> Ibid., p. 62.

<sup>107</sup> O ser humano atual, já livre de amarras institucionais, peregrina em meio a inúmeras propostas religiosas, entregando-se ao desfrute da escolha pessoal, podendo inclusive, compor sua própria e sobmedida proposta religiosa. BINGEMER, Maria Clara L. Faces e interfaces da sacralidade num mundo secularizado, p.17. O sepultamento moderno da religião formal oficiado pela modernidade, na verdade, fez ressurgir uma religiosidade esotérica e supersticiosa. Dotado de uma centelha espiritual, criado à imagem e semelhança de Deus, o homem sentiu falta do sagrado. Assim, a religiosidade retornou, até mesmo de maneira agressiva, em forma de superstições grosseiras como cristais, pirâmides, gnomos, numerologia, florais de Bach, etc. COELHO FILHO, Isaltino Gomes. *A pós-modernidade, um desafio à pregação do evangelho*.

<sup>108</sup> Stefano Martelli ressalta que pela impossibilidade da religião institucional em universalizar normas para a sociedade e seu ser humano, observa-se atualmente uma ascendente ebulição e



Aqui percebe-se um emolduramento antropológico e econômico no fenômeno desinstitucionalizante, pois na contemporaneidade, o ser humano é o centro das atenções e se encontra significativamente influenciado pelo poder econômico vigente.<sup>109</sup>

Já Danièle Hervieu-Léger, analisando a efervescência do fenômeno religioso hodierno, elenca duas significativas figuras: a do praticante, modelo da participação religiosa, associado à estabilidade identitária e permanência comunitária, símbolo da relação entre crença e pertença, que representa, de forma geral, a base sólida dos fiéis de uma instituição religiosa. Esta figura faz caminho inverso a toda instabilidade de pertença, indefinição circunscricional eclesiástica comunitária e personalização nas formas de identificação religiosa comum a segunda figura, a do peregrino.<sup>110</sup> Esta caracteriza-se pelo trânsito religioso e a livre relacionalidade do indivíduo com os mais variados seguimentos espirituais, expressa atualmente por uma sucessão de experiências marcadas sempre por uma instável associação contingente. Tais experiências com os referidos seguimentos espirituais nem sempre implicam um assentimento completo a um arcabouço doutrinário, ou inserção definitiva em uma comunidade. A experiência peregrina traduz fluidez.<sup>111</sup>

Assim, enquanto a religiosidade praticante nos remete a prática obrigatória, comunitária, repetida e demarcadamente estável sob a égide da instituição, a peregrina expressa a prática voluntária, individual, eventual e móvel, valorizando a autonomia do indivíduo que vive a experiência.<sup>112</sup>

Maria Clara Bingemer chama nossa atenção para o fato de que no século vigente também é possível perceber a presença de Deus visível de uma maneira diferente. Assim, as experiências místicas continuam a acontecer, podendo ser encontradas nas fábricas, em meio ao ritmo barulhento e estressante das máquinas

---

coexistência competitiva das mais variadas representações religiosas num emblemático mercado sensitivo e simbólico, sem expressão fixa ou permanente, moldado ao gosto do cliente. Sua religiosidade caracteriza-se como autônoma, disforme, pragmática e emotiva, mediada pelo próprio indivíduo consumidor. MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*, p. 303s.

<sup>109</sup> AZEVEDO, Marcos. *Modernidade e pós-modernidade*, pp. 132-133.

<sup>110</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*, p. 85.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp.89-90.

<sup>112</sup> Segundo Danièle Hervieu-Léger, a distinção basilar entre a figura do praticante e a do peregrino consiste do nível de domínio ou influência exercida pelo poder institucional sobre a vida religiosa de cada uma das referidas figuras emblemáticas. O praticante se enquadra as disposições fixas, impostas a todos os congregados, o que difere diametralmente da autonomia peregrina. As disposições institucionais sempre preservam seu caráter comunitário. *Ibid.*, p. 98.

e indústrias, nas ruas com os mais pobres e deserdados do assim chamado progresso e em muitas situações seculares. O signo dessas experiências místicas é o amor, a relação amorosa e íntima que esses homens e mulheres nutrem para com Deus. Suas vidas e palavras também são material precioso para a reflexão teológica. Algo que pode ajudar ao ser humano contemporâneo a redescobrir o sentido da vida em uma sociedade sedenta da Transcendência, marcada por um consumismo frenético onde predominam sensações superficiais e efêmeras relações afetivas.

Esses místicos e místicas mergulham fundo no mundo onde vivem e dão testemunho. Sua encarnação se dá no cotidiano, mas não sucumbem perante a lógica do secularismo, nem renunciam seu testemunho da gratuidade. Tais biografias existenciais se dão em profunda aliança com o Mistério e dizem o indizível, falam do inefável, narram o que é impossível de ser narrado. E, assim fazendo, dão testemunho de ser mais que uma ciência entre outras, mas sim de ser a teoria de uma práxis, que dá como fruto a arte de viver.<sup>113</sup>

Portanto ao contemplarmos o ser humano hodierno, vislumbramos ainda uma face sedenta do Sagrado, uma sede mais desinstitucionalizada, mais intensamente pulsante.

### **2.3.4 Uma imagem individualista de contornos utilitaristas**

Embora aqueles que desejam identificar a modernidade primordialmente com o fenômeno da racionalização, tentem reduzir a imagem do Sujeito, impondo-lhe uma espécie de despersonalização, sacrifício de si e a sua identificação impessoal com a natureza ou a história, o universo moderno atingiu um abrangente sentido justamente na figura do Sujeito liberto, de posse do controle sobre suas ações e situação. O protagonista ativo de sua própria vida. Este encontrou expressão máxima na própria vontade e agir reconhecido na figura do indivíduo.<sup>114</sup> Assim emergiu um novo sistema de valores autônomos,

<sup>113</sup> BINGEMER, Maria Clara L. *O mistério e o mundo*, pp. 301-306.

<sup>114</sup> TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*, pp. 219-220. Quando procurava a sabedoria, o homem pré-moderno esbarrava-se em sua crença em forças impessoais, no seu destino, no sagrado e também no seu amor. A modernidade triunfante buscou redirecionar a força de tal devoção humana rumo a sua integração social. Cabia ao homem moderno primordialmente cumprir seu

configurado por uma espécie de individualismo que transcendeu toda perspectiva holística de fundamento sagrado, onde a práxis da vida social, as regras de conduta civil e o saber passaram a ser expressão não mais da religião ou da instituição, mas sim da livre autoria humana que agora se realiza em exercitar sua liberdade de escolha sem qualquer tipo de coação externa ditada.<sup>115</sup>

Entretanto o filósofo francês Gilles Lipovetsky constata que atualmente quanto mais a cultura hiper-moderna tem-se centrado na autonomia individual, mais os indivíduos tem sentido em seu trabalho a heteronomia das pressões da globalização, tais como demissões e restrições financeiras oriundas de decisões longínquas muito além de sua alçada. Se por um lado o mundo do individualismo denominou um universo onde cada um é responsável por si mesmo, por outro, no entanto, tal indivíduo tem se sentido cada vez mais despossuído de sua própria vida por potências anônimas cuja autonomia da decisão se encontra muito além de seus domínios.<sup>116</sup>

Considerando o momento socioeconômico pós-moralista, diferente daquele em se levava em alta conta o esforço e o mérito pessoal, Lipovetsky elenca duas formas do individualismo, quando explica:

Nessas condições, o indivíduo pós-moralista pode assumir duas facetas bem distintas. Enquanto uma faceta encaminha o indivíduo para a atividade profissional, há outra que o distancia disso. Enquanto uma serve de motivação para fazê-lo trabalhar, a outra o redime de compromissos (absenteísmo, perda da consciência profissional, desinteresse, trabalho mal executado). Se uma dignifica o valor do trabalho, a outra exalta os lucros fáceis; quando uma conduz a reafirmação dos valores éticos, a outra leva a transgressão dessas mesmas normas (corrupção, transações ilícitas e remunerações ocultas, delitos de iniciados e fraudes fiscais). Há duas vertentes no individualismo contemporâneo, assim como há dois modelos antagônicos de capitalismo. De um lado, temos o individualismo responsável e organizador, de outro, o individualismo auto-suficiente, sem regras, desorganizador – para falar sem rodeios, irresponsável.<sup>117</sup>

---

papel de trabalhador, genitor, soldado e cidadão, desempenhando-o da melhor forma possível como agente de uma obra coletiva. A modernidade triunfaria quando o homem na natureza reconhecesse a natureza nele. A produção desse sujeito se dá à medida que a vida resiste no indivíduo. Ela não é algo a ser exorcizado, mas deve ser aceita como um libido, um desejo e esforço para construir, além da multiplicidade dos espaços e dos tempos vividos, a unidade de uma pessoa. O indivíduo é uma unidade particular onde se interliga vida e pensamento, experiência e consciência. Ibid., p. 220.

<sup>115</sup> LIPOVETSKY, G. *A cultura-mundo*, pp.46-47.

<sup>116</sup>LIPOVETSKY, Gilles. Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo. In: NEUTZLING, Inácio; BINGEMER, Maria Clara L.; YUNES, Eliana.(Org.) *O futuro da autonomia*, p. 64.

<sup>117</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista*, pp. 168.

Como nossa cultura hodierna por vezes desvaloriza deveres e endeusa os direitos e a expressão de cada indivíduo, tais vertentes individuais referidas seguem seus percursos intercalando entre si coexistência e colisão. Pois a atual e subjetiva amálgama de conceitos e comportamentos variados, não fornece bases para se acreditar que pelo seu entusiasmo pelo trabalho, indivíduos possam abrir mão de seus interesses sociais. Por outro lado, tal individualismo, mesmo liberto dos arcabouços morais tradicionais, não tem por objetivo ausentar-se de todo comparecimento de justiça e ética profissional. O que fundamenta o senso de responsabilidade hodierno é na verdade a realização do ego e o desafio atual é confrontar estas duas formas de individualismo fazendo predominar um individualismo responsável, interessado no bem do próximo, da sociedade e do futuro.<sup>118</sup>

Também não se pode negar que hoje presenciamos a passagem de um individualismo “limitado” a um individualismo “total”, símbolo da segunda revolução individualista,<sup>119</sup> que significa a formatação emergente de uma individualidade desestabilizada e tolerante, centrada na realização emocional de si próprio, que aspira a juventude, o esporte, o ritmo; onde o ser humano busca sempre em primeiro lugar sua realização na esfera íntima, antes mesmo de seu triunfo na sociedade.<sup>120</sup>

Este individualismo encontra-se alimentado e fortalecido por uma cultura cotidiana dominada pela mitologia da felicidade privada e pelos ideais hedonistas de uma sociedade composta por pessoas em crise com a própria história, profundamente marcada pela competitividade hedonista e narcísica conduzida por

---

<sup>118</sup> Ibid., pp. 168-169.

<sup>119</sup> Essa segunda revolução individualista é descrita pelo filósofo francês Gilles Lipovetsky como uma espécie de individualismo descompartmentado, originando ao que ele chama de um “Homo individualis”, desvencilhado de contenções tradicionais, tais como ordem familiar, ideologias revolucionárias e nacionalistas, controle disciplinar e moral autoritária, a saber, todos os dispositivos coletivos que possam de alguma maneira contrariar o livre exercício de afirmação plena e inteira do seu princípio de individualidade. Ibid., p. 47. Segundo Zygmunt Bauman, por muito tempo, a família, representou um vínculo duradouro, proporcionando os seres humanos mortais uma espécie de imortalidade, através de suas fotografias amareladas, álbuns de família e sua regularidade comemorativa as datas de nascimento e casamento. No entanto, aos suas recordações fotográficas também deram lugar a vídeos que poderiam ser temporários, apagáveis, simbolizando um novo status da vida familiar que representa um evento compartimentalizado segundo momentos e interesses de uma vida individual. BAUMAN, Zygmunt. *A Sociedade individualizada*, pp. 200-201.

<sup>120</sup> LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*, p. 18.

uma gestão utilitarista do capital-corpo<sup>121</sup> através de imagens do corpo reificado, fetichizado, modelizado como um ideal a ser atingido, propagado pelas mídias que fornecem suporte ao que pode ser chamado de “ilusões do eu”.<sup>122</sup>

O individualismo hodierno também tem desencadeado um considerável e profundo fenômeno afirmador de diferentes formas de comunitarismo, compostas por buscas étnicas, reivindicações identitárias<sup>123</sup> e particularistas, novos movimentos religiosos e multiplicações de seitas entre outros, onde o indivíduo desenquadrado, solto, e agora ansioso, busca novos pontos de ancoragem. Um retorno do comunitarismo, que em nossos dias busca uma recomposição da identidade coletiva, pois para certos indivíduos torna-se extremamente difícil viver em um estado livre, sem nenhum enquadramento coletivo, havendo também a necessidade de integração comunitária, para sua participação emocional dentro da referida comunidade.<sup>124</sup>

Para Zygmunt Bauman este universo individualista também é o local ideal para a proliferação das chamadas “comunidades-cabide”, nas quais as aflições e preocupações enfrentadas individualmente são temporariamente penduradas por um grande grupo de indivíduos, até que apareçam outros “cabides” melhores, levando estes indivíduos a pendurar seus problemas e preocupações em outros lugares. Este molde comunitário nunca experimentará uma realidade perene, já que sempre será uma comunidade de trânsito e fuga, sem laços fixos e estáveis. Assim, tudo é superficial, transitório e sem responsabilidades, onde parece perdurar apenas uma espécie de ética utilitarista, que valoriza positivamente o que é bom para o indivíduo: vínculos sem consequências que descrevem uma união de conveniências, nunca levados para a vida cotidiana.<sup>125</sup>

Segundo Michel Maffesoli, se o pensamento moderno vislumbrava a realização individual do ser humano como um bem único, uma eternidade

<sup>121</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista*, p. 89. Segundo Lipovetsky, este individualismo centrado na primazia da realização de si assume inúmeras formas. Junto à autonomia subjetiva, ao hedonismo e ao psicologismo, percebe-se hoje um culto ao corpo marcado pela obsessão com a saúde, o esporte, a boa forma, a magreza, a beleza, e a cirurgia estética. Tendências características do narcisismo contemporâneo. LIPOVETSKY, Gilles. *A cultura-mundo*, p. 48

<sup>122</sup> SANTAELLA, Lúcia. *Corpo e comunicação*, p. 125.

<sup>123</sup> Segundo Zygmunt Bauman, este, também é um momento de afluência e virtual impossibilidade de se achar uma forma de expressão de identidade que tenha boa probabilidade de reconhecimento vitalício, o que resulta numa notória dificuldade em se adotar e manter-se fiel a qualquer identidade por muito tempo. BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*, p. 155.

<sup>124</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *O futuro da autonomia*, p. 68.

<sup>125</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*, pp. 67-68.

simbolizada em um paraíso celeste ou terrestre, alcançada por uma espécie de meritocracia onde o indivíduo pudesse usufruir plenamente daquilo que havia conquistado e acumulado, na atualidade, entretanto, a eternidade é a vida que se repete e enquanto bem coletivo, se dá por si mesma. Ao mesmo tempo em que a vida manifesta-se multiplamente, também é única. Assim, uma correspondência natural e social leva o indivíduo a acessar o corpo coletivo de uma esfera socio-relacional. Trata-se de uma discussão sobre as “*Primum realtionis*” assim descritas pelo filósofo francês como:

Relação com os outros, relação com o mundo, relação com o entorno. Em suma, relação com o destino que me tocou. O corpo individual como destino, a situação social como destino, etc. Destino ao qual devemos nos acomodar mais que à História que podemos ensinar e dominar. Tudo isso volta a dar sentido à dimensão coletiva da existência, e conduz o indivíduo a se “perder” no corpo social.<sup>126</sup>

Segundo o referido filósofo, se enquadram nessa categoria as aglomerações esportivas, musicais e religiosas, propiciadoras de uma certa fusão ou confusão sociocultural, característica da comunidade hodierna. Trata-se do abandono do “ego” moderno. Um sujeito que já não é senhor de si em todo lugar e em todo tempo, e hoje sai de si e se une a uma “tribo” afetual.<sup>127</sup>

Portanto, na medida em que se considera a sincronia ou a sinergia das forças que agem na vida social, redescobre-se que o indivíduo não pode viver isolado, mas encontra-se ligado pela cultura, comunicação, lazer e moda. Assim, mesmo exibindo peculiaridades contemporâneas mantém-se o espírito de comunidade. O laço da reciprocidade é tecido entre os indivíduos pelo entrecruzamento das ações, situações e afetos, os quais formam um todo.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno*, pp. 163-164.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>128</sup> *Id.* *O tempo das tribos*, p. 140. Segundo Michel Maffesoli, antes de qualquer determinação ou qualificação, a solidez e a força de uma cultura advêm da vital espontaneidade de um convívio entre as pessoas. Atualmente, os diversos modos de vida se estruturam mais a partir de uma multiplicidade de polos, pois são tributários de ocorrências, de experiências e de situações muito variadas, as quais agrupam os indivíduos por afinidade. O “amor louco” e o “acaso objetivo” do Surrealismo, o encontro e a “deriva” do situacionismo, acabam por capilarizar-se progressivamente no conjunto do corpo social. Segundo Maffesoli, embora o ambiente pós-moderno venha a favorecer, nas grandes cidades, a opção pelo refúgio do indivíduo em um determinado grupo, bem como seu envolvimento no interior destes. Isso não pode ser caracterizado como um unanimismo relacional. O conflito sempre se faz presente, ao mesmo tempo em que desempenha certo papel fomentador as referidas relações grupais. Atração e repulsa caminham paralelas ao relacionismo hodierno. *Ibid.*, pp. 141,147,153.

### 2.3.5 Uma imagem hedonista

Na modernidade, para que o projeto de felicidade fosse universalizado, os poderes políticos vigentes deveriam propor paradigmas comunitários, tradutores de uma espécie de lar compartilhado, que formasse cidadãos, que vivenciassem igualdade e fraternidade civil elevada e duradoura. Entretanto, hoje, esse projeto de felicidade individual pela qualidade comunitária universal, perdeu significativo espaço entre o domínio popular, quando as aspirações à felicidade individual estão para além de um projeto político absoluto, elas permeiam o âmbito das políticas de vida individuais, onde os recursos mobilizados para tal fim são aqueles individualmente administrados. Tal mudança retrata o tipo de vida que leva o ser humano hodierno, conseqüente da processual liquidez vigente, desregulamentada e privatizante, repudiando funções anteriores assumidas pelas instituições dos estados de direito. O parâmetro atual para a busca da felicidade passa pela segurança, paridade e rede.<sup>129</sup>

Atualmente, vive-se uma época de acentuado imediatismo. A tentadora opção do ser humano para a instabilidade de segurança pós-moderna<sup>130</sup> é a satisfação instantânea. Como não se pode garantir que algo irá perdurar, tudo que

---

<sup>129</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?*, pp. 121-123. Zygmunt Bauman explica o que significa para ele estes três termos dizendo que no caso da segurança, os riscos envolvidos na individualização e privatização da busca pela felicidade, ocasionaram um enfraquecimento das redes de segurança socialmente projetadas. Portanto, o ser humano sente-se atraído por um estilo de vida em que possa usufruir um pouco mais de certeza e segurança, lhe concedendo uma liberdade, mesmo que menos pessoal. A paridade que ele mencionada, diz respeito a um certo tipo de igualdade, mais especificamente uma habilitação para o reconhecimento, aquele tranquilo direito de estar e de ser deixado em paz. A antiga ideia de se nivelar por cima riqueza, bem-estar e perspectivas da vida e do compartilhamento igualitário na projeção da vida comum cedem lugar a ideologias mais realistas e objetivas. O imagético social idealizado uniforme e universal é substituído pela ilimitada diversificação e a afirmação de ser e permanecer diferente, tendo preservadas, sobretudo a dignidade e o respeito. As redes por sua vez, nascem do curso da ação e perduram tão somente pelos sucessivos atos de comunicação. Não é como num grupo social comum, pois a rede é atribuída e centralizada no individual, seu fulcro e foco, permanente e irremovível. Atualmente, cada indivíduo personaliza sua rede. *Ibid.*, pp. 123-126.

<sup>130</sup> Pierre Bourdieu, um dos mais renomados analistas sociais, em seu artigo intitulado *Le précarité est aujourd' hui partout*, afirma que atualmente tornou-se generalizado um tipo de insegurança, uma certa instabilidade ou vulnerabilidade. Esta pode ser percebida tanto no setor privado e também no público, onde houve um significativo aumento cargos temporários e interinos em empresas industriais e ainda em instituições de produção e distribuição cultural, educacional e jornalística. As conseqüências deste fenômeno afetam mais agudamente os desempregados, estes, privados de suas estruturas temporais em nossa sociedade, ocasionando a desintegração da existência e a degradação socio-relacional com o mundo, para o tempo e o espaço que se segue. BOURDIEU, Pierre. *Le précarité est aujourd' hui partout*.

a vida oferece deve ser usufruído imediatamente. Não há interesse por adiamentos, como explica Zygmunt Bauman:

O adiamento da satisfação perdeu sua fascinação: é altamente incerto se o trabalho e o esforço investidos hoje contarão como bens pelo tempo necessário para alcançar a recompensa; e está longe de ser garantido, além disso, que os prêmios que parecem atrativos hoje ainda sejam desejáveis quando afinal chegarem. Os bens tendem a se tornar riscos, prêmios brilhantes viram emblemas de vergonha, as modas vêm e vão com espantosa velocidade, todos os objetos de desejo ficam obsoletos e são deixados de lado antes que tenhamos tempo para aproveitá-los por completo.<sup>131</sup>

Tudo é sorvido e abandonado rapidamente, num peregrino e efêmero prazer, sem compromissos e sem culpa. Os compromissos do ser humano hodierno, não duram “até que a morte os separe”, mas “até que acabe a satisfação”.<sup>132</sup>

O sociólogo polonês também elenca e diferencia dois perfis humanos no mundo hodierno: o do degustador e do manipulador. Segundo ele, o ser humano que apresenta um perfil manipulador geralmente irrita-se com as próprias formas naturais das coisas tal como são, pois projeta nelas sua expectativa moduladora. Já aquele que degusta, valoriza apreciar o sabor original de cada coisa na vida. Enquanto ajuda as coisas a desenvolverem plenamente seu gosto personalizado, ele poderá sentir prazer nisso. A esse traço particular, gosto peculiar de cada coisa na vida, Bauman denomina de “o outro”, que é a sua alteridade própria, irreptível, e autônoma. Resguardando esta alteridade os recolectores ou receptores de sensações<sup>133</sup> demonstram sua tolerância e solidariedade ante a singularidade de cada outro, vivenciando responsavelmente um prazer na autonomia e singularidade de cada um dos outros.<sup>134</sup>

Na verdade nossa atual sociedade encontra-se dominada por uma cultura cotidiana onde impera a mitologia da felicidade privada de tais ideais hedonistas. Está em alta o prazer da boa alimentação, o prazer sexual e os cuidados com a imagem, que dão sentido à vivência presente, preferível a um futuro incerto.<sup>135</sup>

Gilles Lipovetsky explicita isto com propriedade quando diz:

A sociedade do objeto apresenta-se como civilização do desejo, prestando um culto

<sup>131</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A Sociedade individualizada*, p. 197.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>133</sup> Segundo Z. Bauman o indivíduo contemporâneo, é hoje menos um fornecedor de bens e muito mais um consumidor destes, o que o referido sociólogo denomina “recolector de prazeres” ou “receptor de sensações”. *Id. A ética é possível num mundo de consumidores?*, p. 120.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>135</sup> GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. *Educar en un mundo postmoderno*.



ao bem-estar material e aos prazeres imediatos. Por toda parte exibem-se as alegrias de consumo, por toda a parte ressoam os hinos aos lazeres e às férias, tudo se vende com promessas de felicidade individual (...) Espalha-se toda uma cultura que convida apreciar os prazeres do instante, a gozar a felicidade aqui e agora, a viver para si mesmo; ela não prescreve mais a renúncia, faz cintilar em letras de neon o novo evangelho: “comprem, gozem, essa é a verdade sem tirar nem pôr”. Essa é a sociedade de consumo, cuja alardeada ambição e liberar o princípio de gozo, desprender o homem de todo um passado de carência, de inibição e de ascetismo. Não mais injunções disciplinares e rigoristas, mas a tentação dos desejos materiais, a celebração dos lazeres e do consumo, o sortilégio perpétuo das felicidades privadas.<sup>136</sup>

A atual intensa busca do indivíduo pelo prazer e felicidade acha resposta na indústria da experiência que se concretiza numa orgia de simulações, artifícios poderosamente convincentes e estímulos sensoriais destinados a produzir nos indivíduos diferentes sensações levando-os por vezes a viver momentos emocionais em ambientes hiper-realistas, estereotipados e climatizados, tais como parques temáticos, cinemas e teatros entre outros.<sup>137</sup>

O culto ao corpo recebe pesado investimento e sustentáculo midiático e industrial.<sup>138</sup> A mídia viabiliza a temática afeiçoando-a ao dia a dia das pessoas, atualizando descobertas tecnológicas e científicas, e impingindo novas tendências.<sup>139</sup>

A ilusão desta ansiosa realidade é assim descrita por Denise Bernuzzi:

---

<sup>136</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal*, p. 102. Segundo Michel Maffesoli, na pós-modernidade vivemos num ambiente hedonista culturalmente difuso, definido pela premissa do “aproveitar o máximo agora, apreciando o presente”, onde o que está distante saiu de cena, centrado basicamente no culto do corpo. A antiga e multifária suspeita em relação ao mundo deu lugar a fascinação e a confiança por ele. Esta é a era do festivo, das celebrações da moda, da carne e dos humores sociais. Um impulso vital encontra “voz” nos fenômenos quotidianos de um corpo cuidado, vestido e construído. Uma espécie de revigoramento e depuração às sociedades insossas e obesas, que ancoravam seu bem-estar apenas no universo materialista. MAFFESOLI, Michel. *O tempo retorna*, p. 59.

<sup>137</sup> Ibid., p. 64.

<sup>138</sup> De acordo com Denise Bernuzzi numa rede relacional hodierna onde emergentes temáticas perpassam por saúde e cosmética, o corpo traduz-se em uma importante marca identitária, podendo ser modificado e exposto com considerável liberdade. Assim, a ansiosa expectativa de ser fotogênico sugere às pessoas considerável solidão ante a responsabilidade devida a tal cobrança. Segundo ela parece que o ser humano destes dias aspira algum tipo de narcisismo elitista. Ele busca reconstruir o seu corpo como quer, para poder participar de uma elite divulgada pela mídia, de seres autônomos e abastados, que desejam que seu corpo corresponda àquilo que gostam, não mais uma produção ou consequência genética, cultural ou econômica. Seu corpo e bens devem ser a reprodução daquilo que são. Para Bernuzzi o corpo foi transformado em um território privilegiado de experimentações sensíveis, dotado de certa inteligência não situada apenas no cérebro. Para isso, foi necessário desligá-lo da geografia e da história local e elevá-lo a um status pessoal em suas relações com o sagrado, libertando-o ainda, de tradições e moralismos seculares, conferindo-lhe uma honra como de alma. Desde então foi fácil considerá-lo uma instigante fronteira a ser vencida, explorada e controlada. SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de. *Corpos de Passagem*, pp. 68-70.

<sup>139</sup> Ibid., p. 127.

A multiplicação de imagens sobre corpos saudáveis e sempre belos é bem mais rápida do que a produção real de saúde e beleza no cotidiano. A corrida rumo à juventude é hoje uma maratona que alcança jovens e idosos de diversas classes sociais, mas estes não conseguem ver o pódio, porque se trata de uma corrida infinita. Ignoram quem compete com quem, talvez porque a principal competição se passe dentro de cada um, entre o corpo que se é e o ideal de boa forma que cada um sonha.<sup>140</sup>

Padrões de beleza e de comportamento ganham espaço de protagonismo ante a uma imprensa difusora de informações referentes ao universo do corpo.<sup>141</sup>

Na desenfreada corrida pública pela beleza, em busca de almejado ideal estético, corpos tentam saltar obstáculos de imperfeição e velhice, enquanto indústrias de beleza materializam novas tendências através de produtos e objetos consumíveis.<sup>142</sup>

Configura-se atualmente, portanto, um corpo exorbitante especulado midiaticamente, que prolifera na multiplicação desmesurada de imagens fotográficas e nos desdobramentos virtuais favorecidos pelas novas tecnologias.<sup>143</sup>

Uma cultura de felicidade possibilitada por um rigoroso conjunto de normas de auto-domínio e vigilância como explica Lipovetsky:

A era da felicidade de massa celebra a individualidade livre, favorece a comunicação e multiplica as escolhas e opções ao infinito. Entretanto, isso não equivale a dizer que nenhum padrão seja mais aceito. Com efeito, a cultura da felicidade não seria concebível sem um conjunto de normas, de informações técnicas e científicas que predisõem a um constante exercício de autodomínio e de vigilância sobre si. Após o imperativo categórico, o imperativo narcisista é celebrado sem trégua pela cultura saudável e esportiva, estética e dietética. Manter a forma, lutar contra as rugas faciais, zelar por uma alimentação sadia, bronzear-se, não perder a silhueta, alongar-se: a felicidade individualista é indissociável de um extraordinário *forcing* no esforço de dinamização, de manutenção, de gerenciamento otimizado de si. A ética contemporânea da felicidade não é só consumista, mas essencialmente ativista, construtivista.<sup>144</sup>

Como pano de fundo a toda esta disciplina social a que o corpo acaba por se submeter, oculta-se a subserviência a um ideal narcísico ditador a uma regra única: a do investimento e cultivo de uma espécie de amor egocêntrico, tão emblemático à sociedade contemporânea.<sup>145</sup>

<sup>140</sup> Ibid., p. 70.

<sup>141</sup> SANTAELLA, Lúcia. *Corpo e comunicação*, p. 127.

<sup>142</sup> Ibid., pp. 127-128.

<sup>143</sup> Ibid., p. 128.

<sup>144</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista*, pp. 33-34.

<sup>145</sup> Ibid., p. 130.

Portanto, como vimos, o ser humano hodierno marca sua presença em uma sociedade narcísica e hedonista, que eleva a busca de sua realização emocional e estética ao extremo.

### 2.3.6 Uma imagem consumista

A atual liquidez existencial consiste numa recitação diária de transitoriedade universal, pois nada no mundo se destina a permanecer. Os objetos úteis e indispensáveis de hoje são, com pouquíssimas exceções, o refugio de amanhã. Nada é necessário de fato, nada é insubstituível. O que se produz já nasce em contagem regressiva para uma morte iminente, seu prazo de validade já vem afixado.<sup>146</sup> Segundo Zygmunt Bauman toda esta mudança se dá em um ritmo muito acelerado, conforme afirma:

O ritmo vertiginoso da mudança desvaloriza tudo o que possa ser desejável e desejado hoje, assinalando-o desde o início como o lixo de amanhã, enquanto o medo do próprio desgaste que emerge da experiência existencial do ritmo estonteante da mudança instiga os desejos a serem mais ávidos, e a mudança, mais rapidamente desejada (...)<sup>147</sup>

Até mesmo as escolhas são revogáveis e descompromissadas, e não duram o bastante para alcançar um ponto sem retorno. Tudo é dispensável até segunda ordem. Esta é a civilização do excesso, superfluidade, refugio e remoção.<sup>148</sup>

Gilles Lipovetsky assim caracteriza a atual sociedade de consumo:

Pode-se caracterizar empiricamente a “sociedade de consumo” por diferentes traços: elevação do nível de vida, abundância das mercadorias e dos serviços, culto dos objetos e dos lazeres, moral hedonista e materialista etc (...) A sociedade centrada na expansão das necessidades é, antes de tudo, aquela que reordena a produção e o consumo de massa sob a lei da obsolescência, da sedução, e da diversificação, aquela que faz passar o econômico para a forma da moda.<sup>149</sup>

<sup>146</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*, p. 120.

<sup>147</sup> Ibid., p. 135.

<sup>148</sup> Ibid., p. 120. Jean Baudrillard, afirma que objetos supérfluos são significativamente valorados porque não se esgotam naquilo para que servem, sua presença e necessidade no vida da sociedade contemporânea vai além disso. Eles superam a perspectiva econômica da necessidade. Segundo ele, atualmente, consumíveis como da área imobiliária, automotiva, vestuária e eletro-doméstica, segue o roteiro comercial de renovação acelerada, dentro da especificidade de sua área e ritmo. Entretanto sua obsolescência encontra-se atrelada às categorias sociais vigentes. BAUDRILLARD, J. *A Economia Política dos Signos*, pp. 12 e 18.

<sup>149</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *O Império do efêmero*, p. 184.

A cultura consumista atual consiste primordialmente na negação enfática da vantagem de todo e qualquer adiamento da satisfação. Ela degrada a duração e exalta a efemeridade erguendo o valor da novidade acima do valor da permanência. O espaço de tempo que separa a vontade de sua realização, bem como entre a percepção da utilidade das posses adquiridas e sua completa inutilidade e rejeição, foi reduzido drasticamente. O ardente desejo de apropriação do ser humano atual tem a mesma medida de intensidade de sua impulsiva decisão de se desfazer do objeto conquistado.<sup>150</sup>

Segundo Bauman três regras basilares do mercado devem ser levadas em consideração:

(...) que o destino final de toda mercadoria colocada à venda é ser consumida por compradores; que os compradores desejarão obter mercadorias para consumo se, e apenas se, consumi-las por algo que prometa satisfazer seus desejos; que o preço que o potencial consumidor em busca de satisfação está preparado para pagar pelas mercadorias em oferta dependerá da credibilidade dessa promessa e da intensidade desses desejos.<sup>151</sup>

Neste universo econômico onde a maior constante é uma variante e todos os resultados são dízimas demarcadas por vírgulas, fragmentos de uma conta de consumo que nunca se encerra exata, o crédito e a oportunidade de assumir uma nova dívida são considerados tão necessários e assim reconhecidos, que têm sido oferecidos com muita alegria e entusiasmo, acelerando e aproximando a satisfação dos desejos e impulsos do ser humano hodierno, simplificando assim a remoção de coisas não mais ambicionadas, ao mesmo tempo em que abrevia o período de tempo entre o nascimento de novos desejos, sua satisfação e remoção, o que também acelera a fragilização do referidos desejos, bem como sua substituição pelo ressentimento e a rejeição. De modo inevitável, a expectativa de vida dos objetos de desejo também é abreviada, e estes rapidamente conduzidos à pilha de lixo.<sup>152</sup>

É importante destacar que se nos anos do pós-guerra figuravam na sociedade como elementos básicos ao conforto, bens como o automóvel, a televisão e os eletrodomésticos, almejados como principais promessas de conforto, atualmente insuficientes a tal objetivo, crescem significativamente hoje,

---

<sup>150</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*, p. 111.

<sup>151</sup> Id. *Vida para consumo*, p. 18.

<sup>152</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Op.cit.*, pp. 137-138.

no que tange a temática da qualidade de vida, o desejo de uma melhor moradia, a preservação do meio ambiente, a urbanização, a decoração de interiores, a elaboração de jardins, e o culto ao patrimônio, passando assim, de um conforto quantitativo e técnico a um conforto mais qualitativo, que envolve qualidades sensoriais, moda, estética, cultura e emoção.<sup>153</sup>

Como atualmente o design coordena a criação dos objetos, a moda adquire um status de essencial. O superfluo e o útil encontram-se muitas vezes indefinidos e o prescindível ganha status de primeira necessidade, como explica o sociólogo francês Jean Baudrillard:

O objeto funcional aparenta ser decorativo, reveste-se de inutilidade ou dos disfarces da moda – o objeto fútil e gracioso carrega-se de função prática(...) estaríamos perante um simulacro funcional, por detrás do qual os objetos continuariam a desempenhar seu papel de discriminantes sociais.<sup>154</sup>

Para se sentir aceito, o ser humano busca a vanguarda da moda, o produto mais atualizado e o gosto comum.<sup>155</sup> Ele torna-se servo daqueles que ditam o que lhe deve ser necessário, que ostentam o desperdício. É isto que afirma Pierre Bourdieu quando se refere a:

Afirmção de um poder sobre a necessidade dominada encerra sempre a reivindicação de uma superioridade legítima sobre aqueles que, não sabendo afirmar esse desprezo pelas contingências no luxo gratuito e no desperdício ostentatório, permanecem dominados pelos interesses e as urgências mundanas.<sup>156</sup>

Na verdade hoje, objetos e experiências de todos os tipos são transformados em mercadorias gerando vidas dependentes do consumo, suscitando nos seres humanos os desejos mais variados. Esta disposição sistemática origina-se nos meios de comunicação de massa onipresentes numa sociedade coisificada, definida Guy Debord, como “a sociedade do espetáculo”. Mais do que qualquer tipo de complementação ao mundo, o espetáculo é o resultado e o projeto do modo de produção existente. Sob as mais variadas formas particulares, tais como

<sup>153</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo*, pp. 66-67.

<sup>154</sup> BAUDRILLARD, J. *A Economia Política dos Signos*, p. 13.

<sup>155</sup> Diferentemente do predomínio crivador do século XIX, pessoas são julgadas por outras de seu convívio secular mais em virtudes de suas posses, roupas e outros adereços supérfluos do que por seu caráter, assim, o ser humano pós-moderno tem sido levado a uma auto-afirmação constante. Atualmente uma auto-imagem projetada encontra mais acolhimento que a experiência ou as habilidades adquiridas. GONDIM, Ricardo. *Fim de milênio*, p. 33.

<sup>156</sup> BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (org). *Pierre Bourdieu*, p. 88.

informação, propaganda, publicidade e consumo de divertimentos, ele constitui o modelo atual de vida dominante na sociedade. O espetáculo é a afirmação onipresente da escolha feita desde a produção, uma escolha que gerará um desejo de consumo.<sup>157</sup>

Portanto, o ser humano hodierno é visto hoje como um eficiente consumidor, numa sociedade altamente competitiva, onde valores como a solidariedade e a cooperação, não representam rentabilidade econômica e quem não pode consumir é automaticamente descartado, por vezes discriminado e até considerado infeliz.<sup>158</sup>

### 2.3.7 Uma imagem ecológica

O período final da Idade Média foi caracterizado por um antropocentrismo ingênuo que colocava a pessoa no centro do universo em torno do qual tudo girava. Na Renascença o ser humano passou a ocupar o centro do mundo, algo circunscrito medianamente entre o céu e a Terra. Em seu anseio de assenhorar-se do mundo, ele se percebeu não só como imagem e semelhança do Criador, mas também como um criador de si mesmo, sua própria invenção. O mundo subjogado à força legal da necessidade, quedou-se aos pés de um ser humano que se mensurava padrão de todas as coisas. Seu saber se transformou em poder técnico-científico para a sua própria redenção e posse sobre a natureza. Assim, ele passou a se ver como aquele que fora criado a imagem de Deus para dominar sobre a natureza e resgatar, por meio das ciências naturais e da técnica, grande parte do poder que detinha, antes do pecado, quando foi criado para “dominar”. O pensamento moderno deu livre curso ao seu espírito desbravador.<sup>159</sup>

<sup>157</sup> DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, p. 11. Para Guy Debord, analista crítico de toda uma sociedade de consumo, na verdade, as condições e os fins do sistema vigente encontram a devida justificativa nas formas e conteúdo daquilo que ele chama de “sociedade do espetáculo”. Para ele, a hodierna significativa expansão do mercado envolve narrativas e expressões estéticas. A cultura do “espetáculo”, elabora eventos de proximidade entre seus espectadores e suas idolatradas celebridades, fomentado massificada solidariedade entre as multidões manifestos em seu desejo, vestimenta e comportamento. Na referida obra clássica Debord registrou a falsificação do mundo através da mídia e a substituição das vivências diretas dos seres humanos pela condição de espectador e pelo consumo passivo de imagens. *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>158</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade*, pp. 49-50.

<sup>159</sup> MOLTMANN, Jurgen; BOFF, Leonardo. *Há esperança para a criação ameaçada?*, pp. 21-22. Podemos encontrar um exemplo deste espírito desbravador no setor arquitetural moderno (já

Na verdade, além da referida questão antropocêntrica, poderia se elencar varias causas da atual crise ecológica no planeta, dentre eles a poluidora e ostensiva tecnologia utilizada, como explica o renomado teólogo da ecologia, Leonardo Boff quando afirma:

Certamente, a tecnologia do passado e, ainda em parte a atual, cobra alta taxa de iniquidade ecológica. Ela implica a sistemática exploração dos bens e serviços naturais, o envenenamento dos solos, a deflorestação em função do agronegócio da soja, da cana e da criação de gado, a poluição atmosférica, fruto de uma industrialização que considera os danos ambientais como externalidades inevitáveis e a quimicalização dos alimentos já naturalizada pela cultura comercial. Com efeito, a tecnologia clássica é excessivamente energívora, suja e ecodesqualificadora.<sup>160</sup>

E ainda, o modelo e mito de desenvolvimento, por ele assim descrito:

Efetivamente, já há quatro séculos todas as sociedades mundiais são reféns de um mito: o mito do progresso e do crescimento ininterrupto e ilimitado. A cada ano todo país deve apresentar taxas de crescentes na produção de bens e serviços. Por aí se mede, pelos critérios ainda dominantes, se é desenvolvido, subdesenvolvido, emergente ou simplesmente atrasado (...) Em função desse objetivo se montou uma máquina industrialista-produtivista verdadeiramente fantástica. Agilizaram-se todas as forças produtivas para extrair da Terra tudo que ela pode fornecer. Ela foi submetida a uma verdadeira cama de Procusto, investigada, torturada, perfurada para entregar todos os seus segredos (...).<sup>161</sup>

Portanto, a superfície, o subsolo, os mares e os ares desta casa de seres viventes, a Terra, tem sido alvo de uma complexa exploração de rapina e já estão cobrando sua alta conta ao ser humano.<sup>162</sup>

Todavia, de acordo com a narrativa da criação (Gn 1 e 2), percebe-se que Deus colocou os seres humanos em um jardim para guardar e conservar sua criação terrena, nunca lhes permitindo qualquer tipo de ameaça, prejuízo ou mesmo violação do meio ambiente que lhes foi concedido habitar. Não deveriam

---

referido neste capítulo), que para promover um programa de industrialização universal, dizimou tudo que estava em seu caminho, utilizando-se de seu principal instrumento moderno de progresso: a escavadeira. ORTIZ, Renato. *Reflexões sobre a pós-modernidade*.

<sup>160</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia*, p. 134.

<sup>161</sup> *Ibid.*, pp. 135-136.

<sup>162</sup> A catástrofe de Chernobyl (1986) e o terrível acidente da usina japonesa de Fukushima (2011), semeou grande insegurança mundial quanto a capacidade humana de manipular energia nuclear. Regiões como essas ficarão desabitadas e deverão ter os seus dejetos isolados por longos períodos. Como consequência da irresponsável intervenção humana na natureza, alterações preocupantes são percebidas no clima da Terra, no derretimento das calotas polares, no considerável aumento do nível do mar, no desaparecimento das ilhas, na galopante aumento circunscricional de áreas desertas, e nos elásticos períodos de estiagem e seca em várias regiões do globo terrestre. MOLTMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. *Há esperança para a criação ameaçada?*, pp. 17-18.

saquear a casa terrena de seu inquilinato, mas repor cuidadosamente seus recursos, restaurá-la e ainda, torna-la melhor sempre que pudessem.

Esta postura, segundo as orientações Divinas posteriores dadas aos israelitas, deveria perdurar como afirma o teólogo e escritor Walter Kaiser:

Mesmo a parte da narrativa da narrativa da criação, Deus havia estabelecido uma ligação direta entre a obediência de seu povo a suas ordens específicas sobre a correta mordomia da terra e a benção que a terra e o povo experimentariam (Lv 25.1-12). Os israelitas, por exemplo, deveriam conservar as árvores da terra) Dt 20.19,20), enterrar seus excrementos (Dt. 23.13), tratar com generosidade os animais domésticos (Dt. 25.4) e respeitar a vida selvagem deles (Dt. 22.6).<sup>163</sup>

Na verdade, esses e muitos outros relatos bíblicos nunca endossaram qualquer tipo de indiferença ou exploração de rapina por parte dos seres humanos.<sup>164</sup>

Quando se pensa no bem da Terra, que diz respeito a sua sobrevivência, regeneração e manutenção de sua biodiversidade, faz-se necessário entender que tal empreitada passa primariamente pela mediação do gênero humano, pois a Terra e seus animais não tem como reivindicar seus direitos.<sup>165</sup>

É verdade que o ser humano é, mais do que qualquer outra realidade do mundo, a imagem do Deus uno e trino.<sup>166</sup> O homem foi criado para ser a glória de Deus. Entretanto, esta glória de Deus no homem se expressa de muitas maneiras, ela aparece em toda ação humana justa e responsável, diante de Deus em prol da terra e diante da terra em prol de Deus. Como imagem terrestre de Deus, as pessoas refletem a glória do Criador. Isso quer dizer que pelas pessoas, Deus aparece na sua criação de modo palpável, e através das pessoas a criação toda pode estar diante de Deus.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> KAISER JR, Walter C. *O cristão e as questões éticas da atualidade*, p. 284. Segundo o renomado teólogo reformado, Gerard Van Groningen, o primeiro mandato dado ao ser humano, foi o mandato cultural. Os seres humanos poderiam e deveriam desenvolver o exercício de tal mandato, mediante uma gerência responsável sobre o cosmos, usufruindo de suas plantas, frutos e sementes para a glória do Deus por causa de sua criação a imagem e semelhança do Criador. Por meio deste mandato, Deus objetivou colocar os seres humanos em uma comunhão singular com o cosmos que ao mesmo tempo, envolvia um trabalho responsável em seu ambiente habitado. Para o referido teólogo, tal privilégio nunca pode ser dissociado de um profundo interesse pelas questões ecológicas e do empenho humano contínuo de proteção e preservação ambiental em nosso planeta. VAN GRONINGEN, Gerard. *Criação e consumação*, vol. 1, p. 90.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> HOUTART, François. José Comblin e os novos desafios da teologia da libertação: a relação com a natureza. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.) *Novos desafios para o cristianismo*, p. 117.

<sup>166</sup> GRESHAKE, G. *El Dios uno y trino*, p. 305.

<sup>167</sup> MOLTMANN, J. *Deus na criação*, pp. 328-329.



Entretanto, mesmo todas as coisas deste mundo, e os seres vivos inferiores ao homem e ao mundo humano, não devem ser vistos como dois níveis totalmente diferentes da mesma realidade da criação.<sup>168</sup>

Portanto, como referido, pode-se perceber ao longo dos anos uma gradativa mudança da própria racionalidade e, por conseguinte na forma de compreender o mundo real e os impulsos interativos e processuais da vida e do cosmos. Algo que fez o ser humano perceber que a objetividade da razão instrumental, não seria a única captação cognitiva e nem totalmente capaz de abarcar o complexo universo dos fenômenos da vida. O conceito humano antropocêntrico que crivava tudo que não dizia respeito ao humano como objeto periférico, tem cedido lugar ao exercício de novas percepções de cunho simbólico racional e cordial, bem como aos sentidos corporais e espirituais, mesmo que hoje, ainda manifestos em paralelo com antigos resquícios utilitaristas predominantes no pensamento moderno, a ser, algum dia, de todo superados. Na era da inteligência emocional e da biologia do conhecimento, o ser humano passa a conceber a complexidade ecológica em sua subjetividade, ela é um sistema vivo.<sup>169</sup>

## 2.4

### **Conclusão - A necessidade de se resgatar a imagem de Deus narrada na ortopraxia de Jesus de Nazaré**

Na era pós-cartesiana de contornos subjetivos afetivos, pós-metafísica, e pós-cristã em que vivemos, quando certezas e comprovações são deixadas em segundo plano por nossa sociedade fragmentada, que mesmo assim busca intensamente um ponto de contato com o sagrado, faz-se necessário o resgate de uma proposta imagético-existencial de Deus, ancorada na relacionalidade narrativo-testemunhal manifestada na viva plausibilidade da práxis de Jesus de Nazaré.

Por todo o exposto neste capítulo, entendemos que nossa sociedade hodierna carece de um equilibrado modelo existencial que revele a face humanizadora do Deus de Jesus de Nazaré, cheia de gratuidade, liberdade, afetividade, solidariedade e comensalidade.

---

<sup>168</sup> GRESHAKE, G. *El Dios uno y trino*, p. 305.

<sup>169</sup> BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia*, p. 154-155.

Portanto, partindo da configuração imagético-existencial constatada no ser humano pós-moderno em suas crises, valores, percepções e perspectivas sobre si, seu mundo e o sagrado hoje, mediante o diagnóstico sócio-teológico utilizado, cremos que a fecundidade das reflexões cristológicas dos grandes teólogos da práxis, Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann, possibilite-nos a elaboração de diretrizes para o resgate de um modelo imagético-existencial relacional e ortoprático ideal ao ser humano de nossa época. Uma ortopraxia narrada pela vida de Jesus de Nazaré como critério ético a partir do qual se deve propor o resgate de uma sadia imagem de Deus para o ser humano hodierno.

Cremos assim que o resgate de uma sadia imagem de Deus ocorrerá na medida em que o ser humano encontrar a verdadeira face desse Deus em sua experiência de vida cotidiana concreta, numa ortopraxia como a de Jesus de Nazaré, que se fundamentou na experiência de Deus, o Abba, alimentada diretamente pelo seu encontro humano com os pobres e excluídos, onde este vislumbrava o rosto de Deus naqueles seres humanos que verdadeiramente passavam a experimentar sua valorização como cidadãos do Reino de Deus. Uma genuína reprodução da essência ética da face do Deus de Jesus de Nazaré deverá fomentar uma participação cívica, responsável e criativa do indivíduo em sua sociedade e no mundo em que habita, rejeitando toda e qualquer alienação de sua atual realidade contextual. Assim, sua imagem refletirá a do Deus verdadeiro, Aquele que zela pela verdade, vida e dignidade humanas, que pauta sempre sua atitude em relações verdadeiramente justas.

Para tal empreitada, a seguir passaremos a refletir sobre a fecundidade imagético-existencial da cristologia de Edward Schillebeeckx esboçada na face do Deus Abba em Jesus de Nazaré.

### 3

## A face do Deus Abba de Edward Schillebeeckx em Jesus de Nazaré

Nesse terceiro capítulo buscamos vislumbrar a face do Deus Abba de Edward Schillebeeckx em Jesus de Nazaré, sua reprodução ortoprática de seu Abba.

Jesus tem plena certeza de que ao agir, reproduz a verdadeira imagem do seu Pai, mostrando a todos de sua época, como realmente Deus pensa, vê o ser humano e tudo a sua volta e o que na verdade, Ele realmente espera do ser humano.

Em sua vida, atitudes e pregação, Ele os apresenta o Deus soberano, porém gracioso e amoroso, ávido por relacionar-se com o ser humano, o Deus das mesas, solidário, discipulador, amigo da vida e entregue a uma missão salvífica. Assim, Jesus de Nazaré desconstrói a deformada imagem do seu Pai elaborada por uma falsa religiosidade retributiva e angustiante vigente a sua época.

Toda a trajetória de Jesus, sua vida, morte e ressurreição, objetivou relembrar ao mundo que a causa de Deus é o ser humano. Por isso fez questão de reconstruir a imagem do Deus que vai até as últimas consequências em busca deste ser por Ele criado.

Entretanto, antes de partirmos propriamente para a reflexão cristológica de Edward Schillebeeckx, iniciaremos este capítulo traçando um perfil biográfico-acadêmico do nosso autor.

### 3.1 Perfil biográfico-acadêmico de Edward Schillebeeckx<sup>170</sup>

De origem belga, Edward Schillebeeckx, o sexto de catorze irmãos, nasceu na cidade de Antuérpia, fronteira com a Holanda, em 12 de Novembro de 1914, e faleceu em 23 de dezembro de 2009, na cidade holandesa de Nimega.<sup>171</sup>

Aos vinte anos concluiu seus estudos humanísticos no colégio dos padres jesuítas de Toumhout, em 1934, ingressando na ordem dominicana. Nos anos seguintes, em que estudou filosofia em Grand (1935-1938) e teologia em Lovaina (1939-1943), Schillebeeckx obteve supervisão direta do filósofo dominicano Domien De Petter,<sup>172</sup> por quem foi profundamente influenciado, e por meio desta foi conduzido a um intenso e profundo estudo sobre São Tomás, apreendendo profundamente o seu pensamento.<sup>173</sup> Em 1941 Schillebeeckx foi ordenado sacerdote, obtendo seu “leitorado” em teologia em 1943, após defender sua tese intitulada *La préhistoire pécheresse du christianisme d'après saintPaul*. A partir daí começou a lecionar teologia dogmática nas escolas de Lovaina.

Após a guerra reiniciou seus estudos teológicos em Le Saulchoir, com Marie-Dominique Chenu, e de filosofia, com René Le Senne e Louis Lavelle, em Paris<sup>174</sup>.

Schillebeeckx concluiu seu doutorado em teologia em 1951, na faculdade dominicana de Le Saulchoir. Nesta ocasião ele defendeu a tese intitulada *L' économie sacramentelle du salut Structure objective et participation subjective*.

<sup>170</sup> Para uma compreensão devidamente apropriada do pensamento de Schillebeeckx, seria necessário um acurado estudo de todo o seu contexto histórico-biográfico, do qual não se pode dissociar toda sua teologia, itinerário acadêmico e eclesial, sempre emoldurados pelo ambiente sociocultural vigente a sua época. Sua produção biográfica é admiravelmente vasta, razão pela qual limitaremos nossa exposição a uma panorâmica e compacta apresentação de dados biográficos e uma breve reflexão sobre suas linhas de pensamento.

<sup>171</sup> Seu nome completo era Edward Cornelis Florentius Alfonsus Schillebeeckx. MARQUES, L. Oliveira. *Edward Schillebeeckx*.

<sup>172</sup> Domien De Petter desenvolvia um estudo neotomista cuidadoso evitando os perigos do subjetivismo e considerando os limites da capacidade humana. Ele discernia dois momentos do conhecimento humano: o “preconceitual”, quando o ser é atingido em sua totalidade, e o “conceitual”, quando se expressa apenas um ponto de vista do ser, por uma perspectiva particular. MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 702.

<sup>173</sup> BRAMBILLA, Franco Giulio. *Edward Schillebeeckx*, pp. 20-22.

<sup>174</sup> Enquanto seu contato com os ensinamentos de Pe. Chenu fomentou sua admiração pelo pensamento de Tomás de Aquino, conduzindo-o a distinguir entre o Tomás histórico e as posteriores interpretações sobre o mesmo, os ensinamentos de René Le Senne e Louis Lavelle o incentivaram a interação entre o pensamento do próprio Tomás e os aspectos positivos do pensamento moderno, principalmente da fenomenologia e da filosofia personalista. MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 702.

Entretanto, foi em 1954 que obteve em Roma o título de *Magister em teologia*. Nos anos que se seguiram Schillebeeckx foi nomeado professor de dogmática no Instituto Superior de Ciências Religiosas da Universidade de Lovaina e também recebeu a cátedra de antropologia cristã na Faculdade de Medicina da mesma cidade (1956) e a cátedra de dogmática e história da teologia na Universidade Católica de Nimega, Holanda (1957). Em pouco tempo Edward Schillebeeckx destacou-se singularmente no catolicismo holandês.<sup>175</sup>

Juntamente com Karl Rahner, Yves-Marie-Joseph Congar, Hans Küng, e Johann Baptist Metz,<sup>176</sup> em 1965, o teólogo de Nimega foi responsável pela instituição da conhecida e prestigiada revista internacional de teologia "Concilium". Ele dirigia seu seccionamento dogmático.<sup>177</sup>

Podem-se distinguir dois períodos na vida de Edward Schillebeeckx. O primeiro entre os anos de 1946-1967, por ocasião do início de sua atividade acadêmica, quando a base direcional de seu pensamento teológico consiste de um tomismo aberto. A marca deste período são seus estudos e elaborações sobre a teologia sacramental, e sua consequente produção literária, a saber, *A economia sacramental da salvação* (1952), uma reavaliação histórica da teologia dos sacramentos; *Cristo, sacramento do encontro do homem com Deus* (1958), de cunho sistemático mais específico, e ainda um estudo histórico sobre *O matrimônio: realidade secular e mistério salvífico* (1963). Também não se pode deixar de mencionar a infinidade de ensaios teológicos publicados pelo nosso teólogo neste período, sobre importantes temas continuamente abordados e discutidos no universo teológico e conciliar vigente esta época. A partir de 1964, tais escritos foram reunidos em um compêndio conhecido como *Theologische Peilingen* (Sondagens teológicas).

As principais influências à produção literária de Schillebeeckx neste período se devem ao seu aprendizado na Escola de Le Saulchoir e na École des Hautes Études da Sorbonne, sobre a proeminência da reconstrução histórica da

---

<sup>175</sup> Ibid., p. 703.

<sup>176</sup> Edward Schillebeeckx e Karl Rahner escrevem o editorial do seu primeiro volume dogmático, datado de janeiro de 1965, intitulado "Para que e para quem uma nova Revista de Internacional de Teologia". *Revista de Internacional de Teologia – Dogma*, pp. 3-7.

<sup>177</sup> MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 704. também *Concilium: Revista Internacional de Teologia*.

doutrina antes da elaboração sistemática. Também pelo legado perspectivista gnosilógico recebido da Universidade de Lovaina.<sup>178</sup>

Um segundo momento do nosso autor inicia-se depois do Concílio Vaticano II, a partir das conferências americanas de 1967. A obra *Deus, o futuro do homem*, de publicação norte-americana em 1968, surgiu como fruto do seu contato com duas frentes antagônicas, do pragmatismo americano eivado da secularização vigente, presente nos escritos dos chamados teólogos da “morte de Deus” e da espiritualidade antipragmática oriunda da capelania universitária francesa.<sup>179</sup> Essa paradoxal experiência fez fervilhar no coração de Schillebeeckx um fecundo desejo, que o levou a uma profunda reflexão sócio-religiosa em busca de uma veiculação efetiva do conhecimento de Deus para o mundo de sua época. Como falar de Deus a este ser humano secularizado? Essa era a urgente e atualizada questão a ser respondida.<sup>180</sup>

A partir daí percebe-se certo êxodo do teólogo dominicano, que substituiu seu referencial tomista para o labor acadêmico pelo desafiador empenho de novas hermenêuticas em busca de um diálogo mais efetivo com o ser humano de sua época, uma atualização instrumental acadêmica, na tentativa de compreender a experiência cristã neste mundo, uma ousada saída em busca de um caminho de veiculação da mensagem cristã à sua época. Duas fases distintas podem ser assinaladas neste período: a hermenêutica (1967-1972) e a cristológica (1972-1989).<sup>181</sup>

Seu empenho hermenêutico dialógico entre fé e sociedade o conduziu a escrever obras como *Deus e o homem* (1967); *Interpretação da fé* (1967); *O*

<sup>178</sup> Nesta época, o Pe. Marie-Dominique Chenu, ex-diretor da Escola de Le Saulchoir, ministrava vários cursos de especialização sobre a importância do prévio conhecimento da história da doutrina antes da abordagem sistemática na École des Hautes Études da Sorbonne. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 324.

<sup>179</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios, futuro del hombre*, p. 181-221.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>181</sup> GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. SP: Ed. Loyola, 1998, pp. 323-325. O autor foi alvo de três processos levantados pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé sobre seus escritos. O primeiro processo fazia menção de algumas questões teológicas (1968); o segundo sobre sua cristologia, envolvia questões da divindade de Jesus e a realidade de sua ressurreição (1979); e o terceiro, concerne a sua teologia do ministério (1981). Como se tratava somente de determinados desacordos de doutrina e não de fé, em nenhum destes processos Edward Schillebeeckx foi condenado. Karl Rahner foi designado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé para defendê-lo, e o fez motivado diante dos consultores da Congregação. Schillebeeckx não se revoltou, nem deixou de trabalhar, mas continuou sua tarefa de reflexão teológica. No primeiro e sofrido processo, confidenciou a Rahner: “Que tratamento oferecem a nós que trabalhamos dia e noite pela Igreja”. SCHILLEBEECKX, Edward. *Sono un teologo felice*, pp. 41-47.

*mundo e a Igreja* (1969) e *Inteligência da fé* (1972),<sup>182</sup> onde o autor faz lúcida e perceptiva reflexão sobre a igreja atual e sua crescente relacionalidade com o seu mundo, bem como sobre a humanidade e sua presente inclinação à eclesialidade, o que sugere uma via de mão dupla a ser avaliada, por seus riscos à identidade da igreja, contudo, também pela oportuna realidade que tal inter-relacionalidade representa.<sup>183</sup>

O teólogo de Nimega, tal sua empreitada mediante estudos hermenêuticos de campo filosófico e teológico, mais rapidamente chegou à conclusão de que cabia à teologia responder à filosofia as cruciais questões sobre o sentido e o método de sua dogmática.<sup>184</sup> Desta forma, prosseguiu seus estudos aprofundando-se na filosofia analítica da linguagem, perpassando o estruturalismo, a análise fenomenológica da linguagem, a análise lógica, a linguística da linguagem e a ontologia da linguagem.<sup>185</sup> Tal labor conduziu Schillebeeckx ao patamar analítico hermenêutico da teoria crítica e sua dialética negativa. Sua fé assumia agora um sentido escatológico engajado, por uma responsabilidade ortoprática para com o sofrimento do ser humano contemporâneo.<sup>186</sup> E isso influenciou primordialmente sua próxima fase, a cristológica.<sup>187</sup>

---

<sup>182</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Deus e o homem*, p. 49. De acordo com Schillebeeckx a hermenêutica é a ciência que avalia as condições existentes para a feitura de uma exegese ou explicação, no caso do teólogo, do texto bíblico. Faz-se necessário tal estudo, devido a constante ampliação do nosso horizonte de experiências e entendimento. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 686-689. Foi através dos escritos de Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs (1903-1983) e Gerhard Ebeling (1912-2001) que o século XX adentrou na teologia evangélica, através da hermenêutica existencial. Entretanto, percebe-se já no começo do século XIX, sob a influência dos alemães Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e Wilhelm Dilthey (1833-1911), um direcionamento hermenêutico a outros textos que faziam referência a assuntos religiosos e humanos. KENNEDY, Philip. *Schillebeeckx*, p. 47.

<sup>183</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Deus e o homem*, p. 7.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>185</sup> *Id.* *Interpretación de la fe*, pp. 24-63.

<sup>186</sup> Desde a década de 60, a ideia da "experiência de contraste negativo" se tornou basilar nos escritos de Edward Schillebeeckx. O referido conceito foi desenvolvido pelo teólogo de Nimega a partir dos seus estudos sobre o trabalho teórico crítico do filósofo alemão Theodor Adorno. Para Schillebeeckx, o poder e a presença misteriosa de Deus podem ser encontrados mesmo nas mais terríveis circunstâncias da história do ser humano e da igreja. O conceito se manifesta na revelação. Este tom crítico-teórico do trabalho schillebeeckxiano acabou por influenciar significativamente a causa sócioteológica abraçada pelos teólogos da libertação latino-americanos, em sua missão de anúncio da práxis e da esperança a um mundo de desigualdades e opressão. HILKERT, Mary Catherine. *Edward Schillebeeckx*.

<sup>187</sup> KENNEDY, Philip. *Schillebeeckx*, pp. 50-51. Segundo Schillebeeckx, o cristianismo vai além da proposta emancipadora abstrata e utópica da racionalidade iluminista das "teorias críticas", quando propõe na atitude concreta de Jesus, na recordação de sua vida, morte e ressurreição, norteamento prático para o seu papel libertador neste mundo. Jesus é o modelo emancipador. No seguimento de Cristo estabelece-se o parâmetro para a emancipação libertadora do ser humano em nossa história e tal vivência libertadora de Cristo emana de sua relação concreta com seu Pai.

Na verdade, três obras monumentais condensam o seu projeto cristológico,<sup>188</sup> a saber: *Jesus, a história de um vivente* (1974), de especial enfoque cristológico narrativo, que propõe, sob a ótica sinótica, uma profunda investigação e reconstrução da experiência cristã fundamental e sua interpretação sobre a pessoa de Jesus. Ao refletir o sentido original da fé cristã, Schillebeeckx apresenta Jesus de Nazaré como o Cristo, revelação plena do Espírito escatológico divino, singular paradigma da humanidade escatológica, veículo de salvação e libertação da parte de Deus e verdadeira essência do credo dos primeiros cristãos; *Justiça e amor, Graça e libertação*, (1977), onde o autor utiliza, dentre outras correntes neotestamentárias, mais especificamente a paulina e a joanina, por sua fecunda compreensão dos basilares da tradição cristológica da igreja e da experiência do homem secular. Agora o teólogo dominicano preocupa-se com a interpretação neotestamentária sobre a experiência dos cristãos em seu encontro com Jesus. O Deus justo e amoroso possibilitou a estes seres humanos um maravilhoso encontro marcado pela sua graciosa e libertadora práxis. Tal experiência levou os cristãos a confessá-lo como Cristo e Senhor. A obra pretende refletir a reprodução da experiência soteriológica cristã para o mundo contemporâneo; e *Humanidade, como história de Deus* (1989),<sup>189</sup> onde o mesmo demonstra como a boa nova da salvação de Deus em Jesus pode ser novamente experimentada na história dos seres humanos contemporâneos. Isto porque a história do vivente Jesus segue seu desenrolar pela mediação do Espírito de Deus, que sempre operará na igreja e na vida dos seres humanos até a plena consumação escatológica. Além de uma abordagem eclesiológica mais específica, que visava um diálogo mais restrito com temáticas correntes no universo do projeto

---

SCHILLEBEECKX, Edward. Teorias críticas e engajamento político na comunidade cristã, pp. 442-443.

<sup>188</sup> Outras obras de menor porte, de cunho sintético a sua cristologia foram produzidas por Edward Schillebeeckx durante o fértil período da produção de sua trilogia cristológica, intituladas: Id. *Aproximação a Jesus de Nazaré*, (1972); Id. *Balanço provisório*, (1978); Id. *Breve balanço*, (1979). GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 332. E ainda, as obras: Id. *Narrar o Evangelho* (1983); Id. *Jesus em nossa cultura* (1986) e sua última produção Id. *Por amor ao Evangelho* (1992). SCHILLEBEECKX, Edward. *Sono un teologo felice*, pp. 5-6. Sobre o projeto cristológico do nosso autor, conferir também QUEIRUGA, A. T. O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx – Partes I (p. 1-14), Parte II (p. 1-12), Parte III (p. 1-4).

<sup>189</sup> Os títulos originais, em sua respectiva ordem, das três obras do projeto cristológico que referimos são: de “Jesus, a história de um vivente”: *Jezus, het verhaal van een levende*. Bloemendaal, Nelissen, 1974; de “Justiça e amor, Graça e libertação”: *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*. Bloemendaal, Nelissen, 1977 e de “Humanidade, como história de Deus”: *Mensen als verhaal van God*. Baarn, Nelissen, 1989. BRAMBILLA, Franco Giulio. *Edward Schillebeeckx*, pp. 163-164.



crisológico schillebeeckxiano, tais como: Deus, Jesus, o Cristo e a humanidade. A obra também abarcou estruturais pneumatológicos e escatológicos.<sup>190</sup>

Após esta abordagem biográfica do autor, cumpre-nos a seguir adentrar mais especificamente na reflexão sobre a face do Deus Abba em Jesus de Nazaré, a partir da já referida trilogia crisológica.

### 3.2

#### **Uma face relacional desvelada na comunhão de Jesus de Nazaré com o seu *Abba***

Segundo Edward Schillebeeckx, embora a relação de Jesus com Deus pudesse ser percebida pelas denominações a ele atribuídas depois de sua morte pelas comunidades cristãs primitivas, a saber, ‘Filho’ e ‘Filho de Deus’, o próprio Jesus de Nazaré nunca se autodenominou assim.<sup>191</sup> A base para tais designações filiais advém da realidade histórica de Jesus e de sua relacionalidade com Aquele que o acolhia e reconhecia, a quem ele chamava de *Abba*.<sup>192</sup>

Jesus sempre se dirigiu a Deus em suas orações desta forma. Originalmente, o referido termo no mundo judaico adequava-se mais especificamente às primeiras falas de uma criança desmamada que começava a balbuciar *Abba*, ao seu pai. Entretanto, na época de Jesus o uso desta palavra não mais comumente se restringia aos infantes apenas, mas também era corrente entre os filhos adultos em referência aos seus pais.<sup>193</sup>

Contudo tal designação da parte de Jesus sobre Deus demonstrava sua peculiar intimidade, confiança, acolhimento e um tipo de respeito

<sup>190</sup> GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, pp. 331-340.

<sup>191</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 149

<sup>192</sup> Id. *História humana*, p. 159.

<sup>193</sup> Adicionalmente Edward Schillebeeckx nos informa, que o judaísmo palestinese tinha muitas restrições quanto à temática da paternidade e sua conseguinte qualificação de “filho”, por causa da antiga concepção pagã sobre relações religiosas entre pais e filhos. O rei, porque tinha sua posição legitimada pela autoridade de Deus, era considerado seu filho e também o próprio Israel por uma extensão democratizante. Mesmo com a referida restrição e significativas reservas, o judaísmo tardio não banuiu a concepção filial vetero-testamentária e manteve a concepção do “messias” como ‘filho de Deus’. A paternidade de Deus gradativamente alcançou aceitação geral entre o povo, de tal modo que era também podia se encontrar o termo familiar “Abba”, em orações dirigidas a Deus na época de Jesus. Segundo Schillebeeckx, apesar disto, o diferencial de sua relação com Deus, consistia em sua singular simples e natural abertura com a qual se dirigia a Ele. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 252

verdadeiramente submisso.<sup>194</sup> Não obstante toda esta proximidade de Jesus com o seu Pai, Ele considerou “Abba” uma palavra a ser santificada, como explica o teólogo Joachim Jeremias:

Jesus considerou *Abba* como palavra sagrada. Quando dá aos discípulos a orientação “não chameis a ninguém sobre a terra de vosso pai, pois um só é o vosso Pai, o celeste” (Mt 23.9), com certeza que não tem a intenção de lhes proibir chamar o pai terreno de pai. Ele tem, antes, em vista o costume de chamar pessoas de respeito, especialmente pessoas de mais idade, de *Abba*. É isso que os discípulos não deviam fazer, pois se trata de um abuso dessa palavra. Ele queria reservar só para Deus a imagem implícita de pai. Essa proibição mostra quanto respeito envolvia para Jesus a interpelação de Deus com *Abba*.<sup>195</sup>

De sua designação de Deus como *Abba*, emerge o sentido mais profundo de sua missão, a plenitude de sua autoridade como mensageiro da revelação divina, daquele que intimamente conhece como Pai (Mt 11:27).<sup>196</sup>

A resposta de Jesus ao acolhimento do seu *Abba* é a sua fidelidade a ele em todas as fases da sua vida. Ele acolhe o dom de amor do Deus do Reino e entrega-se intensamente a sua missão. Sua experiência concretamente ancorada nesta vida o amadurece em âmbito espiritual e psicológico no decorrer de sua história.<sup>197</sup>

Em Nazaré iniciou-se o desenvolvimento e a consciência de sua experiência relacional com o Pai (Lc 2,41-50), através de uma comunhão pessoal e comunitária com Deus por meio da oração e conhecimento da Torá,<sup>198</sup> eivados sobretudo de verdadeira obediência, o que era fundamental à saudável relação entre filhos e pais no tempo de Jesus, como explica Schillebeeckx:

<sup>194</sup> Segundo Joachim Jeremias é possível até que para alguns dos contemporâneos de Jesus tal designação para Deus possa ter soado como inconveniente devido ao escopo familiar comum de seu ambiente usual. JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, pp. 119-121.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>196</sup> *Ibid.*, pp.121-122.

<sup>197</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 82.

<sup>198</sup> GNILKA, Joachim. *Jesús de Nazaret*, p. 97. A Torá era a instrução fundamental da parte de Deus. Entretanto, sabe-se que os profetas (Is 1,10; 5,24), os sacerdotes (Os 4,6; Jr 2,8; Ez 7,26) e até os juizes (Dt 17,9; 11-12) também forneciam determinadas instruções em situações específicas. Os profetas, por seu zelo com a lei ordenada por Deus ameaçavam com julgamentos aqueles sacerdotes e falsos profetas que se desviavam, emitindo suas próprias instruções sem as terem recebido da parte de Deus (Jr 8,8; Sf 3,4). COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, v.1, p. 1154. A relação do ser humano com Deus era mediada pela observância da lei. O verdadeiro israelita entendia que esta foi lhe dada por Deus e funcionava como uma pedagoga para orientar sua conduta, de forma que pudesse viver sua aliança de fidelidade ao seu Deus e o respeito pelo seu próximo. Ele deveria repudiar toda idolatria, amando a prática da justiça. Na verdade, Jesus nunca quis abolir a lei, mas aperfeiçoa-la, e o fez de forma desafiadora e desconcertante em seu ministério terreno. Enquanto os profetas falavam “Assim diz o Senhor”, Jesus em nome de sua própria autoridade dizia: “Ouvistes o que foi dito aos antigos...Eu, porém, vos digo...”, (Mt 5,17-48). Ele se fez diretamente a Palavra de Deus. KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*, p. 199.

(...) O filho é “instruído” pelo pai; sobretudo a literatura sapiencial insiste nisso (Pr 1,8; 6,20;10,1); o filho aceita “a orientação do pai” (Pr 2,1; 3,1; 4,1; 5,1; 7,1) . ‘ouvi, ó filhos, a lição de vosso pai (...). Sim, uma boa doutrina vos tenho transmitido; não repudieis o meu ensinamento” (pr 4,1-2). Por isso, o termo “pai” é aplicado também aos mestres e sacerdotes de Israel. O quarto mandamento do Decálogo era sobretudo interpretado como obrigação de seguir os ensinamentos paternos. A relação filho-pai estava estabelecida na Lei (...). Em resumo, podemos dizer: no tempo de Jesus, o *abba* significava para seu filho *autoridade e instrução*; o pai é quem manda, e é também quem ensina. Ser filho significa “pertencer a”, e o filho mostra ser filho quando obedece àquilo que o pai ordenou. O filho, pois, recebe tudo do pai. Já que não seguir a vontade do pai equivale a rejeitar a Torá, a Lei, havia um nexo entre obedecer ao pai e obedecer a Deus.<sup>199</sup>

Portanto, nesta relação filial a obediência de Jesus ao seu Pai sempre deveria ser um item inegociável.

A partir do episódio do seu batismo no rio Jordão, Jesus passa a viver um momento especial de seu relacionamento com o seu Pai, pois o fruto desta experiência já pode ser visto e sentido também pelo povo humilde em sua missão. O Abba bondoso agora se revela ao ser humano de forma singular através de sua mensagem do Reino,<sup>200</sup> veiculada nas parábolas, ensinamentos e práxis de Jesus de Nazaré, manifesta também pela cura e conforto aos necessitados e denúncia contra os opressores de sua época. Ele atua como profeta escatológico.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 255.

<sup>200</sup> Segundo Schillebeekx, nos tempos de Jesus, três versões do Reino estavam em vigor: 1. Sobretudo nos escritos apócrifos (Os Salmos de Salomão; IV Esdras), o Reino de Deus era visto e esperado como a restauração do reino de Davi. Já na época do reino de Judas, o galileu, esta concepção encontrava-se ligada a oposição Zelótica contra o domínio estrangeiro. Sempre desejaram estabelecer o Reino de Deus mediante o uso de força; 2. A “comunidade dos pobres” em Qumrã, por muito tempo idealizou um domínio de Deus escatológico, transcendente e universal sobre todos os homens. Deus mesmo instauraria um reino milenário de paz, após julgar os povos e derrotar este mundo mau. Nesta linha, apenas os iniciados conhecedores dos sinais que prefiguravam este futuro domínio conseguiriam evitar a ira de Deus. Também advogavam um tempo de revolta armada; 3. A concepção rabínico-farisaica do Reino de Deus provisoriamente oculto no coração dos devotos da Torá, a exprimir-se em termos de justiça social em Israel. O *Malkuth Iahweh* (Reino de Deus) realiza-se pela observância fiel da Lei (Torá) e da tradição interpretativa (Halaká). O Arrependimento, conversão e observância da Lei tornam possível o domínio de Deus no Israel cativo e num futuro próximo derrotariam o domínio estrangeiro. SCHILLEBEECKX, Edward. *Por uma igreja mais humana*, pp. 30-31.

<sup>201</sup> Schillebeekx explica que o conceito do profeta escatológico é de origem proto-judaica e nos remete a uma tradição deuteronômista mais antiga (Dt 18,15.18-19; Ex 23,20-23). Conforme descrito no Deuteronômio, Moisés é um profeta, mensageiro e mediador entre Deus e o povo (Dt 5,5). Moisés não é somente o profeta que governa, mas também aquele que intercede e sofre pelo povo seu povo, Israel (Dt 1,37; 4,21-22). Acredita-se que a concepção do “justo sofredor” se fundiu com a do Servo Sofredor de Deus do Dêutero-Isaías (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-11a; 52,13-53,12). Mas no Dêutero-Isaías o “Servo Sofredor” é associado ao “profeta escatológico” igual e maior que Moisés. Percebem-se algumas semelhanças com Moisés, pois ele transmite a lei e o direito (Is 42,1-2), só que em escala universal; é mediador da Aliança (Is 42,6;49,8); é condutor do novo êxodo, desta vez do exílio da Babilônia. E como Moisés fará brotar novamente água da rocha e oferecerá a seu povo “água viva” (Is 41,18; 43,20; 48,21; 49,10). SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*, pp. 302-303.

Entretanto, em certo momento de sua vida ministerial, Jesus começa perceber que nem o povo, e também nem os seus discípulos conseguem discernir o cerne da grande, verdadeira e real mensagem do Reino por ele apregoado, que é do messianismo marcado pelo amor-serviço, de uma autoentrega fiel a Deus e ao seu próximo.<sup>202</sup> Diante do silêncio do Pai, a quem ele dedicara sua vida, Jesus vive o momento mais difícil do seu ministério: a experiência do abandono e traição, de uma profunda angústia. Embora traumática, essa desconcertante experiência de Deus o amadurece, aprofundando sua relação com o seu Abba.<sup>203</sup> A fidelidade ao seu Pai sempre esteve em seu coração e confiantemente assumiu todos os riscos do seu servil messianismo, até a morte de cruz, como afirma o teólogo de Nimega:

Da vida de Jesus conhecemos suficiente número de palavras autênticas que sugerem indubitavelmente uma atitude de fidelidade até a morte. Jesus apela para a sabedoria sapiencial de Israel, quando diz: “Quem perde a própria vida, a salvará” (Mc 8,35; cf. Lc 17,33; 14,26). Das palavras e ações de Jesus podemos deduzir, *a priori*, que ele, tão logo a morte apareceu na sua perspectiva, não apenas refletiu sobre tal possibilidade, mas a deve ter vivido existencialmente: as circunstâncias o forçaram a dar à morte que se aproximava um lugar na sua radical confiança em Deus.<sup>204</sup>

Na verdade, não se pode esquecer que mesmo diante de tantas adversidades existenciais opressoras enfrentadas por Jesus, que o conduziram a cruz em sua época, uma firme e contrastante certeza da salvação, baseada em sua experiência com seu Pai bondoso, fomentava em seu coração a mensagem sobre um Reino que terminantemente se opunha ao mal, como explica Schillebeeckx:

(...) a vida religiosa de Jesus consiste no seu excepcional contato com Deus como seu Abba, e tornou-se evidente para nós que sua esperança, ao anunciar a vinda já próxima do reino de Deus para a humanidade, deve ter tido a sua base na experiência do contraste: *de um lado*, a incorrigível história do sofrimento humano, de calamidades, conflitos e injustiças, e de uma escravização que ofende; *de outro lado*, a excepcional experiência de Jesus com Deus, seu Pai, e seu contato com

<sup>202</sup> Maria Clara Bingemer explica que podemos encontrar a resposta sobre a identidade do messianismo de Jesus em seu itinerário. Jesus foi além das expectativas aguardadas sobre sua pessoa e ministério, partindo ao encontro do ser humano, valorizando aquilo que possui de mais fundamental, sua liberdade e responsabilidade. Em seu projeto do Reino de justiça, desenvolveu um messianismo de amor e humilde serviço, regatando o ser humano, dignificando pobres e excluídos em sua sociedade. Essa escolha e rota missional o conduziu a cruz. Sua salvação é fruto de todo o seu caminho, onde vivenciou sempre uma espiritualidade concretamente encarnada e engajada nos desafios de sua época. Ele preferiu a graça e o perdão, à violência dominadora do poder humano. Esse foi o tipo de messianismo que apreendeu à medida que vivia, pregando e ministrando aos seres humanos. BINGEMER, Maria Clara L. *Jesus Cristo*, pp. 89-90.

<sup>203</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 289-306.

<sup>204</sup> *Ibid*, p. 297.

Deus, que em sua benevolência cuidadosa é contrário ao mal, não quer reconhecer a supremacia do mal e se recusa a ceder a lhe dar o braço a torcer. Foi a experiência religiosa desse contraste que acabou dando figura a sua convicção e pregação sobre o reino de Deus, reino que liberta, que já deve e pode começar a valer na história, conforme Jesus experienciava em sua própria vida e através dela.<sup>205</sup>

Portanto o Deus de Jesus de Nazaré é opositor direto ao mal, à injustiça e ao sofrimento. Em sua própria essência, Ele é a própria afirmação da vida, contrário a toda negatividade existencial.<sup>206</sup>

Também torna-se perceptível que a experiência de Deus vivida por Jesus nunca teve por objetivo isolar-se em qualquer tipo de arcabouço pessoal ou particular, mas sim desdobrar-se em um compartilhamento de caráter coletivo, familiar entre o Deus cuidador e os seus filhos, oferecendo um futuro aos desventurados deste mundo. Algo que não pode ser produzido unicamente por qualquer sistema sócio-político deste mundo, a expansão do Reino de Deus. Mas que se inicializa aqui, para o qual nosso sistema existencial já pode contribuir. Uma experiência iniciada, uma sinalização esperançosa de um futuro projetado pelo próprio Pai para seus filhos.<sup>207</sup>

Essa consciência que Jesus tinha de sua missão como mensageiro do Reino de Deus também brota de sua relação com o Abba, e fornece o cerne de toda a sua mensagem, praxe e atuação. Sua extraordinária e sábia mensagem intrigou seus concidadãos (Mc 6,2-3) e acabou pondo em risco a sua vida, por não saberem donde vinha sua autoridade. Mas ele sentia Deus como seu Pai, e tal revelação familiar manifesta na propriedade de suas palavras incomodava e até gerava escândalo. Afinal de contas, para eles tratava-se apenas de um pretense filho de um humilde carpinteiro que se dizia íntimo de Deus, a quem chamava de seu Abba. Suas palavras e praxe revelavam uma viva autoridade, sentido e conteúdo autênticos. Mas uma tão peculiar experiência religiosa assim, com aquele que ele

<sup>205</sup> Ibid, p 260.

<sup>206</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*, p. 709.

<sup>207</sup> Ibid., p. 260. De acordo com o teólogo Leonhard Goppelt, Jesus proclamou o Reino de Deus como advento de vanguarda e não como produto de modificação sistêmico-escatológica do mundo. Assim, ele se manifesta de forma simultânea no binômio da tensão presente-futuro. Seu fulcro é teocêntrico-relacional, traduzindo-se no desejo do próprio Deus da plenificação de Sua relação com o homem, renunciado já por Jesus, onde a relação de um ser humano com Deus se torna nova, mesmo antes da plenificação do ser humano e do mundo. Segundo o autor também é preciso assinalar que a vida corporal e a história precisam ser abrangidas; pois Deus é o Criador. Razão pela qual, essa vinda do reino influencia já no presente, a existência do mundo. GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*, pp.103-104.

chamava de Abba, era teologicamente questionável. Sua humilde realidade humana levantava muitas questões.<sup>208</sup>

Schillebeeckx afirma que o ser humano Jesus funde integralmente numa única e idêntica pessoa a “revelação do divino e a manifestação do ser-homem autêntico, genuíno e verdadeiramente bem logrado”.<sup>209</sup> Nosso teólogo explica que o ser humano Jesus, independente de sua natural unicidade, possuía dois aspectos inerentes a sua existência, a saber, o de ser integralmente ele mesmo e também de ser integralmente de Deus:

Em Jesus, o divino se revela de maneira criatural, humana, que neste caso podemos chamar de “transcendência humana” ou “humanidade transcendente”: humanidade escatológica. Porém, toda manifestação reveladora de Deus, também essa na humanidade transcendente de Jesus continua *infinitamente inadequada* à transcendência divina de Deus. Consequência disso é que o homem Jesus, revelação pessoal de Deus, ao mesmo tempo também oculta Deus. Por isso, há na humanidade de Jesus, não apenas uma manifestação de Deus, mas ao mesmo tempo, uma referência intrínseca a infinita transcendência divina, base de tudo o que se manifesta na transcendência humana de Jesus.<sup>210</sup>

Assim, ao mesmo tempo em que essa transcendência humana de Jesus tanto revelava quanto oculta o divino, também pressupunha em si mesma a existência de uma experiência mais profunda do homem Jesus de Nazaré com o seu Abba.<sup>211</sup>

Na verdade, a base da humanidade de Jesus residia justamente no seu relacionamento como o Pai. Seus interesses e visão de vida, mundo e pessoas a sua volta perpassavam sempre pela perspectiva do Pai. Ele via tudo ao seu redor pela ótica do seu Abba. Ele foi ser humano na plena humanização do Pai, isso o constituía como “Jesus de Nazaré”, aquele que revela a face de Deus através de uma vida e morte humanizada pela alteridade.<sup>212</sup>

Qualquer tentativa de suprimir a singular relação de Jesus com o seu Abba seria a mesma de tentar desfazer toda a essência de sua mensagem, praxe de vida e realidade histórica como Jesus de Nazaré. Embora sua pregação e atitudes ainda pudessem denotar inspiração e exemplo para o mundo, sua existência, enquanto ser humano, perderia todo o seu sentido.<sup>213</sup>

<sup>208</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 258 -259.

<sup>209</sup> Id. *História humana*, p. 163.

<sup>210</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 665.

<sup>211</sup> Ibid.

<sup>212</sup> Ibid., p. 663.

<sup>213</sup> Ibid., pp. 261-262.

### 3.3 Uma face soberana amorosa

Uma substancial expectativa escatológica ascendeu após o exílio do povo de Deus. O próprio Deus, que governa sobre as nações, história e criação, Aquele que conduz os reis, agiria em favor do seu povo de um modo novo. Agora YHWH se torna rei, por isso, os povos estremecerão. Ele está assentado sobre os querubins e a terra se abalará (Sl 99,1). Na apocalíptica futura o próprio Deus subjugará os seus inimigos por meio de um combate escatológico.<sup>214</sup> Essa expectativa de um reino político concreto caracteriza nos dias de Jesus a tensão existente entre o domínio presente de Deus e o esperado.

Quando Jesus anuncia a chegada do Reino de Deus, o faz a uma Galiléia mergulhada em uma grave crise estrutural, marcada por tensões entre judeus e gentios, dominadores e dominados, ricos e pobres, cidade e campo, entre outras vigentes ao seu tempo. Ávidos ouvintes nutriam forte anseio por um governo divino que submetesse o poderio imperial e os libertasse de toda opressiva romana<sup>215</sup> e embora o domínio apregoado por Jesus não tivesse em sua essência nenhuma conotação política concreta na forma aguardada pelo povo, em meio a toda essa esperançosa ebulição nacionalista, as expectativas messiânicas por parte do povo e também dos próprios discípulos sobre Jesus disparavam.<sup>216</sup>

Com efeito, o domínio de Deus apregoado por Jesus é um acontecimento, algo que já está vindo. Deus implanta agora na história um reinado que Ele sempre possuiu. O Eterno Ser régio de Deus manifesta seu governo em nossa história, intervindo para remissão, recriação e salvação do seu povo. Assim Ele é Rei.<sup>217</sup>

O reinado de Deus apresentado por Jesus, ao invés de se manifestar pela vitória dos inimigos de Israel, se encontra diretamente ligado a percepções de política interna, pois seu raio de ação abarca antes de tudo os impotentes e excluídos, prometendo-lhes uma vida justa, onde os mansos possuirão a terra (Mt 5,5) e Deus tornará a ajuntar suas ovelhas perdidas da casa de Israel.

<sup>214</sup> SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*, pp. 105-106.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>216</sup> GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. *El Reino de Dios y nuestra historia*, p.57.

<sup>217</sup> LOHFINK, Gerhard. *Jesus de Nazaré*, pp. 39-41.

Na verdade o reinado de Deus é antes de tudo uma grande celebração familiar para aqueles que não possuem família. Por isso, Jesus os ensina pedir pela vinda do Reino na oração do “Pai Nosso”: “Pai! Teu nome seja santificado. Teu Reino venha.” Deus é soberano, mas é Pai.<sup>218</sup>

Certamente o Reino de Deus é tema basilar de todo o anúncio de Jesus de Nazaré. Toda a sua vida, atitudes e ministério giram em torno deste núcleo que, bem entendido, decodifica todo o projeto do apaixonado Messias Servo.<sup>219</sup>

Segundo Schillebeeckx, o Reino de Deus foi conceituado por Jesus como algo dinâmico, intramundo, uma realidade do senhorio do Deus que manifesta seu Ser aos seres humanos. Tanto significa o poder divino agindo em prol da humanidade em sua própria história, como também uma realidade última escatológica, subjugando os poderes do mal, plenificando, sob o domínio de Deus, um novo mundo. Uma nova ordem consumada. Nosso teólogo compreende a soberania e o Reino de Deus como duas faces de uma mesma veracidade no domínio de Deus:

Soberania e reino de Deus são, pois, dois aspectos de uma mesma realidade. Soberania de Deus lembra o caráter dinâmico, referente ao hoje, do reinar divino. Reino de Deus indica mais o estado definitivo de felicidade, visado pela ação salvífica de Deus. O hoje e o futuro estão assim essencialmente ligados entre si (...): Deus é o Senhor da história, e ele, como plenos poderes, outorgou salvação aos humanos: é esse o teor do conceito bíblico (que nos é estranho) de “Reino de Deus”.<sup>220</sup>

Assim, o reinado de Deus não pode ser desatrelado da vontade soberana do próprio Criador. Esse gracioso Reino opera em nosso mundo trazendo redenção, felicidade e vida aos seres humanos por Ele criados. A relacionalidade humana com Deus vivenciada pelo ser humano Jesus exprime a essência do Reino por ele apregoado, realizado na felicidade compartilhada entre Deus e o homem.<sup>221</sup> Portanto, o Reino de Deus compreende não somente uma dimensão teológica, mas

<sup>218</sup> THEISSEN, Gerd. *O movimento de Jesus*, pp. 357-359.

<sup>219</sup> PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, p. 115.

<sup>220</sup> Schillebeeckx explica que o termo neotestamentário “Basileia tou Theou” abarca os aspectos da realeza de Deus e o Reino de Deus, seu reinar ou reinado. Marcos e Lucas utilizam o termo “Basileia”, para ressaltar a soberania de Deus como rei. Mateus, entretanto usa a expressão “reino dos céus”. A palavra “céus” parece emprestar certo tom abstrato a referida expressão, mas posteriormente será interpretada pelo judaísmo como se referindo a Deus. Embora “Basileia tou Theou” seja o reinado, a realeza, o Reino de Deus, o termo não circunscreve nenhum território ou habitação para Deus, fora desse mundo. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 134-135.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 135.



também antropológica, pois se realiza no relacionamento de Deus com os humanos. Esta é a causa do Reino, por ela Jesus viveu e morreu.

Na verdade, o sentido da majestade de Deus concebido por Jesus é testemunhado, como uma confiabilidade radical e dedicação ao ser humano. Um Deus fiel a si e ao seu propósito salvífico para a humanidade, que segue rumo a uma plenificação de sentido, mediada pela soberana graça divina.<sup>222</sup> O Deus apaixonado por sua criação que vê o sofrimento do seu povo, ouve o seu gemido e desce para libertá-lo (Ex 3,7-8), que ama o mundo de com tanta intensidade que envia seu único Filho (Jo 3,16), manifestação graciosa de sua essência para salvação dos seres humanos.<sup>223</sup>

Entretanto, não era essa a concepção do corrente pensamento do judaísmo da época de Jesus, que distingua dois grupos apocalípticos:<sup>224</sup> eles mesmos, judeus que se auto-declaravam piedosos, como “filhos da luz” e os pagãos e outros israelitas por eles religiosamente reprovados, considerados como “filhos das trevas”.

Jesus, por sua vez, não segrega ninguém, antes apregoa por todo o país o evangelho da graça de Deus, que parte em busca da ovelha perdida, dos enfermos e marginalizados (Mc 2,17), mostrando a todos a verdadeira face amorosa desse Deus, a real e universal proposta desse Reino.

Schillebeeckx faz uma bela explanação deste conceito quando afirma:

No reino, Jesus conhece apenas a abolição de todas as relações de poder que ofendem, de todo domínio repressivo de um ser humano sobre outro; é um novo reino de serviço mútuo (Mc. 10:42-45). Jesus põe de sobreaviso contra o “domínio sobre propriedades”, isto é a riqueza (Mc. 10:23). Uma coisa chama a atenção e é significativa para a vida de Jesus, olhando para ao futuro como possibilidade de Deus, e que por isso define bem o que ele entende por “reinar de Deus”: é que ele não se interessa pelo passado pecaminoso de ninguém. Quando se toca nisso (a adúltera), manifesta-se apenas a extrema reserva da parte de Jesus. Ele não condena ninguém. O que para ele importa é a possibilidade do futuro, dentro do hoje da

<sup>222</sup> Ibid., p. 136.

<sup>223</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*, p. 622; Id. *La questione cristologica*, p. 163.

<sup>224</sup> Por conta desta tendência segregadora, surgiam novos grupos cada vez mais fragmentados, aspirando uma pureza competidora, que arrogavam a exclusividade de serem os únicos e genuínos herdeiros do verdadeiro povo de Deus. O termo “fariseu” (perushim) denotava aqueles que eram separados do povo comum e os “essênios” eram aqueles que protestavam piedade pessoal. Sua filosofia de vida era amar o eleito de Deus e odiar quem Deus havia rejeitado, a quem chamavam de “filhos das trevas”. Esperavam a vingança de Deus. Evitavam a todo custo o contato com os publicanos e pecadores para não acabar se tornando pecadores. Sua filosofia separatista excluía aleijados, coxos, cegos e mudos, que pela sua maneira de viver a fé não teriam lugar na comunidade escatológica de salvação. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 138.

*metanóia*.<sup>225</sup>

É preciso ressaltar também que a realidade deste reino não tem por objetivo o reducionismo de uma revolução apocalíptica onde tão somente o pobre vê subvertido sua condição sócio-político opressiva, em que o resultado seria ricos oprimidos e pobres exaltados, mas a experiência de uma nova ortopraxia atestadora do amor universal do Deus soberano, aquele que aguarda uma *metanóia* como ponto inicial de um novo futuro. Uma experiência que desinstala todo o orgulhoso mérito próprio e pretensões verdadeiramente opressivas arraigadas ao então sistema religioso vigente.<sup>226</sup>

Todavia, apesar de Jesus retomar o apelo de João à *metanóia* (Mc 1,14-15), visando a transformação dos seres humanos, seu envolvimento ortoprático com a realidade do Reino de Deus nos mostra um discernimento especial quanto a referida temática do futuro, que transcende a mera expectativa de um juízo próximo.<sup>227</sup> Mais do que uma instantânea transformação visível na história, o Reino de Deus começaria a ser experimentado por essa transformação humana, o surgir de uma nova mentalidade relacional do ser humano com Deus, visível também por sua relação com seu próximo. O Reino visa reconciliação, tanto vertical do homem com Deus, como horizontal, entre os próprios homens.<sup>228</sup>

Assim, a experiência humana da presença do Reino, este íterim relacional com Deus e sua soberania amorosa, era mais urgente que a proximidade do juízo em sua pregação. Por isso, o cerne da mensagem de Jesus não sinalizava a iminência apocalíptica de João Batista, mas um conteúdo e perspectiva de evangelho atualizadamente novo, desconhecido ainda pelo respeitado profeta.<sup>229</sup>

Apesar de Jesus mirar o futuro, ele não estabelece parâmetros diretos para uma doutrina do futuro. Ele reconhece a necessidade da consumação de uma nova ordem, mas não se perde em detalhes específicos sobre a mesma, pois lhe importa mesmo o relacionamento salvador entre Deus e os homens, que já agora, imprime em seus corações uma perspectiva escatológica.<sup>230</sup>

---

<sup>225</sup> Ibid., p. 137-139.

<sup>226</sup> Ibid., p. 139.

<sup>227</sup> Ibid., pp. 141

<sup>228</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana*, pp. 150-151.

<sup>229</sup> Id. *Jesus: a história de um vivente*, pp. 141-142.

<sup>230</sup> Ibid., p. 144. Segundo Schillebeeckx, Deus é o “futuro do ser humano”. “Aquele que vem”, que cria uma nova perspectiva de futuro para o ser humano através da oportunidade que lhe concede,

Com efeito, em Jesus, o Deus do Reino se faz imagem humana relacional como nunca antes. O amor divino salvífico aos seres humanos se manifesta mediante sua ortopraxia e sem segregações. O início possível de uma nova qualidade de vida, proposta pelo exercício da cidadania do Reino de Deus que Jesus vivencia de uma forma desafiadora, ainda é desconhecido pelo sistema religioso dominante. A pujança da soberania de Deus é experimentada na graça e amor que o move em favor dos humanos.

### 3.4

#### A face salvadora de Deus nos gestos poderosos de Jesus

Como em todas as épocas, enfermidades nunca poderão ser encaradas apenas como um fato biológico; elas devem ser vista como uma demanda humana imersa em uma realidade sociocultural. Assim era na Galileia da terceira década do primeiro século. Cegos, paralíticos, surdos, pessoas com mazelas na pele, entre outras variadas moléstias, eram abandonadas a sua própria sorte de miséria e fome. Sua enfermidade suplantava o campo orgânico, chegando à segregação. Além da cura física, o que eles almejavam era algo muito caro e improvável em sua condição: poder usufruir uma maior plenitude de comunhão com os outros em sua sociedade.<sup>231</sup>

O homem judeu da época de Jesus confiava em Deus, o criador, e por isso mesmo sabia que sua vida não se encontrava entregue ao acaso. Toda sua existência fundamentava-se na promessa do pacto feita pelo seu Deus. Por isso uma oração eficaz a Deus em caso de enfermidades era vista como primeiro

---

em Jesus Cristo, de poder realizar novas e mais sublimes coisas, erguendo-se assim, acima de sua própria história. Id. Algumas reflexões acerca da interpretação da escatologia, p. 41.

<sup>231</sup> PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, pp. 192-193. Segundo Pagola, a frustração destes enfermos consiste em grande parte de seu isolamento. Os cegos sofrem por não poder captar a vida ao seu redor. Não podem contemplar o mundo e os rostos ao seu redor e por isso perdem muito de sua perspicácia em sua avaliação de tudo que os cerca, inclusive da contribuição afetivo-visual para o estabelecimento de um relacionamento com os outros seres. Os surdos por sua incapacidade de ouvir e também de comunicar-se, restritos, mantinham-se isolados em si mesmos. Os paralíticos, por sua incapacidade de locomover-se, sempre dependendo de alguém, excluídos em muitas situações, margem de todo seguimento ordinário da vida. Não podiam trabalhar, agir movendo-se, abraçar, dançar e nem peregrinar para Jerusalém juntamente com seus irmãos. E ainda, os “leprosos”, que segundo Pagola, não se aplica a lepra conforme conhecida e diagnosticada na atualidade, mas a uma série de moléstias da pele, tais como psoríase, micoses, erupções e tumores em geral, que alastravam por todo o corpo tornado a pessoa repulsiva a sua sociedade. Seu isolamento era humilhante, não podiam casar-se, ter filhos ou ter nenhum contato com sua sociedade. *Ibid.*, pp. 193-194.

recurso confiável, ficando a terapia médica como um papel secundário nesta demanda, razão pela qual desconheciam-se taumaturgos que operassem cura na época de Jesus. O conhecimento sobre o assunto encontrava-se restrito aos escritos veterotestamentários. Isto ao contrário da prática de exorcismos, comum nesta época (Mt 12,27).<sup>232</sup>

Segundo José Castillo ao abordarem-se as narrativas das curas, ressurreições de mortos e toda sorte de gestos poderosos de Jesus emergem questões tais como: se Jesus teria sido uma espécie de “mago” que fez grandes coisas mesmo sem saber ou atribuir algum significado mais profundo a elas, ou se as realizava como um verdadeiro taumaturgo que agia sob o poder de Deus e sua intervenção direta nas mazelas humanas deste mundo; e ainda se os milagres por ele operados evidenciavam ser ele um mestre ou mesmo um profeta prenunciador do iminente Reino de Deus, que subverteria toda esta ordem opressora, aguardado pelo judaísmo apocalíptico vigente.<sup>233</sup>

Como o próprio Lucas descreveu, aquilo que também foi endossado pelas tradições mais antigas do cristianismo primitivo: “Jesus andou pela terra dos judeus fazendo o bem” (At 10,38). Disto fizeram menção os evangelhos, quando descreveram a dinâmica compaixão de Jesus para com os enfermos e possessos. Entretanto seus opositores atribuíram tais fatos aos demônios.

Embora Schillebeeckx não entre na questão se Jesus realizou mesmo tais milagres narrados ou quantos realmente poderiam historicamente ser atribuídos a ele, indaga sobre que significado pertinentemente concreto à realidade pode emergir disto. Na verdade, seus opositores observam em Jesus algo extraordinário, que para eles exigia uma análise e opinião sobre a identidade deste que submetia poderosas forças ante a sua autoridade. Tratava-se diretamente, mais do que algo realizado que vai além das forças naturais, mas de um confronto, de um posicionamento concreto do poder de Deus frente ao poder do maligno, como explica Schillebeeckx:

Os milagres devem ser vistos dentro do contexto (ou questionamento) do “poder do maligno” diante do “poder de Deus”. É por isso que as expulsões de demônios e a cura de doentes (a doença, no sentido mais amplo da palavra, era para os judeus um “estar no poder do maligno”) desempenham papel tão importante nas narrativas sobre as ações milagrosas de Jesus (...) A própria atuação e manifestações de Jesus

<sup>232</sup> GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*, p. 164.

<sup>233</sup> CASTILLO, José M. *Jesus*, pp. 323-303.

já são consideradas, pelos poderes do mal, como agressão (Mc 1, 23-24; 5,7; 9,20. 25).<sup>234</sup>

Os seguidores de Jesus interpretaram tais gestos poderosos como uma tangível proximidade de seu mundo turbulento e oprimido com o desvelamento de uma profunda realidade divina de ajuda aos necessitados.<sup>235</sup> Pois aqueles que gemiam sob o poder do mal experimentavam agora a generosidade libertadora de Deus em Jesus de Nazaré.

Na narrativa da cura do servo ou filho do centurião (Lc. 7, 1-10; Mt 8, 5-13), o poder operado a distância na cura do enfermo ressalta, antes de tudo, no âmbito soteriológico, a autoridade de Jesus, compreendida plenamente, como relata o texto, por um oficial, homem acostumado a dar ordens aos seus subalternos (Mt. 8,9). A doença cede diante do restaurador e vivificante poder de salvação operado por Deus em Jesus.<sup>236</sup>

Pessoas se aglomeram ao seu redor enquanto ele traz cura aos enfermos demonstrando notável misericórdia. De Cafarnaum da Galiléia (Mc 1,21.31) a várias regiões da Judéia e também pagãs (Mc 3,7-8). Nestes atos poderosos fundem-se doutrina e práxis, a práxis do Reino salvador de Deus, “uma nova doutrina de com plenos poderes” (Mc 1,27). Seu evangelho traz restauração alegre e concreta. A miséria humana é atenuada pela felicidade do Reino.<sup>237</sup>

Por isto Schillebeeckx diz:

Os atos milagrosos de Jesus têm portanto na sua narrativa sentido evangélico, Jesus traz felicidade, porque ele é o Filho, repleto do Espírito (Mc 1,9-11). Por isso, é que satanás recua onde ele aparece (Mc 1,23-28), pois onde Jesus age, aproxima-se também o reino de Deus por ele anunciado (1,14-15). O fato ainda não é percebido por pessoas que na sua infelicidade a ele acorrem para serem curadas e libertadas (...) em Jesus, trata-se da realidade benfazeja (cf. Mc 7,37) *do reino de Deus*, o que só se tornará perfeitamente claro depois da morte de Jesus, na experiência da comunidade à qual o reinado de Deus foi revelado.<sup>238</sup>

Portanto, as narrativas destes e muitos outros sinais demonstram ser Jesus o profeta escatológico esperado. Sua poderosa ação salvadora sobre os cegos e coxos, oprimidos e segregados nesta ordem existencial, confirma isto: a boa nova de que Deus veio reinar.

<sup>234</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp.174-177

<sup>235</sup> *Ibid.*, p.177

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 178-179

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 186

<sup>238</sup> *Ibid.*, p 187

Entretanto, a realidade deste Reino traz consigo a necessidade de um interagir humano de fé. Não somente uma fé em seu poder para realizar milagres, mas um sentimento que resulte em verdadeira transformação humana, algo que gera sincero desejo de relacionabilidade com Deus. A fé no Deus que realmente se interessa e se comunica com a humanidade, através de seu Filho enviado, e deseja salvá-la. Para Jesus não há como dissociar seus milagres deste tipo de fé.

Assim seus atos de bondade alcançam seu sentido essencial nos corações dos seres humanos. Esta fé não se circunscreve na simplicidade de quem apenas crê que Jesus pode fazer algo extraordinário que suplante o sofrimento humano desta ordem de coisas, mas de quem realmente pode experimentar um encontro com Deus e sua dedicação à humanidade através de seu enviado.<sup>239</sup>

Outra questão sobre a relação entre a fé e os milagres de Jesus se refere àqueles que possuíam uma convivência cotidiana com Jesus, antes da sua morte, mas que tinham pouca fé. Milagres narrados, como aquele em que Jesus acalma a tempestade (Mc 4,35-41), faz secar uma figueira (Mc 11,19-24) e de Pedro andando sobre as águas (Mt 14,22-33), entre outros, diagnosticam uma fé débil. Não se tratava de pessoas que viam a Jesus pela primeira vez, mas que conviviam com ele, numa comunidade de fé, dos seus discípulos, e por isso mesmo já deveriam demonstrar uma confiança amadurecida como fruto de um longo conhecimento relacional que experimentaram com ele.<sup>240</sup> Como explica o teólogo de Nimega:

A fé dos discípulos já existia, mas ainda corria perigo; antes da Páscoa, várias vezes até fraquejou. Há muito tempo estão com Jesus, e ainda não tomaram consciência de que não há nada a temer, mesmo quando seu amado mestre dorme durante a tempestade! Neste caso, nem precisavam de milagre; pela sua convivência com Jesus, já podiam saber melhor. Pois não era o primeiro contato deles com Jesus, como foi o caso em quase todas as narrativas de milagres propriamente ditos; trata-se de homens que já vivem com Jesus numa comunidade de fé.<sup>241</sup>

Por isso Jesus lhes cobra solidez na fé. Na verdade, Jesus desejava chamar a atenção dos seus discípulos para algo que iria além da fé pontuada em um ato de poder, mas uma confiança na graciosa e salvadora comunhão de sua companhia.

---

<sup>239</sup> Ibid., pp. 189-190

<sup>240</sup> Ibid., pp.190-192

<sup>241</sup> Ibid., p. 191.

Portanto, sua amável e dedicada comunhão com os que o procuravam e seguiam, aqueles que sempre se encontravam a sua volta, tinha por objetivo fazê-los perceber a oferta restauradora de salvação do Pai, manifesta nos atos de poder do seu enviado, Sua graciosa libertação e auxílio aos seres humanos.

### 3.5

#### A face do Pai à mesa com seus filhos

Segundo José Castillo, acabaria se tornado impraticável qualquer tentativa de se construir uma cristologia que intentasse excluir de si o tema da alimentação e a compreensão do próprio Jesus sobre a comensalidade de suas mesas em seu ministério, onde o mesmo nos ensinou profundamente sobre quem realmente era Deus.

A referida comensalidade compreende um patamar acima do próprio sustento fisiológico, pois implica no partilhamento de uma mesma comida, numa mesma mesa, algo em comum compartilhado por pessoas diferentes. Este inter-relacionamento das mesas transcende as necessidades do estômago e sugere a alimentação do espírito humano, as suas carências relacionais, que envolvem afeto, companhia e escuta mútua entre os comensais. Registra-se aí a busca do compartilhamento; aparece pelo menos 137 vezes em seus registros. Isto por si só explica a razão porque as lembranças de Jesus mais guardadas pelas primitivas comunidades de cristãos foram sem dúvida aquelas diretamente relacionadas com a comida e a saúde, e não com o culto e liturgia. A preocupação como ser humano em suas necessidades próprias estavam no topo da lista do roteiro missional de Jesus de Nazaré.

Ademais, é digno de nota que, quando o Mestre instrui e recomenda sobre a oração, o faz por variadas vezes a sós com Deus e orienta aos seus a fecharem sua porta, estabelecendo assim uma espécie de relacionalidade reservada com o Pai (Mt 6,6), mas no que tange às refeições, sempre buscou viver a experiência de uma relacionalidade triangular, que envolvia Ele, o Deus que apregoava e seu próximo.<sup>242</sup>

---

<sup>242</sup> CASTILLO, José M. *Jesus*, pp. 323-326.

Entretanto, é preciso ressaltar que no judaísmo antigo as refeições possuíam, além do seu significado cotidiano, um caráter sagrado, onde se cria e considerava a presença de Deus como anfitrião de uma mesa que tinha por objetivo distinguir e preservar a identidade judaica, distanciando-a do público gentio e indiferente a sua religião e costumes. No primeiro século depois de Cristo as leis alimentares e de pureza constituíam o centro da compreensão judaica da Lei entre fariseus e essênios.<sup>243</sup>

Ao analisar o referido assunto, Schillebeeckx observa traços distintivos já no profetismo de Jesus em relação ao de João Batista. Se por um lado o profetismo do Batista foi marcado por acentuado ascetismo, o de Jesus caracterizava-se pela comensalidade com publicanos e pecadores (Mt 11,19), o que gerou significativos questionamentos por parte de seus opositores, mas que também remetem à reflexão sobre a concepção de Jesus e seus seguidores quanto à sua liberdade diante da vida.

Quando questionado sobre a razão para seus discípulos não jejuarem, Jesus objeta com uma lógica cirúrgica, lembrando que num casamento pessoas se reúnem para celebrar, e o fazem comendo e bebendo (Mc 2,19). Seguindo a analogia, como o “noivo” ainda estava com eles, não lhes devia ser tirado o direito de comemorar.

Ao contrário do que se poderia pensar mediante uma avaliação simplória das palavras de Jesus no ocorrido, sua assertiva não visava qualquer tipo de rotura basilar com a Lei, antes prezava pela consideração e resguardo do sentido verdadeiro dos seus símbolos, tais como o descanso sabático, a sinagoga e o período de jejum do judaísmo.<sup>244</sup>

Todavia, era preciso entender que a misericordiosa presença de Deus encarnada em Jesus é motivo de alegria. É algo concreto, que se vive aqui, também aqui, neste mundo, na corporalidade de sua humanidade, no desejo da fome e da sede presentes ante o banquete servido pelo próprio Deus Filho.

Se para João Batista a chamada à conversão estava associada exclusivamente à privação e arrependimento, em Jesus encontra-se ligada a uma comunhão comensal, onde já se experimentava o advento escatológico da misericórdia de Deus. Esta comunhão de salvação deve ser celebrada. Neste

---

<sup>243</sup> SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*, p. 128.

<sup>244</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 194-195.



momento não cabe aos seus discípulos qualquer sentimento de tristeza ou privação. O noivo é Emanuel: Ele está presente.<sup>245</sup>

Na verdade, como homem, embora respeitasse a Lei e suas ordenanças, Jesus demonstrou em sua vida e atitudes uma liberdade com autonomia responsável, mas ensinou a viver tal liberdade de forma altruísta, apregoando assim, o soberano e amoroso empenho de Deus pelo ser humano.<sup>246</sup>

No âmbito da comensalidade, merece destaque sua convivência com pecadores. No episódio narrado em que, por ocasião da refeição oferecida por um fariseu a Jesus, uma mulher pecadora lava seus pés e enxuga-os com seus cabelos, beijando-os em seguida (Lc 7,36-50), o contato desta pecadora com Jesus escandaliza o fariseu. Mas ali estava uma mulher, acima de tudo, agradecida pelo perdão dos seus pecados.<sup>247</sup> Aí está a essência do verdadeiro banquete: a favorável remissão comungada por Jesus e acolhida pela pecadora através da fé. É ela aquela que mais deve ante a sociedade vigente, mas também a que mais demonstra sensibilidade, ali retribuída em amor serviçal devoto. O fariseu permanece orgulhoso em sua paixão pela Lei, mas a mulher vislumbra o Reino de Deus em Jesus.<sup>248</sup>

Com efeito, esta obra escatológica de Deus em Jesus, transcendeu em significado o batismo de João, que embora estabelecesse a necessidade da *metanóia* humana ante a percepção escatológica da ira divina, não perdoava pecados.<sup>249</sup>

Na narrativa do banquete organizado pelos publicanos na casa de Levi, filho de Alfeu, quando Jesus foi convidado, os escribas, defensores da pureza legal, criticam a Jesus por comer com pecadores. Embora o Mestre fosse apenas um convidado, e não o anfitrião, ele objeta em nome do grande Anfitrião, o Pai, a quem representa os interesses reais, a saber, de propriamente chamar os pecadores sem excluí-los da presença daqueles que eram considerados justos pela cultura

<sup>245</sup> Ibid., pp. 195-196

<sup>246</sup> Ibid., p. 198.

<sup>247</sup> Schillebeeckx ressalta que para o judaísmo, mesmo o sumo sacerdote, que podia atestar se alguém estava “livre de pecados”, podendo declará-lo digno para ocupar um lugar na frente do templo, não tinha condições de perdoar seus pecados. Esta prerrogativa era única e exclusiva de Deus. O autor lembra ainda que mesmo a tradição judaica que aguardava o Messias escatológico, acreditava que este apenas poderia interceder a Deus pelo pecador, mas não podia perdoar seus pecados e que se alguém ousasse atribuir esta capacidade a qualquer pessoa que fosse, poderia ser acusado pelo pecado de blasfêmia (Mc 2,7; Lc 5,21). Ibid., p. 201.

<sup>248</sup> Ibid., pp. 199-200

<sup>249</sup> Ibid., p. 201.

religiosa farisaica de sua época, convidando-os a sua mesa. Trata-se de um convite do mensageiro escatológico de Deus para celebração, pois o Reino está próximo.

Como explica Schillebeeckx, a atitude de Jesus encontra respaldo justificativo na essência de sua própria missão integradora para com seu povo:

A autodefesa de Jesus é que o convite para a comunicação deve ser transmitido exatamente aos pecadores, os excluídos; os pecadores devem ser convidados para a mesa de Deus e a convivência com os outros, a fim de serem tirados do seu isolamento. A ovelha que se perdeu e está longe do rebanho deve ser procurada (Lc 15,1-7; 19,10; Mt 9,36; 10,6; 15,24). A vocação de Jesus na sua vida terrena tem a ver com Israel. Por isso Jesus sabe que foi enviado de maneira especial para os pecadores, os excluídos, e exatamente por causa disso.<sup>250</sup>

Portanto, sua preocupação assinalava a importância da presença dos segregados à mesa da comunhão de Deus e à convivência social, resgatando-os de seu isolamento.

Desta convivência de Jesus com os pecadores emerge uma poderosa atitude que norteou o ministério terreno de Jesus, a da entrega. Uma solidária dádiva de si em favor dos seres humanos, lhes proporcionado comunicação íntima, de mesa, comensal com o Pai, acesso a boa nova de salvação do Reino, ensinando a importância do perdão e acolhimento ao próximo. Isso traduz o sentido da morte de Jesus, uma entrega, já efetuada desde sua vida para a comunhão escatológica do ser humano com Deus. Assim, a praxe do Reino de Deus materializou em alteridade na vida de Jesus de Nazaré.<sup>251</sup>

Ademais, as Escrituras narram também episódios de significativo sentido escatológico em que o próprio humilde e andarilho pregador Jesus fez-se anfitrião de fato, e não apenas convidado, como já referido.

Cabe aqui a lembrança da narrativa da multiplicação de pães e peixes. Que, mais do que uma simples atitude remediadora a fome de numerosa multidão, prenuncia uma época de fartura, algo que os próprios discípulos de Jesus não entenderam (Mc 8,14-21), sua dadivosa salvação divina. No simbolismo do abundante compartilhamento se encontra a comensalidade escatológica do Reino.<sup>252</sup>

<sup>250</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp 203-204.

<sup>251</sup> *Ibid.*, pp. 205-206.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 208.

Também a refeição de despedida entre Jesus e os seus discípulos. Assim como nas outras refeições com pecadores e excluídos, esta refeição traz em seu cerne uma dádiva especial de salvação e comunhão, mas encontra um significado mais profundo, pelo contexto em que se insere: a aproximação de sua morte.<sup>253</sup>

Se por um lado tratava-se da última experiência de comensalidade de Jesus nesta existência terrena, por outro, tal experiência apregoava a necessária mensagem da reafirmação de uma perene comunhão entre ele e seus discípulos mesmo diante da morte, como declara Schillebeeckx:

(...) Jesus, durante a ceia de despedida, passa aos seus o cálice – o último – continuando assim a oferecer comunhão salvífica com ele mesmo, “apesar da” morte que se aproxima. O laço aqui sugerido(...) é antes um laço entre a comunhão *atual* com Jesus e a salutar comunhão escatológica com ele. Em outras palavras, a vinda do reino de Deus continua ligada à comunhão com Jesus de Nazaré.<sup>254</sup>

Portanto, a comunhão comensal do Reino entre Jesus e seus discípulos se manteve, mesmo diante da morte iminente, que ele, como servo solidário, esteve disposto a enfrentar, pela certeza com a qual vivia e proclamava a salvação vinda de Deus.

E ainda, por último, vale considerar que as consoladoras refeições de Emaús (Lc 24,13-31) e a da desventurada pesca (Jo 21,1-14), quando Jesus, o convidado que se torna anfitrião, mesmo depois de morto, assinala a importância da continuidade da comensalidade por ele proposta durante sua vida neste mundo. Os discípulos o reconhecem no partir do pão, no generoso compartilhamento em sua mesa solidária.<sup>255</sup>

Na verdade, vários registros das Escrituras mostram que posteriormente os cristãos abraçaram este precioso ensinamento de Jesus de Nazaré e deram continuidade a sua amorosa e inclusiva prática, mediante o regular partir do pão, no trato atencioso para com os desfavorecidos, vivenciando uma alegre comensalidade (At 2,42-46). Também celebravam conversões com uma refeição (At 16,34) e ainda, depois de algumas discordâncias sobre sentar-se ou não à mesa com incircuncisos, resolveram integrá-los à sua mesa (At 11,3; Gl 2,11-14).<sup>256</sup>

Portanto, a inclusiva comensalidade das várias mesas, vivenciada não somente entre Jesus e seus discípulos, mas também com os pecadores e excluídos,

<sup>253</sup> Ibid., p. 302.

<sup>254</sup> Ibid., p. 305.

<sup>255</sup> Ibid., pp. 208-209

<sup>256</sup> Ibid., p. 211.

apregoava a celebrada mensagem de salvação escatológica do seu Pai, sua face bondosa presenciada a cabeceira da mesa, vislumbrada na ortopraxia de Jesus de Nazaré, em sua dedicada entrega de amor solidário.

### 3.6

#### O perfil existencial do Pai no discipulado de Jesus

A morte de João Batista, encarregado de preparar Israel para a iminente e definitiva vinda de Deus, acabou por criar uma perturbadora lacuna aos seguidores do projeto conversionista apocalíptico desenvolvido pelo profeta. Algo singularmente intenso havia ficado inacabado.

Entretanto, a continuativa adotada por Jesus considerou concluído o trabalho do referido profeta, manteve viva a esperança da chegada do Reino, mas elevou-o sua concretude a um patamar humano participativo existencial jamais imaginado. Agora, a salvação de Deus já irrompe na história humana, e o faz sem antes ser precedida pelo juízo divino e sua conseqüente ira destruidora, mas pela graciosa compaixão de Deus. Conversão agora é livre acolhimento ao misericordioso convite divino. Assim ele inicia o seu discipulado, conclamando seus seguidores a uma nova e iminente experiência existencial do Reino de Deus, eivada de perdão e celebração.<sup>257</sup>

De fato o seguimento de Jesus foi algo essencial na experiência do Reino que fizeram seus discípulos. O termo “seguimento” aparece cerca de 80 vezes, em sua maioria evocando um sentido teológico. Nunca porém como substantivo *adolouthesis*, denotando apenas um conceito, uma espécie de seguimento abstrato, mas sempre como verbo *akolouthein*, como um acontecimento concreto, palpável. Portanto, quem deseja ser discípulo o fazia seguindo o seu mestre de forma visível, ia atrás dele.

Entretanto, vale ressaltar que o seguimento de Jesus se diferenciava do seguimento dos rabinos de sua época, pois em primeiro lugar o verdadeiro objetivo da entrada de um aluno na escola rabina não era para segui-la ou ao seu rabino, mas para aprender a Torá. Na verdade, um aluno de rabino busca seu mestre por si mesmo. As Escrituras nos informam que o próprio Jesus tomava a

---

<sup>257</sup> PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, pp. 103-105.

iniciativa de chamar seus discípulos. Homens como Simão Pedro e outros, que nunca foram chamados a aprender a torá, mas a segui-lo e reproduzir seu exemplo de vida. Em segundo lugar, os discípulos dos rabinos insistiam sempre no fato de que deviam servir ao seu mestre. Fazia parte do seu currículo de discípulo servir ao escriba que lhes ensinava. Jesus nunca exigiu ser servido, mas lavou os pés aos seus discípulos e servia-lhes à mesa; e em terceiro, para a transmissão contínua da tradição doutrinária e correta interpretação da Torá, era necessário o estabelecimento de um local fixo para o ensino, com sustento de vida assegurado. Na escola itinerante de Jesus o local das aulas muda constantemente, seu dinâmico seguimento faz seus discípulos se defrontarem com situações novas, movediças, que desafiam seus discípulos a um constante acrisolamento existencial.<sup>258</sup> Seu discipulado era fruto de um ensinamento simples, mas profundamente humanizador, libertador e, acima de tudo, próximo ao cotidiano dos seres humanos. Em suas palavras havia sábia harmonia entre o humano e a vida.<sup>259</sup>

De acordo com Schillebeeckx nos variados e enriquecedores encontros em que Jesus mostrou ser o mensageiro escatológico do Reino, proclamando dedicadamente aos seres humanos a salvação de Deus, pode-se perceber com o devido destaque a importância dada por ele a este círculo de pessoas. Seguidores, dentre os quais alguns mais íntimos, possibilitaram, após sua morte, uma experiência de salvação em Jesus. Algo que iria transcender um reconhecimento soteriológico, traduzindo-se em uma conversão cristológica para Jesus Cristo.

O fato de que antes de sua morte Jesus tenha enviado seus discípulos a anunciarem a vinda do Reino, curar enfermos e exorcizar demônios, vivenciando sua práxis, denota também o impulso vocacional que propôs aos seus seguidores: sua imitação, a reprodução de sua vida, missão e valores correspondentes.

A força de tal vocação marcou seus discípulos posteriormente. Ela é registrada nas Escrituras como conclamação prioritária ante as mais urgentes demandas da vida cotidiana daquele que é chamado. Por isso, segundo Schillebeeckx, mais que um chamado ao ensino, também deve ser vista como uma ação profética de Jesus, pois provavelmente o seu chamado ao seguimento seja a confirmação mais clara de sua identificação como profeta escatológico do Reino

---

<sup>258</sup> LOHFINK, Gerhard. *Jesus de Nazaré*, pp. 99-103.

<sup>259</sup> LIBÂNIO, João Batista. *Linguagens sobre Jesus*, pp. 93-94.

de Deus. Trata-se de uma conclamação do profeta escatológico à *metanóia* necessária ao discipulado.<sup>260</sup>

Refere-se a um chamado poderoso de Jesus que submete o vocacionado a uma incondicionalidade itinerante que nem as raposas ou aves possuem, pois até mesmo elas próprias têm seus covis e ninhos (Mt 8,20). Quando tais chamamentos são narrados nos evangelhos, geralmente a profissão do futuro discípulo é declarada e a seguir abandonada por vezes, também sua família e propriedades por aquele que o segue, como explica Schillebeeckx:

Importante é sobretudo o chamamento e a maneira como o Novo Testamento apresenta o fato. Jesus passa enquanto estão ocupados no trabalho do dia-a-dia, e diz a cada um: “Vem, segue-me” (Mc 1,17; 1,20; 2,14). Um por um, abandonam imediatamente a ocupação “e o seguem” (1,18; 2,14). É notável a analogia com a vocação de Eliseu, chamado pelo profeta Elias. Com seus bois Eliseu estava lavrando uma área, quando passou o grande profeta Elias, que o chamou para substituí-lo na tarefa de profeta. Elias lançou sobre Eliseu o manto (de profeta). Eliseu abandona os bois, segue Elias e diz “deixa-me que me despeça de meu pai e minha mãe; depois te seguirei”. Elias responde: “Podes ir, porque eu não te obriguei”. Eliseu volta para os bois, toma a junta, mata os bois e cozinha a carne na amadeira do arado, e dá a carne aos seus ajudantes. Depois parte, segue Elias e se põe a serviço dele (1Rs 19,19-21). Também Amós que era vaqueiro, diz: “Javé tirou-me de junto do rebanho, e me disse: Vai, profetiza a meu povo Israel” (Am 7,15). Desculpa nenhuma vale para não seguir prontamente tal vocação; quem é chamado abandona tudo e segue a quem o chamou. Quem pede um tempo é mandado embora. “Um se aproximou e lhe disse: Mestre, eu te seguirei aonde quer que fores(...) Outro discípulo disse a Jesus: Senhor, deixa-me ir primeiro enterrar meu pai. Jesus lhe respondeu: Segue-me. Deixa os mortos sepultarem os seus mortos” (Mt 8,18.21-22; cf. Lc 9,57-60). “Mortos que enterram seus mortos” são os que não obedecem prontamente à convocação do reino de Deus. Tal chamamento é questão de vida ou morte. Retira-se a exigência de uma obra de caridade (enterrar mortos); é obrigação quase superior ao quarto mandamento (Torá).<sup>261</sup>

Portanto, esta sempre foi a primeira e árdua lição ensinada àqueles que aceitavam ser discípulos e seriam também um dia discipuladores. Segundo Schillebeeckx, este fiel desprendimento faz emergir a reflexão cristológica sobre a mediação de Jesus na vinda do Reino de Deus.<sup>262</sup>

Esta decisão pronta a toda renúncia periférica, a ser tomada pelos discípulos, que por vezes os desafiava em sua estabilidade domiciliar, profissional e financeira, era como uma conversão. Entretanto, a referida atitude de conversão não se faz distintiva apenas pelo abandono ambientado no modelo do judaísmo

<sup>260</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 211-214.

<sup>261</sup> *Ibid.*, pp. 213-214

<sup>262</sup> *Ibid.*, pp. 215-216

helenista,<sup>263</sup> mas por seu direcionamento, agora a Jesus. A *metanóia* se fazia uma condição necessária ao acolhimento do reino que estava chegando através de Jesus.

O episódio do jovem rico, que é narrado sugestivamente logo a seguir ao acontecimento da tentativa de impedimento das crianças levadas a ele para serem abençoadas, pelos seus discípulos (Mc 10,13-22), explica bem a distinção e plenitude da essência desta *metanóia* neotestamentária em relação à experimentada pelo ser humano nas narrativas do Antigo Testamento. Uma analogia e confronto da figura do jovem rico com a da criança, poderá demonstrar que, mais que um abandono de tudo para um aprendizado, Jesus exigia ao discípulo a humildade esvaziada de um infante. Logo, o padrão de abandono veterotestamentário é transcendido por uma conversão genuína aos valores existenciais do Reino de Deus em Jesus.

Essa é a novidade. A porta de acesso à comunidade escatológica agora excede do preceitual para o relacional. Trata-se do relacionamento com Jesus de Nazaré. Converter-se antes da páscoa é viver e comungar com este profeta escatológico vindo de Deus, que anuncia a certeza do seu Reino aos seres humanos (Is 61,1-2; 52,7). A vocação pré-pascal conclama os discípulos à fé em Deus e seu Reino e valores apregoados existencialmente em Jesus. Ela tem caráter soteriológico, mas não ainda, assumidamente cristológico, como após sua morte, como explica Schillebeeckx:<sup>264</sup>

Antes da Páscoa já se percebe que é uma oferta de salvação de Deus a comunhão com Jesus, em comensalidade, ou procurando-o para encontrar ajuda e cura, e finalmente sobretudo acompanhando-o sempre, a serviço de sua mensagem. Essa comunhão tem sentido fundamentalmente *soteriológico*, mas essas implicações cristológicas só foram explicitadas após a morte de Jesus. Nos contatos pessoais e passageiros com Jesus, da parte de quem visava alguma cura, já havia ao mesmo tempo um reconhecimento de Jesus como profeta vindo de Deus. Mas apenas a convivência habitual de seus discípulos íntimos, que o “acompanhavam” (embora às vezes com pouca fé), é o modelo pré-pascal do que a “vida cristã” deverá ser *depois da páscoa* (...) Antes da páscoa da Páscoa, a própria fé em Jesus da parte

<sup>263</sup> Segundo Schillebeeckx, uma marca comum na conversão ao Deus de Israel (principalmente entre os judeus da diáspora) quando um pagão resolvia se tornar judeu, era a ruptura social com sua vida em comum, seus bens, lar e família. O convertido, além de privar-se de suas posses, era odiado e obrigado a abandonar seus pais, marido, esposa, irmãos e irmãs. Esse se tornou um ingrediente clássico da conversão ao seguimento de Javé, Deus de Israel. Os judeus de língua grega catequisados, enxergavam nisso uma correspondência com aquela ordem de Deus dada a Abraão para abandonar tudo, partindo para a desconhecida, mas prometida terra prometida (Gn 12, 1-9). O judaísmo tardio a chamava de “visão de conversão”. Ibid., p. 216.

<sup>264</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 217-219.

dos discípulos íntimos ainda está se formando, e somente depois da Páscoa se chamaria “fé cristã”.<sup>265</sup>

Portanto, da singularidade inédita e autenticadora com que Jesus apregoa a Deus e o seu soberano reinado salvífico emerge uma demanda, um pressuposto cristológico sobre sua pessoa, que no futuro, após a sua morte, reivindicará aos seus seguidores que certamente a conversão ao Reino implica também a conversão a Jesus, o Cristo, crucificado e ressurreto. Algo veiculado por aqueles que permaneceram na vivência da fé e do amor-serviço, que moldou as pegadas do seu seguimento. Uma fé e experiência do Reino agora definida como cristã.<sup>266</sup>

### 3.7

#### **A graciosa e solidária face do Pai proclamada nas parábolas e bem-aventuranças**

A maior parábola narrada por Jesus, sem dúvida, foi a da sua própria vida. Suas próprias atitudes compeliavam as pessoas a tomarem alguma posição, não havia espaço para a neutralidade. E isso por vezes era desconfortável e contrário à Lei para muitos de sua época.

Episódios registrados por Marcos, como a cura de um paralítico, que teve os seus pecados perdoados por Ele (2,1-12), a refeição na casa do publicano, cobrador de impostos do império Romano (2,13-17) e a cura do homem da mão ressecada em um sábado (3,1-5), dentre outros, comprovam isto. Na verdade, apenas aqueles que conseguiram perceber, na práxis cotidiana de Jesus, a presença salvadora Deus e a aceitaram usufruíram alegremente da desafiante riqueza de seus ensinamentos.<sup>267</sup>

Em sua predica e práxis Jesus mostrou quem realmente é Deus e quem é o homem. Trata-se do Deus solidário e sua humanização. Tais conceitos foram abundantemente expostos pelo esclarecimento testemunhal de seu messianismo de serviço. Um messianismo de entrega que fez vislumbrar na cruz a expressão máxima deste conceito, onde Deus está presente com o próprio Filho e ser humano Jesus de Nazaré.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> Ibid., pp. 221-222.

<sup>266</sup> Ibid., pp. 219-222.

<sup>267</sup> Ibid., p. 152.

<sup>268</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana*, p. 167.



A parábola chamada Jesus é vivificadora e faz os próprios seres humanos refletirem sobre a vida, algo vital para eles: como a veem e como deve ser vivida, por si mesmos e por seu próximo diante de Deus. Ele, sua vida, conceitos e atitudes representaram “um ponto fora da curva”, visto por muitos como duvidoso, arriscado, herético, até à sua morte na cruz.

Seu conto vivo se materializava no cotidiano, em sua convivência com os excluídos do mundo de sua época, pecadores, pobres, paráliticos e possessos. Assim, a verdadeira face do Pai era conhecida quando narrada em sua vida. Sua vida e convivência com tais pessoas deram a conhecer, mais que um estilo de vida, a realidade misericordiosa e solidária de Deus àqueles que até agora só tinham experimentado o desprezo dos seres humanos.<sup>269</sup>

Entretanto, Jesus também proclamou as parábolas. Ele as disse, ensinando com profundidade da forma mais simples e popular, por vezes ministradas em conversas à mesa, que desafiava a justiça retributiva de sua época.<sup>270</sup>

Por isso, Jesus também atacou frontalmente a falsa e legalista espiritualidade vigente, através de sua parábola sobre o servo inútil (Lc 17,7-10), que mesmo submisso ao seu senhor, o pai de família, e disponível a qualquer serviço solicitado, não gozava de nenhum direito a remuneração, demonstrando com isso que o fiel e dedicado israelita também não teria direitos a reivindicar, traduzindo assim a mais alta personalização do ser humano.

Assim, ele destrona a Lei de seu caráter objetivo como obstáculo entre Deus e o ser humano e o põe novamente em relacionamento direto com Deus, reportando-se submissamente a Ele. Surge então uma graça que ultrapassa a remuneração pura e formal por serviços prestados, que põe de lado cálculos, salários e agradecimento, onde o ser humano passa a buscar um relacionamento pessoal com Deus, que gera, por consequência natural, abundante recompensa de emocionante gratuidade.<sup>271</sup>

<sup>269</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 152-153

<sup>270</sup> Segundo Schillebeeckx, de acordo com o próprio conteúdo e alguns termos presentes em muitas parábolas de Jesus nos evangelhos, percebe-se que tais estórias foram contadas sobre uma mesa, por ocasião de uma refeição. Algumas parábolas fazem, por vezes, menções a refeições e a termos como “donos” e “servos”. Tais parábolas utilizam uma retórica mais refinada que suas pregações às multidões, mais informal e um tanto irônica. Tais elaborações provavelmente dirigiam-se a uma classe de pessoas melhor situada socialmente, a burguesia de sua época, que mesmo não o seguindo, demonstrava algum interesse em ouvi-lo, mesmo que incerto. Ele por vezes era convidado a sua mesa. *Ibid.*, p. 154.

<sup>271</sup> *Ibid.*, pp. 156-157.

Dentre tantas parábolas que causam importante impacto e reflexão, como a do semeador, dos operários de última hora (Mt 20,1-16), das dez virgens (Mt 25,1-13), do bom samaritano (Lc 10,30-37), da ovelha perdida (Lc 15,4-7), dos convidados ingratos (Mt 22,1-10.11-14) e dos maus vinhateiros (Mc 12,1-9), entre outras, Schillebeeckx faz significativa menção à do filho pródigo (Lc 15,11-32). Uma parábola onde Jesus leva seus contemporâneos a refletir sobre o impositivo sistema meritocrático de sua época. Quando o filho que saiu a esbanjar os bens de sua herança retorna e encontra o pai de braços abertos, mas um irmão mais velho desdenhoso, ciumento e indignado. Cumpridor de todas as suas obrigações, mas duro, implacável para com o irmão errante. Alguém que reclama simultaneamente reconhecimento próprio por parte do pai e punição, exclusão irreconciliável para seu irmão mais novo. Entretanto, na reprimenda do pai ao filho mais velho — “Filho, tu sempre estás comigo, e tudo o que é meu é teu (15,31)” — e nas alegres palavras do pai sobre o faltoso — “É preciso fazer a festa e alegrar-se, porque este teu irmão estava morto e voltou à vida (15,32)” — está o cerne deste ensinamento de Jesus, a generosidade misericordiosa, característica do Pai, para com aqueles que erram; um golpe frontal ao conceito de remuneração por méritos do judaísmo vigente.<sup>272</sup>

Na verdade, as parábolas, apesar de retratarem elementos e fatos do cotidiano, sem fazerem menção direta a Deus ou a Jesus, visavam apregoar a necessidade da *metanóia* humana ante o Reino de Deus e seus valores essenciais, a ortopraxia do Deus que acolhe em graciosa misericórdia e perdão. Com efeito, existe um significado teológico, embora não ainda diretamente cristológico. Não obstante, por sua emoldurada abordagem solidária, salvífica e soberana da imagem de Deus, existencial e singularmente veiculada pelo próprio Jesus, fazem emergir uma indagação cristológica sobre seu papel na terra. Quem seria este homem que transpira o Reino, que dá vida às parábolas? Ele fala como quem tem autoridade (Mt 7, 28-29), por palavras que são “espírito” e “vida” (Jo 6,63). Em seu cotidiano os valores de suas estórias são narrados em sua história de vida, verdadeira e inquietante. Sua fascinação contagia e discípula. Suas parábolas e estilo de vida expressam sua autocompreensão. Na verdade, Ele vive o que conta e a maneira como vive tudo isso sugere quem Ele possa ser.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Ibid., p. 158.

<sup>273</sup> Ibid., pp. 163-164

Também o Pai é visto como solidário em Jesus através de suas bem-aventuranças (Lc 6, 20-23; Mt 5, 1-12), que apresentam uma nova realidade a ser plenificada pelo próprio Deus. Uma esperança da vinda do reinado divino de alegria e saciedade aos desvalidos deste mundo, como expõe Schillebeeckx:

O núcleo das bem-aventuranças apresenta a perspectiva da vinda soberana e do reino de Deus. É um anúncio profético escatológico, segundo o modelo das bem-aventuranças apocalíptico-dialéticas. O que chama a atenção é que o núcleo original não denomina de bem-aventurados os “virtuosos”, e sim: “Bem-aventurados os pobres, pois deles é o reino de Deus. Bem-aventurados os famintos, pois serão saciados. Bem-aventurados os que choram, pois hão de rir”(…) A bem-aventurança escatológica se refere a pobres, famintos e tristes. Traço característico é que as últimas duas dessas três bem-aventuranças estão formuladas no futuro, a primeira no presente: o reino de Deus já está aí, mas o estar saciado e rindo ainda está no futuro. Aí nos encontramos diante da tensão típica própria de toda pregação de Jesus: o reino de Deus se verifica desde já, mas o reino de Deus acabado ainda vai acontecer; no entanto, o futuro já começou.<sup>274</sup>

Na verdade, Deus enviou Jesus, o seu profeta escatológico na presente era, para proclamar aos desfavorecidos desta existência uma alegre boa nova que se inicia já aqui, por sua pregação e atuação, a ética existencial não do ungido da casa de Davi, mas do humilde mensageiro ungido (Is 61, 1-2), o homem de Nazaré. Sua vida é a própria revolução escatológica em andamento.<sup>275</sup>

Analisando o Sermão da Montanha, Edward Schillebeeckx destaca sua a pujante abrangência ética, uma verdadeira e revolucionária proposta de vida e conceitos, manifesta como um elemento essencial do seguimento de Jesus de Nazaré:

Sin embargo, El sermón de la montaña, que refleja al menos el espíritu de Jesús de Nazaret, nos muestra que la ética cristiana posee su propia fuente de inspiración. En este sentido, el “no conformismo” ético es un elemento esencial del “seguimiento de Jesús”(…)El sermón de la montaña es de tal índole que su contenido no puede ser formulado en términos legalistas. Tampoco responde a su índole la distinción entre precepto y consejo ni una ética fundada en el talante. El sermón de la montaña pertenece al género literario de la paradoja y la utopía. No se puede privar de la fuerza ética evangélicamente vinculante ni convertirlo en una ética para grupos selectos. Em su condición de, estímulo evangélico, utópico e crítico, se dirige a todos cristianos; no queda al arbitrio de cada cual ni es reducible a simples consejos.<sup>276</sup>

<sup>274</sup> Ibid., p. 166.

<sup>275</sup> Ibid., p. 167.

<sup>276</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*, p. 577.

Confirma-se portanto, que tal proposta não se restringe ao anúncio de uma nova Lei pelo referido profeta escatológico, mas a fundação de uma nova e esperançosa ordem que gradativamente subverterá a antiga.<sup>277</sup>

Como mensageiro de Deus, Jesus anuncia o “não radical” de Deus contra a história do sofrimento humano, desejando mostrar que o real sentido da história, ainda que numa perspectiva escatológica, é paz, alegria, satisfação e salvação.<sup>278</sup>

Sua incompatibilidade com o sofrimento é emoldurada por sua graciosa compaixão, expressa por seu anseio pela salvação dos seres humanos da morte e miséria. A situação humana está debaixo da crítica do Deus que conclama a mudança justa. Tal mudança conforta o ser humano que, mesmo empenhando em qualquer desejo de mudança (instrumento do não divino contra toda história de sofrimento), tem em si uma insuficiência que clama pela consumação da nova ordem divina.

Portanto, a certeza de sua plena libertação se confirma pelo fato de que Deus vai reinar. No cerne das parábolas se encontra uma verdade espiritual que, antes de dar esperança aos seres humanos, exige humilde reconhecimento da necessidade de plenificação da nova ordem pelo exercício do domínio do Deus de Jesus de Nazaré.<sup>279</sup>

### **3.8 Vida, morte e ressurreição de Jesus: a construção da face de servo**

Quando Jesus afirma que considerava feliz aquele que não se escandalizasse por causa dele (Lc 7,23), traz-nos à memória a rejeição de sua mensagem e conduta.

É notório que suas palavras e postura feriam frontalmente a religiosidade vigente, a concepção aramaico-farisaica da Lei e a impositiva espiritualidade cúltica dos saduceus. A graça por ele apregoada ameaçava o modelo retributivo de justificação pelas obras, defendida pelo judaísmo vigente, e sua inclusiva comunhão com publicanos e impuros era inconcebível a tais “devotos da Lei”.

---

<sup>277</sup> Id. *Jesus: a história de um vivente*, pp. 167-168.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>279</sup> *Ibid.*, pp. 170-171

Sua rejeição generalizou-se em cidades como Corazim, Betsáida e Cafarnaum (Mt 11,20-24). Em sua missão experimentou o sentimento de desprezo profético (Mc 6,40) e abandono (Jo 6,66). À medida que sua pregação ameaçava interesses alheios seus ouvintes e seguidores se retiravam.

Embora sua postura e mensagem o expusessem constantemente a riscos, o próprio episódio do Getsêmani nos mostra que Jesus não buscava a própria morte e os consequentes sofrimentos que teve de enfrentar, porém estava disposto e foi até as últimas consequências em seu anúncio e testemunho prático do Deus solícito e dedicado aos seres humanos.<sup>280</sup> Quando percebeu que sua mensagem não foi aceita na própria Galiléia seguiu para Jerusalém, assumindo de forma consciente e irreversível um caminho de sofrimento que desembocaria em seu desfecho mortal.<sup>281</sup>

Segundo Schillebeeckx, a chegada de Jesus a Jerusalém com um grupo de seguidores, bem como sua purificação do templo (Mc 11,15-16) e discurso sobre a destruição do mesmo (Mc 13,2 e 14,55-58), vinda de um profeta que anunciava um novo reinado, pode ter acirrado os ânimos de Roma, numa época em que determinadas insatisfações, protestos ou perigos de insurgência eram rechaçados violentamente pelo império dominante. Portanto, para nosso teólogo, neste aspecto, a execução de Jesus é resultado histórico de sua atuação na esfera pública.<sup>282</sup> Mais que isso, interessa a Schillebeeckx comparecer à reflexão sobre a demanda existencial enfrentada por Jesus ante a crescente certeza de sua morte iminente.

Por isso, nosso teólogo afirma:

Da vida de Jesus conhecemos suficiente número de palavras autênticas que sugerem indubitavelmente uma atitude de fidelidade até a morte. Jesus apela para a sabedoria sapiencial de Israel, quando diz: “Quem perde a própria vida, a salvará”

<sup>280</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*, p. 779.

<sup>281</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 289-293. Edward Schillebeeckx lembra que existiam três perigosas jurisdições mortais na época de Jesus: A de Herodes, que podia decapitá-lo, como fez a João Batista, que o havia batizado. Para muitos de sua época a iminente mensagem do reino de Deus apregoada por Jesus, suplantou em radicalidade desafiadora o anúncio do Batista; a do Sinédrio, que possuía o direito de apedrejar. Seus representantes, fariseus e saduceus consideravam a mensagem e atitudes de Jesus, uma ameaça perigosa (Mt 16,1.6.11.12 e 27,62) e por fim a dos Romanos. Embora Jesus não apregoasse diretamente uma revolta contra o domínio romano, seu messianismo suscitou por parte de alguns de seus ouvintes expectativas políticas. Segundo Schillebeeckx, é possível que entre os seguidores de Jesus houvesse ex-zelotes, como um discípulo denominado, Simão o zelote (Lc 6,15). Assim Ele foi executado pelos romanos. *Ibid.*, pp. 294-295.

<sup>282</sup> *Ibid.*, pp. 295-296.

(Mc 8,35 par.; cf. Lc 17, 33 par.; 14,26). Das palavras e ações de Jesus podemos deduzir, a priori, que ele, tão logo a morte apareceu na sua perspectiva, não apenas refletiu sobre tal possibilidade, mas a deve ter vivido existencialmente: as circunstâncias o forçaram a dar à morte que se aproximava um lugar na sua radical confiança em Deus.<sup>283</sup>

Por um lado, a iminência da chegada do Reino de Deus; por outro, a iminência histórica de uma morte violenta, um paradoxo que desafiou Jesus a tentativa de harmonizar o clímax de uma nova esperança com o anticlímax de um desfecho trágico.<sup>284</sup>

Na realidade, mesmo ciente da abrangente rejeição de sua mensagem, Jesus nada faz para desviar-se deste desfecho. Entretanto, para Schillebeeckx a morte de Jesus não deve ser encarada isoladamente, como um fim em si mesmo. Ela faz parte de um todo, que define, portanto, um seguimento naturalmente missional entre sua vida e morte. A cruz é o ápice de toda sua salvífica entrega pela humanidade, a completude de quem estava disposto a levar sua missão aqui na terra até as últimas consequências.<sup>285</sup>

O autor relembra que a última ceia e outras experiências de comensalidade, como toda a atividade de Jesus, retratam um sentido salvífico profundo, a manifestação do Reino de Deus, sua solícita, misericordiosa e íntima comunhão com os seres humanos deste mundo. A mesa está posta. Em Jesus; o Deus salvador está assentado à mesa. É o banquete da salvação. Esta comensalidade próxima à morte de Jesus forma o núcleo de todo um sentido salvífico global.<sup>286</sup>

Conforme nosso teólogo explica, esta mesa denota em especial a singular inclinação de Jesus ao serviço.<sup>287</sup> Aí estava todo o sentido de sua “pró-existência”, a completude da proclamação do amor e solidariedade do Pai, por sua vida, em palavras e atitudes. Sua morte foi o desfecho da entrega de toda uma vida a serviço do Reino, como conclui Schillebeeckx:

Parece legítimo tirar esta conclusão: Jesus aceitou a sua morte como relacionada (de alguma forma) com a salvação vinda de Deus e como consequência histórica do seu serviço de amor e solidariedade para com a humanidade. Este é o núcleo

<sup>283</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 297.

<sup>284</sup> Ibid.

<sup>285</sup> Ibid., p. 301; Id. *História humana*, p.166.

<sup>286</sup> Id. *Jesus* (2008), p. 302

<sup>287</sup> Schillebeeckx entende que não há bases sólidas para uma visão soteriológica concreta da morte de Jesus por parte dos estratos mais antigos da tradição pré-evangélica, mas considera fecundamente sugestiva a tradição sobre alguns textos que interligam a *diakonia* de Jesus e sua última ceia (Mc 10,45; Lc 22,27; Lc 12, 37b e Jo 13,1-20). Ibid., pp. 297-298.

histórico do relato da instituição da eucaristia e da história da paixão;(…)²⁸⁸

Assim, mesmo diante da morte iminente ele passa às mãos dos seus discípulos o cálice da comunhão. Eles comungam aqui, ainda nesta existência, prefigurando a completude escatológica salvífica a ser consumada. Com isso, sua morte não denota para ele um desfecho final ou isolado, como já referido, mas um evento pertinente à totalidade de sua missão, um último e extremo serviço à causa do seu Pai, o ser humano e suas demandas existenciais.<sup>289</sup> Jesus não se enganou quando anunciou que a vinda do Reino de Deus estava próxima. Ele sempre manteve sua convicção sobre a salvação vinda de Deus, mesmo ante a morte. Depois dela, seus discípulos tiveram que se posicionar quanto a todo anúncio e perspectiva de seu mestre sobre a vinda deste Reino divino, perceptível em sua concreta experiência com seu *Abba* compartilhada com os seres humanos.<sup>290</sup>

Embora seus discípulos o tivessem abandonado e se dispersado, reuniram-se novamente em seu nome, e depois de perdoados, convictos de sua ressurreição, eles concluíram que a *parusia* de Deus havia se realizado no crucificado agora ressuscitado e passaram a proclamar sua ressurreição com ousadia, confessando-o como Cristo, Filho de Deus e Senhor. Em Jesus ressurreto, Deus estava garantindo um novo, seguro e pleno sentido para a vida humana.<sup>291</sup>

E preciso ressaltar que o poder de Deus agiu em cada fase da missão de Jesus. Deus fez presente sua vida, seu poder vivificador em todos os atos e prédica de Jesus. Toda a sua trajetória proclama a vitória da proposta de vida oferecida por Deus. Sua ressurreição constata o clímax vitalizador de todo o contexto de seu messianismo. Sua ressurreição foi antecipada por seu caminho de vida.<sup>292</sup>

A partir daí então, questão a ser respondida não era mais “quem Ele foi” no plano salvífico do reinado divino, mas “quando Ele voltaria em glória”. Essa certeza da *parusia* de Deus em Jesus, o “Filho do homem” trouxe consigo à geração vigente uma expectativa iminente de que viviam “no fim dos dias” (1Pd 1,20; 2Pd 3,3; Jd 18). Isto gerou certa tensão naqueles que viviam entre o “já” e o “ainda não”, entre a escatologia presente e a futura. Embora tal demora gerasse alguma crise, a verdade essencial que permanecia confortantemente consolidada

<sup>288</sup> Ibid., p.305.

<sup>289</sup> Ibid.

<sup>290</sup> Ibid., p. 545.

<sup>291</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*, p. 622.

<sup>292</sup> Id. *História humana*, pp. 169-170

em seus corações era que Ele sempre teve razão, de fato sua experiência com o amoroso e dedicado *Abba* soberano foi autêntica.<sup>293</sup>

Seus discípulos viram em sua ressurreição o poder do Espírito, a obra do Espírito de Cristo. Agora, destituindo toda perspectiva apocalíptica de ressurreição, a história seguiria seu curso, consolidando a ação salvífica de Deus em Jesus de Nazaré, como afirma Schillebeeckx:

A história continuou, simplesmente, mas a ação salvífica definitiva da parte de Deus realizara-se em Jesus de Nazaré, o Crucificado ressuscitado. Jesus, que anunciava o reinado de Deus a realizar-se em breve, não se enganara, apesar da contradição havida em sua rejeição e morte. Durante a vida, Jesus se identificara com a causa de Deus, com a vinda do reino de Deus; assim com ele se identificou o próprio Deus, fazendo-o levantar-se dos mortos; o próprio Jesus é esse reino de Deus. Assim, Jesus não anunciou a sua própria pessoa, e sim o reino de Deus. Jesus se proclamou, por assim dizer, sem querer, a si mesmo: o Anunciante é o Anunciado.<sup>294</sup>

Inicia-se, portanto, uma era escatológica marcada pelo recebimento do dom do Espírito de Deus, aquele que encheu o Cristo, Jesus de Nazaré, revelação absoluta divina, modelo da humanidade escatológica.<sup>295</sup>

Deus fez Jesus levantar dos mortos. Daí emerge um significado mais profundo. Ele não somente está vivo e exaltado junto ao Pai, mas se faz presente de maneira singular e inseparável à sua comunidade de fé dada por Deus neste mundo, que depois seria chamada de sua igreja. Sua ressurreição marca a vinda do Espírito e a fundação da igreja, a comunhão mutua entre aquele que ressuscitou, com os seus aqui na terra.

Portanto, quando se não se pode dissociar a ressurreição pessoal de Jesus de sua maravilhosa presença no meio do seu povo, sentida e manifesta pela fé nesta ressurreição, como ato de Deus para renovação da vida e união no meio do seu povo. Um ato fecundo do próprio Deus em Jesus para dar vida a sua igreja.<sup>296</sup>

<sup>293</sup> Id. *Jesus* (2008), pp. 545-546.

<sup>294</sup> Ibid., p. 546.

<sup>295</sup> Neste contexto inicia-se um novo tempo escatológico caracterizado pela experiência do dom escatológico, que é o próprio Espírito de Deus, também conhecido como “Espírito de Jesus” (At 2,33; 19,5-6; Rm 8,9; Fl 1,19; 1Cor 2,12; 1Cor 3,16; 6,11). A missão do Espírito inicia a era escatológica (Ez 36-37), cujas marcas distintivas são o perdão dos pecados e a nova lei inscrita no coração dos fiéis (Jr 31,31). Ibid.

<sup>296</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 651-652. Id. *Cristo y los cristianos*, p. 783.



### 3.9 Conclusão

O propósito do presente capítulo foi apresentar a face do Deus *Abba* de Edward Schillebeeckx, reproduzida na vida, atitudes e pregação Jesus de Nazaré. Uma face desvelada na comunhão de Jesus com o seu *Abba*, que traduz uma experiência relacional materializada na vida e amadurece aprofundando sua relação com seu Pai, justamente em meio ao seu momento mais difícil, quando vive o abandono, traição e profunda angústia. Uma experiência sóbria que oferece futuro aos desventurados deste mundo.

Como vimos, a face soberana amorosa do Pai pode ser conhecida pelo Deus que em sua natureza é contrário a todo mal que persiste nesta existência. Assim, a mensagem e os atos libertadores de Jesus afirmaram concretamente a soberania de Deus em nossa história. O reinado de Deus não pode ser desvinculado de sua vontade soberana que opera em nosso mundo, trazendo redenção, felicidade e vida aos seres humanos por Ele criados. Sua majestade é abundante, mas requer a submissão humana a sua vontade. Seu Reino abarca, além da dimensão teológica, a antropológica, pois se realiza no relacionamento de Deus com os humanos.

Segundo Schillebeeckx, a ortoprática face salvadora de Deus pode ser vista nos gestos poderosos de Jesus. Embora nosso autor não tenha por objetivo discutir se Jesus realizou tais milagres narrados, ou quantos destes podem historicamente ser atribuídos a ele, percebe especial significado na concretude prática de suas lições para nossa realidade. Para ele, tais narrativas comprovam um confronto, um claro posicionamento do poder de Deus frente ao poder do maligno, o desvelamento da realidade divina, a solícita e graciosa ação libertadora de Deus em Jesus de Nazaré em favor dos sofredores deste mundo.

Nas mesas, a face do Pai se mostra alegremente encarnada na humanidade de Jesus de Nazaré. Ele oferece banquetes de comunhão, uma comensalidade onde já se experimenta o advento escatológico da misericórdia de Deus, algo concreto, que já se vive neste mundo, na corporalidade de sua humanidade. A essência deste banquete é inclusiva e reside na favorável remissão comungada por Jesus e acolhida pelos pecadores através da fé.

Em seu discipulado o Mestre reflete o perfil existencial do seu Deus, a ser reproduzido por seus seguidores. Sua vida, missão e valores identificam a singularidade de sua vocação na assistência aos enfermos e libertação dos oprimidos. Segundo Schillebeeckx, mais que um chamado ao ensino, trata-se de uma ação profética de Jesus. Seu chamado à *metanóia* necessária ao seguimento é a confirmação mais clara de sua identificação como profeta escatológico do Reino de Deus. Essa vocação pré-pascal tem caráter soteriológico, mas assumirá substância cristológica após sua morte.

A imagem do Pai revelada por Jesus nas parábolas foi primeiramente narrada por sua própria vida, pela qual ensina como ver e viver a vida, por si mesmo e por seu próximo diante de Deus. Mediante seu conto vivo e cotidiano Ele proclama a mesa, de forma simples, mas profunda, como a graça e solidariedade de Deus se sobrepõe à justiça retributiva de sua época. Tais parábolas apregoam a necessidade da *metanóia* humana ante o Reino do Deus que acolhe com graça e perdão. Seu significado é mais diretamente teológico que cristológico. Não obstante, por sua abordagem solidária salvífica e soberana da imagem de Deus, existencial e singularmente veiculada pelo próprio Jesus, fazem emergir uma indagação cristológica sobre seu papel na terra. A face solidária de seu *Abba* também se vê em suas bem-aventuranças, que apresentam uma nova realidade de alegria e saciedade a ser plenificada, numa nova ordem a ser instaurada pelo próprio Deus, onde o humano, de certa forma, já pode participar, ainda que de forma velada, do sentido último da história.

Por fim, na vida, morte e ressurreição de Jesus, se constrói a face de amor-serviço do Deus que se encarna e vai até as últimas consequências pelo ser humano. Um Deus apaixonado por sua criação, que em amor ao mundo se entrega com tamanha intensidade para salvação dos seres humanos. Para Schillebeeckx a morte de Jesus faz parte de um todo. É a entrega conclusiva de um seguimento naturalmente missional entre sua vida e morte. A cruz é o seu ápice desta entrega. Conforme nosso teólogo explica, a comensalidade da última ceia demonstra a singular e amorosa *diakonia* de Jesus, sua entrega de si mesmo pela salvação dos seres humanos até a morte de cruz. Toda a atuação de Jesus neste mundo traduziu-se em um profundo sentimento de “pro-existência”, daquele que vive com intensidade uma alteridade missional.

Como vimos, Schillebeeckx assinala que o poder de Deus agiu em cada fase da missão de Jesus. Seu poder vivificador se fez presente em toda a vida, atos e anúncio de Jesus e sua ressurreição constata o clímax vitalizador de todo o contexto de seu messianismo. Sua ressurreição foi antecipada por seu caminho de vida. Na ressurreição de Jesus, Deus disse um “sim” inconfundivelmente audível para todo o mundo sobre a vida, missão e entrega de Jesus de Nazaré até a sua morte. Uma consoladora positividade divina, que marca a vinda do Espírito e a fundação da igreja.

Enfim, todos os ensinamentos vivenciados por Jesus de Nazaré, Mestre da vida, que experimentou um maduro e profundo relacionamento com seu *Abba*, alimentam a esperança de uma sadia interação entre os valores existenciais das boas novas por ele propagadas e as profundas carências que habitam o contexto pós-cartesiano de emolduramento subjetivo afetivo e secularizado em que o ser humano pós-moderno encontra-se inserido. Conforme descrito nesse capítulo, sob a ótica do teólogo de Nimega, o ser humano Jesus reproduziu a verdadeira e humanizadora imagem concreta de Deus. O Deus que considera a causa do ser humano a sua causa.

Por isso, com base na imagem do Deus *Abba* de Jesus de Nazaré exposta, cremos poder contribuir para a reconstrução de um fecundo modelo imagético ortoprático para o ser humano hodierno, o que demonstraremos mais especificamente no último capítulo desta tese.

Cumpre-nos, agora, para o próximo capítulo de nossa tese, seguir nosso estudo cristológico, refletindo sobre a face do Deus sofredor do teólogo Jürgen Moltmann.

## 4

### **A face do Deus sofredor de Jürgen Moltmann em Jesus de Nazaré**

Nesse quarto capítulo iremos refletir sobre a face do Deus sofredor de Jürgen Moltmann em Jesus de Nazaré. O atento e sensibilizado rosto de Deus para com os sofredores deste mundo em meio as suas questões existenciais.

O fiel reflexo de Sua imagem nos foi dado a conhecer na encarnação de Jesus em nosso plano existencial, perfeitamente vulnerável, humanizador e empenhado no exercício didático do amor-serviço aos seres humanos que Ele visa regenerar. O Deus anunciado por Jesus de Nazaré, com sua face graciosa, desconcertou os orgulhosos líderes religiosos de sua época, preparando “mesas” aos excluídos e proclamando liberdade aos cativos de perversos sistemas opressores.

Esta imagética leitura moltmanniana denota uma profunda percepção sobre o esvaziamento, a sensibilidade e a solidariedade de Deus em Jesus Cristo. Um encontro entre a Cristologia e a ortopraxia, demonstrando que o verdadeiro conhecimento de Deus em Jesus se dá no trilhar do seu caminho existencial.

Entretanto, antes de partirmos propriamente para a reflexão cristológica de Jürgen Moltmann, iniciaremos este capítulo traçando um perfil biográfico-acadêmico do nosso autor.

#### 4.1

#### O Perfil biográfico-acadêmico de Jürgen Moltmann<sup>297</sup>

Jürgen Moltmann nasceu na região norte protestante da Alemanha, na cidade de Hamburgo, em 8 de Abril de 1926. Durante a adolescência pensou até estudar física e matemática, pois admirava muito Max Planck e Albert Einstein.<sup>298</sup> Seu pai era uma autoridade em alemão, latim e história, sendo considerado pelo mesmo uma “enciclopédia ambulante”. Até a sua mocidade, sua formação educacional ordinariamente secular nunca demonstrou qualquer indício do singular teólogo que se tornaria.<sup>299</sup>

Sua vida assim seguiria o referido e comum curso, se não fosse a grande reviravolta que o serviço militar na Segunda Guerra traria a sua vida. Em fevereiro de 1943, aos 17 anos de idade, teve de deixar os estudos para alistar-se como auxiliar da “Luftwaffe”, a força aérea alemã. Entretanto, em julho deste mesmo ano um terrível bombardeiro deflagrado pela Força Aérea Real Britânica, na denominada “operação Gomorra” atingiu a cidade de Hamburgo, quando morreram cerca de 40.000 pessoas.

Moltmann e os seus companheiros serviam numa bateria anti-aérea, bem no centro desta cidade. Infelizmente seu amigo Gerhard Schopper foi estilhaçado em um desses ataques. Apenas Moltmann sobreviveu e bradou aos prantos: “meu Deus, onde estás?”<sup>300</sup>

Apesar de ter que seguir em batalha, servindo ainda seis meses na linha de frente do exercito alemão, em 1945, com muita fome, sujo e já exausto rendeu-se aos ingleses,<sup>301</sup> e durante três anos esteve como prisioneiro de guerra em vários

<sup>297</sup> Toda a biografia Moltmanniana é riquíssima em relevância existencial e sua produção bibliográfica muito vasta, razão pela qual limitaremos nossa exposição a uma panorâmica e compacta apresentação dos referidos dados com breves informações sobre o seu pensamento teológico. Nos subitens posteriores deste capítulo centraremos nosso aprofundamento teológico concernente às obras do teólogo alemão elencadas para reflexão cristológica desta tese, a saber: “*O Deus Crucificado*” (1972); “*O Caminho de Jesus Cristo*” (1989) e “*Quem é Jesus para nós hoje?*” (1994), cujos títulos originais, em sua respectiva ordem de publicação em língua germânica, são: “*Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*”. München, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1972; “*Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*”. München, Güetersloher Verlagshaus, 1989) e “*Wer ist Christus für uns heute?*”, München, Güetersloher Verlagshaus, 1994.

<sup>298</sup> MOLTSMANN, Jürgen. (hrsg.) *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*, p. 20. Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 17.

<sup>299</sup> Id. *A broad place*, p. 12

<sup>300</sup> Ibid., pp. 13-17. Id. *Biografia e teologia*, p. 20.

<sup>301</sup> Id. *A broad place*, p. 25.

campos.<sup>302</sup> Mas um dia capelão americano ofereceu ao ainda jovem Jürgen Moltmann e aos seus companheiros algumas bíblias, o que o levou à leitura de Salmos de lamentação, como o de número 39, que se refere à efemeridade da vida e ao clamor do salmista por socorro, e também do evangelho de Marcos, que sensibilizou profundamente. À medida que ele lia a história da paixão de Jesus se apaixonava pelo evangelho de Marcos.<sup>303</sup> Assim, gradativamente foi conduzido a um encontro com Deus, ao ponto de afirmar mais tarde “eu não encontrei Cristo, foi Ele que me encontrou”.<sup>304</sup>

Depois do período belga foi transferido para a Escócia e em Julho de 1946 para Nottingham no Reino Unido, prestando serviço na reconstrução das áreas destruídas. Juntamente com uma esplendida biblioteca que a Associação cristã de moços (ACM) havia instalado, Moltmann encontrou vários estudantes de teologia, com os quais pode começar a estudar a tradição e a reflexão teológica protestantes no Norton Camp,<sup>305</sup> campo esse supervisionado pelo exército de Sua Majestade.<sup>306</sup>

Moltmann regressou a sua casa, em ruínas, aos 22 anos, em abril de 1948, consciente de que nenhum dia se quer que passou nos campos de concentração fora perdido.<sup>307</sup> Este duro período mostrou-se por demais fecundo e norteador de sua reflexão teológica quanto a temáticas tais como: o Reino de Deus, o padecimento Dele ante o sofrimento e injustiça humanos, bem como o caráter relacional de sua futura teologia trinitária.<sup>308</sup>

---

<sup>302</sup> Ibid., pp. 26-34.

<sup>303</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*, p. 11.

<sup>304</sup> Id. *A broad place*, p. 30.

<sup>305</sup> Ibid., p. 31. Moltmann afirma que naquele período teve oportunidade de ler uma variada quantidade de obras de poesia, matemática, romances e filosofia, além de muitas obras teológicas entre elas, “Eros e Ágape” de Anders Nygren, “Discipulado” de Dietrich Bonhoeffer e a obra dogmática que muito lhe impressionou “A natureza e o destino do ser humano” de Reinhold Niebuhr. Esta última foi na verdade, o primeiro livro de teologia que leu. Embora tenha confessado que após a primeira leitura nada tinha entendido, futuramente a obra do autor norte-americano teria um grande impacto na sua vida e reflexão. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 15.

<sup>306</sup> Id. *A broad place*, p. 32.

<sup>307</sup> Ibid., p. 34.

<sup>308</sup> Os remorsos sobre os terrores da guerra e pelos crimes cometidos contra a humanidade em Auschwitz fizeram-no perder todo interesse pelo saber voltado para o conhecimento da natureza e o domínio sobre ela e inquirir por um saber que pudesse sustentar a existência humana. Uma certeza de que vale a pena viver, um saber existencial, algo que pudesse fazer sentido ante tantas as atrocidades de sua época. MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 18. A busca de Moltmann por uma teologia que lhe desse esperança em tempos de desespero o levará a mesa de diálogos marxista-cristão na instituição católica “Paulus-Gesellschaft”, e ao diálogo judeu-cristão, primeiramente com Ernest Bloch e por seguinte, fecundamente, com Franz

Inscreeveu-se então na prestigiada universidade de Göttingen, uma instituição em que os professores seguiam Karl Barth e estavam empenhados na “Bekennende Kirche”, uma igreja confessante, porém não estatal da Alemanha, pois as Igrejas nacionais tinham se calado ou até mesmo aplaudido o governo de Hitler<sup>309</sup>. Nela Moltmann doutorou-se em 1952, mesmo ano que se casou com Elisabeth Wendel, que também ali conhecera.<sup>310</sup> Desde então tiveram quatro filhos.

No ano seguinte, em 1953 serviu como pastor na Igreja Evangélica de Bremen-Wasserhorst, numa pequena comunidade de 400 pessoas, organizadas em 60 propriedades, com cerca de 2000 a 3000 vacas.<sup>311</sup> Este contato foi muito importante, pois o obrigou a reconfigurar sua linguagem teológica e a enfrentar a realidade.<sup>312</sup>

Em 1957 conheceu o teólogo holandês Arnold van Ruler e a sua teologia do apostolado.<sup>313</sup> Devido ao seu professor Otto Weber, Moltmann passou a leccionar na Kirchliche Hochschule de Wuppertal, dirigida pela Igreja Confessante, no período de 1958-1964. Ali conviveu com o colega e amigo Wolfhart Pannenberg com quem por vezes debatia vigorosamente sobre vários temas teológicos, o que inclusive os levou, certa vez, a perderem a hora do trem para uma conferência na universidade de Bonn.<sup>314</sup>

Em 1964 rumou para a faculdade de teologia da Universidade de Bonn. Nesse momento sentiu-se muito desconfortável quando teve de prestar juramento de fidelidade por passar a ser funcionário do estado. Pensou mesmo que estava renunciando a uma parcela da sua liberdade em favor da fidelidade ao estado, como era exigido a um funcionário público.<sup>315</sup>

Basicamente é possível distinguir dois grandes períodos no percurso teológico deste grande teólogo.<sup>316</sup> O primeiro, o da trilogia desde a publicação da

---

Rosennzweig. O que contribuiu significativamente para a reconstrução da teologia do padecimento. *Ibid.*, p. 21.

<sup>309</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Biografia e teologia*, p. 21.

<sup>310</sup> *Id.* *A broad place*, pp. 44 e 52.

<sup>311</sup> *Id.* *Experiências de reflexão teológica*, p. 18.

<sup>312</sup> *Id.* *A broad place*, pp. 57-59.

<sup>313</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>314</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.

<sup>315</sup> *Id.* *Experiências de reflexão teológica*, p. 20.

<sup>316</sup> A produção bibliográfica Moltmanniana é muito vasta, razão pela qual limitaremos nossa exposição a uma panorâmica e compacta apresentação de dados biográficos e uma breve reflexão sobre suas linhas de pensamento.

sua “Teologia da esperança”, em 1964, com o qual inicia a construção de uma teologia da cruz como proposta de sentido a partir da vinda do Reino de Deus. Começam assim a ganhar forma os alicerces teóricos da teologia da libertação. Em 1967 foi-lhe oferecido o prestigiante lugar de professor de teologia sistemática na Universidade de Tübingen. Nela lecionou até 1994 e até hoje é professor emérito.<sup>317</sup> Em seguida publicou “O Deus Crucificado” (1972), onde Deus é pensado a partir da cruz, como o Deus solidário ante o sofrimento humano. Nesta obra Moltmann reflete sobre a intrigante questão teológica da teodiceia, controvérsia comum entre os teístas e ateístas. Segundo o teólogo, já que Deus se encontra com o ser humano em seu sofrimento, este não deve ser visto em contraposição a Ele. No sofrimento de Cristo na cruz, Deus se identifica com o sofrimento do mundo.<sup>318</sup> E também “A Igreja na força do Espírito”, em 1975, que une a perspectiva eclesiológica à pneumatológica, onde Moltmann define a natureza e as funções da eclesiologia: ela é uma igreja de Cristo, missionária, ecumênica e política.<sup>319</sup>

A partir de 1978 percebe-se um segundo período, quando Moltmann desenvolverá principalmente os conceitos de natureza e de experiência em forma, sobretudo de contributos teológicos, mas que ele mesmo entende como a grande fase da produção teológica sistemática.<sup>320</sup>

Na verdade, entre os anos 1980 e 1995 escreveu diversas obras significativas. Em 1980 publica a sua doutrina trinitária social sobre o Deus relacional, com a sua obra “Trindade e Reino de Deus” onde se distancia da concepção substancialista da Trindade e da perspectivação da mesma no horizonte da moderna filosofia da subjetividade para ensaiar a referida doutrina trinitária social.<sup>321</sup> Em 1985 publica “Deus na criação” para enfatizar o significado ético da doutrina de Deus nas suas posições trinitárias e escatológicas.<sup>322</sup> “O Caminho de Jesus Cristo” (1989), é uma obra em que o autor propõe uma reflexão sobre a

<sup>317</sup> MOLTSMANN, Jürgen. (hrsg.) *Biografia e teologia*, p. 24.

<sup>318</sup> Este livro teve um grande efeito na teologia. Tanto é assim que ficou para sempre um fato desses efeitos gravado na sua memória e na história dos mártires jesuítas da Universidade de El Salvador em 16 de Novembro de 1989: o corpo do irmão Ramon Moreno foi encontrado precisamente com seu livro, que lia no momento em que juntamente com outros cinco jesuítas e duas senhoras foram barbaramente assassinados. *Ibid.*, p. 27.

<sup>319</sup> MONDIN, Battista. *Grandes teólogos do século vinte*, p. 290.

<sup>320</sup> MOLTSMANN, Jürgen. (hrsg.) *Biografia e teologia*, p. 27.

<sup>321</sup> *Id. Trindade e Reino de Deus*, pp. 30-33.

<sup>322</sup> *Id. Che cos'è oggi la teologia*, p. 33.



pertinente transição necessária à cristologia histórica da época moderna para uma cristologia pós-moderna que percebe ecologicamente a história humana no ambiente da natureza. Uma nova maneira de pensar, em que se resgata, sob as condições do pensamento histórico, o antigo pensamento metafísico, caracterizando assim, uma cosmologia que integra a história humana nas condições circunstanciais naturais. Nesta nova cristologia a atenção se volta para a corporalidade de Cristo e para seu sentido para a natureza humana, pois é nesta corporalidade que se encontra a principal interconexão existencial entre a história e a natureza do homem.<sup>323</sup>

Em 1991 publica o seu tratado de pneumatologia, “O Espírito da vida”, onde destaca o papel vitalizante do Espírito Santo à vida humana, colocando-nos sempre diante de Deus e seu eterno amor, demonstrando a comunhão entre a experiência de Deus e a experiência da vida.<sup>324</sup> A obra “Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?” é publicada em 1994. Nela o autor propõe uma resposta para referida pergunta a partir do nosso seguimento diário a Jesus, numa *crisopraxia* que demonstre a credibilidade e a coerência de quem o professa. Uma fé em Jesus Cristo vivenciada integralmente com todo o coração e com todos os sentidos humanos.<sup>325</sup> E ainda, “A vinda de Deus” em 1995,<sup>326</sup> que pode ser considerada a obra que sintetiza toda a reflexão teológica moltmanniana. Nela nosso teólogo tenta integrar as perspectivas tradicionais da escatologia universal com a escatologia individual, com a escatologia da história e a escatologia da natureza.<sup>327</sup>

Jürgen Moltmann é sem dúvida um dos teólogos mais renomados, influentes e estudados na atualidade. O desenvolvimento do seu pensamento teológico no decorrer dos anos têm fomentado a feitura de incontáveis trabalhos acadêmicos. Sua reflexão sobre a cristologia do padecimento e práxis é por demais fecunda, como veremos na continuação deste capítulo.

<sup>323</sup> MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 14-15.

<sup>324</sup> Id. *O Espírito da Vida*, p. 9.

<sup>325</sup> Id. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, pp. 7-8.

<sup>326</sup> Id. *A Vinda de Deus: Escatologia cristã*.; THE GIFFORD LECTURES: *Over 100 years of lectures on natural theology*.

<sup>327</sup> MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 15.

## 4.2 Uma face graciosa de Deus

Na época de Jesus os rabinos ensinavam que os homens deveriam tomar sobre si o jugo de um Reino que tivesse a Lei como norma da vontade de Deus.<sup>328</sup>

O farisaísmo de sua época não reconhecia o seu pecado e tampouco, na demanda retributiva, a necessidade da misericórdia divina. Antes, persistia no aguardo do salário correspondente à justiça própria,<sup>329</sup> fugindo constantemente ao encontro pessoal, imprevisível e desconcertante com o Deus da vida, no qual, ao invés de obras apenas, fazia-se necessária a oferta de si mesmo.<sup>330</sup>

Apesar do crítico cenário de carestia econômica, servidão política e opressão religiosa, Jesus esvaziou paradigmas comuns de abstinência adotados pelo farisaísmo como resposno coerente ao momento nacional em que vivia o povo judeu.

Assim, taxado de “comilão e bebedor” (Lc. 7,34), oferecia banquetes aos seus discípulos ao invés de incentivá-los à prática do jejum. Entre os seus discípulos se encontravam pecadores e publicanos, estes últimos profundamente odiados pelos fariseus e zelotes, por seus serviços prestados às forças opressoras romanas, o que rompia com as distinções legalistas e variados tipos de segregações sócio-religiosas peculiarmente farisaicas. Sua vivência da fé fugia a todo aquele ascético estilo de vida de cunho sócio-revolucionário zelote, assemelhando-se mais a uma alegre e conclamadora festa de núpcias. Afinal de contas, o noivo já havia chegado, como descreve Joachim Jeremias:

As núpcias começaram, o noivo já foi recepcionado, ressoa o júbilo das núpcias por toda parte, os hóspedes estão reclinados para o banquete festivo – quem poderia jejuar nestas circunstâncias? As núpcias são símbolo corrente para significar o tempo da salvação. Este já se iniciou, agora mesmo.<sup>331</sup>

A despeito da festiva realidade escatológica que se inaugurava, Jürgen Moltmann afirma que os zelotes levavam este estilo de vida revolucionário porque desejavam antecipar à força o Reino de Deus. Eles tentavam “forçar” o Reino. Este grupo percebia a ocupação Romana como uma tirana usurpação violenta, e

<sup>328</sup> LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*, p. 68.

<sup>329</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 44.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>331</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 172.

considerava um crime religioso o fato de que “César queria o que por direito era de Deus”. A flâmula romana em lugar sagrado era para eles motivos de sobra para a declaração de uma apocalíptica “guerra santa” contra o opressor império. Em sua corajosa resistência residia o fulcro de toda a sua política religiosidade. Atribuir o título de “Senhor” ao imperador romano era para os zelotes grave transgressão dos dois primeiros mandamentos da Lei. Razão pela qual, Israel deveria ser santificado de tais práticas e de seus praticantes, os quais mereciam a morte.

Com efeito, Jesus não tinha por objetivo mais específico atacar a restrita moralidade farisaica ou a violenta postura política dos zelotes, mas sim a essência sintética disto tudo, seu legalismo. Algo que ia contra os verdadeiros interesses da justiça divina.

O teólogo alemão explica que o que caracteriza a grande ruptura de Jesus para com o pensamento zelote é a essência do seu anúncio. Este transcende a antecipação do futuro pelo próprio Deus e seu princípio de não violência, consistindo e apregoando antes de tudo a liberdade de Jesus sobre o legalismo que alimentava naqueles zelotes a ardente expectativa do último juízo, mediante guerra santa sobre os inimigos de Deus e de Israel.

Enquanto aguardavam um Reino instaurado por violência e coerção militar, para a antecipação da justiça futura de Deus pelo julgamento e castigo de toda impiedade, Jesus apregoava sua antecipação por concessão de direito divino mediante a graça de Deus, que justifica os infratores da lei e aqueles que precisam dela. Essa gratuidade foi ponto nevrálgico de todo o embate teológico.<sup>332</sup>

Todavia, este comportamento dos Zelotes nunca poderia demonstrar verdadeira expressão de comunhão com um Deus que conhecia muito bem a miséria do seu povo naqueles dias.<sup>333</sup> E embora Jesus condenasse toda a injustiça social, Ele nunca conclamou os pobres e oprimidos de sua época a uma vingança contra os seus opressores. Sua justiça seria antecipada pela graça e não pela força aspirada pelos zelotes. Sua revolução seria proporcionada mediante a desinstalação do sentimento de violência pelo amor, na bem-aventurança dos que promovem a paz, extrapolam o padrão de opressão e não se preocupam com a conquista do poder, aqueles que amam os seus inimigos e fazem o bem aos que os

---

<sup>332</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, pp. 181-182.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 183.

perseguem. Essa foi a sua revolução. Uma revolução de fé em Deus e no seu bem, do abandono do legalismo obsoleto em favor da verdadeira justiça divina por Ele proclamada, e de uma justiça escatológica mediante a graça que liberta os fracos e oprimidos das utópicas visões de vingança e sonhos de onipotência. Seu Kerygma não revoluciona sistemas políticos externos ao homem, mas o próprio interior humano e suas expectativas de libertação. Assim, aos pecadores: zelotes ou publicanos, judeus ou samaritanos, e ainda posteriormente, judeus ou gentios é concedida a justificação pela graça.<sup>334</sup>

Com liberdade e atitude, Jesus proclama e instala um Reino diferente, cujo programa social se baseia num “jubileu” permanente (Lc 4,18; Is 61,1,2), no qual dívidas são perdoadas, o serviço forçado é anulado e a justiça de Deus é restabelecida no meio do povo. Parábolas como a do “credor incompassível” (Mt 18,21-35) e do “mordomo injusto” (Lc 16,1-13), bem como a própria oração do “Pai nosso” e o sermão da planície que orienta nos endividados a emprestarem sem receberem de volta e a perdoarem para serem perdoados, demonstram a definitividade e radicalidade do seu Reino de jubileu, que, muito mais do que um ano, evidencia o início de uma era de misericórdia para com o próximo, um sábado messiânico sem fim.<sup>335</sup> Portanto, por aí podemos perceber que a vontade de Deus proclamada por Jesus, a ser cumprida, perpassa diretamente pela comunicação e valorização da vida. Ela resguarda o bem do ser humano.

O Messias da Sabedoria propôs uma paz que superasse não somente o ato violento, mas também sua retribuição pela mesma violência. O mal e sua sugestiva e conseqüente retribuição são anulados, assim como o círculo vicioso da violência contra a violência. Jesus conscientiza o ser humano sobre a importância de sua autonomia de resistência à violência e à contraviolência. Esta última exerce um papel de contínuo fator justificador e estabilizador do mal. Sem esta resistência, o mal é conduzido ao absurdo.<sup>336</sup>

Por isso Jürgen Moltmann declara:

---

<sup>334</sup> Ibid., p. 184.

<sup>335</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 188-191. Segundo Maria Clara Bingemer o cerne existencial da lei para Jesus consiste na busca do bem do nosso próximo mais do que toda a pura prática da Lei. Este alvo, o bem do ser humano, deve mensurar toda a liberdade humana. Jesus não descarta a Lei, mas a vislumbra como instrumento de felicidade para o ser humano e motivadora de maior fidelidade à Deus por nosso exercício de justiça aos nossos semelhantes. BINGEMER, Maria Clara L. *Jesus Cristo*, p. 34.

<sup>336</sup> MOLTSMANN, Jürgen. Op. cit., p. 203.

Agir sem violência é o agir que liberta da violência. A esse agir Jesus denomina amor aos inimigos. Aqui o traduzimos por responsabilidade pelos inimigos. De acordo com o Sermão do Monte, o amor ao inimigo é a forma perfeita do amor ao próximo como Deus deseja, é o caminho para uma paz duradoura na terra. Quem quer que se envolva numa desavença – pessoalmente ou coletivamente – e se meta num conflito, este se submete a lei da reciprocidade e retribuição.<sup>337</sup>

Segundo o referido teólogo, o exercício desta retribuição conduz a um fatal círculo vicioso, tornando a vítima inimigo de seu inimigo, numa crescente espiral de ameaça mútua, erroneamente alimentada por justificativas ilusórias. O Sermão do Monte é um componente norteador oriundo do universo ético do Reino de paz e graça do Deus que faz nascer o seu sol sobre maus e bons, justos e injustos, provendo manutenção de vida a todos. A sabedoria do Criador rompe com os limites de fixação sobre o inimigo e a consequente necessidade retributiva ao mal sofrido.<sup>338</sup> Portanto, Jesus anunciou o Deus que se apieda livre e graciosamente em amor antecipatório ao ser humano, independente de seu cumprimento fiel ou não dos preceitos da Lei mosaica.

Através de seu chamado ao discipulado, de seu aprofundamento hermenêutico existencial do sábado e suas antíteses postuladas no Sermão do Monte, fez-se configurada de forma límpida, a imagem do Deus livre, soberano em sua graça. Logo, toda a separação legalista entre piedoso e pecaminoso é transcendida, pois de forma nova e tridimensional Ele aprofunda a compreensão da Lei, até então muito limitada e aprisionada por seus obsessivos defensores.<sup>339</sup> Portanto, Ele os leva ao fundo, ao oceano da livre e perdoadora graça de Deus, e eles se asfixiam sem fôlego ante a profundidade de seu mistério escatológico.

<sup>337</sup> Ibid., p. 206.

<sup>338</sup> Ibid. Id.

<sup>339</sup> MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 167. O rabinismo farisaico concedia à Halaká a mesma autoridade que a própria Torá. Essa igualdade era fundamentada historicamente apresentando-se a Halaká como uma tradição oral secreta proveniente de Moisés. Entretanto, Jesus aponta para a diferença fundamental existente entre a Torá e Halaká. É exatamente essa sua postura que gera o grande choque entre Ele e as autoridades religiosas de sua época. Independentemente da autenticidade de alguns elementos da tradição, Jesus se posicionou frente à Halaká da seguinte maneira: a) diferenciando claramente o mandamento veterotestamentário da Halaká dos escribas, divergindo da opinião geral vigente no ambiente judeu de sua época; b) rejeitou a Halaká como “mandamento humano” e “tradição de homens” por encontrar-se direcionada a favorecer corrompidas intenções humanas de limitar o mandamento humano e transgredi-lo; c) Mesmo sabendo que os essênios criticavam a Halaká oficial do rabinismo farisaico opondo-se à mesma por uma interpretação radical, e rejeitando terminantemente a Halaká, Jesus não discutiu a respeito da interpretação da lei com seu ambiente, conforme a oposição essênica que adotava uma interpretação própria frente à leitura farisaica, mas Ele modifica a relação do homem diante da própria Lei. Se a visão judaica da Lei conduzia toda situação pela casuística, Jesus por sua vez, a excluía. GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*, pp. 119-121.

Além de esvaziar e aprofundar conceitos sobre a Lei e a tradição, a aparição de Jesus desfigurou acentuadamente compreensões e expectativas ante os vaticínios apregoados pela demanda apocalíptica e os antigos profetas. O Messias está entre o povo, seu Reino floresce entre pecadores e publicanos e não anuncia julgamento, mas as boas novas da justificação graciosa, e isso confunde, humilha e desaloja. A descida é acentuada.<sup>340</sup>

Jürgen Moltmann distingue o anúncio do Reino por Jesus do de João por seu conteúdo:

Ele anunciava literalmente a mesma coisa que João: “o Reino de Deus está próximo”, mas, em relação ao conteúdo, ele anunciava esse Reino de maneira diferente. O Reino não vem como julgamento, de modo que seja preciso antecipá-lo em si mesmo por meio de arrependimento para entrar nele. Antes, ele vem antecipado por meio da palavra do evangelho de Jesus, por meio de sua entrega aos pobres, pecadores e publicanos, como graça livre incondicional, que procura o perdido, e aceita os sem lei e injustos. E essa outra justiça de Deus, que Jesus promete e demonstra, foi o que o separou de João Batista e seu movimento de penitência.<sup>341</sup>

Jesus acolhe aos sem Lei e transgressores mediante essa justiça de Deus, contradizendo assim, todas as tradições do seu povo. Seu messianismo não encontra respaldo em nenhuma tradição de Israel, rabínica ou farisaica, profética ou apocalíptica, onde a consumação da justiça consiste no triunfo final da Lei. Jesus está sozinho, apenas amparado por Aquele que ele chama de “meu Pai”.<sup>342</sup>

### 4.3 Uma face inclusiva

Por ocasião do episódio conhecido como “lava-pés”, ante a iminência de sua morte, Jesus assumiu plenamente sua missão como servidor da comunidade do povo de Deus. Mais do que um ato de modéstia ou humildade, ele afirmou uma igualdade de camadas diante da estratificação vigente e, por conseguinte o serviço e a responsabilidade mútuos em fraternidade, a amizade de um mesmo destino rumo a uma mesma missão de inclusão proposta pelo Reino.<sup>343</sup>

<sup>340</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 168.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> PICO, Juan Hernandez; SOBRINO, Jon. *Solidários pelo Reino*, pp. 23-24.

A comensalidade de Jesus e seus discípulos com pecadores e pessoas de má reputação tem profundo significado, pois, de acordo com a mentalidade judaica da época, comer com alguém significava solidarizar-se com tal pessoa. Mas do que comunhão de mesa, significava a comunhão de vida. Por isso muitos se escandalizavam dele por sua atitude.<sup>344</sup>

O desprezo que alguns judeus da seita dos fariseus tinham por outras pessoas consideradas impuras é fundamental para que se compreenda o caráter sócio-agregador do Reino de Deus proclamado por Jesus.

A inclusão de pessoas designadas pecadoras por sua má conduta, prostitutas e assaltantes, entre tantas outras, bem como daquelas que se ocupavam de profissões consideradas desprezíveis, como cobradores de impostos, açougueiros e pastores, afrontou ousadamente a moral religiosa vigente nos dias em que Jesus esteve em nosso meio. Desprezados e marginalizados, estes, não podendo confiar em suas próprias obras ante as prescrições da lei, ansiavam que a misericórdia divina lhes proporcionasse uma nova perspectiva de salvação.<sup>345</sup>

Era de “cortar o coração” a situação dos leprosos, doentes tão marginalizados que sequer podiam relacionar-se com algum outro ser humano, sendo condenados ao isolamento total, passando noites ao relento e sem direito a remissão, foram por ele restaurados de sua lepra e de sua solidão social.<sup>346</sup>

Quanto aos publicanos, havia motivos políticos e econômicos que justificavam uma objeção natural à aberta postura afetiva de Jesus para com estes:

A tão celebrada *Pax Romana* era a tirania da potência de ocupação que ameaçava esmagar o povo pela arrogância arbitrária, pela corrupção descarada e brutais injustiças. As impenitências fiscais do ocupante pesavam duramente sobre a população; onze diferentes impostos, tributos e taxas cobrava o patrão inclemente por intermédio dos seus agentes judaicos, os famigerados publicanos. Não admira que o povo odiasse profundamente estes simpatizantes colaboradores de Roma e os considerasse traidores.<sup>347</sup>

Segundo Jürgen Moltmann esta acentuada segregação social é percebida também pela comum utilização de termos relacionados do tipo “fortes-doentes” e “fariseus-publicanos” no universo conceitual e antagônico de justos e pecadores. Portanto, ao buscar a companhia desses pecadores e publicanos Jesus se viu num

<sup>344</sup> BINGEMER, Maria Clara L. *Jesus Cristo*, p. 43.

<sup>345</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 43.

<sup>346</sup> BINGEMER, Maria Clara L. *Op.cit.*, p. 43.

<sup>347</sup> LOPES, Wilson de Souza. *Aos pés de Jesus*, p. 145. também LAPIDE, Pinchas. *O sermão da montanha*, p. 91.

conflito gerado pelo grande abismo existente entre justos e injustos e bons e maus, imposto não somente por questões de justiça, mas por um forte legalismo sócio-religioso.<sup>348</sup>

O sistema de valores que funcionava como fundamento daquela sociedade, fazendo distinção entre bons e maus, era abstrato, pois não se levava em conta as dificuldades de determinadas classes de pessoas em cumprir a Lei por questões sociais. Desprezava-se não somente os pecadores ou impuros, mas também e principalmente as mais sérias questões econômicas que alimentavam a miséria da prostituição naquela época. A indiferença do fariseu tinha sua significativa parcela de culpa na escravidão sócio-religiosa vigente. Tanto na situação de publicanos, prostitutas e outras classes de pessoas marginalizadas, nunca se indagou a causa de seu não comparecimento aos ditames religiosos vigentes.<sup>349</sup> Jesus nunca justificou o pecado, a corrupção ou a prostituição, mas desejou o banimento, a extinção daquele círculo vicioso discriminatório tão predominante ao sistema de valores dos “justos” de sua época. Por isso ele foi taxado como desclassificado.<sup>350</sup>

Na verdade, sua figura humana desprovida de qualquer correspondência a iminente expectativa por libertação, era a própria contradição e desqualificação do padrão messiânico em pessoa, como descreve Jürgen Moltmann:

O que causa a contradição é que ele, como homem sem poder, antecipa o poder de Deus como graça aos rejeitados e indefesos. Vinculado a sua baixeza, sua anunciação estava aberta a sua rejeição. Vinculada a sua pretensão de poder, sua humanidade era refutável por meio de sua rejeição e morte. A contradição inerente entre sua pretensão e sua pobreza impregna totalmente a sua manifestação.<sup>351</sup>

Contudo, todo esse imagético paradoxo de pobreza, baixeza e abandono traduz de forma eficaz a franca abertura do Reino de Deus em justiça e graça aos excluídos.<sup>352</sup> Assim, Jesus antecipa a comensalidade futura deste Reino quando come e bebe como os desprezados deste mundo.<sup>353</sup>

Aqueles que se consideravam “justos” e “bons” reagiam agressivamente, pois se sentiam questionados e atacados em seus maiores valores que embasavam sua justiça própria. Entretanto, Jesus declarava perdoados os pecadores,

<sup>348</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 179.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>351</sup> *Id. O Deus crucificado*, pp. 170-171.

<sup>352</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>353</sup> *Id. Quem é Jesus para nós, hoje?*, p. 19.



libertando-os de tudo o que os separava de Deus (Lc 7,50) e reintegrando pessoas como Zaqueu, maioral dos publicanos, e, para escândalo das pessoas de bem, entrando em sua casa (Lc 19,1-10). Sua comungadora presença traz a este lar salvação regeneradora àquele considerado injusto, perdoando-o e absolvendo-o (o que, segundo Israel, só podia ser feito pelo Juiz universal), pondo abaixo toda segregação religiosa e econômica.<sup>354</sup>

O Reino de Deus, vividamente anunciado por Jesus por meio do seu solidário relacionamento cotidiano com os enfermos, pobres e pecadores, objetivou, mais que proclamar o governo de Deus sobre sua criação, a grande e alegre comensalidade das nações.<sup>355</sup> Como diz Moltmann, Jesus “não é nada mais do que o próprio Reino em pessoa”.<sup>356</sup> Esta inclusiva comunhão de Jesus em suas refeições assinala, de maneira especial, no horizonte de seu anúncio messiânico, a necessidade da comunhão humana. Pois o soberano Senhor dos exércitos prepara para todos os povos um farto banquete de carnes gordas e vinhos finos, de carne suculenta, de vinhos depurados, desfazendo toda separação, unificando as mais variadas pessoas de todos os povos e destruindo toda finitude humana para sempre (Is 25,6-8).<sup>357</sup>

Portanto, Jesus apresentou o Reino de Deus como um grande banquete a ser celebrado, pois, “no horizonte escatológico de sua própria mensagem, a comunhão de mesa é uma antecipação do comer e beber dos justos no Reino de Deus”.<sup>358</sup>

Também vale ressaltar o caráter messiânico inclusivo do Sermão da Montanha. Refletindo sobre o mesmo, Moltmann distingue duas possibilidades teológicas relacionais entre o evangelho de Cristo e a Torá de Israel. A primeira por antítese, onde o evangelho é concebido como o fim da Lei, e a segunda por cumprimento, quando o evangelho de Cristo interpreta messianicamente a Torá de

<sup>354</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 181-182.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>356</sup> *Id.* *Quem é Jesus para nós, hoje?*, p. 11.

<sup>357</sup> *Id.* *O caminho de Jesus Cristo*, p. 182. Segundo o teólogo George Eldon Ladd, a imagem mais significativa da boa nova relacional apregoada por Jesus de Nazaré era a mesa e seu ensino era a prática de uma comensalidade vaticinadora ao pleno banquete futuro com seu povo. Tudo isso prenuncia que ele comerá e beberá com os seus discípulos no Reino de Deus (Mc 14,25; Lc 22,30) e pessoas procedentes de todos os cantos da terra serão reunidas para se assentarem com os santos do Antigo Testamento (Mt 22,1-14; 25,1-12). Todas essas metáforas foram por ele utilizadas para descrever a restauração da comunhão entre Deus e os seres humanos. LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*, p. 70.

<sup>358</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 179.

Israel para todos os povos, a qual tem o seu cumprimento através do amor na irrupção do Reino de Deus. Segundo ele, o Sermão do Monte é na verdade a proclamação da Torá messiânica: “(...) assim como Moisés trouxe a Torá do monte de Deus para o povo de Israel, assim o Messias Jesus proclama, a partir do monte de Deus para o povo de Israel, a Torá messiânica ‘para os discípulos e para todo o povo’”<sup>359</sup>

Este sermão é endereçado primeiramente ao povo pobre, oprimido e perdido, em multidões que se assentam a ouvir o mestre (Mt 5,1). A profundidade de seu conteúdo não consiste de doutrina elitizada, mas de um sábio e apocalíptico discurso popular dirigido a todos ouvintes. Ele será fecundado no coração do povo (*ochlos*), despertando e congregando os aflitos e sobrecarregados da terra, que comporão o novo Israel do tempo messiânico. Sua mensagem declara bem-aventurados os passivos de circunstâncias: pobres, tristes e sofredores, bem como aos que seguem Jesus em seu caminho messiânico: misericordiosos, carentes de justiça e perseguidos por causa dela, pacificadores e puros de coração.<sup>360</sup>

Portanto, a solidária relacionalidade entre Jesus e os necessitados e pecadores proclamou, além do governo de Deus sobre a criação, sua alegre e amorosa comunhão com as nações, ressaltando ainda a necessidade da comunhão entre os seres humanos. O Deus de Jesus de Nazaré é aquele que promove a celebração de um inclusivo e grande banquete. Na verdade, Ele mesmo está à cabeceira da mesa, antecipando desde já, o comer e beber dos justos no Reino de Deus. Um escatológico banquete relacional.

#### **4.4 Uma face libertadora**

Como já referimos, a conhecida *Pax Romana* constituiu um clássico e pernicioso sistema sócio-político, ao qual se atribuíram méritos de uma nova ordem mundial de paz e segurança para a elite de Roma. Entretanto, para os povos conquistados, as principais marcas desse domínio romano foram a desordem e a

---

<sup>359</sup> Ibid., pp. 193-194.

<sup>360</sup> Ibid., p. 195.

devastação. Quem tentou resistir à tirania desse novo sistema foi massacrado e escravizado enquanto suas casas e aldeias eram destruídas.<sup>361</sup>

Richard Horsley descreve de forma sucinta esse drama social:

As exigências econômicas cada vez maiores, consequência das múltiplas camadas de governantes na Palestina, exarcebaram o impacto imperial sobre a ordem social. Os evangelhos revelam um povo sobrecarregado de dívidas e fome, atormentado pela paralisia física e social e em geral desesperado com as circunstâncias vividas(...) As próprias formas sociais da família e da comunidade aldeã desintegraram-se sob as pressões da ordem imperial romana.<sup>362</sup>

Jesus, porém, confiava que a referida ordem romana já se encontrava na pauta de julgamento do Reino de Deus, e inicia uma missão de restauração social entre os povos subjugados. Respalado pela condenação de Deus a toda aquela ordem romana composta por governantes romanos, subalternos herodianos e sacerdotes, Ele procurou sanar os efeitos do império, reconstruindo no povo oprimido a vida em comunidade. Assim, ele buscou restabelecer, de forma justa, relacionamentos comunitários pautados em igualdade social e econômica mútua.<sup>363</sup>

Os evangelhos mostram um Jesus que se relaciona com pessoas inseridas em contextos difíceis. Em ato de solidariedade, por diversas vezes doentes e oprimidos foram conduzidos até Jesus, ou o próprio Jesus foi conduzido a eles por parentes e amigos. Ele os restaurou por instrumentalidade da solidariedade.<sup>364</sup>

Assim, o Reino de Deus manifestou-se através da libertação da hemorragia (Mc 5,34), da cegueira (Mc 10,52) e até mesmo da própria morte (Mc 5,23). Tais operações foram reivindicadas como evidências da presença da salvação messiânica pelo próprio Jesus (Mt 11,4-5), como sinais de que seu Reino culminará um dia na imortalidade do corpo. Sua preocupação, portanto, consistia não somente com as almas das pessoas, mas com uma salvação integral das mesmas. Ele via o ser humano em sua totalidade.<sup>365</sup>

Quando expulsa espíritos impuros, Ele os desapossa e arruína (Mc 1,23-26), libertando a pessoa de uma força “estrangeira” de ocupação, pois numa condição social e espiritual mais geral, pessoas também, de certa forma, se encontravam

<sup>361</sup> HORSLEY, Richard. *Jesus e o império*, p. 111.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>365</sup> LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*, p. 72.

sob o ataque de uma força sobre-humana destrutiva que guerreava contra Deus pelo controle da sociedade e da história. Por ocasião de sua libertação pelo Cristo, são resgatadas de um estado de existência antisocial e de violento autoflagelo a um estado normal de saúde mental e de vida social (Mc 5,2-20).<sup>366</sup> Esta libertação anuncia o Reino do Deus vivo que veio visitar a sua criação vencendo os poderes do tormento e tornando as suas criaturas sadias.<sup>367</sup>

Na verdade, suas curas efetuadas não eram motivadas apenas por um simples ato de misericórdia, mas integravam também um programa de saúde partindo da pessoa para a sociedade, da saúde pessoal para a cura do corpo social.<sup>368</sup>

Quando Jesus é indagado sobre sua messianidade pelos discípulos de João, comparece a referida questão relacionando seu ministério ao cumprimento de antigos anseios israelitas, quando declara que os cegos recuperam a visão, os coxos andam e aos pobres é anunciada a boa nova (Mt 11,5). Sua mensagem ao povo desalentado que chora e definha sob a tirania estrangeira é sempre de esperança.<sup>369</sup>

O sistema teocrático vigente, por sua vez, que combinava poder político e poder religioso que se respaldavam mutuamente, promoveu uma combinação explosiva que fomentou nos líderes religiosos da época de Jesus uma sede por poder maquiada por pretensas exigências piedosas de radical religiosidade. Seu falso ensino sobre piedade discriminava e oprimia.<sup>370</sup> Enquanto Jesus manifesta de forma concreta o amor e a misericórdia de Deus aos marginalizados, os

<sup>366</sup> HORSLEY, Richard. *Jesus e o império*, p. 113.

<sup>367</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, p. 17.

<sup>368</sup> HORSLEY, Richard. *Op.cit.*, p. 114.

<sup>369</sup> Segundo Richard Horsley ante a desintegração social ocorrente na Síria-Palestina, Jesus visava fortalecer a família e a solidariedade social. Jesus recrimina os escribas e fariseus por sua atitude desonrosa e legalista, quando incentivam camponeses a sustentarem o templo com ofertas que deviam, antes, ser utilizadas por esses para provisões de suas famílias, seus pais necessitados (Mc 7,1-13). Assim, eles não cumpriam o mandamento básico da aliança que mandava honrar os pais. Ele reafirmou a importância dos laços matrimoniais na formação social fundamental da família quando questionado sobre o divórcio. Dada a desintegração de algumas famílias, Ele desejava fortalecê-las como unidade social. *Ibid.*, p.116.

<sup>370</sup> Segundo Jürgen Moltmann toda história até agora pode ser vista como um conflito permanente por poder e o aumento de poder próprio de uma pessoa. A única pessoa considerada livre desse conflito é aquela que adquire poder e governa. Os perdedores e subjugados são considerados “não livres”. O autor lembra que uma raiz linguística da palavra liberdade provém da palavra escravocrata: apenas os mestres são livres. Logo, pessoas que entendem liberdade como dominação podem ser livres apenas às custas das outras, pois sua liberdade significa opressão para outras, sua prosperidade empobrece outras pessoas e seu poder extrai o poder dos mais fracos. Id. MOLTSMANN, Jürgen. *Liberdade e comunidade na era do individualismo e globalização*. In: KOHL, Manfred W.; BARRO, Antônio Carlos (Org.) *A igreja do futuro*, pp. 20-21.

sacerdotes vivem uma vida mecânica e vazia mergulhada num frio ritualismo religioso. E isso justificará um constante embate entre Jesus e eles.

A surpreendente e marcante peculiaridade dos sumos sacerdotes consiste de sua constante articulação com o sofrimento e a morte. Como sobrecarregaram o povo, assim também o farão a Jesus, até a sua morte de cruz. Sua liberdade, munida pelo poder de fogo da denúncia, não tolerará o jugo religioso dessa pesada opressão institucional. Dominação e opressão não podem ser toleradas pelo verdadeiro Messias de Deus. Assim, ele os desclassifica como modelo, através de seu excelente e humilde exemplo de serviço despojado aos oprimidos. O maior sem dúvida é aquele que serve a todos (Mc 10,42).

A imagem do Deus de Israel havia sido desfigurada, transformada em um pesado ídolo cultuado pelos líderes religiosos e carregado por pessoas humildes que cambaleavam ao peso de toda aquela triste religiosidade estéril. Assim, Jesus prenuncia um golpe fatal no coração de toda a falsa religião de sua época: o templo e sua cidade santa (Mt 24,1-2).

Consciente do perigo que corria, Jesus afunila seu destino ao dirigir-se a Jerusalém, sede das principais autoridades gestoras do referido sistema, onde expulsa os vendilhões do templo e expõe a podridão dos “sepulcros caídos” e o veneno das mais peçonhentas “víboras” (Mt 23,27 e 33).

Longe de qualquer incoerência e com a devida intransigência, Ele não somente lutou pela liberdade, mas pela essência de sua soberania ante as demandas e implicações de sua postura libertadora durante a vida e até a sua morte. Sua vida e morte materializaram o anúncio da livre autenticidade.

Jesus valorizou a vida mediante o exercício da liberdade, que põe acima de tudo o bem do outro. A liberdade que se realiza por vias de alteridade, tendo Deus como seu absoluto e o seu semelhante como o mais caro investimento relacional, acima de toda instituição religiosa, pois a verdadeira experiência de vida com Deus humaniza aquele que a busca.<sup>371</sup>

Ao analisar o sentido integral e libertador das boas novas anunciadas por Jesus de Nazaré, Jürgen Moltmann nos lembra que muitas vezes a tradição dogmática tentou reduzir a atuação poderosa do Espírito Santo através do próprio Jesus ao âmbito espiritual, independente de qualquer abrangência política,

---

<sup>371</sup> BINGEMER, Maria Clara L. *Jesus Cristo*, pp. 38-41.

distinguindo sua atuação messiânica nesse mundo pelo viés exclusivo de uma vivência espiritual. Por essa concepção o seu Reino sempre estaria além desse mundo (Jo 18,36).

Entretanto, a ação criadora, salvífica e profética do Espírito de Deus durante toda a história da criação e sua presença permanente em Jesus demonstra o início de uma completa salvação escatológica humana, da nova criação e da revelação da glória de Deus. Na verdade, o Espírito possui papel fundamental em toda vida ministerial de Jesus, como nos explica Moltmann:

O Espírito lhe proporciona poder para convencer, o Espírito também efetua a recepção da pregação na fé. O Espírito é o condutor de Jesus para o deserto e seu companheiro da Galiléia para Jerusalém. Especialmente nos primeiros capítulos dos evangelhos sinóticos, o Espírito é apresentado como o sujeito divino do caminho de Jesus.

E ainda em sua comunhão com seu Pai. É o Espírito quem proporciona toda a abertura relacional do Pai com o Filho e do Filho com o Pai. Neste Espírito Deus experimenta a Jesus como seu filho divino e Jesus o experimenta como seu Pai (*Abba*). Tal proximidade no Espírito o identifica como enviado do Pai, e o poder emanado pelo Reino de Deus mediante a obra deste Espírito traduz a autoridade de toda a sua pregação, fazendo irradiar a força da nova criação, que age de forma integral quando expulsa demônios, cura doentes e restabelece a criação desfigurada.<sup>372</sup>

Todavia, por ocasião de sua tentação no deserto, quando o desafia a provar se Ele era mesmo Filho de Deus, o diabo oferece a Jesus meios para a tomada messiânica do poder sobre Israel e sobre os povos. Sob condição estrita de sua adoração ele tentou propor um inadequado caminho de atalho às demandas sociais de sua época (Mt 4,1-11).<sup>373</sup>

<sup>372</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 151-152. também DUNN, James D. G. *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p.79. Os exegetas contemporâneos têm salientado a diferença entre os milagres do evangelho e as maravilhas ou exorcismos helenísticos e rabínicos. Mais do que maravilhas, os milagres do evangelho representam acima de tudo, signos escatológicos que requerem a fé. Assim, o Reino de Deus é a força de Deus para a salvação do ser humano (Rom 1,16), a qual se revela através de dois veículos: a palavra de Deus e os signos visíveis. Portanto, os milagres possuem uma função “sacramental”, como sinais visíveis da salvação que acompanha a chegada dos tempos escatológicos. Os exorcismos sinalizam a chegada do Reino de Deus e a derrota de Satanás (Mt 12,28), enquanto a cura de doentes é um sinal da nova vida. Seus milagres são ações querigmáticas, pois eles têm a função de proclamar a presença real do Reino e de seu portador. TERRA, J. E. M. *O Jesus Histórico e o Cristo Kerygmático*, p. 168.

<sup>373</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 151-152.

Moltmann relaciona a rejeição de Jesus a esse tipo de tomada de poder proposta pelo tentador a um esvaziamento de possibilidades existenciais político-econômicas e religiosas experimentado por ele quando o Espírito o conduziu ao deserto:

(...) por meio das tentações, para as quais o leva esse mesmo Espírito, Ihe são cortados os meios econômicos, políticos e religiosos para “tomada de poder”, sua paixão e impotência já está traçada antecipadamente: ele vence por meio de sofrer e morrer. Por ocasião de sua entrada triunfal em Jerusalém, ele não oferece pão ao povo, ao entrar no templo e ele não executa o sinal messiânico e diante do romano Pilatos não invoca as legiões celestiais para conquistar a vitória militar. Da história da tentação segue o caminho para cruz.<sup>374</sup>

Portanto, o episódio do deserto por si só proclama um despojamento sistemático do Filho de Deus. No despír de tais recursos, em sua fraqueza, é que agirá o Espírito.

Mas também, há se de observar que ao contrário de uma perspectiva utópica de um futuro distante, o evangelho já traz a irrupção do futuro pela palavra que liberta. Deus vem ao seu povo através do anúncio de seu Reino imediato, ilimitado, infundável, sinalizado por justiça, comunhão e liberdade. Seu alvo situado são os pobres, doentes e desesperançados. Como explica Moltmann, sua mensagem desse messianismo é a própria autoridade da liberdade humana:<sup>375</sup>

A mensagem messiânica a respeito do reino vindouro de Deus não reduz a liberdade humana, mas lhe confere autoridade e a coloca em “espaço amplo”. Ela não é um amálgama de autoridade e liberdade, mas a própria autoridade da liberdade.

Portanto, o evangelho do Reino de Deus anunciado por Jesus corresponde à boa nova do futuro de Deus, sua glória vindoura, a verdadeira liberdade para seu amado povo, sua terra e sua criação.

Assim, num mundo caótico e machucado, o evangelho anuncia o agir vivificador e recriador de Deus proporcionando uma nova ordem natural e realista de valores. A preocupação do Messias destrona a doutrina, tão venerada pelos fariseus e saduceus, aproximando-se da realidade dos “pobres”; um termo muitíssimo abrangente, como explica Jürgen Moltmann:

O termo coletivo *os pobres* abrange os famintos, desempregados, doentes, desanimados e enlutados. É o povo subjugado, oprimido e humilhado (*ochlos*). Os

<sup>374</sup> Ibid., p. 152.

<sup>375</sup> Ibid., pp. 156-157.

pobres são doentes, aleijados e não-sedentários (Lc 14,21-23). São mendigos nas ruas e estradas (Mt 11,2-5). São os tristes (Lc 6,21). Sua situação exterior é descrita suficientemente: procura-se penhorar inclusive sua roupa interna (Mt 5,40). Respondem com seu próprio corpo (Lc 12,58) e com sua família (Mt 18,23-35). Com frequência tem de entregar a si e suas famílias a escravidão e à prostituição, isto é, à total destituição dos direitos. Os pobres são as “não-pessoas”, os “sub-homens”, os desumanizados, “material-humano”.<sup>376</sup>

Isto demonstra que onde quer que falte a dignidade humana há pobreza e desumanização. Portanto, a proposta de “pessoa” no Reino de Deus em Jesus objetiva a transformação de qualquer indivíduo, rico ou pobre, em pessoa, como genuíno cidadão desse Reino.<sup>377</sup> Para tal, faz-se necessária uma conversão que venha abranger não somente a vida religiosa das pessoas, mas seu modo de vida pessoal e comunitário, e ainda, os próprios sistemas de vida onde esses modos encontram-se ordenados, proporcionando assim abrangente perspectiva para a liberdade.<sup>378</sup>

Assim, o Criador se compadece de sua criação, libertando-a, e restabelecendo a normalidade aos oprimidos, por intermédio dos poderes do mundo futuro, pela força do domínio do seu Reino.<sup>379</sup>

#### 4.5 Uma face amorosa

Deus doa-se “no princípio”, sendo a criação a primeira expressão do seu amor. Este sublime e fecundo sentimento materializou-se em Jesus, Palavra decisiva de Deus feita “carne”, que manifestou a mais profunda verdade sobre a autocomunicação de Deus. O Deus doador da vida encontra a superação em Jesus, através de quem se torna mais do que Criador da vida, pois agora Ele também comunica ao homem a sua própria vida.<sup>380</sup> Portanto, Jesus é a revelação de Deus, a chave hermenêutica da realidade que age de forma salvadora e criadora revelando o amor do Deus que solicita a abertura do ser humano a sua entrega amorosa.<sup>381</sup> A solidariedade divina no Filho viabiliza o encontro e restaura no ser humano a dignidade de filho de Deus, irmão de Jesus e casa do Espírito Santo.

<sup>376</sup> Ibid., pp. 160-162. também Id. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, p. 21.

<sup>377</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 161-162

<sup>378</sup> Ibid., pp. 165-166.

<sup>379</sup> Ibid., pp. 169-171.

<sup>380</sup> MATEOS, Juan. *A utopia de Jesus*, p. 148.

<sup>381</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na Pluralidade*, p. 194.



Em Jesus Cristo, Deus esvazia-se, negando a si mesmo de forma cabal, seu desígnio amoroso supera todo e qualquer obstáculo à reconciliação dos seres humanos consigo.<sup>382</sup>

O amor doador divino também é a motriz do desafio que Jesus propõe aos seus discípulos: a busca pelo amor sem limites, como Deus ama. Um amor não utilitarista e nem pragmático, de entrega integral, despojado de todo motivo periférico, para alcançar em Cristo a semelhança divina (Fl 3,8).<sup>383</sup>

Juntamente ao amor a Deus, Jesus inclui o amor ao próximo em mais alto e sintético grau de importância frente a todos os outros mandamentos, objetivando assim uma transformação profunda no que diz respeito à importância do outro em nosso relacionamento com Deus. Com isso, o direito do outro também é um fim absoluto, uma vez que também lhe devemos um amor incondicional, pois como o Pai o amou, Jesus também nos ama (Jo 15,9), e como Ele próprio nos ensina, devemos amar uns aos outros como Ele nos amou (Jo 15,12). Logo, o amor a Deus e ao próximo são verdades essencialmente inseparáveis na vida da humanidade.<sup>384</sup>

Mais do que uma obrigação, Ele lhes apresenta um ministério do amor, um êxodo de si ao próximo em generosidade profunda e divinamente misteriosa.<sup>385</sup>

Maria Clara Bingemer ressalta a força de expressão do termo grego utilizado para nomear o amor de Deus:

O termo usado para nomear esse amor de Deus é ágape, usualmente traduzida por amor (...). No amor/ágape, destacam-se a generosidade desinteressada e oblativa – sem outro interesse ou possibilidade de gozo ou satisfação que não seja seu próprio exercício – e a disponibilidade para uma saída de si em direção ao outro. A não-profanável alteridade é o ponto de partida dessa doação de si, que tem sua raiz num Deus doador que é Ele mesmo seu próprio dom.<sup>386</sup>

A incondicionalidade característica desse amor, proposta aos discípulos e aos seres humanos em geral, encontra seu modelo ético existencial no próprio Deus, que ama a criação e a humanidade de forma ilimitada. Por isso devemos nos amar, porque ele nos amou primeiro (1Jo 4,19), sem restrições ou condições.<sup>387</sup>

<sup>382</sup> TAVARES, Sinvaldo S. *Teologia da criação*, p. 85.

<sup>383</sup> BINGEMER, Maria Clara L. *Um rosto para Deus?*, p. 62.

<sup>384</sup> MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*, p. 412.

<sup>385</sup> BINGEMER, Maria Clara L. *Um rosto para Deus?*, p. 62

<sup>386</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>387</sup> *Ibid.*

Segundo nosso teólogo, Jürgen Moltmann, Deus não somente ama, mas pessoalmente Ele é amor, e seu amor revela ao mundo sua autodistinção e autoidentificação. O Deus que ama o mundo é aquele que se relaciona revelando sua distinta divindade ao objeto do seu amor (Jo 3,16).

Sua autodiferenciação e autoidentificação manifestam-se neste amor que o caracteriza por toda a eternidade, algo que perdura em sua essência, traduzindo também em si um processo de sofrimento pelo que é negativo. A mesma intensidade que o identifica e distingue por toda a eternidade assinala a sua autenticidade e força de contraste presente em toda sua autocomunicação. Quanto mais profunda e autenticamente distinta é a sua essência em amor, mais desprendida é a sua revelação relacional com o mundo amado.<sup>388</sup>

Ao decidir-se por sua autocomunicação, Deus abre o íntimo de sua essência, comunicando o verdadeiro Bem que é Ele mesmo em seu ser no mundo. Ele compartilha seu amor por um prazer profundo e eterno.<sup>389</sup> A Criação do mundo e do ser humano encontra correspondência no amor e alegria do Deus que cria, não somente porque pode, mas porque desejosamente tenciona criar.<sup>390</sup> Deus simplesmente não precisava criar nada, mas decidiu-se por criar, sair de Si e lançar-se nesta aventura. Ele bastava-se a si mesmo, mas decidiu pela existência de uma realidade com criaturas distintivamente não divinas, porém abençoadas e intensamente amadas por Ele.<sup>391</sup>

Entretanto, na medida em que esse amor se expande para fora de si, deixa de ser simplesmente o amor que concebe e gera para tornar-se também um amor criador não essencialmente necessário, porém livre. Um amor livremente doado. Sua correspondência se dará em outro plano de existência, conforme descrito por Jürgen Moltmann:

Quando esse amor livre e criador encontra correspondência por parte do homem, que em virtude dele foi chamado à existência, então esse amor encontra o seu eco, sua resposta, sua própria imagem e com isso sua felicidade na liberdade e no outro. Deus é amor, o que significa que Ele é amor gerador e criador. Ele se comparte

<sup>388</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, pp. 70-71.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 72. Sem nenhuma espécie de coação, mas exclusivamente por seu amor, Deus fez existir algo diferente de si mesmo. Toda a criação revela além de sua bondade, sua soberania. Ele criou por absoluta liberdade, demonstrando assim um invencível desejo de compartilhar de si. Para tal, sai de si e vence o isolamento tornando o ser humano participante de sua glória (Ef. 1,3-14). Trata-se da mais plena realização a ser experimentada pelo ser humano. BASTOS, Levy da Costa. *Os caminhos da salvação*, p. 15.

<sup>390</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 72.

<sup>391</sup> *Id.*; BASTOS, Levy da Costa. *O futuro da criação*, p. 15.

com o seu igual e também com o seu outro. Deus é amor, isto é, Ele é o amor que corresponde essencial e livremente. O amor, pelo qual Deus ama o mundo, de modo criador e padecente, não é outro do que o amor com que com Ele se identifica, desde toda a eternidade. Inversamente, o amor criador e padecente, está desde sempre implícito na essência eterna do seu amor.<sup>392</sup>

Quando Deus cria, Ele comparte o seu eterno amor com o outro, como uma extensão, um seguimento da eterna história de amor entre o Pai e o Filho. Assim, inicia-se o autorrebaixamento e a auto-humilhação de Deus, o sofrimento de seu amor eterno. Deus não atua somente para fora, mas também para dentro, onde Ele abre espaço para sua existência tomando tempo por causa dela e concedendo tempo a ela, proporcionando-lhe a liberdade e conservando-lhe a mesma. Sua auto-limitação e recuo demonstram o sofrimento do seu amor criador. Sua liberdade criadora sempre constitui um sofrimento, um despojamento. Por isso, seu amor criador e redentor sempre se manifesta por meio da dor e padecimento.<sup>393</sup>

A teologia da paixão divina fundamenta-se na expressão chave da Escritura: “Deus é amor” (I João 4,16). O amor difere das paixões perturbadoras, justamente por sua apaixonada capacidade de autocomunicar o bem. O amor é engajamento, é saída de si, é alteridade, entrega ao outro.<sup>394</sup>

Jürgen Moltmann descreve assim as implicações solidárias deste amor na encarnação do Filho de Deus:

Na encarnação do Filho, o Deus uno e trino assume a situação limitada e finita. Ele não apenas se introduz nessa condição humana, mas aceita-a, e permite que ela participe da sua vida eterna. Ele se torna um *Deus humano(...)* Deus não assume apenas a finitude humana, mas também a condição do seu pecado e do seu abandono por Deus. Ele não apenas ingressa nessa situação, mas assume-a e faz dela uma parte do seu próprio e eterno amor(...) Deus passa a ser o *Deus solidário* até a morte e ainda muito mais. A encarnação do Filho não é uma passagem; ela é permanente na eternidade. Não há outro Deus a não ser o Deus encarnado, humano, solidário.<sup>395</sup>

<sup>392</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 72.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 73. Deus se retrai em consideração à autonomia de sua criação. Sua presença envolve enquanto dá às suas criaturas consistência própria. Face a sua própria singularidade, Ele, em alteridade, põe em diálogo histórico-salvífico diante de si o irredutivelmente diferente, objetivando o encontro e a comunhão com suas criaturas. A própria liberdade concedida a sua criação pressupõe o amor, que sempre se manifesta livre e espontaneamente, já que não se pode constrianger alguém ao amor. Assim, quando Deus decidiu criar, desejou suas criaturas, quis se relacionar com essas livremente e dessa relação recíproca emergem alteridades e singularidades. TAVARES, Sinvaldo S. *Teologia da criação*, p. 81.

<sup>394</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 70.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 129.

Portanto, o amor é via aberta de passagem à vida. Aquele que ama desprende-se de si ao outro em alteridade pelo bem da vida.<sup>396</sup>

Por outro lado, assinala Moltmann, se trinitariamente o Pai ama o seu Filho unigênito desde toda a eternidade com um amor essencialmente necessário que concebe e gera, o Filho, também pela mesma necessidade essencial, corresponde ao amor de seu Pai mediante sua obediência e devoção. Trata-se de um íntimo amor por um igual correspondente, um ser da mesma natureza, um amor necessário, não livre.<sup>397</sup>

Entretanto, como explica o teólogo alemão, esse amor se realizará em felicidade apenas mediante uma livre correspondência:

*O amor que se comunica só passa a ser amor feliz quando houver correspondência no amor. Por isso, o Pai, na eterna correspondência do amor do seu Filho, é feliz. E se Ele compartilha o seu amor pelo Filho com aquele seu outro criado, então quer ser feliz também pela correspondência desse amor. Mas essa correspondência do amor é sempre uma resposta livre.*<sup>398</sup>

Portanto, o divino amor sofredor obterá sua feliz consumação através do encontro, libertação e comunhão eterna daqueles aos quais se dedica apaixonadamente em doação altruísta. Ele sofre com o amado e regozija-se na consumação de sua felicidade.<sup>399</sup>

#### 4.6 Uma face relacional

O Termo “berit” pode teologicamente significar aliança, testamento ou pacto. No contexto veterotestamentário, mais especificamente um contrato

<sup>396</sup> Ibid., p. 70.

<sup>397</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 72.

<sup>398</sup> Ibid., p. 128. Se o ser humano interpreta sua liberdade como ocasião para uma emancipação ou separação do Criador e suas criaturas, ele dá lugar ao pecado por seu individualismo e fechamento. Ele não constitui a razão de si próprio e nem deve viver exclusivamente em torno de seus interesses, pois foi destinado à comunhão com o Criador e sua criação. Essa atitude o faz afundar no mar de seu egoísmo. Por isso, o Filho unigênito de Deus desce despojadamente ao mais profundo oceano do interior humano para resgatá-lo desse arriscado abismo. Em amor e alteridade ele parte radicalmente em busca do diferente, o ser humano desfigurado, vítima de decisões erradas que por vezes lhe afastam do propósito existencial divino para sua vida e lhe cegam a visão periférica de todos os semelhantes e as demais criaturas ao seu redor. No mistério da encarnação, o próprio Deus se apaixonou de forma livre, solidária e redentora em seu Filho, pelo ser humano envolvido pela ilusão e solidão de seu pecado. TAVARES, Sinvaldo S. *Teologia da criação*, pp. 83-84.

<sup>399</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 73

formado por meio de sinais, sacrifício e ainda um juramento solene que selava um pacto, onde por recompensa, se coadjuvante da aliança contraída se mantivesse fiel ao referido acordo, receberia bênçãos prometidas pelo seu testador.<sup>400</sup>

Segundo Norman Karol Gottwald é possível perceber a existência de uma significativa similaridade entre a relação pactual presente no Antigo Testamento e aquela presente nos elementos dos antigos tratados de suserania do antigo Oriente Próximo, que para o autor, constituem um decodificador para a compreensão da forma da aliança entre Deus e o antigo Israel, os quais definem em comum: um preâmbulo do autor como parte superior do tratado (Ex. 21,2; Dt. 5,6); uma história antecedente e introdutória às relações entre os associados do pacto (Ex. 20,2; Js. 24,2-13); uma exposição das obrigações impostas ao vassalo ou parte inferior ao pacto (Ex. 20,3-17); o estabelecimento da guarda do texto do pacto num templo e sua leitura regular pública (Ex. 25,21; 40,20); uma testificação do tratado por elementos da natureza ou pelo próprio povo, na qualidade de testemunhas do pacto selado entre as partes (Js 24,22-27); maldições e bênçãos consequentes de obediência ou desobediências às estipulações do acordo (Dt. 27-28); um juramento onde o vassalo promete obediência ao pacto (Ex. 24,3); uma cerimônia solene para formalizar o tratado (Ex. 24,3-8) e ainda uma conduta específica para possíveis e futuras sanções contra um vassalo rebelde.<sup>401</sup>

Entretanto, o conceito de aliança no Antigo Testamento apresenta uma rica e complexa tradição que percorre a história, objetivando estabelecer firmes parâmetros quanto à sadia relação entre Deus e o seu povo. Uma análise mais profunda de seu significado demonstra que a aliança divina não se limitava apenas ao âmbito legal, mas também englobava uma relacionalidade cultural prática.

Na verdade, uma sadia correspondência analógica à aliança transpõe a ideia de um tratado, encontrando também um sentido mais pleno nas relações familiares, no relacionamento entre pai e filho, conforme descrito no pacto davídico (2 Sm 7); no relacionamento entre marido e mulher descrito no livro de Oséias<sup>402</sup> e ainda na afirmação do responsável papel humano conforme enfatizado

<sup>400</sup> HARRIS, Laird R. (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 216.

<sup>401</sup> GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Iahweh*, pp. 200-201.

<sup>402</sup> Segundo Walter Kasper podemos encontrar um ponto alto da revelação da misericórdia de Deus no Antigo Testamento no profeta Oseias. A escrita do seu livro nos mostra a situação dramática a que chegou Israel, quando o povo violou a aliança do Senhor prostituindo-se espiritualmente, o que levou o Senhor a romper com o seu povo infiel, decidindo não mostrar-lhe mais compaixão (Os. 1,6). Entretanto, numa reviravolta dramática, esse mesmo Deus transcende a prioridade de

no evento do Sinai. Essa aliança encontra seu clímax no Cristo encarnado, morto e ressuscitado.

No Antigo Testamento, a própria lei é oferecida no campo da aliança. Seu pacto indica sua amizade, seu envolvimento salvador entre os seres humanos, fruto de um amor que em relacionalidade convive e sofre com a humanidade.<sup>403</sup> Deus não impõe sua palavra e simplesmente se exila de sua criação, Ele não se contenta apenas em ser o fundamento de toda a existência. Antes deseja suscitar um espaço de relacionamento amoroso e de liberdade entre os seres humanos. Como Pai, Ele deseja o crescimento saudável e a realização de seus filhos para o desenvolvimento de uma responsável autonomia e, como esposo companheiro, integra em amor uma só carne num mesmo projeto de existência. Por isso, sua aliança manifesta-se na lei do amor como caminho de realização, mediante um relacionamento de liberdade e confiança.<sup>404</sup>

Como explica Walter Kasper, mesmo diante de toda infidelidade do seu povo, a face de Deus finalmente resplandece misericordiosa, subjugando até a sua ira. Longe de qualquer apatia a aflição e degeneração humana:

Deus mostra-Se, por um lado, humanamente comovente e, por outro, revela-Se, contudo, totalmente distinto de qualquer ser humano, como o Santo, o totalmente Outro. A sua determinação essencial, que O diferencia essencialmente dos homens, elevando-Se acima do homem, é a misericórdia. Esta constitui a sublimidade e a soberania de Deus, a sua essência santa.<sup>405</sup>

Assim, perdão e absolvição constituem primordialmente uma poderosa e bondosa manifestação da soberania do Deus que, isento, sem qualquer tipo de coação ou exigência de justiça, pode remir o ser humano de seu merecido castigo e ainda conceder-lhe a possibilidade do recomeço. Ele é o “totalmente outro”, entretanto, também o totalmente próximo, sensível, misericordioso.

---

justiça sobre os atos do seu povo. Tomado por um divino compadecimento resolve não dar livre curso a sua ira. Para Kasper, isto transcende qualquer tipo de favor arbitrário de um Deus que apenas refreia sua ira permitindo que o indulto prevaleça sobre o direito. Antes, Ele mesmo a afirma a sua misericórdia como parte componente de sua Santidade (Os 11,8). Assim, o diferencial de sua divina santidade, seu Ser totalmente outro, díspar de quaisquer seres humanos, manifesta-se não na sua justa ira ou transcendência inacessível, mas na sua misericórdia, expressão de sua essência divina. Portanto, pode-se perceber que nenhuma espécie de apatia tem lugar em seu Ser. Ele é sensível a aflição desta falha existência humana. KASPER, Walter. *A misericórdia*, pp. 69-70.

<sup>403</sup> HARRIS, Laird R. (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 216.

<sup>404</sup> PIKAZA, Xabier. *A figura de Jesus*, pp. 118-119.

<sup>405</sup> KASPER, Walter. Op.cit., pp. 70-71.

Paradoxalmente, sua transcendência não traduz um distanciamento infinito e sua proximidade não deve ser confundida com uma intimidade sem limites.<sup>406</sup>

A temática relacional da sensibilidade divina é avaliada e exposta por Moltmann em sua teologia do *pathos divino*. Segundo o nosso teólogo, bem distinto de emoções humanas irracionais conhecidas, como desejo, raiva, ansiedade e inveja, entre outras, o *pathos* divino demonstra o interessado empenho de Deus por sua criação, seu povo e seu direito. Deus envolve-se afetivamente com eventos, ações e sofrimentos dos seres humanos.<sup>407</sup>

Nosso teólogo lembra que quando Orígenes descrevia o padecimento de Deus, referia-se ao co-sentir (sim-patia), que traduz a essência de sua misericórdia. Em misericórdia, Deus participa do sofrimento alheio, assumindo a dor do outro, sofrendo pelo outro. Trata-se de um ato de total alteridade. Esse é o sofrimento divino, a dor do Deus que carrega o mundo enquanto suporta sobre seus “ombros” o seu agravo.<sup>408</sup> Se Deus emergiu de si para criar o mundo e relacionar-se com seu povo em aliança, ele imergiu-se em sua história. Num *pathos* de livre relacionamento, Deus se envolve ativamente com sua criação e seu povo e sofre pela desobediência de Israel apaixonado por seu direito e honra no mundo. Ele leva o homem tão a sério, a ponto de sofrer por suas ações e sentir-se ferido por elas. Há intensidade afetiva em sua relação com este mundo.<sup>409</sup>

Jürgen Moltmann assinala que considerar o *pathos* divino não é refletir sobre Deus em termos de seu absolutismo, mas sim sobre sua paixão e seus interesses no universo relacional de sua aliança.

Sobre a essência desta paixão divina ele explica que:

Se Deus abriu o coração na aliança com o seu povo, Ele é ferido pela desobediência e sofre nas pessoas. O que o antigo Testamento nomeia de a *ira de Deus* não pertence à categoria da transferência antropomórfica das emoções humanas inferiores a Deus, mas pertence à categoria do *pathos* divino. Sua ira é o amor ferido e, portanto, um modo da sua reação ao homem. O amor é a fonte e a base da possibilidade da ira de Deus. A indiferença perante a justiça e injustiça seria uma retirada da aliança por parte de Deus(...)Como um amor ferido, a ira de

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 344.

<sup>408</sup> Id. *Trindade e Reino de Deus*, p. 38.

<sup>409</sup> O autor faz uma descrição da teologia pática exposta pioneiramente por Abraham Heschel em sua obra *The prophets*, distinguindo o *pathos* de Deus daquele expresso por divindades pagãs caprichosas, invejosas e heróicas das sagas míticas, sempre sujeitas ao destino (ananke), observando ainda, que os profetas nunca identificaram o *pathos* divino com o ser de Deus, que para eles, era algo absoluto, antes, a forma de seu relacionamento com os outros. Id. *O Deus crucificado*, pp. 344-345.

Deus não é algo que seja imposto, mas um divino sofrimento do mal. É um lamento que passa pelo seu coração aberto. Ele sofre em sua paixão pelo seu povo.<sup>410</sup>

Esta vívida intensidade relacional entre Deus e o seu povo no ambiente de sua aliança, revela sua historicidade e sua comunhão com o seu povo.

Como reflexo do *pathos* divino o ser humano se abre a Deus em oração e esperança como *homo sympatheticos*, tornando-se amigo de Deus e abrindo-se ao presente de Deus em comunhão dialogal. Ele entra em uma *unio sympathetica* com Deus. Ele comunga com a realidade presente de Deus e por isso sofre com o sofrimento de Deus, ama com o amor de Deus, espera com a esperança de Deus. Enfim, comunga relacionalmente através dos sentimentos de Deus.

Com base na pressuposição da eleição da aliança entre Deus e o seu povo basta ao judaísmo o desenvolvimento de uma teologia pática dipolar que fale da paixão de Deus e do mover do Espírito no sofrimento e na esperança do homem.<sup>411</sup> Entretanto, para o cristão, especialmente o gentio, o acesso dialógico com Deus só pode ser possibilitado de forma trinitária mediante o próprio Cristo que comunica a paternidade de Deus e o poder do Espírito.<sup>412</sup> Ele, como o filho de seu *Abba*, “vive totalmente em Deus e Deus totalmente nele”, em um relacionamento singular que possibilita aos que pela fé clamam *Abba*, participarem de sua filial alegria.<sup>413</sup>

O Pai sofre ao entregar o seu próprio Filho (Rm 8,32), assumindo o padecimento necessário à redenção humana, e o Filho sofre pelo peso do nosso pecado e de nossas fraquezas. Aí encontramos uma paixão divina suportada por Cristo, mas que também ocorre em nível trinitário, entre o Pai e o Filho, pois o sofrimento do amor, além de referir-se à ação redentora de Deus ao exterior dele próprio, refere-se também à comunidade trinitária, em seu próprio interior. Existe uma correspondência mútua entre o sofrimento extratrinitário e intratrinitário, pois a paixão divina de seu amor externo fundamenta-se na dor de seu amor interno.<sup>414</sup>

Na verdade, Deus cria, através de Cristo, as condições necessárias para o estabelecimento de um relacionamento de *pathos* e *simpatheia* entre Ele e os seres

<sup>410</sup> Ibid., p. 346.

<sup>411</sup> Ibid., pp. 346-347.

<sup>412</sup> Ibid., p.350

<sup>413</sup> MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 232.

<sup>414</sup> Id. *Trindade e Reino de Deus*, pp. 38-39.



humanos: pecadores, ímpios e abandonados.<sup>415</sup> Jesus demonstrou isto em seu constante relacionamento com tais pessoas. Este era o seu evangelho. De sua compadecida relação com estes seres humanos originaram-se verdadeiros milagres, atos transformadores, aqueles que a sociedade vigente excluiu. Sua relação com seus discípulos decodificou seu mistério messiânico. Assim, o Cristo de Deus foi reconhecido em sua pessoa social, companheiro e solidário sofredor, um seu humano fraterno.<sup>416</sup>

As referidas condições são fundamentalmente manifestas por meio da auto-humilhação divina na morte do crucificado e pela exaltação do homem na ressurreição de Cristo. Nisto consiste a graciosa abertura divina a todo ser humano, em toda sua miséria fornecendo-lhe esperança.<sup>417</sup>

Por isso, Jürgen Moltmann conclui:

(...) a teologia cristã deve, portanto, pensar simultaneamente em termos cristocêntricos e trinitários. Somente a aliança feita unilateralmente por Deus e acessível a todos na cruz de Cristo, possibilita os relacionamentos de diálogo da aliança em espírito, em simpatheia e em oração. “Deus estava em Cristo” – essa é a pressuposição para a comunhão dos pecadores e dos ímpios com Deus, já que abre a esfera de Deus para o homem como um todo e para todos os homens. “Vivemos em Cristo” – essa é a consequência para a fé que experimenta a plena comunhão com Deus, em comunhão com Cristo.<sup>418</sup>

Portanto, a imagem do Deus revelado na cruz é aquele atingido pela realidade dos sofrimentos, misérias e injustiças. Nunca um Deus apático ou imparcial, mas o Deus-Ágape, revelado aos seres humanos por seu amor-serviço encarnado, aquele que em uma intensa relação compadecida partilha das dores dos humanos. É o Deus que vence o sofrimento pela mediação solidária de seu Filho, Jesus Cristo na cruz.

<sup>415</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 348.

<sup>416</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 227-232.

<sup>417</sup> Id. *O Deus crucificado*, p. 348. Moltmann explica que a esperança cristã obtém sua inspiração na práxis de vida do homem Jesus, que engajou-se na história de sua época, assumindo responsável e radicalmente seu papel na vida, morte e ressurreição. Portanto o ser humano não deve projetar toda a força de sua esperança em um distante céu imaginário de bem-aventurados, livre dos vales de lágrimas existentes aqui nessa vida, mas deve contemplar na ressurreição de Jesus Cristo, o futuro da própria terra na qual está plantada a sua cruz. Id. *Teologia da esperança*, p. 35.

<sup>418</sup> Id. *O Deus crucificado*, p. 351.

## 4.7 A face kenótica de Deus em Jesus

Segundo Jürgen Moltmann, a presença de Deus, por si só, sempre descreveu um misterioso e apaixonado paradoxo existencial. Ao mesmo tempo em que Ele habita no céu, Ele desce à sarça,<sup>419</sup> à arca da aliança e ao templo, manifestando sua presença de forma despojada e engajada.<sup>420</sup>

Ele diligentemente participa da história de seu povo indo à sua frente como coluna de fogo e levando-o em seus ombros rumo à tão esperada terra que lhes prometeu.<sup>421</sup>

No exílio de seu povo, lá está Ele. Por isso, Ele sofre com seu povo,<sup>422</sup> vai à prisão e sente a dor e a condenação de seus mártires. Quando seu povo é liberto, sua presença sai com eles. Pois sua *shekinah* compartilha o sofrimento e a redenção do seu povo. Sua presença não acompanha apenas a criatura limitada, mas também a culpada e sofredora, onde sua presença se completa.<sup>423</sup>

Em Jesus, Deus deu a conhecer ao mundo a vulnerável ortopraxia proposta pelo seu Reino, quando Jesus, a “parábola viva”, materializou a essência de sua doutrina curando, libertando e reabilitando excluídos e necessitados. É pela causa do oprimido que a glória do Reino de Deus é revelada.<sup>424</sup>

Por isso, para Moltmann, certamente os sofrimentos de Cristo tiveram início bem antes de sua detenção e tortura por parte dos soldados romanos, mais especificamente, desde a província da Galiléia, quando ele resolveu com seus

---

<sup>419</sup> O Deus descrito por ocasião do episódio do Êxodo é ao mesmo tempo, vulnerável à opressão do seu povo e intolerante ao seu sofrimento. Ele não abandona seu povo em meio à aflição, pelo contrário, misericordiosamente Ele escuta o clamor provocado pelos vergões das feridas do seu povo sob o jugo egípcio e conhecendo seus sofrimentos não lhe basta apenas a compaixão própria, mas busca um envolvimento humano através do chamado do seu servo Moisés. MARDONES, José Maria. *Matar nossos deuses*, p. 158.

<sup>420</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 347.

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> Ainda que elevado, Ele também habita com os de espírito humilde e contrito, estabelecendo uma relação essencial entre o Deus das vítimas e as vítimas que o buscam. Por isso, Ele apadrinha as viúvas e os órfãos (Sl 68,6), seu Reino é dos pobres, pois Ele se esvazia no frágil, e o frágil é por Ele assumido. Nos escritos proféticos percebe-se claramente que sua prioridade são aqueles que se encontram em pior situação, os mais debilitados, oprimidos e injustiçados na sociedade em que vivem. Estes são a sua primordial preocupação e Ele procura desacomodar a todos os que se fizeram indiferentes ao seu sofrimento. Esse Deus ama com entranhas de misericórdia, a mesma misericórdia que requer ao invés de sacrifícios. MARDONES, José Maria. *Matar nossos deuses*, p. 158.

<sup>423</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Op.cit.*, pp. 348-349.

<sup>424</sup> MARDONES, José Maria. *Op.cit.*, p. 160.

discípulos, partir para Jerusalém, base de todo poder e opressão romana. Sua paixão pelo Reino messiânico, traduzida através de sua pregação, comensalidade com os excluídos desse mundo, libertação dos oprimidos e perdão dos pecadores, o levaria ao fatal confronto com os sacerdotes do seu povo e as autoridades romanas vigentes. Sua aclamada entrada em Jerusalém confirmava: Ele se tornou incomodamente perigoso para o poderio dominante, gerando considerável apreensão, e portanto, deveria ser eliminado.<sup>425</sup>

Entretanto, sua morte vai além de sua conturbada relação com os judeus e sua Lei e os romanos e seu poder político, antes de tudo, ela tem haver com o seu gracioso Pai, pelo qual viveu. A questão teológica precede a política<sup>426</sup>

Exteriormente, sua paixão caracterizava-se por sua veemente rejeição como blasfemo por parte dos dirigentes de seu povo e sua execução como perturbador da ordem romana, mas interiormente, situava-se no abandono por parte de Deus, seu *Abba*, Pai, cujo reino apregoava.<sup>427</sup>

O prelúdio do Getsêmani à sua crucificação parece sinalizar uma ruptura entre a vontade de Jesus e a do seu *Abba*, quando o mesmo ora pedindo que afaste dele o doloroso cálice que estava para beber (Mc 14,36). Entretanto, a extenuante experiência, fruto de seu temor humano frente à dor, é suplantada por um obediente “porém” de quem prossegue abraçando sua verdadeira paixão, seu sofrimento pelo seu Deus.

Na compreensão do teólogo alemão, é também possível perceber outro aspecto, mais especificamente filial, sobre o medo de seu abandono:

Eu creio que aqui bem outro tipo de medo se apossou de Cristo e dilacerou a sua alma: Era o medo de que ele, o Filho primogênito que ama o Pai como ninguém jamais amou, pudesse ser “abandonado” pelo Pai. Ele não temia por sua vida. Temia por Deus. Angustiava-se pelo reino do Pai, o qual havia anunciado como a felicidade dos pobres.<sup>428</sup>

Trata-se de uma angústia existencial, por conta de um sentimento de abandono por parte do Deus do Reino que Ele representou durante toda a sua

<sup>425</sup> MOLTMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós hoje?*, p. 35; Id. *O caminho de Jesus Cristo.*, p. 268.

<sup>426</sup> Id. *O Deus crucificado*, p. 189.

<sup>427</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo.* p. 268.

<sup>428</sup> Id. *Quem é Jesus para nós hoje?*, pp. 36-37.

vida, a esperança dos pobres e desvalidos desta terra. Ele escolheu suportar esta difícil experiência através de uma profunda e comprometida entrega.<sup>429</sup>

Segundo Moltmann, a morte de Jesus suplanta todas as outras mortes daqueles profetas que o antecederam. Isso fica evidente ao considerarmos primariamente seu vívido contexto relacional com seu *Abba* e o Reino por este proposto. Um Reino que teve como principal insígnia uma proximidade de Deus não julgadora, mas misericordiosamente salvadora para excluídos e odiados.

Como explica Moltmann, Jesus ultrapassou os padrões tradicionais:

Na sua relação com o Deus desse Reino, ele mesmo tinha saído do padrão da tradição da aliança de Deus com Israel, no qual a proximidade de Deus ao seu povo era mediada pela aliança, Lei e Moisés. Narra-se, em geral, que Jesus chamava Deus muitas vezes de “meu Pai”. Isso expressa uma comunhão com Deus que não é mediada pela aliança, povo e tradição e, por isso, é direta. Ela pertence às pretensões inauditas de Jesus, junto com o direito divino de graça para perdão de pecados.<sup>430</sup>

É justamente desta íntima relação que emerge a compreensão moltmanniana sobre o mistério envolvido na morte de Jesus, pois a entrega a tal morte de crucificação, de alguém que não somente anunciou, mas viveu singularmente a fé e a proximidade do Reino de Deus, vinculando-as a sua pessoa e vida, não poderia ser vista pelo próprio Jesus como uma fatal desventura ou mero equívoco. Ele sentiu a experiência de seu abandono e entrega por Deus àquela morte, embora que, com a certeza de uma vida inteira de plena comunhão com seu Pai, soubesse que Ele graciosamente estava perto.<sup>431</sup>

Para Moltmann aqui se encontra o cerne da questão cristológica sobre quem na verdade é Jesus, algo que vai além de sua autoconsciência messiânica, de seu reconhecimento pelos próprios discípulos ou de sua conclamação aos seres humanos por uma tomada de decisão. A resposta para a demanda identitária reside na história entre Jesus e seu Deus, entre seu *Abba* e ele, uma história relacional de vida e morte.

Quando Jesus brada “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”, ele reivindica, antes de tudo, a fidelidade de seu Pai para com ele, o Filho, que o

<sup>429</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós hoje?*, p. 37.

<sup>430</sup> Id. *O Deus crucificado*, pp. 190-191.

<sup>431</sup> Ibid., p.191.

representa perante o mundo.<sup>432</sup> A demanda de sua vindicação transcende o plano existencial físico, para o teológico, pois ele foi, em todos os seus dias aqui na terra, anúncio vívida de Deus. Este prisma teológico circunscreve no dramático evento de sua crucificação a divindade de Deus e a paternidade do seu Pai. Aquele por quem viveu como embaixador também estava lá no madeiro com ele.<sup>433</sup>

Por isso, o abandono expresso no seu grito de morte define um evento de “mão dupla” entre Jesus e seu Pai e, ao mesmo tempo, entre seu Pai e Jesus, o Filho, e, portanto, uma demanda entre Deus e Deus.<sup>434</sup>

Enquanto o Filho em sua entrega sofreu o morrer no abandono, o Pai sofreu a morte do Filho na imensa dor de seu amor por Ele.<sup>435</sup> Sua dor foi correspondente à morte de seu Filho.<sup>436</sup>

Na verdade, no centro da Trindade está a cruz revelando no coração do Deus triúno um amor que pulsa por toda a sua criação. Interna e intensa, a dor trinitária manifesta-se no amor do Pai que se doa transformado em dor por causa da morte e

---

<sup>432</sup> Segundo Moltmann, o grito de Jesus é habitualmente entendido no sentido da oração do Salmo 22. Entretanto, segundo nosso teólogo, seria mais correto interpretar as palavras do Salmo no sentido da situação de Jesus. No referido Salmo, o justo que sofre clama pelo Deus da aliança de Israel, mas a essência do grito de Jesus “meu Deus”, condensa todo o conteúdo de sua própria mensagem sobre seu Deus Abba, próximo e misericordioso, com quem mantinha um singular relacionamento, que transcendia os tradicionais relacionamentos israelitas com o Deus da aliança. Quem grita por Deus não é apenas um justo fiel ao Deus da aliança, mas o filho. É importante ressaltar, ainda que o justo do Salmo 22 não lamenta seu estado ou nutre algum tipo de autocomiseração, mas juridicamente reivindica a fidelidade do Deus a quem ele representa e honra, daquele Deus que não abandona a obra de suas mãos. Segundo Moltmann, é exatamente este o sentido do grito de Jesus: não de uma autopiedade, mas de uma pessoal vindicação da fidelidade de seu Pai para com Ele, o filho amado que ele representa. MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, pp. 193-194.

<sup>433</sup> Ibid., p. 194.

<sup>434</sup> Ibid., p.196.

<sup>435</sup> Segundo Moltmann, até os nossos dias, a premissa apática é a marca dominante na caracterização da doutrina divina, mais do que a paixão de Cristo, por sua imprescindível associação a perfeição e santidade divinas. Entretanto, para o teólogo alemão, à medida que tal postulado apático ganha força, também se fragiliza a identificação de Deus com a paixão de Cristo. Pois o mesmo afirma que se Deus não pode sofrer, então a paixão de Cristo deveria apenas ser vista como mais uma tragédia de um ser humano. Logo, se a paixão de Cristo foi tão somente o sofrimento de um bom homem, Deus poderia também ser visto como uma força celeste indiferente e sem amor. Por isso, a teologia cristã precisa perceber o próprio Deus na paixão de Cristo, que em seu padecimento sofre apaixonado. Aquele que divina e ardentemente ama disposto a sofrer pela vida. MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós hoje?*, pp. 46-47.

<sup>436</sup> Moltmann explica que na cruz Pai e filho sofrem. O filho sofre o abandono e a morte e o Pai sofre a morte do Filho. A paixão de Cristo se torna paixão de Deus. Como disse Paulo, Deus em Cristo reconciliou o mundo consigo (II Cor. 5,19). Esse Deus, presente no Filho, comunga do seu sentimento e sofre o seu sofrimento na cruz. Deus está junto do seu Filho e entregue com ele pelo mundo. No abandono de Cristo, Deus, o Pai, também vive o abandono, a entrega. No Gólgota, lá está o Pai: no Cristo que morre. MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós hoje?*, pp. 40-41.

no amor correspondente do Filho que sofre a dor do abandono pelo Pai. Essa mistura de entrega e sofrimento atinge as profundezas da divindade.<sup>437</sup>

Essa intensa comunhão no sofrimento é descrita por Jürgen Moltmann da seguinte forma:

A fraqueza de Jesus foi também a fraqueza de Deus, os sofrimentos de Jesus foram também os sofrimentos de Deus, a morte de Jesus significou também sua morte para Deus, seu Pai: “Eu estou no Pai, o Pai está em mim”, diz o Cristo joanino. Graças a essa inabituação recíproca (*perichoresis*), do Pai no Filho e do Filho no Pai, os sofrimentos de Jesus são sofrimentos divinos, e o amor de Deus é suscetível a sofrimento e está disposto a sofrer.<sup>438</sup>

Entretanto, o Filho entregue pelo Pai não foi apenas o objeto, mas se fez sujeito responsável e resignado (Gl 2,20), seu sofrer e morte constituiu uma *passio activa*, paixão assumida conscientemente, paixão por Deus antes de tudo. Ele foi obediente até a morte de cruz (Fp. 2,8) e experimentou um aprendizado de entrega no paradoxo do abandono por parte de Deus.<sup>439</sup>

A “escura noite” de sua morte, assinala também uma cara e profunda harmonia comunal entre a vontade do Filho e a do seu Pai. O Espírito Santo, divino autenticador e operador dos sinais e milagres realizados por Jesus, une agora Pai e Filho enquanto comunga com os seus sofrimentos. Pois, na entrega de Cristo manifesta-se também a renúncia do Espírito. Ele também é sujeito na história da paixão.<sup>440</sup>

Na cruz Cristo suportou o sentimento de abandono de Deus. Ali ele se sentiu só, numa experiência onde o Pai o entregou por nós, fazendo-o reconductor dos seres humanos abandonados deste mundo a Deus. O Cristo perseguido, solitário e injuriado é profundo conhecedor do sofrimento existencial humano.<sup>441</sup> Através dos seus sofrimentos, Deus se torna solidário com todos os seres humanos

<sup>437</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 268.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>440</sup> *Ibid.*, pp. 268-269. O Espírito é o sujeito divino na história de Jesus e, por conseguinte, na história de sua paixão. Este Espírito é poder de vida indestrutível em Jesus (Hb 7,16) e por seu poder a morte em sua morte é vencida, garantindo vida plena a todos os moribundos por meio do crucificado ressuscitado. *Ibid.*, p. 269.

<sup>441</sup> Moltmann afirma que na comunhão de Deus com Cristo na cruz, também se esboça sua comunhão com os oprimidos e humilhados deste mundo. O sofrimento de Cristo na cruz espelha inúmeras “cruzes” na história deste mundo, traduzindo um reflexo solidário e participativo do próprio Deus a estas dolorosas “cruzes”, que Ele mesmo ajuda a carregar e vivenciar. MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós hoje?*, p. 42.

e criaturas onde quer que se encontrem. Pelos sofrimentos de Cristo, Deus está conosco em nossas aflições.<sup>442</sup>

Jürgen Moltmann destaca a solidariedade dessa entrega na crucificação do Filho:

O Pai “entrega” o Filho para tornar-se Pai dos “entregues” por meio dele. (Rm 1, 18s). Isso transforma também o “Pai todo-poderoso”, pois Cristo foi “crucificado na fraqueza de Deus” (2 Cor 13,4). O Filho é entregue a morte para tornar-se o irmão e salvador dos condenados e amaldiçoados.<sup>443</sup>

Assim, embora o Pai estivesse com o Filho em seu coração, abandonou-o por um breve instante, para torná-lo irmão dos homens desamparados e para que em sua comunhão com seu Filho nada mais pudesse separar qualquer pessoa do seu amor.<sup>444</sup> As pessoas sem-nome e sem-número, excluídas, abandonadas e torturadas tornam-se seus irmãos e irmãs. Cristo entra no processo de rebaixamento e abandono para proporcionar, pela força do seu sofrimento e de suas feridas que curam (Is 53,5), a todos os humilhados e abandonados, o amor de Deus. A partir dessa comunhão de sofrimentos nada, nem nenhum sofrimento poderá separar seu povo Dele.<sup>445</sup>

Na descrição sobre a final e completa auto-humilhação de Deus na pessoa de Jesus registrada no capítulo 2 da epístola endereçada aos Filipenses, Ele, em Cristo Jesus, penetra a situação humana circunscrita por limites e finitudes, não somente condescendendo à mesma, mas abraçando-a toda existencialmente:

Conforme Jürgen Moltmann explica:

Ele não somente entra nela, desce a ela, mas também a aceita e abraça toda a existência humana com todo o seu ser. Ele não se torna espírito para que o homem suba primeiro ao Reino do Espírito, a fim de participar com Deus. Ele não se torna simplesmente o parceiro da aliança de um povo eleito, de modo que o homem possa pertencer a esse povo, pela circuncisão e pela obediência à aliança, a fim de entrar em sua comunhão. Ele se humilha e aceita toda a humanidade, sem limites e condições para que cada homem possa participar nele, com a sua vida como um

<sup>442</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 278.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>445</sup> *Id.* *Vida, esperança e justiça*, p. 46. Jon sobrinho explica que O Deus vulnerável comunica a partir das vítimas, a importante mensagem da radical possibilidade do Deus que tem poder para salvar a criatura sofredora de forma humana, demonstrando sua solidariedade com ela. Trata-se de um Deus-conosco, um Deus-para-nós empenhado na superação da solidão, orfandade e indignidade, produzindo no ser humano uma digna e alegre identidade de vida. Assim, aquele que foi crucificado solidariamente apregoa a mensagem da credibilidade, graça e ternura, expressando assim, seu amor, sua afinidade para com seres humanos, alvo do exercício de sua alteridade. SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*, pp. 140-141.

todo.<sup>446</sup>

Portanto, no homem Jesus de Nazareth, Deus assume não somente a finitude do homem, mas também a sua situação de abandono. Na cruz, ele experimenta uma morte que vai além da comum limitação de vida ao ser humano, morte que também envolve um violento processo de desprezo e abandono. Mais do que uma religião que exige a participação humana e conseqüente correspondência de pensamentos e devoção; do que uma lei que exige participação humana por meio de fiel e resignada obediência; ou do que um simples ideal que objetive, para comunhão do ser humano, um constante esforço consagratório, ele se solidariza com o ímpio e desamparado, tomando sobre si a sua morte para que estes possam experimentar a comunhão com Ele.

Portanto, não há nenhuma necessidade de algum tipo de maquiagem ou dissimulação daquele que deseja se relacionar com esse Deus encarnado. A essência de sua experiência relacional emana de sua plena corporalidade humana. Ele desceu, se esvaziou e assumiu todo desamparo, solidão e rejeição na cruz, como também não somente a sua morte, mas, responsável e apaixonadamente, todas as implicações de sua vida até sua morte de cruz, levando o ser humano a participar de sua vida, sofrimento, morte e ressurreição.<sup>447</sup>

#### **4.8 Uma face regeneradora**

A morte de Jesus causou realmente, um grande impacto sobre os seus discípulos. Uma crise aguda se instalou após a sua execução. Sem nada entender, seus seguidores desolados, agora fogem para salvar sua vida.<sup>448</sup>

Entretanto, após certo período estes mesmos discípulos retomam sua direção e comunhão, reunindo-se em Jerusalém em nome do próprio Jesus, para anunciarem que aquele que fora injustamente assassinado pelos poderosos

<sup>446</sup> MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 351.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>448</sup> Segundo Gerhard Lohfink, o registro de Mc. 16,7 parece indicar uma fuga dos doze discípulos de Jesus para Galileia após sua morte. A forma como morreu abalou significativamente seus discípulos. De acordo com Dt 21,22-23, a morte de alguém pendurado no madeiro caracterizava um trágico desfecho para quem fosse alvo do juízo de Deus. Segundo o autor diante do contexto opressor que se impunha a época, é possível temessem sofrer o mesmo destino. Portanto, a Galileia representava um lugar mais discreto e seguro, longe do sinédrio. LOHFINK, Gerhard. *Jesus de Nazaré*, pp. 379-380.



políticos e religiosos está vivo. Ousadamente trocam o anonimato recluso da Galiléia pela publicidade da perigosa Jerusalém, onde certamente poderão sofrer a mais feroz perseguição e detenção, por que agora sabiam: Ele realmente está vivo! O Deus que seu Mestre lhes havia anunciado durante todo o seu ministério terreno, o havia libertado do poder da morte. Deus o ressuscitou dentre os mortos.<sup>449</sup>

Para o teólogo José Maria Castillo, quem busca refletir sobre a ressurreição de Cristo e suas implicações, precisa primeiramente entender que reviver não é o mesmo que ressuscitar:

Ressuscitar é transcender esta vida. Reviver, portanto, é regressar a história e, portanto, a condição perecedora dos mortais. É regressar as limitações que comportam nossas categorias históricas de espaço e tempo. Ressuscitar é outra coisa. A ressurreição está necessariamente ligada à salvação definitiva que procede de Deus e que somente Deus outorga(...)quando falamos de “transcender a condição histórica”, estamos com isso falando de algo que não podemos saber em que consiste, nem o que implica. Em todo caso, pelo menos se pode afirmar que a ressurreição implica, em si, a “validez da pessoa (que ressuscita) como permanentemente válida”. Por isso se pode dizer que o Ressuscitado é o Vivente por excelência.<sup>450</sup>

Portanto, a ressurreição de Jesus nunca poderá ser comparada a qualquer outra ressurreição por ele mesmo operada em seu ministério terreno, tal qual foi a Lázaro, ao filho da viúva de Naim e a da filha de Jairo. Estes após terem sua vida restaurada por Ele puderam retornar a sua vida anterior para seguirem ordinariamente o rumo de sua existência terrena.

A ressurreição de Jesus, por sua singularidade, transcende infinitamente a retomada biológica do curso humano da vida. Ela é mais que a reanimação de um defunto, pois Ele adentra definitivamente na “Vida” de Deus, o que constitui outro nível de existência, liberta de todo o processo degenerativo em que se encontra a raça humana, que naturalmente sempre acaba em morte. Como o apóstolo Paulo disse, o Cristo não voltará a morrer, porque a morte não tem mais domínio sobre Ele, pois morreu para as implicações desta existência e agora, vive para Deus (Rm 6. 9,10).<sup>451</sup>

<sup>449</sup> PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, pp. 490-491.

<sup>450</sup> CASTILLO, José M. *Jesus*, pp. 505-506.

<sup>451</sup> PAGOLA, José Antônio. Op.cit., p. 495. Leonardo Boff lembra que Jesus sempre proclamou um tipo de plenificação de vida que visava libertar o ser humano de todas as angustiantes alienações opressoras à existência humana, tais como dor, ódio, pecado e a derradeira morte. Seu principal alvo era revolucionar toda a velha estrutura deste mundo. Este era o objetivo do Reino de

A morte, o último grande e paradoxal obstáculo a vida, transformava-se agora em uma esperançosa porta condutora, rumo ao próprio Deus da vida. Havia esperança para a humanidade para além da morte, em Deus, o Criador. Seu senhorio a subjugou em Cristo. Assim, a ressurreição traduz-se em uma nova perspectiva de Criação (Rm 8.19.22-23).<sup>452</sup>

Para Jürgen Moltmann, “um novo começo” é a sintética expressão que melhor define o caráter essencial da ressurreição de Cristo. Uma nova ordem é recriada no mundo efêmero. O Cristo que em sua morte de cruz foi tomado de entre os vivos, em sua ressurreição é tomado de entre os mortos, e uma nova era de vida se inicia pelo poder regenerador do Espírito da vida.<sup>453</sup>

Este é o sentido da morte de Cristo, a nova vida já sinalizada após sua morte, por meio de sua ressurreição dentre os mortos. Sua reconciliadora entrega na cruz, em favor do mundo, dimensiona sua ressurreição escatológica no Reino vindouro. Os mortos ressuscitarão pelo abrangente propósito de sua morte e poder de sua ressurreição. Aí reside a esperança de nossa salvação, que tomemos parte de sua ressurreição, obtendo a vida eterna. Sua ressurreição dá sentido a sua crucificação.<sup>454</sup>

O Cristo ressurreto significou para a igreja, uma proximidade concreta da glória de Deus e sua nova criação. Por sua ressurreição era possível sentir em si mesmos o poder suplantador do “Espírito da ressurreição” (Rm 8,11) ante a perversidade do ser humano que faz sofrer e morrer seu semelhante. Sua ressurreição prenunciava uma nova perspectiva de vida permeada pelo poder e glória divina. Assim, confiantemente eles podiam aguardar agora, o poder da sua ressurreição (Fp 3,10).<sup>455</sup>

Portanto, a fé da comunidade primitiva na ressurreição não se fundamentava apenas nas aparições de Cristo, mas alimentava-se também, em correspondente medida, pela certeza da ação do Espírito de Deus como “Espírito vivificador”.<sup>456</sup>

---

Deus. A ressurreição de Jesus é a base central da fé cristã, pois através da mesma, como afirma o autor, “sabemos que a vida e o sem-sentido da morte têm um sentido certo que chega, com este acontecimento, à plena luz do meio-dia.” Uma passagem se abre do absurdo da morte, componente desta existência, para o futuro absoluto da vida em Deus. Assim, uma esperança inabalável é concedida, pois por sua ressurreição o ser humano pode ser vivificado: ressuscitará um dia, como Ele ressuscitou. (I Cor 15, 20,22). BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*, p. 101.

<sup>452</sup> ESTRADA, Juan Antônio. *Da salvação a um projeto de sentido*, pp. 256-257.

<sup>453</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*, p. 59.

<sup>454</sup> Id. *O Deus crucificado*, p. 233.

<sup>455</sup> Ibid., p. 223.

<sup>456</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, p. 76.

Por meio dos sofrimentos do Cristo, o Espírito Santo, divino gerador, fará vir à luz a nova criação de todas as coisas. Após um “parto normal” na cruz ela renascerá mediante a ressurreição do Homem de Nazareth, chamado Jesus.<sup>457</sup>

Paulo descreve o Cristo ressurreto como o “primeiro fruto” dos mortos (1Cor 15,20). Após sua morte, o Espírito Santo o regenera para a vida eterna, sua presença vivifica o Cristo ressuscitando-o. Ele é o primogênito dos mortos (Cl 1,18).<sup>458</sup> Na verdade, o Cristo que nasceu em Belém reviveu dos mortos (Rm 14,9; 1Cor 15,45). A sepultura foi o lugar do seu renascimento e sua encarnação foi consumada por sua ressurreição e não pela morte de cruz.

Jürgen Moltmann também lembra que para Paulo, a ressuscitação e o tornar a viver de Cristo constituiu-se numa transfiguração corporal, onde sua glorificação deixou para trás seu estado de humilhação (Fp 3, 21).<sup>459</sup>

Como a ressurreição de Cristo significa que o mesmo, em sua integralidade, corpo e alma, vive, assim também, os cristãos aguardam, por ocasião de sua *parusia*, a transformação de seus corpos mortais.

Para Moltmann, considerando à experiência pós-morte de Cristo, termos como “vivificação”, “ressurreição” e “transfiguração”, ganham singular e fecundo sentido consumado, como explica:

Aplicado à experiência com o Cristo morto e com as “aparições” de Cristo, eles falam da transição de Cristo da ignomínia humana para a glória divina, da existência mortal para o ser humano imortal. Com isso ele não se tornou um deus. Antes, seu corpo humano mortal foi transformado, de modo que agora “vive” no corpo da glória totalmente perpassado pelo Espírito divino criador da vida, sendo que “apareceu” e aparecerá nesta transfiguração. O que já aqui, antes de sua morte, pessoas experimentam fragmentariamente em renascimentos para a verdadeira vida nas forças do amor, isso mesmo acontece na ressurreição dos mortos de forma consumada abrangendo inclusive a carne mortal. Aquele que é totalmente tomado e perpassado da força vital do Espírito divino, esse se torna imortal, porque a morte perde seu poder sobre ele.<sup>460</sup>

Portanto, da mesma forma, nosso corpo de humilhação será transfigurado para assumir a mesma forma do corpo de glória de Cristo. Esta analogia será concretizada por ocasião da ressuscitação universal dos mortos, quando transições extremamente paradoxais tais como da “corrupção” para a “incorruptão”, da

<sup>457</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 278.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>459</sup> *Ibid.*, pp. 373.

<sup>460</sup> *Ibid.*, pp. 383-384

“desonra” para a “glória”, da “fraqueza” para o “poder” e do “corpo natural” para o “corpo espiritual” (1Cor. 15,36) serão plenamente efetivadas.<sup>461</sup>

A ressurreição de Cristo traz consigo a perspectiva de uma nova criação, onde a efemeridade da vida e o constante sofrimento a que os seres vivos ainda se encontram sujeitos, aguardam em esperança (Rm 8,20-21). Pois a morte que delimita a tudo que vive será extinta. Assim a ressurreição de Cristo possibilita e apregoa a consumação escatológica de uma nova e imortal criação.<sup>462</sup>

Portanto, a morte de Cristo constituiu um ato de solidariedade para toda a criação. Mais do que uma morte violenta, ele morreu a morte trágica da natureza. Além da vida eterna para os mortos, a ressurreição de Cristo trouxe também imperecibilidade de vida para toda a natureza. Por meio do Espírito da vida ele torna-se não somente o Primogênito do renascimento dos mortos, mas de toda a criação (Cl 1,15).

Por isso, Jürgen Moltmann declara:

A superação do poder da morte por meio do renascimento de Cristo e o derramamento do Espírito divino sobre “toda carne” devem ser considerados, neste contexto, como o grande sinal para a “primavera da criação”, para a “ressurreição da natureza” e para a “divinização do cosmo”. O “Espírito da ressurreição” que atua em Cristo e, por meio dele em pessoas, é também o Espírito que leva a todas as criaturas vivas para a primavera da vida eterna.<sup>463</sup>

Portanto, o Espírito Santo é igualmente o criador e o recriador da natureza. Ele é o princípio da glória e o dia da ressurreição de Cristo é o primeiro dia da nova criação.

Moltmann explica que a morte de Cristo encontra fundamental significado vicário como a antecipação escatológica da gloriosa consumação divina

<sup>461</sup> Ibid., pp. 372.

<sup>462</sup> Ibid., p. 377. O teólogo Cezar Kuzma explica que o futuro de Deus consiste na concretização da plenitude do ser humano e toda criação no próprio Deus (I Cor 15,28). O objetivo divino para a história salvífica de nossa existência é um encontro amoroso e definitivo entre Ele e a humanidade. Pela fé na operação do Espírito no Ressuscitado podemos seguir livre e esperançosamente “rumo ao novo céu e a nova terra” (Ap. 21,1; Is 65,17). Pois a novidade de Deus se concretizará alcançando “todas as coisas” (Ap. 21,5). KUZMA, Cesar. *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 29.

<sup>463</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 378-379. O teólogo alemão vê na ressurreição corporal Cristo o início da recriação da vida mortal em nosso mundo. Ressuscitado o seu corpo, Cristo conduz em si nossa natureza humana ao Reino de Deus. Tal transição assume proporções cósmicas, pois a ressurreição passa a determinar uma “lei” que transcende a realidade dos seres humanos, alcançando um efeito transformador future integral para esta ordem de coisas. Toda a criação: animais, vegetais, pedras e todo o sistema existente serão restaurados. Ibid., pp. 384-385.

revitalizadora da criação, a nova existência reconciliada. Assim, “a força reconciliadora de seu sofrimento e morte é o poder de sua ressurreição”.<sup>464</sup>

Cristo não morreu apenas para oferecer a paz reconciliadora aos seres humanos, mas também a toda criação. Como descreve a epístola endereçada aos Colossenses, tudo é reconciliado por meio de Cristo na terra e no céu por meio do seu sangue derramado na cruz (Cl 1,20). Nele, em sua morte e ressurreição, toda criação caminha para a consumação de um/a nova comunhão de paz, quando autoisolamento e individualizações existenciais serão deixados para trás. Pois Cristo, o “cabeça” dessa nova comunhão detém toda a harmonia da “plenitude da divindade” (Cl 2,9). A plena comunhão em Cristo é o destino de toda a criação.

Assim, sua ressurreição dos mortos sempre abrangeu um caráter coletivo, nunca individual. O messias ressurreto abre um horizonte de pleno futuro e esperança em Deus para todos os povos e toda a criação que sofre. Seus braços se estendem oferecendo a nova vida recriada por Deus pelo poder do seu Espírito e suas mãos trazem para fora do sepulcro da corruptibilidade toda criatura que geme. Se a morte de Cristo na cruz foi isolada e exclusivamente dele, sua ressurreição, no entanto, é inclusiva abrangendo cosmicamente toda a criação a fim de refazê-la e reconciliá-la.<sup>465</sup>

Por isso Moltmann afirma:

Não é suficiente, portanto, compreender a ressurreição de Cristo apenas como “ato histórico e escatológico de Deus”: Ele deve também ser concebido como primeiro ato da nova criação do mundo. Ressurreição de Cristo não é apenas um acontecimento histórico, mas também cósmico (...) essa dimensão cósmica da ressurreição Cristo merece ser compreendida novamente.<sup>466</sup>

Uma compreensão que restrinja o significado da ressurreição apenas ao nível existencial pessoal ou histórico tangente à esperança humana não conduziria a criação a uma consumação cósmica, mas reducionista e segregada. Cristologias de âmbito existencial e histórico encontram sua consumação plena apenas na cristologia cósmica, pois é na esperança da plenitude da paz divina universal que se abre um horizonte à cura existencial da humanidade.<sup>467</sup>

Na verdade, o corpo do Cristo ressurreto conduz a natureza humana para o Reino de Deus, pois nele se inicia a recriação da vida mortal nesse mundo, o

<sup>464</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 234.

<sup>465</sup> Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 62.

<sup>466</sup> Id. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, p. 84.

<sup>467</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 381-382.

êxodo da humanidade de sua escravidão da morte para a liberdade da nova criação.<sup>468</sup> Assim, a justiça divina restabelecerá de forma sublime o direito aos vitimados deste mundo,<sup>469</sup> erguendo-lhes do pó e sarando suas mutilações. Seu poder criativo é saúde e nova vida.<sup>470</sup> Todo poder destruidor e antídívino da morte é banido da criação.<sup>471</sup>

O Cristo ressuscitado é o protótipo do corpo glorificado, uma promessa corporificada para toda a criação como descreve Jürgen Moltmann:

(...) emana dele um efeito transfigurador. Ele está traspassado do Espírito vivificador. Por isso emana dele o Espírito que vivifica já aqui. Ele se encontra na luz da perfeição de Deus; (...). Ele é o corpo perfeito; por isso se baseia nele, a esperança da “ressurreição da carne”. Ele participa da onipresença de Deus, por isso, sua presença física não tem mais limitações de espaço. Ele participa da eternidade de Deus, por isso sua presença não mais está condicionada temporalmente. Ele vive no céu das potências criadoras de Deus e reina com elas, e já não está mais sujeito às possibilidades limitadas da realidade terrena. Assim, nele e por meio dele, as forças na nova criação atuam sobre o mundo presente.<sup>472</sup>

Sua primogenitura é vanguarda, liderança. Ele é o líder da vida, da ressurreição da humanidade e da natureza.<sup>473</sup>

Portanto, morre com Cristo a fragilidade da natureza humana escravizada pelo poder da morte, renascendo em sua ressurreição a plenitude de vida da nova criação, onde a morte já não tem domínio.<sup>474</sup> Assim, já aqui, a morte começa a ser

<sup>468</sup> Ibid., p. 384.

<sup>469</sup> Na morte Cristo e na sua ressurreição antes de todos os mortais desse mundo, Deus deu a conhecer antecipadamente ao ser humano seu futuro justo e libertador, por meio das quais também advém “ressurreição, vida e justiça” em prol daqueles injustiçados e destinados à morte. Sua cruz e ressurreição retratam sua solidariedade para com os sofredores deste mundo, mas também a certeza de uma futura e libertadora consumação vivificadora. Sua ressurreição após o seu sofrimento vicário e morte, demonstra a força da graciosa presença do domínio de Deus ante as injustiças deste mundo. Na comunhão dos seus sofrimentos participamos também da sua ressurreição (Fp 3: 10-12). MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, pp.231-232.

<sup>470</sup> MOLTSMANN, Jürgen; BASTOS, Levy da Costa. *O futuro da criação*, p. 39.

<sup>471</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós, hoje?* p. 87. Os desesperados e sem perspectivas serão socorridos, os que se encontram “mortos” serão ressuscitados para a vida, pois fluiu a água da vida e foi-se embora o tempo da maldição. Portanto, abre-se o paraíso e começa a consumação do mundo. JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, pp. 170-171.

<sup>472</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 385.

<sup>473</sup> Id.; BASTOS, Levy da Costa. *O futuro da criação*, p. 40.

<sup>474</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 385-386. Para o teólogo alemão, a ressurreição é mais do que um fato histórico ou um dogma, ela um evento participativo. Um ato criador de Deus a ser vivido pelo ser humano. A participação espiritual daquele crê na ressurreição se completa na experiência dela em sua vida. Nisto consiste uma compreensão integral da ressurreição. É renascer para uma nova vida em liberdade. Diferentemente do conceito de poder e leis predominante no império Romano de cultura helênica na época de Jesus, na entrega, morte e ressurreição do Crucificado, o poder de Deus se apresenta como “a força que promove a vida, que torna ricos os pobres, ergue os descaídos e ressuscita os mortos” A ressurreição de Cristo liberta os seres humanos e as criaturas dos poderes da morte, conduzindo-os a uma verdadeira e real perspectiva de vida. MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, pp. 81-82.

destruída e Deus passa a manifestar a sua transformadora vida eterna. Por isso, como explica Moltmann, longe de qualquer esperança alienante, a ressurreição mostra a força de seu renascimento a partir desta existência:

Ressurreição não é um “ópio do além” consolador, mas a força para o renascimento dessa vida. A esperança não está direcionada a um outro mundo, mas a remissão desse mundo. No Espírito a ressurreição não é apenas esperada, mas já experimentada. A ressurreição se dá todo dia. No amor experimentamos muitas mortes e muitas ressurreições. Experimentamos ressurreição através do renascimento para uma esperança viva. Experimentamos ressurreição através do amor, no qual nós já despertamos para a vida aqui, e experimentamos ressurreição através da libertação(...). A fé na ressurreição já é ela própria uma ressurreição do homem na força da vida.<sup>475</sup>

Portanto, como vimos nesta seção, pela morte e ressurreição de Cristo, a natureza humana do presente mundo é recriada viva e imortal. Inicia-se, pois uma cura não somente humana, mas não humana do mundo. A criação, originalmente boa, é liberta por sua ressurreição e plenamente aprimorada na recriação divina.<sup>476</sup>

#### 4.9 Conclusão

O propósito do presente capítulo foi retratar a face do Deus sofredor de Jürgen Moltmann em Jesus de Nazaré. O Deus atento e sensibilizado ao sofrimento do ser humano neste mundo.

Como vimos, além de esvaziar e aprofundar conceitos sobre a lei e a tradição, Jesus desfigurou acentuadamente compreensões e expectativas dos vaticínios apregoados pela demanda apocalíptica e os antigos profetas. Pois, apregou a concessão e antecipação do Reino divino mediante a graça do Deus que justifica os infratores da lei que deste favor carecem.

Assim, Ele propôs um Reino a ser instaurado em graça, sem a violência que gera um círculo vicioso, uma revolucionária fé em Deus e no seu bem ante o sistema opressor retributivo vigente, um abandono do legalismo obsoleto à verdadeira justiça divina escatológica anunciada por ele, mediante a graça que liberta os fracos e oprimidos das utópicas visões de vingança e sonhos de

<sup>475</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, p. 83.

<sup>476</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 386.

onipotência. Sua mensagem configurou, portanto, a imagem do Deus livre e soberano em sua graça que transcende a justiça retributiva.

A face inclusiva do Deus de Jesus de Nazaré pôde ser vislumbrada na teologia da comensalidade moltmanniana, que percebe o Reino de Deus apresentado por Jesus como um grande banquete a ser celebrado. Sua escatológica comunhão de mesa antecipa o comer e beber dos justos no Reino de Deus. Na verdade, a relacionalidade cotidiana e comensal solidária entre Jesus e os enfermos, pobres e pecadores, proclamou, além do governo de Deus sobre sua criação, sua alegre e inclusiva comunhão com as nações e a necessidade da comunhão entre os seres humanos. Seu anúncio messiânico tinha mesmo um fulcro relacional.

Vimos também que segundo Moltmann, a ação criadora, salvífica e profética do Espírito de Deus durante toda a história da criação e sua presença permanente em Jesus já demonstrava o início de uma completa salvação escatológica humana, da nova criação e da revelação da glória de Deus. A face libertadora de Deus se dá a conhecer pela proclamação do Reino de Deus por Jesus, na autoridade e poder do Espírito que irradia a força da nova criação, agindo de forma integral, quando o próprio Jesus expulsa demônios, cura doentes e restabelece a criação desfigurada. O evangelho já faz irromper uma nova ordem, libertadora e infindável, sinalizada por justiça, comunhão e liberdade. Num mundo caótico e machucado, o evangelho anuncia o agir vivificador e recriador de Deus proporcionando uma nova ordem de valores reais.

Também podemos constatar que no entendimento do nosso teólogo, Jesus ensinou a valorização da vida mediante aquele exercício da liberdade que coloca em primeiro lugar a alteridade, a busca pelo bem do próximo. Assim, o ser humano deve ter Deus como seu absoluto e o seu semelhante como o mais caro investimento relacional.

O teólogo alemão também explica que Deus não somente ama, mas Ele pessoalmente é amor. Este seu amor revela ao mundo sua autodistinção e autoidentificação. A mesma intensidade que o identifica e distingue por toda a eternidade assinala a sua autenticidade e força de contraste presente em toda sua autocomunicação. Quanto mais profunda e autenticamente distinta é a sua essência em amor, mais desprendida é a sua revelação relacional para com o mundo amado. Ele compartilha seu amor por um prazer profundo e eterno. A



criação do mundo e do ser humano encontra correspondência no amor e alegria do Deus que cria, não somente porque pode, mas porque desejosamente tenciona sair de Si e lançar-se na aventura da criação. Com isso inicia seu o autorrebaixamento e auto-humilhação, o sofrimento de seu amor eterno. Sua livre auto-limitação e recuo demonstra o sofrimento do seu amor criador, um despojamento próprio. Por isso, seu amor criador e redentor sempre se manifesta por meio da dor e padecimento. O amor de Deus é descrito por Moltmann, no ato de criar e também de se encarnar, doando-se até a morte e realiza-se no livre acolhimento humano, em sua feliz consumação através do encontro, libertação e comunhão eterna daqueles aos quais se dedica apaixonadamente em doação altruísta.

O perfil relacional da sensibilidade divina é exposto de forma profunda por Moltmann em sua teologia do *pathos* divino, que demonstra o interessado empenho de Deus por sua criação, seu povo e seu direito. Deus envolve-se afetivamente no sofrimento alheio, assumindo a dor do outro, sofrendo pelo outro. Esse é o sofrimento divino, a dor do Deus que carrega o mundo enquanto suporta sobre seus “ombros” o seu agravo.

Como reflexo desse *pathos* divino o ser humano se abre a Deus em oração e esperança como *homo sympatheticos*, tornando-se amigo de Deus e abrindo-se ao presente e à realidade de Deus em comunhão dialogal, em uma *unio sympathetica* com o próprio Deus. Assim, ele sofre com o sofrimento de Deus, ama com o amor de Deus, espera com a esperança de Deus, comungando relacionalmente através dos sentimentos de Deus.

Em Cristo, Deus demonstrou de forma singular seu *pathos* e discipulado para sua solidária *sympatheia* comprometida e engajada com o padecimento dos seres humanos. Sua imagem revelada na cruz vence o sofrimento pela mediação solidária de seu Filho, Jesus Cristo. Este é o Deus-Ágape, atingido pela realidade dos sofrimentos, misérias e injustiças. Deus revelado aos seres humanos por seu amor-serviço encarnado, Aquele que em uma intensa relação compadecida partilha das dores dos humanos.

De acordo com Moltmann a auto-humilhação de Deus na pessoa de Jesus penetra a situação humana circunscrita por limites e finitudes, abraçando-a existencialmente. Em Jesus, Deus deu a conhecer ao mundo sua *kenótica* e vulnerável face ortoprática, quando Jesus, a “parábola viva”, materializou a essência de sua doutrina curando, libertando e reabilitando excluídos e

necessitados. O Espírito Santo, divino autenticador e operador dos sinais e milagres realizados por Jesus, une agora Pai e Filho enquanto comunga com os seus sofrimentos. Pois, na entrega de Cristo manifesta-se também a renúncia do Espírito, que também é sujeito na história da paixão.

No homem crucificado Jesus de Nazareth, Deus assume a finitude e o abandono humano. A essência *kenótica* da experiência relacional de Deus com os seres humanos emana de sua corporalidade em Jesus de Nazareth. Assim Deus desceu, se esvaziou e assumiu apaixonadamente todas as implicações de sua vida até o seu desamparo, solidão, rejeição e morte na cruz.

Por fim, quando refletimos sobre a imagem regeneradora do Deus de Jesus, constatamos que para Jürgen Moltmann o caráter essencial da ressurreição de Cristo se traduz em um novo começo, quando uma nova ordem começa a ser recriada no mundo efêmero, pois por sua ressurreição uma nova era de vida se inicia, pelo poder regenerador do Espírito da vida. Sua ressurreição prenunciava uma nova perspectiva de vida permeada pelo poder e glória divinos invadindo a criação: uma nova criação. Na verdade as vivificações fragmentárias que recebemos pelo poder do Espírito aqui nesta existência serão plenificadas em nossa ressurreição, pois, da mesma forma, nosso corpo de humilhação será transfigurado para assumir a mesma forma do corpo de glória de Cristo.

Portanto, a morte de Cristo exemplifica naturalmente a morte da natureza humana, para recriar-lhe uma nova natureza, imperecível. Sua morte constituiu um ato de solidariedade para toda a criação e, além da vida eterna para os mortos, sua ressurreição trouxe também imperecibilidade de vida para toda a natureza. Por meio do Espírito da vida Ele se torna não somente o Primogênito do renascimento dos mortos, mas de toda a criação. Portanto, o Espírito Santo é igualmente o criador e o recriador da natureza: principiator da glória da nova criação na ressurreição de Cristo.

Enfim, na sociedade hodierna, quando o conhecimento cartesiano apenas não basta e as questões existenciais humanas clamam por vívida sabedoria, a face do Deus sofredor de Jesus de Nazaré exposta por Jürgen Moltmann, o Deus atento, solidário, inclusivo e vitalizante, fornece-nos um modelo imagético existencial relacional e humanizado, eivado de afetividade altruísta.

Cumpre-nos agora, para o último capítulo de nossa tese, a partir das a partir das peculiaridades dos postulados das reflexões cristológicas de Edward

Schillebeeckx e Jürgen Moltmann, propor um resgate da verdadeira imagem do Deus anunciado por Jesus de Nazaré, como sadio modelo para uma reprodução existencial fecunda à nossa época hodierna.

## 5

### **A imagem existencial do Deus anunciado por Jesus de Nazaré para o ser humano pós-moderno a partir das reflexões cristológicas de Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann**

Após configurarmos no segundo capítulo uma panorâmica descrição da construção imagético-existencial do ser humano, desde o paradigma racionalista moderno ao universo pós-moderno; refletindo a seguir, no terceiro e quarto capítulos, a partir das cristologias de Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann, sobre a face de Deus em Jesus de Nazaré, é nossa tarefa neste quinto e último capítulo, observadas as referidas reflexões cristológicas, propor um resgate da verdadeira imagem do Deus anunciado por Jesus de Nazaré como sadio modelo para uma reprodução existencial fecunda à nossa época hodierna, destacando-se as enriquecedoras contribuições peculiares dos referidos teólogos<sup>477</sup>, a demanda central desta tese.

Dois grandes teólogos como Schillebeeckx e Moltmann nos possibilitam anunciar uma imagem mais humanizada e relacional de Deus ante as demandas humanas já expostas, aquela narrada na vida e ortopraxia de Jesus de Nazaré. A face do Deus *Abba*, descrito por Schillebeeckx como soberano, porém gracioso e amoroso, ávido por relacionar-se com o ser humano e sua demanda cotidiana, e do Deus sofredor, tão bem retratado por Moltmann, atento, vulnerável, e sensibilizado com os sofredores deste mundo em meio às suas questões existenciais.

---

<sup>477</sup> Ao final de cada subitem deste último capítulo faremos uma breve síntese sobre a peculiaridade contributiva do pensamento dos teólogos Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann quanto a demanda existencial elencada. Razão pela qual não faremos uma conclusão parcial neste capítulo, diferentemente dos anteriores. Ao término deste, passaremos a conclusão final desta tese onde também avaliaremos a relação entre os posicionamentos de Schillebeeckx e Moltmann quanto às referidas demandas elencadas.

## 5.1 Anunciando o Deus de Jesus ao ser humano consumista

O crescimento do consumo e as relações pessoais baseadas nas necessidades tão característicos nos séculos XIX e XX, conduziram o ser humano a uma subjetividade como forma de compensação às suas tumultuadas relações sociais. Tal sociedade é assim descrita por Jürgen Moltmann:

É uma sociedade que, pela fundamental emancipação de todos os pressupostos e de todas as ordenações humanas historicamente transmitidas, tem por conteúdo, unicamente a constante e uniforme natureza das necessidades do ser humano como indivíduo e sua satisfação pelo trabalho comum e divisão do trabalho. Segundo sua definição básica, ela não suporta nada que não seja pressuposto na mediação da necessidade da satisfação do indivíduo por meio do seu trabalho e, por meio de todos, da satisfação das necessidades de todos os outros. Isso significa que esta sociedade, ao contrário de todas as anteriores, limita-se aquelas relações sociais que ligam o indivíduo entre si pela satisfação das necessidades, como produtores e consumidores. Todo o resto que ainda constitui a vida de um ser humano: cultura, religião, tradição, nação, etc., é excluído das relações sociais necessárias e posto sob a liberdade individual.<sup>478</sup>

Em consequência disto produziu-se uma deformada expectativa de subjetividade, onde o salvamento depende da interiorização do transcendente, observando-se uma espécie de isolamento social, ancorado em uma fé que não gera consequência prática alguma para o próximo, onde os sentimentos de eternidade garantida, e os desejos existenciais e de consumo, são atendidos.<sup>479</sup> Todo esse clima consumista tem posto em risco a coexistência solidária entre comunidades tradicionais como a família, a sociedade civil e mesmo a própria nação. O custo humano envolvido em todo esse devorador sistema é caro e tem se tornado um grande desafio ao reparo existencial. O mercado tornou-se um sistema penetrante em todas as áreas da vida.<sup>480</sup>

Entretanto, segundo Edward Schillebeeckx, na contra-mão de todo sistema opressor, a proposta messiânica de Jesus que o conduziu à cruz por livre e soberana decisão de vida, desmascarou os poderes do sistema opressivo vigente e enfatizou a gratuidade da redenção e libertação do seu Pai. Como ser humano dotado de uma generosidade sem segundas intenções, Jesus se decidiu pela

<sup>478</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*, p. 383.

<sup>479</sup> *Ibid.*, pp. 387-394.

<sup>480</sup> MOLTSMANN, Jürgen. Liberdade e comunidade na era do individualismo e globalização. In: KOHL, Manfred W.; BARRO, Antônio Carlos (Org.) *A igreja do futuro*, p. 24.

misericórdia e graça, nunca aprovando qualquer sanção e segregação opressora. Sua morte na cruz foi o desfecho de uma decidida vida de serviço à justiça e ao amor, em favor dos desfavorecidos e excluídos. Embora rejeitado por muitos, seu messianismo triunfou justamente por abraçar a causa dos marginalizados.<sup>481</sup> A partir do paradoxo entre a realidade do sofrimento humano e a graciosa bondade de Deus contrária a todo mal que insiste permear esta existência, Jesus de Nazaré afirmou veemente por suas palavras e atos libertadores a soberania de Deus em nossa história.<sup>482</sup> O messianismo de um profeta escatológico, que traz a nova perspectiva de vida na consoladora mensagem de Deus aos pobres,<sup>483</sup> como aquele que não somente requer que creiam naquilo que ele anuncia da parte do seu Deus, mas que também creiam na sua pessoa. Ele sabe que vem do próprio Deus, é a boa nova viva divina que caminha entre o povo.<sup>484</sup>

Na verdade, a proposta relacional de Jesus com seu *Abba* materializou-se e deu-se a conhecer na vida cotidiana. O povo o buscava admirado, ao ver como o Reino do seu Pai manifestava-se nele através da concreta e graciosa dignidade de vida por ele proposta aos que apascentou.<sup>485</sup> Seu objetivo era mostrar o quanto o Deus justo e amoroso desejava viabilizar aos seres humanos, mediante um encontro com Jesus Cristo, uma relacional e graciosa experiência de libertação, proporcionando-lhes uma existência sadia e digna. Afinal, onde ha opressão e angústia, aí também situa-se o mais adequado lugar para se anunciar o Deus justo e solidário.<sup>486</sup>

Ao analisar o perfil de imagem do “Deus das parábolas” do Novo Testamento proclamado por Jesus, o “Deus dos homens” que se faz íntimo aos famintos, oprimidos e marginalizados,<sup>487</sup> Schillebeeckx chama-nos a atenção para algo que ultrapassa uma realidade puramente comercial ou retributiva, uma misericórdia e clemência humanizadoras que acentuam a certeza do interesse do Deus do Reino pelo bem dos seres humanos:

Em termos de religiosidade geral, o “Deus das parábolas” aparece como o todopoderoso (Lc 12,20; 17,7-10), que como realístico homem de negócios exige

<sup>481</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana*, pp.166-167.

<sup>482</sup> Id. *Cristo y los cristianos*, p. 826.

<sup>483</sup> Id. *Jesus* (2008), pp. 261-262.

<sup>484</sup> Id. *Cristo y los cristianos*, p. 392.

<sup>485</sup> Id. *Jesus* (2008), p. 262.

<sup>486</sup> Id. *Cristo y los cristianos*, p. 819.

<sup>487</sup> Id. *História humana*, p. 155

“rendimento” de seus súditos (Mt 25,14-30), mas ele é também e sobretudo, misericordioso e clemente (Lc 18,10-14; Lc 18,7), consolador (Lc 16,19-31) e até incrivelmente magnânimo (Mt 18,23-35; 20,1-16; Lc 15,20-32); dá generosas recompensas (Mt 35, 21-23), não de acordo com os resultados, mas segundo a sua própria bondade (Mt 20,15) e é insuperável em longanimidade (Lc 13,6-9; Mt 13,24-30). Nisso reencontramos o Deus de Jesus, do reinado de Deus, que só pensa no que é bom para a humanidade.<sup>488</sup>

Aqui está o Deus benevolente de Jesus de Nazaré, cheio de uma graça que ultrapassa a remuneração pura e formal por serviços prestados, que põe de lado cálculos, salários e agradecimentos, com quem o ser humano pode buscar um relacionamento pessoal. Isto gera no coração humano, por consequência natural, abundante recompensa de emocionante gratuidade.<sup>489</sup> Esta graça que tem muito a dizer aos pobres que não podem consumir.

Segundo o teólogo de Nimega, no próprio núcleo das bem-aventuranças pode-se perceber um princípio apocalíptico de inversão de valores, onde não os abastados, mas os pobres e tristes, aqueles que não podem possuir, constituem o principal alvo e interesse para a instauração de uma nova ordem a ser totalmente consumada pelo próprio Deus de Jesus. Não obstante, de certa forma, o ser humano da era presente, já pode participar, ainda que de forma velada, do sentido último da história.

Mais ainda que uma profunda mudança sócio-escatológica existencial de relações, conforta-nos saber que Deus um dia fará os seres humanos experimentarem a harmoniosa plenitude do seu domínio. Os desprovidos e desamparados deste mundo podem dar como certa a consumação da justiça divina do seu Reino.<sup>490</sup>

Já para Moltmann, o Reino do Deus de Jesus fundamenta teologicamente a Igreja, fornecendo a mesma uma séria incumbência missionária, onde esta compartilha com a sociedade em seus sofrimentos contemporâneos, formulando uma concreta e ancorada esperança em Deus para os seres humanos.<sup>491</sup> O Reino de Deus através de Jesus materializou-se na história e a tarefa desta igreja é apregoar a sua antecipação.<sup>492</sup>

<sup>488</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 154.

<sup>489</sup> *Ibid.*, pp. 156-157.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>491</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 13.

<sup>492</sup> *Id.* *Teologia da esperança*, p.408

A esperança do futuro Reino de Deus é tarefa da igreja quando assume concretamente a sociedade em que está inserida dando um horizonte de justiça, vida e humanidade. E isso se dá missionariamente através do anúncio das boas novas de salvação do Deus, soberano e gracioso. Sua missão é proclamar e despertar uma esperança viva, ativa e apaixonada pelo Reino deste Deus e seus valores vivenciados por Jesus, conforme o evangelho.<sup>493</sup> Portanto, tais valores e propostas prático-existenciais de vida proclamados por Jesus e entregues a igreja para divulgação e sementeira na sociedade em que vive, ancoram a fé em uma experiência de vida cotidiana onde o ser humano experimenta uma ordem cívica humanizada e equilibradamente e perene.

Pois, segundo Jürgen Moltmann, apesar de o evangelho não proporcionar ainda o fim das carestias da vida nesse mundo e nem uma plenitude consumada, poderá, sem dúvida, conduzir estes excluídos à bem-aventurança da nova dignidade peculiar aos concidadãos do Reino,<sup>494</sup> uma cidadania no Reino da graça. Assim, independente da capacidade que o ser humano possua em sua sociedade para o consumo, o evangelho apregoa, na plenitude do poder do Espírito, aos pobres, o anúncio do imediato e infundável governo de Javé,<sup>495</sup> o poderoso domínio do seu “Espírito vivificador”, da dinâmica vida a ser consumada,<sup>496</sup> que devolverá a dignidade aos pobres, fazendo-lhes veículo do futuro de Deus, alvo de seu caminho de comunhão e compartilhamento, de bênçãos que transcendem avaliações meritórias ou compensadoras na sociedade em que vivem. Eles são considerados a mensagem viva da graça de Deus.<sup>497</sup>

Conforme o Sermão da montanha, fazem parte da comunidade das bem-aventuranças todos os desfavorecidos. Os paradoxos dessa mensagem clarificam o verdadeiro sentido da graça do Deus que ama incondicionalmente, o que nos impulsiona a amar ao próximo com a mesma gratuidade com que somos amados. Trata-se de uma experiência vivificante, que inspira a reprodução de uma

<sup>493</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*, p. 408.

<sup>494</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 163.

<sup>495</sup> Ibid., p.156.

<sup>496</sup> Jürgen Moltmann explica que a fé da comunidade primitiva na ressurreição não se fundamentava apenas nas aparições de Cristo, mas alimentava-se também, em correspondente medida, pela certeza da ação do Espírito de Deus como “Espírito vivificador” e “poder da ressurreição”. Id. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, p. 76.

<sup>497</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 164.



generosa correspondência aos nossos mais humildes semelhantes.<sup>498</sup> Portanto, uma graciosa imagem existencial a ser reproduzida por nós, os cristãos.<sup>499</sup>

Assim, a solução para a pobreza não consiste diretamente de prosperidade financeira, de uma riqueza monetária, mas sim existencial, como afirma Jürgen Moltmann:

O oposto da pobreza não é riqueza, mas comunidade. Em comunidade, os indivíduos ficam ricos, ricos de amigos em que se pode confiar, ricos de auxílio mútuo, ricos de idéias e forças, ricos das energias da solidariedade. Essas energias apenas estão ociosas ou são suprimidas. Todas as ações solicitadas surgiram na base: jardins de infância, auxílio entre vizinhos, assistência aos pobres, cuidado dos doentes e outras “iniciativas cidadãs”.<sup>500</sup>

Portanto, importa anunciar a mensagem de prosperidade relacional do Reino de Deus, aquela que tem como base a realidade do compartilhamento mútuo experimentado pela verdadeira humanização materializada, uma riqueza existencial,<sup>501</sup> pois “a felicidade de uma vida bem sucedida depende das relações sociais e da auto-referência, não do excesso de bens materiais”.<sup>502</sup>

Ainda, para o teólogo alemão, o Reino de Deus deve proporcionar transformação não somente aos seres humanos, mas também às estruturas em que estes vivem. Pois, uma transformação pessoal e interior sem uma mudança nas circunstâncias estruturais seria uma ilusão idealista, daqueles que vêm apenas a

<sup>498</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 56.

<sup>499</sup> De acordo com Moltmann, nessa verdade, os convertidos fundiram-se com os pobres em uma nova comunidade messiânica. Ricos exercitaram-se em comiseração e condescendência enquanto a comunidade messiânica prosperava existencialmente. MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 166. As Escrituras relatam que após o acontecimento do Pentecostes, a primeira comunidade cristã consistia de uma multidão de fiéis com um só coração e uma só alma, que não considerava propriamente suas as propriedades que possuíam. Viviam uma verdadeira relação comunitária. Uma solidariedade mútua entre todos os fiéis dava verdadeiro testemunho de vida acerca do significado da ressurreição de Cristo já aqui em sua sociedade, pois pessoas eram supridas em suas necessidades circunstanciais (At 4,32-35). De acordo com o teólogo alemão, pode se encontrar aqui um concreto fundamento norteador para a verdadeira práxis social solidária, pois a enfermidade da privação que faz morrer a esperança humana dá real lugar à plenitude de vida, a vida real, onde uma vitalizante ortopraxia cristã faz ressuscitar aqueles outrora excluídos do gozo da vida, mergulhados em sua miséria, privados do suprimento de suas necessidades básicas cotidianas: comer e beber. A vida de Cristo veio sobre estas pessoas, através da amorosa mensagem de alteridade e provisão. Entre pessoas desconhecidas nasceu uma comunidade cuja maior marca identificadora era a da posse de um mesmo coração e alma (At 4,32), que dispensava seguranças ambíguas proporcionadas por bens ou propriedades, destinando esses ao consumo daqueles que necessitavam. A força de comunhão do Espírito era neles mais forte do que tudo aquilo que os podia separar. Eles realmente passaram a experimentar um caminho de vida sobremodo excelente (I Cor 13). O dado mais relevante de toda essa experiência de Deus é a sua realidade. Os primeiros cristãos a viveram e experimentaram sua eficácia em sua sociedade, o que é possível, ainda hoje. MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da esperança*, pp. 187-189.

<sup>500</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da esperança*, p.189.

<sup>501</sup> Id. *O Deus crucificado*, p. 43.

<sup>502</sup> Id. *Ética da esperança*, p. 186.

alma do ser humano, esquecendo-se do seu corpo. Entretanto, sabe-se que também, uma mudança de caráter tão somente exterior, caracteriza uma simplória ilusão materialista, muito insuficiente, se não for a consequência de uma transformação interior do próprio ser humano que se encontra inserido na referida estrutura.<sup>503</sup> A missão libertadora de Cristo não ocorre nas fronteiras entre a alma e o corpo ou entre a pessoa e a estrutura em que vive, mas na tensão diária entre os poderes efêmeros desse mundo e a forças do Espírito e do futuro.<sup>504</sup>

Na solidariedade do crucificado faz-se notório o seu amor desinteressado pelos menos favorecidos e abandonados, os oprimidos pelo perverso sistema que os faz padecer o desprezo desse mundo e os sofrimentos de sua sociedade. A crucificação mostra ao mundo a face do Deus que se solidariza com a miséria dos oprimidos e também dos opressores, pois é anúncio da graça divina, irrestrita e desinteressada com a qual precisamos nos identificar como crentes.<sup>505</sup>

Longe de qualquer utopia sobre um futuro distante, a mensagem do evangelho prenuncia em caráter sacramental a salvação que já irrompe manifestando a presente face do Deus vindouro em forma de palavra. Como diz Moltmann: “o Evangelho é o início da epifania do Deus vindouro em forma de palavra”. A era messiânica já vigora mediante o promissor e libertador anúncio deste Deus gracioso hoje.<sup>506</sup>

Concluimos pois, nossa abordagem sobre a questão consumista, constatando que para o teólogo alemão, é tarefa missionária da igreja apregoar, na plenitude do poder do Espírito, o anúncio do imediato e infindável governo de Javé, as boas novas de salvação do Reino, antecipadas nesta sociedade, pela reprodução das propostas prático-existenciais de vida dos valores proclamados por Jesus, semeando assim uma ordem cívica humanizada na sociedade em que o ser humano hodierno vive. Segundo Moltmann, nesta sociedade, mesmo que de

<sup>503</sup> Id. *O Deus crucificado*, p. 43.

<sup>504</sup> Segundo Moltmann as forças vindouras da nova criação encontram-se atuantes em todos os âmbitos da vida combatendo todo pernicioso sistema que atenta contra o fluir da verdadeira vida. Elas lutam pela cura, justiça e liberdade da sociedade. Na liberdade da fé e no exercício da oração é que se vive a experiência do espírito antecipadora ao futuro de Cristo e da criatura liberta. MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 43.

<sup>505</sup> Ibid., pp. 44-45. No que a identificação cristã com o crucificado se afasta das inevitabilidades e trivialidades deste mundo alienado, ela leva o crente necessariamente para a solidariedade com os alienados deste mundo, com os desumanizados e com os indivíduos cruéis. Por outro lado, essa solidariedade só será radical se ela seguir a identificação do Crucificado com os abandonados, aceitar o sofrimento do amor criador e não perseguir sonhos de onipotência por um futuro ilusório. Ibid., p.45.

<sup>506</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 156.

forma ainda não consumada, o evangelho já pode conduzir os desfavorecidos à bem-aventurança da nova dignidade da cidadania no Reino da graça, comunhão e compartilhamento de bênçãos que transcendem avaliações méritos e poder de consumo na sociedade em que vivem. Portanto, de acordo com Moltmann, é preciso anunciar hoje a face do Deus do Deus soberano e graciosamente irrestrito, sem segundas intenções, que se solidariza com tanto com a miséria dos oprimidos como dos opressores.

Por sua vez, no que tange ao anúncio do Deus de Jesus de Nazaré ao atual ser humano de viés consumista, enriquece-nos a percepção de Schillebeeckx sobre a presença solidária do Deus soberano em Jesus de Nazaré, em sua vida, atos e palavras em nossa história. Destaca-se a figura do messiânico profeta escatológico, que se impõe contra o sistema opressivo vigente, anunciando, portanto a imagem do Deus que busca um relacionamento pessoal, gracioso e misericordioso com os seres humanos independente de sua capacidade de consumo e posse, trazendo-lhes a nova perspectiva de vida do Seu Reino, a ser futuramente plenificada na instauração de uma nova ordem.

## 5.2

### **Anunciando o Deus de Jesus ao ser humano subjetivo-afetivo**

A modernidade produziu abundante chuva de conhecimento, fatos inquestionáveis, mas descombinados, excludentes aos teares da imaginação e da fé que poderiam tramar um tecido social norteado por um saber prático para a vida cotidiana das pessoas. Entretanto, Na busca de um real sentido à sua vida, o ser humano pós-moderno necessita obter algo que vá além de simples fatos concretos, por isso clama por um instrumento de reflexão e expressão que estabeleça significativos valores, propósito, missão, paixão, fé e espírito.

Na verdade, muitas das conquistas modernas não demonstravam um direto comprometimento ou preocupação de valor e significado ético, não exercendo também qualquer tipo de efeito terapêutico às enfermidades existenciais.<sup>507</sup> Por isso é válida e fecunda a contribuição crítica pós-moderna que nos faz lembrar de que nossa humanidade não consiste apenas da dimensão cognitiva. Nosso

---

<sup>507</sup> MCLAREN, Brian D. *A igreja do outro lado*, p. 275.

empenho intelectual apenas, não poderá nos colocar em contato com toda a dimensão da realidade humana, nem muito menos conduzir-nos à descoberta de todos os aspectos da verdade divina. Na experiência de acolhimento e expressão da fé cristã existe um lugar exclusivo para o “mistério”, um apregoador de que a realidade divina sempre transcenderá a racionalidade humana.<sup>508</sup>

Portanto, nossa mensagem não deverá limitar-se a uma abordagem proposicional doutrinária reducionista da fé cristã, mas incluir a percepção e comparecimento de outras demandas ou dimensões do ser humano. Na verdade, experiências e conceitos interpretativos caminham juntos, pois enquanto os conceitos contribuem para o melhor entendimento das experiências que vivemos, nossa experiência molda os conceitos por nós empregados ao refletirmos sobre nossas vidas.<sup>509</sup>

Quando de forma puramente racionalista a doutrina se sobrepõe ao afeto, perde-se campo em uma das principais qualidades inerentes ao evangelizador: a empatia. A mensagem do evangelho precisa ser apresentada de maneira viva e contextualizada ao ser humano que a recebe. O próprio Jesus proclamou palavras de vida aos seus ouvintes (Jo 6,63). Pois, sistemas, idéias e soluções cartesianas sem nenhuma sensibilidade, não contemplam o outro em seu contexto real, transformando-se por vezes em grilhões legalistas que não oferecem o acolhimento e a compreensão devida ao outro na particularidade de sua carência existencial.<sup>510</sup>

Conforme considera Jürgen Moltmann: “(...) se o homem, perturbado com suas questões existenciais, só perceber as coisas no horizonte de sua própria subjetividade, então ele não entenderá nada que não tiver sentido para ele mesmo e que não se relaciona a sua práxis e à compreensão de si mesmo”.<sup>511</sup>

---

<sup>508</sup> GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*, p. 241. Com o mistério retorna também o misticismo, esquecido há muitos anos e sufocado pela modernidade, quando a informação tinha por objetivo viabilizar respostas mais ágeis de conhecimento e instrução ética. Atualmente, ante a onipresença do conhecimento e informação, a oferta supera a demanda relativizando seu valor. Assim, ressurgem nas pessoas a sede por aquilo que não somente pode instruí-las, mas transformá-las, elevá-las espiritualmente. Elas desejam viver aquilo que pode diferenciá-las existencialmente, uma verdadeira experiência com Deus. MCLAREN, Brian D. *A igreja do outro lado*, p. 276.

<sup>509</sup> GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*, p. 242.

<sup>510</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *Evangelização e maturidade afetiva*, pp. 203-206.

<sup>511</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 126.

Em correspondente sensibilidade, para que o proclamador seja capaz de se comunicar com a subjetividade do outro, relações empáticas precisam ser fecundadas na graça de Deus e na doação própria do referido anunciante, sendo realmente vivenciadas para que a mensagem ganhe aplicabilidade concreta e singular na vida do ouvinte, superando assim, o sério risco de ser reduzida a algo puramente intelectual, árido e burocrático, deveras superficial à verdadeira plenitude de alcance objetivada no anúncio das boas novas de Jesus Cristo.<sup>512</sup>

Nessa época em que todos os fragmentos sinalizam uma pluralidade inviabilizadora de um único absoluto, o Reino de Deus realmente precisa contemporanizar-se ao ser humano pós-moderno mais por vias relacionais que exclusivamente racionais. Seu anúncio deve ser apregoado tal como o é: proposta de vida.<sup>513</sup> Acolher o amor de Deus é assumir livre e relacionalmente a Palavra viva que é Jesus Cristo como sentido e proposta para o próprio viver, obtendo assim referenciais éticos objetivos e fundamentais para a vida humana.<sup>514</sup>

Conforme explica Jürgen Moltmann:

Quem compreende a relatividade da relatividade irá parecer relativista, *i.e.* colocar-se na situação do outro, o que não significa, abrir mão de si mesmo. A relacionalidade do próprio ponto de vista a respeito dos outros significa viver em situações concretas e pensar o próprio em relação ao alheio(...) Assim, essa relacionalidade pode superar o absolutismo da ideologia unitária e o totalitarismo do relativismo. Neste sentido, a mais nova “teologia política” tentou transpor o velho modelo de verificação da “teologia natural”, a qual, sempre foi, de fato, a religião social predominante, da ortodoxia para um novo modelo de verificação da teologia em ortopraxia social e política(...) Mas a verificação também pode significar por meio do *verum facere*, realizar, e assim, tornar experienciável, aquilo que ainda não é admitido como amplamente experienciável. Este é o caminho da ortopraxia. Realizar algo e torná-lo experienciável só é possível e razoável em relações vivas com os outros. A relacionalidade da teologia cristã, portanto, pode ser um caminho razoável entre teocracia absolutista e tolerância improdutiva [...].<sup>515</sup>

<sup>512</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *Evangelização e maturidade afetiva*, pp. 203-206.

<sup>513</sup> É preciso ressaltar que uma comunicação afetuosa pode fazer fluir progressivamente um sentimento comunitário que solucionará atritos, mágoas e ressentimentos, problemas tão comuns que emperram o crescimento de várias comunidades eclesiais atualmente. PURIM, P.R. *Pós-modernismo e proclamação*.

<sup>514</sup> Não se trata o relativismo atual apenas a partir de proposições conceituais ou ainda por apologética ferrenha, mas conduzindo ao ser humano ao conhecimento relacional de Jesus e a uma verdadeira experiência com Ele. RUBIO, Alfonso Garcia. *Novos rumos da antropologia teológica*. In: Id. (Org.) *O Humano integrado*, pp. 293-294.

<sup>515</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 28.

Portanto, teologias esboçadas que pretendem fazer da vida cristã algo que realmente influencie o ambiente ao seu redor, precisam observar esta relacionalidade.

Um exemplo disto, segundo Moltmann, é o Sermão da Montanha, que proclama um *ethos* de comunhão, a comunhão messiânica de Cristo. Sua sabedoria é vivenciada publicamente. Seu sermão esvazia a elitizada seletividade dogmática conclamando do meio do povo, com o povo e para o próprio povo pessoas que pratiquem a vontade messiânica do Pai, vivendo o *ethos* de seu discipulado na comunhão de amor e serviço para com seus irmãos. Onde o conhecimento apenas não basta e as questões sociais clamam por vívida sabedoria, a demanda é relacional e a exclusão é excluída.<sup>516</sup>

Na verdade a aspiração afetiva, espelhada na imagem subjetiva do ser humano pós-moderno, encontra um acolhimento especial no universo ético proposto pelo Senhor Jesus neste Sermão do Monte, onde ensino e relacionalidade estão profundamente interconectados. A assimilação de seu *ethos* é favorecida pelo vivo veículo da comunhão. Esta “torá messiânica” jamais encoraja seus discípulos ao isolamento ou a discriminação, mas, a inclusão das diversas classes de pessoas. Ela é caminho de sabedoria para a vida.<sup>517</sup>

Com efeito, a manifestação messiânica de Jesus transcendeu a proclamação por palavras, em sua relacionalidade com os carentes de sua sociedade. Assim o anúncio do seu Deus foi assimilado na vida cotidiana daqueles que contemplou como uma multidão “que não têm pastor”, sem identidade religiosa e etnicamente reconhecível. Ele os ensinava, eles traziam seus doentes e Ele os curava, e estes o acompanhavam.<sup>518</sup>

Portanto, a vida e os ensinamentos de Jesus de Nazaré nos mostram que ensino e conhecimento devem transcender o ordinário abstrato do saber, por um

---

<sup>516</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 195. Em Jesus e seu Kerygma pastoral aos necessitados encontramos a mais impactante e marcante linguagem existencial e relacional, pois Ele se torna a sua direção, e eles se identificam com sua proposta de vida. Sua ortodoxia materializa-se, se adequando ao concreto responso proclamativo ortoprático e a complexa situação existencial de sua época. Sua prioridade era a vida, as pessoas e suas demandas. Portanto, no que tange a um saudável amadurecimento de fé comunitária e pessoal, o desenvolvimento relacional dialógico e afetuoso é ingrediente indispensável à pastoral kerigmática atual. RUBIO, Alfonso García. *Evangelização e maturidade afetiva*, p. 218.

<sup>517</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 198 - 199.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 231.

engajamento missional às implicações existenciais da vida humana, que requer mais daquele que proclama e ensina.

O teólogo alemão explica que a sabedoria é o conhecimento do conhecimento. Ela surge da experiência. É a boa ética na vida de quem desenvolve uma consciência sadia sobre aquilo que conhece, quem não apenas desbrava, mas administra equilibradamente suas descobertas. Aquele que sabe como convém saber (I Cor 8,2). A sabedoria faz o ser humano transcender o cognoscível prosseguindo em busca de um retorno a si mesmo. A alma humana fecha suas portas para um “balanço”, um exercício de reflexão sobre a utilidade e o saldo positivo à sua vida advindo do conhecimento que adquire. Ela é o verdadeiro aferidor da real valoração daquilo que conhecemos.

As tradições bíblicas denominam esse retorno a si mesmo de *o temor ao Senhor*. A reverência contida nessa expressão vai além de qualquer tipo de sentimento de medo ou pavor ante a presença de Deus, abarcando um universo de deslumbre, fascinação, consideração e reconhecimento, uma reverência a sua sabedoria, fruto da sublimidade do Deus didático que supera todas as nossas expectativas.<sup>519</sup> O Deus que acolhe em bondade inesgotável nossa auto-entrega de fé, nossa avidez pelo aprendizado quanto ao seu sábio agir na história de cosmo, da vida humana e de nossa vida. O temor a esse Deus deve ser desenvolvido numa relação de amor apaixonado,<sup>520</sup> pois temor e amor a Deus descrevem respectivamente a sublimidade e a intimidade envolvidas em nosso relacionamento com Deus.<sup>521</sup> Portanto, são fatores que excedem um simples empenho no conhecimento de Deus através de pura ortodoxia, eles envolvem uma experiência existencial eivada de vida e sentimento.

As condições do conhecimento humano envolvidas em âmbito referido ressaltam o respeito e a dignidade própria do objeto conhecido. É no temor a Deus que reverenciamos a vida humana na qual sua sabedoria opera, bem como suas peculiaridades. Assim, desprezamos toda a opressão e dominação como formas legítimas de exercício de um verdadeiro aprendizado. Apaixonamo-nos pelo empenho de sua sabedoria oculta em tudo que existe, aprendendo a enxergar o ser

<sup>519</sup> Trata-se daquele tipo de sentimento que fascinou o apóstolo Paulo, quando se despojou de todos os rudimentos de uma ortodoxia morta por causa da sublimidade do conhecimento de Cristo, Sabedoria de Deus e agora seu Senhor, que deu novo sentido a sua vida de fé (Fil. 3,4-8). MURPHY- O' CONNOR, Jerome. *Jesus e Paulo*, pp. 103-104.

<sup>520</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, pp. 279-280.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 280.

humano pela ótica de Deus, como Ele o vê existindo, desenvolvendo sua sensibilidade e critério humanizador. Nosso amor a Deus nos faz sábios à medida que nos discipula ao verdadeiro conhecimento mediante o exercício do amor que convive com o próximo respeitando suas particularidades, estabelecendo assim, uma relacionalidade norteada pela sabedoria e simpatia.

Por isso, na verdade, o temor a Deus nos ensina a administrar os conhecimentos obtidos, ressaltando acima de todo *ethos* de saber científico ou ortodoxo, também o *ethos* do procedimento, da ortopraxia, aquele que serve a vida e luta pela qualidade de uma existência digna.<sup>522</sup> Portanto, uma sabedoria que não deseja dominar, mas sim interagir, inter-relacionando-se com o próximo, comunicando vida verdadeira.

Por sua vez, Edward Schillebeeckx vê com certa desconfiança, a postura romântica de quem imagina que uma ordem social imposta antecipadamente, possa por si só dar conta do comportamento ético humano. Como ele mesmo explica:

Há certo otimismo neste modo de ver com referência à capacidade interpretativa da razão humana universal. Esquece-se muitas vezes que essa razão universal abstrata (cantada pelo iluminismo) historicamente se encontra ela mesma também em pecaminosidade pessoal e social e em cobiça de poder. Pois é lição da experiência que a razão moral também precisa de libertação. Se olharmos bem, veremos que o ponto de partida do *ethos* não é tanto “a ordem”, que não deve ser perturbada, mas nossa indignação dirigida ao homem histórico-concreto já ferido em toda parte: dirigida à desordem, quer no próprio coração, quer na sociedade e suas instituições. A real ameaça e violação do “humanum”, desejado mas jamais definível positivamente, da dignidade humana, leva a indignação e conseqüentemente é convite ético concreto e imperativo ético que se insere em experiências de contraste, negativas e muito situadas no aqui e agora, de infelicidade e desgraça humana.<sup>523</sup>

Assim, de acordo com o exposto pelo teólogo de Nimega, a práxis da libertação e reconciliação tem primordial papel sobre aquilo que é bom e adequadamente ético.<sup>524</sup>

Segundo Schillebeeckx, o cristão concebe a moral autônoma dos seres humanos na práxis concreta cotidiana do exercício de cidadania do Reino de Deus. Na dignidade proporcionada por uma prática de vida de fé e caridade em

<sup>522</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 281.

<sup>523</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana*, p. 50.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 50.



acordo com Deus, denominada pelo autor como *vida teologal*, o cristão encontra esperança e sentido para sua vida.<sup>525</sup>

Embora as expressões de religiosidade e fé não possam ser reduzidas apenas ao campo ético, pois manifestam-se também na liturgia e oração, o *ethos* humano, como fator de libertação e felicidade dos seres em sua *vida teologal*, constitui significativamente uma “pedra-de-toque da credibilidade da fé, oração e celebração”. Este conjunto de expressões de fé não pode ser dissociado do referido *ethos*, sob pena de uma alienante e dessensibilizada existência cristã, ante as importantes, graves e atuais demandas sócio-políticas, pessoais e coletivas enfrentadas pelos seres humanos em nossa atualidade.<sup>526</sup>

Como em todas as significativas tradições clássicas da humanidade, a tradição cristã abriga uma força de sentido e verdade, que se faz conhecida e dialógica neste mundo, na medida em que se manifesta na vida cotidiana do ser humano. Por isso, tal tradição sempre deve preferir uma experiência de fé humana e concreta.<sup>527</sup>

Schillebeeckx explica que a salvação de Deus proclamada por Jesus transcende o anúncio verbal da Boa-Nova, manifestando-se também em seus gestos poderosos, tais como curas e exorcismos curas, libertando os seres humanos dos poderes excludentes. Sua obra de evangelização se dá integralmente, por seus feitos em vida, sua entrega amorosa à morte de cruz, e também em sua ressurreição. Uma ortoprática e completa mensagem. Sua verdade apregoada manifestou-se na integralidade de sua história e experiência, limitada e finita, aqui conosco. Sua encarnação e a efemeridade de sua existência humana revela o amor do Deus solidário aos impossibilitados sofredores.<sup>528</sup>

<sup>525</sup> Ibid., p. 51. Schillebeeckx explica que o nosso Deus é Aquele que liberta, perdoa e reconcilia. Ele vai além da capacidade de percepção e avaliação ética humana, que por vezes pode se tornar legalista e impiedosa para com os seus semelhantes. A ética precisa de um Deus que seja mais que a simples e estreita ética dessensibilizada. Ao contrário, o Deus “supra-ético” é o “Deus dos homens”, não um ídolo a imagem e semelhança de suas fugazes e enfermas distorções existenciais. Em sua glória e honra trabalha pela dignidade dos seres humanos. Ibid., p. 53.

<sup>526</sup> Ibid., 52.

<sup>527</sup> Ibid., p.56.

<sup>528</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*, pp. 624-625. Segundo Schillebeeckx, do ponto de vista estrutural, o cristianismo sempre teve de lidar com dois riscos: o da absorção do humano pelo divino (lembrando o velho monofisismo) e o da redução do divino (chamado pelo referido autor de teologal) para o humano (o ético), considerando-se primordialmente o campo político. Mas o modelo cristológico manifesto em Jesus de Nazaré não mostra “o divino” ao lado ou acima do humano, mas justamente no ser humano que Jesus foi. SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana*, p. 125. O Teólogo José Comblin explica que a maior manifestação da verdade divina aqui nessa terra se deu no amor do Deus revelado mediante seu Filho Jesus Cristo. O

Conforme afirma Edward Schillebeeckx, Jesus caminhou pelo país, proclamando e desvelando a face relacional salvadora de Deus entre os homens, materializada em suas desclassificadas refeições com publicanos e pecadores e seu acolhimento terapêutico cotidiano a coxos, leprosos, cegos, mudos, surdos e demais excluídos de uma elite religiosa que dizia promulgar a Lei, mas que se tornara má de coração, totalmente desprovida de qualquer sentimento e práxis graciosa aos desfavorecidos de sua época.<sup>529</sup>

Schillebeeckx descreve a práxis deste Reino autenticamente apregoada por Jesus assim:

(...) reino de Deus é a presença de Deus entre os homens, presença salvífica, ativa e encorajadora, afirmada e acolhida alegremente pelos homens. Presença salvífica oferecida por Deus e livremente afirmada pelos homens, que se torna concretamente visível na justiça e em relações de paz entre homens e povos, no desaparecimento de doenças, injustiças e opressões, em novidade de vida que expelle tudo o que estava morto e era mortal. Reino de Deus é nova relação de conversão (*metanóia*) do homem a Deus, cujo lado palpável e visível é novo tipo de relações entre os homens em vida em comum reconciliada em ambiente natural pacífico. Reino de Deus é a presença de Deus no mundo, reveladora e portadora de salvação (...).<sup>530</sup>

E ainda, segundo Schillebeeckx:

Jesus vê realmente na Lei um sinal da vontade benfazeja e da misericórdia de Deus para com os judeus: para o bem, e não para a perdição deles. Aqui já temos um primeiro indício bem claro. Jesus contrasta como é frequente alguém se esconder atrás da letra da Lei para desvirtuar o seu objetivo mais profundo: a misericórdia de Deus para com o ser humano. Pela maneira como são praticamente usados, a Lei e o sábado são afastados de sua mais profunda intenção, tornando-se um peso insuportável para pessoas comuns. Jesus vê as obrigações legais à luz de um Deus que somente quer ser humano. Toda e qualquer lei tem de ser uma manifestação da misericórdia de Deus.<sup>531</sup>

Portanto, a contrastante assistência de Jesus para com os necessitados, diante deste pano de fundo legalista, realçou a mensagem da bondade de Deus que ele trazia em sua vida. Deus estava em Jesus auxiliando e salvando os desfavorecidos mediante a graça e compaixão das atitudes do seu enviado, embora

---

referido teólogo considera as implicações ortopráticas deste amor na afirmação de Jesus quando diz que Ele é “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). Assim, Jesus é a verdade porque nele e por meio dele se vê claramente a verdadeira imagem do Deus amoroso e sua vontade. E este Jesus é também o caminho do seguimento e reprodução da imagem deste Deus amoroso: uma experiência de vida que transcende a verdade conceitual e não se atém a qualquer forma moralmente legalista de vida. COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*, p. 91.

<sup>529</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 138.

<sup>530</sup> Id. *História humana*, p. 151.

<sup>531</sup> Id. *Jesus* (2008), p.195.

questionada pelos metódicos religiosos de sua época. Render-se a proposta existencial de Jesus era acolher confiantemente o cuidado de Deus.<sup>532</sup>

Na verdade, para Schillebeeckx a demanda ética requerida pelo ser humano hodierno, transcende a pura conceituação abstrata, encontrando sentido concreto na urgente realidade do próximo, na necessidade do outro, que me comissiona a uma experiência significativa de Deus. O livre exercício da alteridade é o melhor desafio ético para a atual subjetividade humana. Assim, a prioridade da dignidade humana dá sentido missional à nossa experiência de Deus. Ela nos desafia a práxis da vida humana por uma fecunda coexistência assimétrica. Por isso, diz o teólogo de Nimega: “há em nossas experiências uma dimensão que esfacela todos os reclamos totalitários das ciências empíricas, ou seja, a experiência ética da exigência não dedutível que a outra pessoa impõe a mim.”<sup>533</sup>

Portanto a relacionalidade, por seu veículo afetivo e a sabedoria, por sua plausibilidade existencial a vida humana hodierna, constituem necessários ingredientes ortopráticos para o anúncio de Deus ante a demanda subjetivo-afetiva requerida pelo ser humano na atualidade.

Assim, ao final deste sub-tópico sobre o anúncio do Deus de Jesus de Nazaré ao hodierno ser humano de perfil subjetivo afetivo, percebe-se a pertinência da Cristologia relacional Moltmanniana e o exercício de seu sábio *ethos*. Para o teólogo alemão o universo ético e integrador de ensino e relacionalidade proposto pelo Senhor Jesus em seu Sermão do Monte, comparece a íntima e particular afetividade demandada pelo indivíduo de nosso tempo. A messiânica relacionalidade inclusiva proposta por Jesus de Nazaré é veículo eficaz para assimilação ética e caminho de sabedoria para a vida. Assim Ele transmitiu o *ethos* do seu amoroso Pai, ensinando além do conhecimento abstrato do saber, pois contemplava acima de tudo, as necessidades existenciais da vida humana. A afetiva sabedoria que o Pai colocou em seu coração transcendia o ordinário cognoscível proporcionando fascinador e esperançoso sentido de vida ao ser humano. Sua sabedoria conduziu o ser humano a um conhecimento de Deus eivado de vida e sentimento, uma sublimidade didática que transcende a mera ortodoxia. Logo, como Jürgen Moltmann nos faz discernir, o *ethos* do puro saber ortodoxo provará sua fecundidade quando aplicado existencialmente, exercitando

---

<sup>532</sup> Ibid., p.195.

<sup>533</sup> Ibid., pp. 125-126.

seus princípios também como *ethos* do procedimento, da ortopraxia. Como nos mostram as reflexões cristológicas Moltmannianas, a didática face do Deus relacional, apregoada na sábia ética existencial de Jesus de Nazaré constitui significativa fonte dialogal às carências subjetivo-afetivas do ser humano hodierno.

Para Schillebeeckx a demanda ética requerida pela subjetividade do ser humano hodierno transcende a pura conceituação abstrata, encontrando sentido concreto na urgente realidade do próximo, na necessidade do outro, que me comissiona a uma experiência significativa de Deus pela alteridade. Pois é no livre exercício da alteridade que se encontra o maior desafio ético ante a subjetividade afetiva humana atual. O desafio da práxis da vida humana por uma fecunda coexistência assimétrica.

Segundo o teólogo de Nimega, a práxis cristã da libertação e reconciliação tem primordial papel sobre aquilo que é bom e ético, traduzindo ao ser humano desta época um estilo de vida teologal primordialmente plausível, uma força de sentido e verdade cotidiana que transcende um simples anúncio verbal do Deus de Jesus de Nazaré. Trata-se de uma verdade-realidade apregoada na simplicidade e integralidade de nossa história e experiência, limitada e finita, mas que reproduz e revela o amor do Deus anunciado por Jesus aos sofredores deste mundo. Aquele que em sua solidária alteridade comparece ao desafio ético subjetivo afetivo atual.

### 5.3

#### **Anunciando o Deus de Jesus ao ser humano secularizado e desinstitucionalizado**

A esfera privada é na atualidade, o local de residência da religião. Na sociedade pós-moderna as mais variadas mediações organizacionais foram dispensadas enquanto a religião era acolhida e instalada no ambiente do fórum interno da consciência humana. Ali, o ser humano discerne e aprecia as verdades a ele apresentadas pelo crivo afetivo dos sentimentos gratificantes advindos de suas experiências. Na ruptura de sua forma tradicional, a transcendência retorna sem

rostos, identidade ou absolutos, uma sede de Deus, por parte de um ser humano em contínua autotranscendência.<sup>534</sup>

Esse é na verdade, um desafio mundial que o Cristianismo terá de saber lidar, pois a sociedade atual deseja saber qual é o inspirador projeto de sentido a ser apresentado pelo Cristianismo ao ser humano de nossa época. Antes de uma espiritualidade ascética, uma espiritualidade como proposta a ser vivenciada por uma sociedade secularizada e desinstitucionalizada.

Uma das dificuldades enfrentadas em meio à atual crise de espiritualidade consiste em que muitas reflexões teológicas são elaboradas tendo-se em vista apenas a receptividade de sociedades cristãs. Por isso, é preciso também veicular reflexões que conduzam o ser humano secularizado a encontrar Deus no meio da vida cotidiana, pois no aparente indiferentismo religioso por parte de algumas áreas de nossa sociedade, coexistem ainda significativas necessidades espirituais e busca de sentido para a vida por parte de pessoas que resistem à mediação eclesial.

Esta realidade acende uma oportunidade dialogal para um cristianismo que visa fazer convergir na vida humana Deus e o homem, num encontro diário, oferecendo um projeto de sentido atualizado para hoje. Aí, onde qualquer reclusão institucional apologética se detém, Jesus de Nazaré prossegue sendo a referência, a encarnação do “homem novo”, do Deus que desce à vida humana vivenciando a inspiradora ética do Reino de Deus.<sup>535</sup>

---

<sup>534</sup> BINGEMER, Maria Clara L. Cristianismo secularizado: novos desafios. In ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de; BINGEMER, Maria Clara L. *Secularização e experiência de Deus*, pp. 113-115.

<sup>535</sup> ESTRADA, Juan Antonio Estrada. *Da salvação a um projeto de sentido*, pp. 322-327. A mensagem aos seres humanos, em sua historicidade concreta, é a própria e exclusiva experiência orgânica de Deus que teve Jesus de Nazareth testemunhada e seguida por seus discípulos e vivenciada por sua igreja pelo poder do mesmo Espírito que agiu em Jesus. BINGEMER, Maria Clara L. Cristianismo secularizado: novos desafios. In ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de; BINGEMER, Maria Clara L. *Secularização e experiência de Deus*, pp. 121-122. Segundo Maria Clara Bingemer, desde seu início, a fé cristã se desenvolveu com base na crença do testemunho de outros. Os próprios discípulos reconheceram a Jesus como Testemunha Fiel, e pelos testemunhos de frágeis e limitados seres humanos a proposta de vida de seu Mestre foi apregoada ao mundo. Por isso, na sociedade de hoje, acima de tudo faz-se necessário anunciar com a nossa vida. Pois a biografia reflete a sinceridade e a plausibilidade da experiência que se diz ter. Trata-se de uma vida que narra ou discorre concretamente sobre o valor prático da fé em Deus, uma teologia esboçada através da vida, pois o seguimento de Jesus “não pode ser substituído por pura reflexão ou investigação teórica”. Tal seguimento define o lugar adequado para a reflexão teológica, a qual é na prática, um responsivo comprometimento existencial de tal seguimento. *Ibid.*, pp.126-128. Também Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL afirma que o testemunho de uma pessoa constitui hoje uma importante e poderosa proclamação silenciosa que ao invés de afirmar verdades teóricas, conduz os seres humanos ao seu redor a levantar dentro de si importantes questões de reflexão

Segundo Jürgen Moltmann, uma das questões discutidas atualmente no campo da ética cristã em âmbito secular versa sobre o papel dos cristãos na elaboração de noções superiores, que possam contribuir com soluções às demandas sociais e políticas existentes em nossa sociedade. Estariam os cristãos então, deixando-se levar pela correnteza das águas de uma ética comum ou natural conveniente ao momento em que vive a humanidade? E caso resolvessem posicionar-se numa sociedade tão pluralista, seu padrão de conduta não seria classificado como algo tão singular com uma validade sob medida apenas para ela eles próprios?<sup>536</sup>

Na verdade, para Moltmann seria incorreto reduzir a mensagem de Jesus ao simplismo de um anúncio religioso, apolítico ou até mesmo apocalíptico, algo que certamente seria irrelevante às transformações objetivadas por Ele a esse mundo. Suas pretensões não se atinham às suas conveniências particulares ou pessoais, mas visavam abranger a difícil situação de sua sociedade. Por isso, seu messianismo se revestiu de uma relevância existencial pública e ele se tornou uma ameaça à opressão romana de sua época. Sua Torá messiânica forneceu a devida luz e direção ao seguimento de um sadio caminho ortoprático para seu povo e também todos os povos da terra. Ela objetivou uma mudança social pela instalação de uma ética cristã. Portanto a resposta social da igreja sempre terá a ver com o messianismo testemunhado por Jesus Cristo expresso em seus valores éticos do seu Reino no seguimento do seu caminho.<sup>537</sup>

Numa sociedade pós-cristã, onde o atual sistema social tem conduzido a humanidade e a natureza à degeneração e até à morte, faz-se extremamente necessário que brilhe sobre o ser humano a luz inconfundível do singular *ethos* do discipulado cristão que associa a fé em Cristo à ética cívica do Reino de Deus abrangente de toda a vida.<sup>538</sup> Na verdade, o ser humano que tem sofrido por tantas

---

existencial alimentas pela conduta da pessoa por eles observada. Torna-se irresistível a curiosidade daquele que deseja saber o que inspira tal comportamento singular. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. *Evangelizar em um mundo poscristianiano*, pp. 135-137.

<sup>536</sup> Jürgen Moltmann discute a relevância de uma participação ética cristã específica ante as demandas sociais e econômicas da pluralista sociedade hodierna. O autor elenca temas como legislação fiscal e tecnologia genética e afirma que apesar dos cristãos tornarem-se anônimos na vida pública de sua sociedade atual, como pessoas iguais as outras que são, deveriam agir também com mais racionalidade objetiva e responsabilidade no que tange ao seu papel social. MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 184.

<sup>537</sup> *Ibid.*, pp. 185 - 186.

<sup>538</sup> *Ibid.*, pp. 186 - 187.

formas opressivas de dominação acabou por se tornar resistente a várias propostas de apropriação tirânica e até mesmo de pura e simples institucionalização.<sup>539</sup>

Todavia, o Reino de Deus apresentado por Jesus, trouxe consigo mais que um simples conceito ou ideologia, uma plausível alternativa de vida em contraste com a violenta e injusta proposta existencial apresentada pelos atuais sistemas políticos, sociais e econômicos reinantes que destroem o ser humano e a natureza.<sup>540</sup>

O referido *ethos* vivo pode ser encontrado na proposta de Reino de Deus testemunhada por Jesus de Nazaré, como explica o Teólogo alemão:

Ele trouxe o próprio reino de Deus. Aqui há uma grande diferença: Uma coisa é definir os verdadeiros conceitos da vida, outra é viver conforme a verdade. Uma coisa é aprender um conceito de felicidade, uma outra, ser feliz. E assim, uma coisa é “contextualizar” o reino de Deus, bem outra, experimentar, sentir, ver provar o reino de Deus.<sup>541</sup>

Com efeito, o Reino de Deus é revitalizante. É a primavera de Deus na vida humana onde experimentamos seu infindável e fecundo amor. Sua influência transcende a simples e temida concepção de domínio opressivo ou invasivo governo. Ela nos reanima a viver, rejuvenescendo nossa esperança, desenvolvendo-nos rumo à plenitude planificada por Deus para o ser humano.<sup>542</sup>

Além de ser sinalizado pelo Espírito Santo em Jesus mediante suas intervenções a saúde física,<sup>543</sup> este Reino trouxe consigo uma proposta terapêutica de cunho sócio-existencial, alcançando o mundo dos oprimidos e vilipendiados, libertando-os das “cadeias da alma e do autodesprezo”.<sup>544</sup>

Para Moltmann a compreensão teocrática do Reino de Deus deve transcender qualquer reducionismo puramente político e eclesiástico, percebendo que a causa de Deus em Jesus sempre foi a concretização de um Reino que revitalizasse, até a plenitude, a comunhão do Criador com suas criaturas. Em Jesus, Deus se fez próximo, sensível, solidário e presente ao ser humano oprimido pelo sistema vigente. Seu Reino é a Sua presença neste mundo, em tudo

<sup>539</sup> Id. *Quem é Jesus para nós hoje?*, p. 12.

<sup>540</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 192.

<sup>541</sup> Id. *Quem é Jesus para nós hoje?*, p. 13.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>543</sup> O Reino de Deus manifesta aos enfermos deste mundo, num encontro de cura entre o seu poder e a fé dos doentes, uma genuína experiência revitalizante proporcionada pelo Espírito Santo, que sinaliza a vindoura e saudável consumação do Reino. *Ibid.*, p. 19.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 20.

revitalizadora e libertadora, ante toda esta ordem degeneradora, opressora e mortal. Aqui, encarnado, ele foi vulnerável até a morte, para por fim, restaurar um dia este mundo e suas criaturas.<sup>545</sup>

Ainda vale mencionar, pois é interessante é digno de nota, a forma como Jürgen Moltmann, fazendo referência a dois basilares da Reforma Protestante, reforça a referida ideia:

*O solus Christus* da Reforma não pode ser normativo apenas para a doutrina de fé, mas tem que ser normativa também para a ética, pois *solus Christus* significa também totus Christus: Todo o Cristo para toda a vida(...) Isso, porém, significa que cristologia e cristoprática se fundem, de forma que um reconhecimento global de Cristo não marca apenas a cabeça e o coração, mas toda a vida na comunhão de Cristo, e que, ao mesmo tempo, Cristo não é reconhecido apenas com a cabeça e o coração, mas na experiência e na prática de toda a vida.<sup>546</sup>

Portanto toda singularidade ética de tudo o que Cristo testemunhou e ensinou, constitui parâmetro seguro, saudável e conveniente; uma realidade libertadora a ser experimentada pelo ser humano de perfil secularizado e desinstitucionalizado em nossa sociedade hodierna.

Para Edward Schillebeeckx, apesar da redenção cristã transcender qualquer tentativa humana de autolibertação emancipadora, a referida salvação sempre deverá considerar solidariamente as profundas questões antropológicas envolvidas nesta história emancipadora. O teólogo afirma que salvação cristã e emancipação humana não devem se opor, mas dialogar fecundamente, pois compartilham um propósito mútuo: a conquista de uma vida digna para o ser humano. Essa é sua demanda mútua e enriquecedora.<sup>547</sup> A busca por esse tipo de existência social autêntica nossa doutrina e experiência cristã como a “realidade ativa” de um cristianismo engajado em importantes questões sócio-políticas e econômicas de nossa sociedade.

Entretanto, Schillebeeckx reafirma que o referido e libertador processo de emancipação humana, por si só, nunca constituirá a tão aguardada salvação escatológica. Essa não se submete a esse tipo de reducionismo, já que a esperada redenção do Reino de Deus superará qualquer nível de perfeição e satisfação a ser alcançado nesta ordem presente. Pois, no que tange a tudo que é belo, santo e bom, possível de ser experimentado aqui em nossa história, é preciso se ter em

<sup>545</sup> Ibid., p.27.

<sup>546</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 186 - 187.

<sup>547</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo*, p. 755.



mente que Deus tem infinito e livre poder para nos surpreender. O Deus do Reino é livre para proporcionar além de tudo que almejamos viver.<sup>548</sup>

Na verdade, Schillebeeckx propõe a sociedade que busca emancipação e libertação o envolvimento de um Deus salvador, atento e solidário ao sofrimento do ser humano e que tem por propósito conduzi-lo à inteira plenificação.<sup>549</sup> Isso posto, é possível perceber que a referida proposta do teólogo dominicano sinaliza duas fundamentais aspirações conjugadas entre o programa do Reino apresentado por Jesus de Nazaré e a atual sociedade secularizada: uma ética libertadora e dignificante à vida humana e a aspiração por um aperfeiçoamento do ser humano e da sociedade em que vive.<sup>550</sup>

Portanto, este Deus atento às demandas existenciais oferece sentido de conduta e dignidade para esta vida. Como já vimos em capítulo anterior, Schillebeeckx exemplifica bem os valores éticos relacionais dessa proposta do Reino quando descreve o vivo e humanizador dinamismo das parábolas de Jesus. Na verdade, o próprio Jesus é a “Parábola viva” do Reino que emite uma resposta existencial e desafiadora dada na vida e claramente registrada no evangelho de Marcos, onde lemos que suas atitudes quebram opressivos paradigmas sociais quando: cura um paralítico e perdoa pecados (2,1-12); come com os publicanos (2,13-17), defende seus discípulos, que não jejuam quando estão com ele (2,18-22); justifica a conduta dos discípulos, que arrancam espigas durante o descanso sabático (2,23-28) e cura no sábado (3,1-5). Ele prioriza o ser humano, mas os mantenedores dos sistemas opressores vigentes que nele se escandalizam desejam destruí-lo. Todavia, os que humildemente acolhiam sua paradoxal sabedoria percebiam a presença salvífica de Deus mediante seu viver e conduta.

<sup>548</sup> Ibid., p. 798.

<sup>549</sup> Ibid., p. 755.

<sup>550</sup> O exercício da liberdade humana se reveste de um significado cívico especial quando vivencia as propostas existenciais do Reino de Deus. Assim, a liberdade e autonomia do indivíduo deve ser fundamentada como um dom de Deus acolhido, sendo reafirmada não somente como um direito do ser humano, mas como uma oportunidade cívica do Reino, visando uma gerência responsável para consigo, seus semelhantes e o mundo a sua volta. RUBIO, Alfonso Garcia. *Novos rumos da antropologia teológica*, p. 292. Também segundo Luis González-Carvajal faz-se necessário anunciar o Deus de Jesus de Nazaré através do testemunho coletivo dos cristãos, por meio de uma comunidade que viva de forma inspiradora, uma fascinação para que outras pessoas desejem conhecê-la. Uma comunidade que ofereça uma alternativa radical de vida baseada na relação familiar daquele que chama Deus de “Abba”, Pai (Rm 8,15); na igualdade fraternal (Mt 23,8-10); no serviço mútuo ao próximo (Mt 20,25-28); na verdadeira liberdade de seus membros (Gal 5,1); no compartilhamento desprendido (Mt 19,21) e no amor incondicional daqueles que amam como o Senhor Jesus os amou (Jo 13,34). Comunidades que vivam assim apregoarão um verdadeiro, radical, contrastante e inspirador testemunho de vida a sociedade em que se encontram inseridos. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. *Evangelizar em um mundo poscristianiano*, pp. 137-138.

Reconheciam nele a nova possibilidade de vida proposta pelo Reino que apregou. Por instinto de conservação, alguns rejeitaram a parábola chamada Jesus, pois esta emancipava os seres humanos de pesados jugos impostos por falsos religiosos presos a velhos costumes. Um sistema sócio-religioso frequentemente desumanizante. Em Jesus, a parábola viva de Deus, se narra a imagem relacional e solícita do Deus que prioriza a causa humana.<sup>551</sup>

Ainda, no que tange a realidade prática do Reino, embora presente e futuro apresentassem ainda diferentes características, era possível para Jesus, pela práxis, fazer presente a salvação vindoura. Algo a ser consumado, mas que já pode ser sinalizado, mediado e experimentado aqui, nos trazendo esperança. Neste ponto as atitudes de Jesus o mostram como atestador intermediário da consumação futura do Reino. Um exemplo humano a ser reproduzido em nossa sociedade. Assim, o Reino de Deus vem já nesta existência através da *metanóia* humana, uma transformação essencial sobre como o ser humano concebe a vida diária e a vive neste mundo e que tem por seu fruto principal, uma práxis correspondente, o que fica claro na oração do Pai-nosso quando liga as expressões “venha o vosso reino” e “seja feita a vossa vontade na terra”, pois a vinda do Reino de Deus não pode ser dissociada do cumprimento de sua vontade humanizadora e concreta já aqui na terra, nesta sociedade. Essa antecipadora prática ético-religiosa foi vivenciada por Jesus em todo o seu ministério em atitudes e ensinamentos aos seres humanos.<sup>552</sup>

Na verdade, uma compreensão integralizada da vida, morte e ressurreição de Cristo comprova que independente dos percalços desta efêmera existência, o ser humano pode crer e esperar a redentora plenificação de Deus.

Como já dissemos, persiste no ser humano hodierno um objetivo comum ao do Deus de Jesus de Nazaré, proporcionando-os comunhão de propósitos no engajamento cotidiano por uma sociedade melhor. Assim como o Deus do Reino da justiça e amor, o ser humano de boa índole, mesmo secularizado, combate o mal dentro de sua sociedade, almejando um futuro melhor, qual seja este. De alguma forma então, declara mesmo que inconscientemente, a sua confiança de que o bem deverá ter a última palavra.<sup>553</sup>

<sup>551</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 141-146. também HINZE, Bradford E. *Eschatology and Ethics*. In: HILKERT, Mary C.; SCHREITER, Robert J. *The práxis of the Reign of God*, p. 177.

<sup>552</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), pp. 147-148.

<sup>553</sup> Id. *Dios, futuro del hombre*, pp. 86-87.

Portanto, para Schillebeeckx um anúncio de Deus, para tornar-se inteligível deverá ser contemporaneamente decodificado junto às próprias demandas existenciais humanas, a partir da nova experiência que o homem tem de si mesmo e do mundo. Não poderá haver qualquer tipo de dicotomia entre a fé no Deus do Reino e a vida cotidiana.<sup>554</sup> Assim, seu Reino se desenvolve organicamente na vida humana diária, dentro de nossa sociedade.<sup>555</sup>

Ao final deste subitem podemos concluir que para Jürgen Moltmann a própria vida e anúncio de Jesus demonstra seu engajamento social centrado primeiramente no ser humano e seu relacionamento pessoal com Deus, antes de qualquer sistema religioso vigente. As transformações objetivadas pelo Mestre da vida perpassavam os mais variados setores em sua época, contextualizando-se e comparecendo sempre as demandas presentes. Com isto, Moltmann refuta qualquer alienação social, seja de ordem experiencial religiosa pessoal ou coletiva, pois reconhece a relevância existencial pública dos valores éticos do Reino para nossa sociedade.

Para o teólogo alemão, o ensino de Jesus de Nazaré, o “*ethos vivo*”, une a fé cristã a uma ética cívica do Reino de Deus abrangente a toda vida. Tal ensino tem muito a contribuir em uma sociedade secularizada e desinstitucionalizada oprimida por sistemas sócio-econômicos e políticos que degeneram a dignidade da vida humana e a natureza. O Reino do Deus encarnado, vulnerável e solidário até a morte não tiraniza, mas influencia e restaura, remoçando nossa esperança rumo à futura plenitude planejada por Deus para o ser humano. Portanto de acordo com as referidas colocações do teólogo alemão, podemos considerar de significativa importância anunciar o Deus de um Reino que comparece civicamente por uma ética orgânica, humanizadora e dignificante ao ser humano, em todas as esferas da sociedade em que vive.

Já pela ótica do teólogo dominicano Edward Schillebeeckx a busca por autolibertação emancipatória e aperfeiçoamento humano é o principal ponto de

---

<sup>554</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios, futuro del hombre*, p. 97. A reflexão teológica sempre se faz dentro de um determinado contexto horizontal, secular, mas também requer ao crente o discernimento de uma dimensão mais profunda, integralizadora à existência do ser humano e que lhe exige um resposno a vida. Id. *Interpretación de la fe*, p. 50. Id. et al. *Cinco problemas que desafiam a igreja de hoje*, p.5.

<sup>555</sup> Como explica Schillebeeckx, em Jesus Cristo Deus se revela no contexto antropológico. No humano Jesus, Deus se faz história da salvação entre os seres humanos. Este é o lugar ideal para salvação e diálogo entre Deus e o homem. Id. *Deus e o Homem*, pp. 38-39.

contato dialógico entre o Deus salvador de Jesus de Nazaré e a atual sociedade secularizada de perfil desinstitucionalizado.

O teólogo de Nimega compreende que o processo libertário humano por si só, não poderá conduzir o ser humano a estatura futura destinada por ocasião da consumação escatológica de sua salvação. Mas anuncia o engajamento do Deus que devemos anunciar, antes de tudo, salvador, atento e solidário ao sofrimento do ser humano, Aquele mais interessado “Cidadão” do nosso cotidiano, proponente de uma ética libertadora e dignificante à vida humana e do aperfeiçoamento do ser humano na sociedade em que vive.

O modelo materializado de sua proposta pôde ser verificado vivencialmente na práxis autêntica do Deus encarnado na vida cotidiana: Jesus de Nazaré e os valores que apregou em seu programa existencial humanizador do Reino. Trata-se de uma proposta relacional entre Deus e o ser humano, e também entre o ser humano e seu próximo que quebra paradigmas opressivos frequentemente impostos pela sociedade vigente. Sua *metanóia* prioriza o pessoal e relacional antes do institucional.

Como nos ensina Schillebeeckx, nunca se pode dissociar a fé no Deus do Reino da vida cotidiana. Por isso, Jesus de Nazaré nos ensina um adequado e integrado resposno cívico a ser reproduzido nessa existência, a boa ética do ínterim, entre nosso presente e o futuro almejado pelo ser humano que combate o mal nas mais variadas esferas de nossa sociedade. A vida, morte e ressurreição do humano Jesus comprovam o poder redentor e plenificador do Deus da vida. Este Deus anunciado por Jesus é a verdadeira “Bondade absoluta” almejada pelos seres humanos.

#### 5.4

#### **Anunciando o Deus de Jesus ao ser humano individualista de perfil utilitarista**

Segundo o filósofo francês Gilles Lipovetsky na liberdade do seu autoconhecimento e no desbravamento dos seus próprios caminhos, o ser humano procura experimentar na força e convicção de sua identidade, o desenvolvimento

máximo de sua personalidade. Assim o indivíduo encontra especial paladar para saborear a vida ao máximo.<sup>556</sup>

Analisando o referido fenômeno, Jürgen Moltmann descreve uma espécie de individualismo que avança na contra mão de uma criativa manifestação existencial de identidade individual em ambientes coletivos. Neste individualismo cada pessoa busca a sua liberdade sem se preocupar com as outras; onde muitas vezes, pelo princípio da concorrência, apenas os mais capazes são recompensados e os fracos ficam relegados ao segundo plano. Assim, as possibilidades de vida se tornam escassas, tornando a vida uma arena na qual todos lutam contra todos, e o indivíduo se vê apaixonado por si mesmo, empenhado numa postura de progresso impositivo. Moltmann assevera ser este um caminho narcísico para o isolamento e a morte social, onde as pessoas se tornam solitárias, furtadas de suas relações para com os outros. Nesse caso, segundo o referido teólogo, o individual passa a ser a perversão do pessoal. O indivíduo é a distorção da pessoa.<sup>557</sup> Logo, para que os homens possam viver como pessoas, torna-se necessário que estes descubram a dignidade divina da comunhão. Pois, personalidade sempre deverá desembocar em sociabilidade, para que não descambe em um individualismo egoísta.<sup>558</sup>

Por outro lado, é justamente na luta contra as forças mortificantes que atuam na sociedade mediante rejeição, isolamento e individualização dos seres humanos que se acolhe e afirma a verdadeira existência comunitária. A morte não constitui apenas o fim de uma vida aqui nessa terra, mas também a destruição da vida pessoal, social e natural. Quando o ser humano se encontra enfermo de sua auto-estima passa a padecer de doenças psicossomáticas. Sua mente adoecida compromete o seu corpo e seu isolamento ocasiona por vezes o suicídio. A frieza e a rejeição social acabam por frustrar sua espera por amor.<sup>559</sup>

Convém lembrar que antes de qualquer sentimento retributivo o desejo de proximidade e amor ao próximo é algo criativo, o nascimento de uma vontade livre e espontânea de libertar-se de toda a inimizade.<sup>560</sup> Não é submissão ou

<sup>556</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*, p. 17.

<sup>557</sup> Segundo Moltmann, antes de ser um indivíduo, um átomo indivisível, a pessoa só se faz ser humano completo em relações sociais de mútua receptividade do tomar e dar, do ouvir e falar, do experimentar e tocar, do reconhecer e ser reconhecido. Assim se constitui um ser humano, nessa economia relacional se faz uma pessoa. MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da esperança*, pp. 191-192.

<sup>558</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 399.

<sup>559</sup> Id. *Vida, esperança e justiça*, pp. 64-65.

<sup>560</sup> Para Moltmann Uma sociedade não poderá ser considerada verdadeiramente livre se estabelecida tão somente pela liberdade privada de seus indivíduos ou sobre quaisquer possíveis

rendição ao ofensor, mas uma sábia superação da inimizade por alguém que vence o próprio instinto de auto-preservação e almejando mais, livra seu ofensor de sua inimizade por meio do amor que atrai os obtusos e alienados em suas crises relacionais a responsabilidade comunitária para com o seu próximo.<sup>561</sup> Isto é o que demonstra Jesus de Nazaré em sua inclusiva comensalidade com os excluídos de sua época, como Moltmann expõe:

Do mesmo modo como Jesus prometeu o reino de Deus aos pobres, assim como dirigiu para os doentes o poder de Deus, também trouxe o direito divino aos que estavam privados do direito e aos injustos – chamados na Bíblia de “publicanos e pecadores”. Ele demonstrou isso abertamente através de sua comunidade com eles. “Este homem acolhe gente de má fama e come com eles” (Lc. 15,2), disse a sociedade correta.<sup>562</sup>

Portanto, tal sentimento assim empenhado, implica no anúncio do Deus relacional e acolhedor de Jesus de Nazaré mediante um exercício ético responsável que superará as maiores segregações relacionais e também qualquer tipo de proximidade por conveniência, retributiva ou utilitarista. Trata-se de uma livre e graciosa doação relacional de si próprio ao outro que poderá vislumbrar em nós a face do Deus amigo, acolhedor.

Ainda, como mencionado no segundo dessa pesquisa, junto à ascensão e proeminência individualista, a era atual foi acometida de um surto de culto e supervalorização do corpo,<sup>563</sup> Entretanto, uma acentuação unilateral, seja de

---

basilares de dominação opressora, mas mediante o exercício de uma liberdade comunicativa e na experiência de justas relações, onde pessoas participam efetivamente das demandas existenciais umas das outras. Nisto consiste o amor e a solidariedade que a verdadeira comunidade cristã necessita apregoar a sociedade em que vive. Para o teólogo alemão a liberdade pessoal é preservada através da vida comunitária, pois a individualização progressiva inibe e atrofia. É na abertura da liberalidade predominante na convivência de uma comunidade aberta que se qualificam relações intersubjetivas. Amabilidade, hospitalidade, sociabilidade e generosidade intercambiarão a participação de outras pessoas em nossa vida. Relações intersubjetivas não são ocasionadas tão somente pelo reconhecimento de amizade recíproca, mas também pela certeza de ser reconhecido e estimado, uma consciência que traz consigo um sentimento de liberdade e abertura para a saída de si em oferta ao outro. Neste reconhecimento, não há defesa nem reclusão, o ser humano se abre ao seu próximo e no seu espaço livre e pessoal outros poderão se desenvolver livremente, pois o outro não lhe constitui obstáculo à liberdade pessoal, mas sim seu complemento e possibilidade. Na reciprocidade da vida surge uma comunidade realmente livre. MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da esperança*, pp. 192-193.

<sup>561</sup> Id. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 207.

<sup>562</sup> Id. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, p. 19.

<sup>563</sup> Imersa e por vezes perdidas num oceano que perpassa entre outras coisas, modalidades esportivas, exercícios bioenergéticos, uso de cosméticos, cirurgias plásticas e tratamentos para rejuvenescimento, pessoas têm feito do seu corpo um fim em si mesmas, uma distorção desumanizante, fomentada por uma pesada publicidade que escolta essa temática. RUBIO, Alfonso Garcia. *Evangelização e maturidade afetiva*, pp. 100-101.

valores corpóreos ou espirituais em detrimento um do outro sempre ocasiona pobreza e mutilação do exercício existencial de humanização.<sup>564</sup>

Por outro lado, de fato, esse corpo degenera aqui em vida, pois a morte ameaça todo ser vivente. Todavia, embora degeneração e morte seja uma parte integrante da vida, segundo a fé cristã, nunca se poderá haver harmonia entre a vida e a morte sem uma real esperança de ressurreição. Por isso faz-se necessário apregoar a dinâmica verdade do significado restaurador da ressurreição de Cristo para o ser humano. Pois embora aqui nessa vida, o ser humano se expõe ao processo degenerativo comum: doenças, envelhecimento, sofrimentos, tristezas e até a morte, sob a perspectiva da história humana a ressurreição de Cristo dentre os mortos fez iniciar a nossa ressurreição. A morte foi destruída e seu poder antidivino foi expulso da criação, uma redenção de proporções cósmicas já se iniciou.<sup>565</sup> O corpo marcado muitas vezes por obsessivas tentativas de reparos estéticos alternativos já começou a ser restaurado. Se a morte atua nessa vida pela violência da separação, a ressurreição se faz pelo poder do Espírito da reunificação, anulando os terríveis efeitos da morte. A ressurreição restaurará dinâmicas relacionais rompidas pela morte entre seres humanos e também entre corpo e alma, onde esta eleva-se do corpo, distanciando-se de suas necessidades e imperfeições.

Por isso Jürgen Moltmann explica:

A esperança na “ressurreição da carne”, pelo contrário, nos conduz a experimentar o corpo bem de outro modo. Não somente a sua alma, mas o homem todo, corpo e alma, é semelhante a Deus, pois “ele os criou homem e mulher, segundo a sua imagem”, (...) Por isso, não só a alma, mas também o corpo deve ser “templo do Espírito Santo” – como afirma Paulo, reiteradamente. O “Espírito Santo”, porém é o Espírito da vida. Onde esse Espírito é experimentado na sua atualidade, corpo e

---

<sup>564</sup> Dado o fato de que o corpo humano não consiste tão somente de pura exterioridade, assim como o espírito humano não é pura interioridade, o ser humano constitui uma unidade interconectada entre corporeidade e espiritualidade. Portanto, corpo e espírito definem duas dimensões de um único ser humano. RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade*, p. 464. Toda compreensão reducionista na qual o corpo humano seria limitado a um simples organismo vivo, bem como considerado a mera exterioridade ou ainda, um simples instrumento do espírito, fica descartada ante seu fundamental papel em nossa experiência relacional de comunicação com o mundo, os outros seres humanos e com Deus. Na consciência e valorização de sua totalidade, corpo e espírito, o ser humano amadurece em suas relações afetivas, na expressividade comunicativa de suas emoções e sentimentos. RUBIO, Alfonso Garcia. *Evangelização e maturidade afetiva*, pp. 100-101.

<sup>565</sup> No cerne do evangelho cristão se encontra a vida, no Cristo que venceu não somente a morte física, mas todos os poderes implicados na anti-vida, trazendo vida em abundância (Jo 10,10). Na verdade, Jesus não ofereceu uma nova religião, antes sim, uma nova proposta existencial, para um novo e comunitário estilo de vida. Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 65.

alma retornam a unidade, as separações nocivas à vida e os conflitos que anelam a morte são superados. Ao desaparecer o medo da morte, desaparece também a angústia da vida.<sup>566</sup>

No aguardo da ressurreição dos mortos e da renovação de todas as coisas, e pelo poder do Espírito que ressuscitou o Senhor Jesus Cristo, renasce no ser humano pelas forças do mundo vindouro, uma esperança viva, de uma ressurreição que compreende um ser humano saudável, completo e integral, à semelhança do Deus criador.

Portanto, esse mesmo Espírito possibilita ao ser humano viver, amar e morrer plenamente, na certeza de uma ressurreição que proporcionará ao mesmo a plenitude de sua regeneração total.<sup>567</sup>

Seguindo nossa proposta sobre o anúncio do Deus de Jesus de Nazaré a hodierna demanda elencada, passamos agora a refletir sobre o posicionamento do Teólogo de Nimega.

Edward Schillebeeckx se opõe a qualquer postura que de alguma forma proponha na vida cristã uma experiência individualista e reclusa. Pois afirma que desde os relatos do Antigo ao Novo Testamento, Deus sempre revelou sua salvação de forma engajada em nossa história e mundo. A ação de Deus se fez presente atuando concretamente em cada contexto humano vigente. Por isso, para o teólogo a salvação de Deus em Jesus Cristo nunca poderá ser reduzida a uma esperança escatológica alienante. A salvação do Deus de Jesus de Nazaré se deu na práxis de sua história concreta; no Filho que vive altruisticamente em prol da dignidade dos seres humanos deste mundo, assumindo as consequências de seu amor-serviço frente aos poderes deste mundo até a morte de cruz, mediando assim o vislumbre esperançoso do futuro escatológico.<sup>568</sup>

Na verdade, Jesus percebeu que tal empreitada o levaria à morte. Entretanto, ele a enfrentou, sujeitando-se à vocação de alteridade depositada pelo Pai em seu coração, até a morte de cruz, que jamais poderia arrefecer a paixão confiante do seu coração no certo futuro de Deus para os seres humanos. Nessa incomparável dedicação subjaz o misterioso sentimento de amor que decodifica e sintetiza todo o sentido da Lei: O amor a Deus e ao próximo como a si mesmo, despretenhoso de segundas intenções, contra todo individualismo egoísta e enclausurado.

<sup>566</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, pp. 87-88.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p.88-89.

<sup>568</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *La questione cristologica*, pp.156-157.



Para Schillebeeckx toda a vida de serviço de Jesus define sua morte como uma amorosa *diakonia* em entrega de si mesmo pela salvação pelos seus. Toda a atuação de Jesus em sua vida terrena traduziu-se em um profundo sentimento de “pró-existência”, daquele que existe e vive para o outro, uma alteridade missional, incondicionalmente aberta ao anúncio da relacional e bondosa proposta do Deus do Reino aos seres humanos.<sup>569</sup>

Em Jesus de Nazaré se viu um Deus que é humano, inspiração de vida para uma existência genuinamente humana, personificação singular da bondade divina, como explica Schillebeeckx:

Assim, a própria pessoa de Jesus de Nazaré é a revelação do rosto escatológico de tudo o que realmente é humano, (...) A humanidade de Jesus traduz para nós o que é Deus. Sua pró-existência humana é entre nós o sacramento da pró-existência divina, isto é, de Deus, cuja essência é bondade. Em Jesus, Deus quis ser no seu Filho um Deus humano para nós.<sup>570</sup>

Ali estava o Deus solidário em Jesus, existindo para os outros, ensinando ao ser humano que o verdadeiro sentido para a sua existência é o amor e serviço ao próximo. Pois todo ser humano, mesmo sem saber vive uma riqueza de compartilhamentos dentro de seu círculo existencial. O próprio rosto humano, seu semblante, suas percepções faciais, representam bem o que nosso teólogo chama de “existir-para-os-outros”, quando diz:

O rosto humano, que a própria pessoa não vê, mas que evidentemente existe para ser visto pelos outros, e para garantir nossa abertura para os demais, é um símbolo claro de que, no fundo, dependemos uns dos outros e estamos voltados para os outros.<sup>571</sup>

Por aí pode-se perceber que o “existir-para-os-outros” é não apenas uma comissão divina e memorial esculpido no rosto humano, mas também um constitutivo do nosso ser. Esta foi precisamente a mais significativa qualificação cristológica de Jesus de Nazaré. Ele foi verdadeiro e concreto modelo humano de

<sup>569</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. E. *Jesus* (2008), pp. 304-305. Segundo Orazio Francesco Piazza, a morte de Jesus na cruz traduz uma espécie de amor que transcende do individual para o pessoal e do social para o relacional, caracterizando uma salvação que tem por objetivo reagrupar, comungar e nunca segregar. A salvação que conclama o ser humano a produção do fruto da paz e da harmonia no meio social onde vive. O evento da cruz inspira o coração humano ao desenvolvimento de um amor solidário, cuidadoso para com o próximo, que descentraliza o “eu”. Uma madura oferta de si existencialmente enriquecedora, que visa a libertação do ser humano das perigosas garras da afirmação exacerbada de sua identidade individual. Uma solicitude do “eu” na direção do outro. PIAZZA, Orazio Francesco. *A esperança*, p. 157.

<sup>570</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 675

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 612

pró-existência. Em Jesus se viu a face do Deus solícito, que existe para o outro: o humano amado.<sup>572</sup>

Ainda, por outro lado, quanto a questão sobre a ênfase dada ao cuidado exacerbado com o efêmero corpo humano desta existência, como temos observado, para o teólogo de Nimega, o Reino de Deus não consiste de um mundo “não-terreno”, isolado de nossa realidade, mas na dinâmica do restabelecimento deste mundo arruinado. O próprio Jesus deu indícios disto quando curou doentes, expulsou demônios, conduziu pecadores à conversão e pobres à dignidade cívica do Reino de Deus já em curso.<sup>573</sup> Assim, Jesus de Nazaré sinalizou um futuro glorioso para a efêmera e sofrida existência humana.

Por isso, Schillebeeckx vê também na frágil corporalidade humana que degenera e adoce uma significativa conveniência para a plena restauração divina por ocasião da consumação futura da nova ordem de existência do Reino de Deus. Uma completa e transformadora salvação será realizada mediante a ressurreição do corpo, ou seja, como explica: “da pessoa humana, incluindo sua corporalidade humana, corporalidade como orquestração visível e melodia própria de uma pessoa”. Portanto um cuidado divino pela restauração integral do ser humano. Assim, todas as dimensões do humano serão saudáveis. Um esperançoso alento do Deus que se preocupa com a humanidade.<sup>574</sup>

Por fim, após nossa reflexão sobre o anúncio do Deus de Jesus ante a demanda individualista, por vezes até utilitarista, chama-nos à atenção a proposta Moltmanniana sobre a comunhão de Jesus de Nazaré com o outro excluído, algo que afirma os seres humanos dignificando-os como pessoas, que transcende a mortificação e a destruição da vida pessoal, social e natural, ocasionada pela rejeição e isolamento.

---

<sup>572</sup> Ibid.

<sup>573</sup> Segundo Charles Duquoc, os milagres devem ser vistos como aqueles que inauguram o Reino messiânico, representam uma antecipação do Reino escatológico que será definitivamente consumado quando a morte for vencida. Tais milagres, que são o poder revitalizador de Deus que invade nosso tempo, salvo algumas exceções, são vivificações que desde já anunciam uma vivificação definitiva, chamada de “vida eterna”. O milagre é uma interrupção no seguimento ordinário desta existência das coisas, fadada a fracassos, degenerações e morte. Assim a transcendência divina atinge nossa existência sinalizando neste íterim histórico a consumada realidade por vir: a garantia de que uma plenitude está a caminho. Um pouco da vida que viveremos no mundo vindouro é graciosamente concedida a nós. DUQUOC, Charles. *Cristologia*, pp. 78-79.

<sup>574</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. E. *História humana*, pp. 176-177.

Jürgen Moltmann advoga a criativa liberdade relacional apregoada por Jesus de Nazaré quando dá a conhecer a face do seu Deus, por seu acolhimento nunca segregador, utilitarista ou retributivo, mas graciosamente doado. Cumpre-nos assim, anunciar a este ser humano por vezes fechado em seu individualismo utilitário, a face o Deus do Reino solidariamente aberto à comunhão com os excluídos, que por vezes tem pouco ou nada a oferecer. Seu Reino é comunidade de vida.

Por sua vez, Edward Schillebeeckx se opõe a uma vida cristã individualista e reclusa, dando como exemplo o próprio Deus, que salva engajado na história humana. Sua esperança escatológica se desenvolve na práxis concreta da vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, que se doa altruisticamente até as últimas consequências pelos seres humanos.

A “pró-existência” de amor-serviço do Nazareno define sua morte como o desfecho de sua alteridade missional, daquele que existe e vive para o outro, um anúncio vivo da relacional bondade do Deus do Reino aos seres humanos. Pelo “existir para os outros” de Jesus de Nazaré é possível anunciar a nossa sociedade o Deus amoroso, que contra todo individualismo e utilitarismo, se fez modelo humano, solicitamente compartilhador, doador de verdadeira vida aos seres humanos.

Considerando também à ascensão da proeminente valorização do corpo junto à demanda individualista, Moltmann entende que mesmo diante da efemeridade do corpo humano, faz-se necessária uma real esperança na ressurreição para que haja uma harmonia existencial entre a vida e a morte. Aí cabe o anúncio do Deus da vida, que através da ressurreição de Jesus Cristo restaura, pelo poder reunificador do seu Espírito, uma perspectiva de verdadeira vida para o ser humano. Uma restauração que reata relacionamentos rompidos entre pessoas pela separação causada nesta existência pela morte e também da integralidade constitutiva humana: corpo e alma.

Edward Schillebeeckx concorda com esta perspectiva, lembrando que o Reino de Deus apregoado e encarnado em nosso mundo e história por Jesus de Nazaré já sinalizava esta restituidora escatologia ao mundo degenerado por ocasião dos bondosos gestos poderosos de Jesus para com enfermos e excluídos.

Para o teólogo de Nimega, o futuro glorioso do Reino de Deus a ser consumado, subverterá a frágil corporalidade humana. Uma salvação integralizada

pela ressurreição que transformará o humano em todas as suas dimensões constitutivas.

Portanto, ante o corpo humano que degenera cumpre-nos anunciar então, o Deus do Cristo Ressurreto, regenerador, que trará sobre esta efêmera existência os poderes da vida do mundo vindouro, a genuína esperança do renascimento integral do ser humano. Um cuidado divino pela restauração integral do ser humano.

## 5.5 Anunciando o Deus de Jesus para o ser humano hedonista

Na pós-modernidade o ser humano muitas vezes tenta viver sem dor e sofrimentos. Saúde perfeita, corpo saudável, transplantes, plásticas, criogenia, engenharia genética e longevidade, são temas que têm cobrado excessivamente da medicina caminhos de solução e comparecimento constante à questão do bem estar e preservação humana. Assim, a sociedade tem adoecido vítima de uma espécie de hipocondria. Uma crescente demanda psicanalítica e pastoral avança por conta de um ser humano que deseja livrar-se a todo custo do sentimento de culpa. Uma sociedade intensa, empenhada em transformar todas as coisas em objetos para atender as suas demandas existenciais. Onde viver intensamente o presente, acabou se tornando o grande ideal de vida<sup>575</sup>, onde os sonhos de vida se tornam sonhos de consumo e os projetos perdem o sentido. Assim, as mudanças acabam acontecendo mais rapidamente do que se possa acompanhar, perdendo-se com isso o sentido de processo e o senso de história.<sup>576</sup>

Para Jürgen Moltmann, nossa compreensão de vitalidade deve distanciar-se do espírito hedonista instalado desde as sociedades contemporâneas, nunca devendo ser confundida com o culto à saúde, ao corpo ou a qualquer eficiência produzida por uma força vital. Pois, a verdadeira vitalidade surge no amor à vida, em oposição a qualquer processo entorpecedor do nosso cotidiano comum.<sup>577</sup>

Portanto, faz-se necessário que os seres humanos abandonem sua dependência de um princípio de prazer que apenas alimenta suas próprias

<sup>575</sup> DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*, p.105.

<sup>576</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 45.

<sup>577</sup> Id. *O Espírito da vida*, pp. 89-90.

vontades, para abraçarem de forma madura a realidade. Pois o Reino de Deus nunca objetivou ser uma proposta para um mundo distante, mas sempre conclamou o ser humano a uma experiência de fé a ser vivida na realidade. É nessa realidade que se desenvolve uma expressão religiosa concreta, alimentada pelos desejos e esperanças humanas de salvação.

Entretanto, a resignação a uma realidade pessoal, por vezes também composta de revezes e frustrações, nunca deverá conduzir o ser humano a um contentamento apático por um desalojamento próprio de seus desejos por felicidade e conquistas. Pois suas aspirações podem amadurecê-lo em sensível solicitude e abertura ao seu próximo, pois os sonhos de sua vida constituem lugar fecundo para a elaboração e exercício humanizador de alteridade. Assim, ele não enferma em neuroses,<sup>578</sup> por conta de desejos alienados, pois comunga também com a realidade e necessidades do mundo à sua volta.<sup>579</sup>

Na verdade, a tentativa do ser humano de alimentar apenas suas expectativas e necessidades presentes, esquecendo-se de que sua existência constitui um todo, com toda a sua história de vida, acaba por empobrecer o sentido de sua realidade presente. Pois é na integralidade de sua história, passado e presente, que o mesmo se abre à revisão e ao progressivo desenvolvimento de seus desejos. Ele progride no *pathos* do Deus crucificado e em abertura *sympathetica* consciente e responsável,<sup>580</sup> se faz presente à vida que o cerca.

A esperança da fé cristã nunca poderá ser reduzida a qualquer espécie de fuga utópica de quem fixa seu olhar no futuro tentando negar a realidade em que se encontra inserido, ao invés de encarar os sofrimentos presentes da vida cotidiana de sua sociedade. Antes de tudo, os símbolos de nossa esperança devem ser diferenciados de ideais e perspectivas idólatras que apregoam a mensagem do

---

<sup>578</sup> Jürgen Moltmann apresenta um quadro sintomático de enfermidade caracterizado basicamente pela fuga e apatia da realidade. Segundo o teólogo vemos na atualidade um ser humano religiosamente e psicologicamente adoecido por uma espécie de apatia que pretende a todo custo lhe proteger a vida das enfermidades e opressões. Algo que acaba por se tornar profundamente nocivo à sua saúde emocional, alienando-o inutilmente da vida que o cerca com todo o seu contexto desafiador. MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, p. 385.

<sup>579</sup> *Ibid.*, pp. 379-383.

<sup>580</sup> Jürgen Moltmann descreve a fé cristã como uma expressão dinâmica da sensibilidade humana que é capaz de sofrer com os sentimentos solidários e amorosos de Deus, o que invalida toda a apatia humana, pela paixão característica do próprio Deus. Algo que liberta o ser humano dos recalques de um amor egoísta e de viciosas deformidades comportamentais. Oferecendo-lhe assim, uma “nova vivacidade espontânea que é necessária à racionalidade crítica”, proporcionando ao mesmo uma atmosfera de liberdade. MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*, pp. 385-386.

medo ao sofrimento e da recusa da cruz.<sup>581</sup> Pois é na cruz do Cristo sofredor que se percebe a face compassiva do Deus, que longe de qualquer frieza ou distância, nos compreende em nossa dor, como explica Moltmann:

(...) em Cristo Ele se tornou o Deus humano, que grita conosco e intercede por nós onde nós silenciámo com a nossa dor. O Deus tornado humano transformou nossa vida em uma parte de sua vida, nossas dores nas suas(...)Ele sente as dores porque ama a vida e está vivo, porque confirma a vida. Aquele que não mais ama a sua vida e a dos seus semelhantes torna-se apático e não sente mais as dores.<sup>582</sup>

Assim, aqueles que creem no Deus crucificado identificam seu sofrer no próprio Deus, que comunga solidariamente com os seus sofrimentos. Nesta solicitude, o ser humano encontra forças para, mesmo diante de suas maiores crises e dores não perder a doçura do amor à própria vida. O Deus solidário é a força para o seu viver.<sup>583</sup> Por isso, a esperança humana não se fundamenta em qualquer tipo de alienação ou repugnância pelo presente e suas demandas existenciais, mas na expressiva sensibilidade do amor sofredor e solidário do Crucificado ante a vida em suas perplexidades e complexidades.<sup>584</sup>

Ainda, segundo o teólogo alemão, a própria ressurreição de Jesus Cristo, como símbolo central e paradoxal da regeneração humana que caminha para a consumação, mesmo ante a realidade dessa existência, sujeita à morte e ao pecado, traz consigo uma esperança firmemente ancorada ao sentido de realidade mais intensivo.<sup>585</sup> O apóstolo Paulo afirma que no fim a esperança triunfará sobre a morte, seu último inimigo (1Cor 15,26). A vitória da esperança será consumada pela afirmação da vida sobre a morte. Por isso, uma feliz vitória de implicações essencialmente antropológicas, onde o corpo supera, pela poderosa graça divina, a mais terrível força degenerativa: a morte. Essa vitória anuncia o singular protesto de vida do poder de Cristo contra todas as tristes, dolorosas, e injustas mortes na história humana.<sup>586</sup> Aqui está uma contagiante e prazerosa esperança que anuncia

<sup>581</sup> Ibid., pp. 383-384.

<sup>582</sup> MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, pp. 48-49.

<sup>583</sup> Ibid, id.

<sup>584</sup> Jürgen Moltmann também faz referência a uma profunda paz eficientemente atenuadora aos corações inquietos, um confortante sentimento sereno mesmo ante as maiores dificuldades, algo que em sua essência se solidariza com o Cristo atribulado do Getsemâni e do Calvário, fruto de uma fé despojada, não somente um sossego, mais uma concordância harmoniosa com Deus e consigo próprio, uma certeza tranquila, uma acorde da alma. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, pp. 36-40.

<sup>585</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. p. 384.

<sup>586</sup> Moltmann explica que A fé em Jesus Cristo, objetiva inserir o ser humano em sua realidade presente, para que o mesmo se desenvolva em esperança, gerando-lhe produtiva inquietude e

a tão aguardada completude para a humanidade: o fundamento para a futura plenitude de nossa vida. Nossa esperança cristã é vivida diante de Deus e do mundo na inabalável certeza da restauração de nossa condição criatural.<sup>587</sup>

Assim, o ser humano pode assumir todo o seu presente encontrando paz não somente na alegria, mas também na dor, porque mesmo diante do sofrimento, dor e morte comuns a essa existência, ele vislumbra um maravilhoso futuro pelo cumprimento das promessas de Deus.<sup>588</sup>

Considerando ainda a viabilidade contributiva da praxis cristológica schillebeeckxiana sobre a questão hedonista, pode-se afirmar que é didaticamente fecundo e reconfortante o anúncio da experiência do Reino de Deus realizado por Jesus em sua vida e prédica, uma ortopraxia de celebração. Segundo Schillebeeckx Jesus também experimentou prazer e alegria em seu relacionamento com Deus. Sentia paz em sua experiência com o seu Deus e vivia prazerosamente a sua autenticidade. Esse era um anúncio vivo de uma saborosa relação entre o ser humano e Deus. O próprio Jesus expressava esse conceito em suas palavras e atitudes, apregoando uma majestade Divina abundantemente benevolente, mas que, ao mesmo tempo, requeria a submissão humana a sua vontade. Ele nunca ensinou qualquer tipo de concepção estreitamente hedonista sobre a vida e sim que a felicidade e o bem para o ser humano consistem em sua procura por Deus. Uma percepção que certamente produz uma verdadeira humanização e felicidade no ser humano.<sup>589</sup>

Em seu anúncio das bem-aventuranças Jesus aparece como aquele que traz boas novas aos oprimidos, pobres e famintos, que sabe que existem neste mundo pessoas indefesas que dependem especialmente da justiça de Deus. Portador da salvação aos pobres proclama-os felizes e congratula-se com eles. As bem-aventuranças nos mostram que o ser humano possui carências nesta existência que somente o próprio Deus pode suprir.

Na verdade, ante este péfido sistema a alma humana nunca será saciada plenamente sem a restauração universal do Reino de Deus anunciada por Jesus.

---

impaciência e não uma acomodação à realidade. Pois a esperança do futuro prometido arde no coração do ser humano que o aguarda, ante todo presente não realizado. Nossa insatisfação é gerada justamente pela força da inextinguível esperança que arde em nós ainda aqui, em nosso convívio com a incompleta realidade da existência atual MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*, pp. 36-37.

<sup>587</sup> Ibid., p. 41.

<sup>588</sup> Ibid., p. 49.

<sup>589</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 135-136.

Mas desde já pode encontrar alento para sua vida na proposta deste Reino, do amoroso Criador que soergue o ser humano desvalido à dignidade. Choram ainda, mas passam também a sorrir pelo consolo que chega pelo Deus que em sua essência é bom.<sup>590</sup> Seu Reino é um visível e concreto protesto contra todo mal que oprime o ser humano neste mundo. Por isso, como explica Schillebeeckx, o anúncio escatológico de Jesus de Nazaré deixa claro que Deus é contra todas as formas de mal e miséria que fazem o ser humano sofrer, pois recusa a dobrar-se contra toda a rebelde tirania do mal, ante sua soberania. Por isso, Ele se interpõe como restauradora garantia de salvação entre o ser humano e todas as forças opressivas deste mundo que tentam aprisioná-lo em uma frustrante cela existencial aquém de toda proposta plenificadora divina.<sup>591</sup>

Por outro lado, ao ser humano que nos dias atuais vive uma paradoxal angústia por felicidade e prazer, é preciso anunciar o esperançoso evangelho da coragem e responsabilidade, fruto de um amadurecimento cristão refletido na humilde imagem e postura do Cristo crucificado. Aquele que conscientemente abraçou todas as implicações existenciais de sua missão, conforme expõe Schillebeeckx:

Em todo caso, chegou uma época em que ficou claro a Jesus em virtude de muitos acontecimentos que o seu caminho de vida, da mesma forma que o de João Batista, também haveria de passar pela morte ignominiosa de rejeição. Jesus inseriu de alguma forma, talvez na noite escura da fé, mas com plena consciência de sua missão, sua morte iminente em sua prédica do reino de Deus. Não obstante a ameaça de morte permaneceu fiel à sua mensagem e despediu-se dos seus em ceia festiva, “Doravante não beberei do fruto da videira, até que venha o reino de Deus” (Lc 22,18).<sup>592</sup>

Com efeito, todas estas implicações missionais assumidas maduramente por Jesus de Nazaré em sua vida e morte aqui na terra, bem como o envolvimento prático de sua mensagem, tem em comum a causa do próximo, significado máximo de sua missão, como explica Edward Schillebeeckx:

A morte de Jesus não se deve separar de todo o contexto do seu caminho de vida, de sua mensagem e do seu modo de viver;(...) A morte de Jesus é a expressão

<sup>590</sup> A partir da Bem-aventurança dos pobres e oprimidos em geral, Jesus passa a restituir-lhes a dignidade de seres humanos. Os que numa sociedade opressora são segregados, como os leprosos, agora recebidos com alegria por Jesus, à mesa da comunhão. Assim, eles conseguem voltar a sorrir e ter esperança na vida. A celebração traduz o sentido fundamental desta inclusiva refeição. SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana*, pp. 152-153

<sup>591</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus* (2008), p. 170-171.

<sup>592</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana*, p. 160.



histórica da incondicionalidade de sua prédica e prática, perante a qual pouco importavam as consequências fatais para a sua vida. A morte de Jesus foi um sofrimento causado por outros e em favor de outros, para dar validade incondicional à sua prática do bem e da resistência ao mal e ao sofrimento.<sup>593</sup>

Na verdade, Jesus viveu e morreu por um sentido, algo que desafiou seus seguidores manifestando em si mesmo um singular *pathos* de Deus pelos seres humanos<sup>594</sup> de “pura graça imerecida e doada em abundância”.<sup>595</sup> Uma vida e morte em favor da libertação e reconciliação do outro, mesmo que escandalosa para os da sua época. Mas a maior demonstração de alteridade conhecida por meio do amor-serviço, daquele que sabe abrir mão do prazer da ceia com os amigos durante o resto dos dias que ainda poderia viver, para assumir o seu caminho de cruz por eles, que nos ensina a viver uma experiência desprendidamente humanizada, mesmo em meio as nossas tristezas e temores ante os maiores sofrimentos que nossa existência aqui possa proporcionar. Ele confiou no Senhor da sua vida, enfrentando e trilhando produtivamente seu caminho de dor. Ele triunfou em fraqueza, na fragilidade.<sup>596</sup>

Antes de qualquer planejamento ou realização pessoal, Jesus realmente existiu para os outros, revelando a face de um Deus empenhado na verdadeira e completa realização do ser humano, aquela existencial, que ocorre antes de tudo dentro deste. O desvelamento deste amoroso *Deus humaníssimus*, encarnado na vida de Jesus de Nazaré, encontrou seu clímax em sua morte na cruz e ressurreição.<sup>597</sup>

Na verdade, na ressurreição de Jesus, Deus autenticou para todo o mundo a vida, missão e entrega de Jesus até a sua morte.<sup>598</sup> Uma consoladora positividade divina, um sim de Deus à obra de Jesus de Nazaré, contra a finita negatividade

<sup>593</sup> Ibid, pp. 160-161.

<sup>594</sup> O fato de que Jesus tomou parte conosco da fragilidade do nosso mundo, mostra que Deus, em absoluta liberdade e antes de todo tempo determina, Ele mesmo, ser “um Deus dos homens, companheiro de aliança em nosso sofrer e em nossa absurdidade”. O Deus que por sua essência de amor se põe a favor do ser humano e se faz companheiro de aliança também no que de bom realizamos. Deus é por nós. Ibid., p. 168.

<sup>595</sup> Ibid., p. 54.

<sup>596</sup> Ibid., p. 199.

<sup>597</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo e los Cristianos*, p. 778; Id. *Jesus* (2008), p. 674.

<sup>598</sup> Schillebeeckx explica que a ressurreição deve ser vista como uma novidade que se situa na continuação do que já acontecia ocultamente na cruz, uma realidade viva da manifestação da ação de Deus com Jesus e nele, que transcende a visível condição terrena em que o mesmo se encontrava. Algo que objetiva um conhecimento profundo da identidade religiosa de Jesus. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus e o fracasso na vida humana*, p. 92.

humana, algo que proclama uma nova e mais sublime existência, que transcende a morte, a história humana de dores e sofrimentos.<sup>599</sup>

Na morte de Jesus e sua ressurreição se vê a misericórdia de Deus. Em seu difícil momento e conseqüente desfecho glorioso, percebe-se uma demonstração singular do pronto e gracioso amparo restaurador do Pai. Um concreto sinal de esperança e vitoriosa consumação que sacia a alma humana que também a aguarda depois de sua morte. Tudo isto tão somente reafirma que o mal nesse mundo carece de uma consumada solução futura, mas também que a morte foi vencida na ressurreição do Crucificado.<sup>600</sup>

Portanto essa esperança alimenta o coração humano, pois independente de todas as limitações e efemeridades desta existência, um dia o ser humano também alcançará uma inigualável realização em seu ser: a prazerosa plenificação do Reino.

Ao final deste subitem podemos concluir que para Jürgen Moltmann, uma real compreensão sobre um sadio significado da vida deverá em sua essência se opor a qualquer princípio de prazer voltado a simplória satisfação de necessidades próprias, que acaba por alienar o ser humano do verdadeiro sentido e força para sua existência, produzido por um genuíno amor a vida.

Para o autor, o Reino de Deus propõe ao ser humano uma madura experiência de vida pela fé em Deus mesmo ante as mais difíceis realidades. Tais realidades nunca devem tornar-se motivo para apatia frustrada, mas sim um fomento para o amadurecimento existencial e cada vez mais solidário ao próximo que vive semelhante realidade. Quando o ser humano se abre a uma visão integral sobre a sua vida, suas aspirações são elevadas por sua participação na sensibilidade e solidariedade do Deus crucificado para com toda a vida que o cerca.

Tal sentimento encontra singular exemplo na vida e morte de Jesus de Nazaré, que assumiu de forma corajosa e integral toda a sua existência de alteridade, apresentando a solícita face do Deus que devemos anunciar ante a atual e angustiada busca pelo prazer, a do Deus crucificado que comunga com os sofrimentos humanos. A face corajosa deste Deus solidário oferece força e

---

<sup>599</sup> Id. *História humana*, pp. 172-173; Id. *Cristo y los cristianos*, p.783.

<sup>600</sup> Id. *História humana*, p. 171.

modelo postural para o ser humano viver, mesmo diante das maiores crises que possa enfrentar.

Também, para os que temem enfrentar o fatal desfecho de todo o percurso desta existência, o teólogo alemão explica que a ressurreição de Cristo afirma de forma positiva e esperançosa a vida humana sobre a mais triste e possível força degenerativa desta existência: a morte. Pois a feliz e prazerosa restauração do corpo, bem como de todo o ser humano em sua integralidade será consumada. Assim, as dores pelo sofrimento de todas as perdas e frustrações humanas serão deixadas para traz. Este é o anúncio do Deus da vida no Filho ressuscitado.

No que tange as contribuições da cristologia de Schillebeeckx à questão elencada, inicialmente podemos perceber que a partir da prazerosa comunhão entre Jesus de Nazaré e o Deus do Reino, nos é apresentada uma singular satisfação de cunho relacional para o ser humano que hoje prossegue sua busca por algo prazeroso que dê sentido a sua vida. Embora Jesus nunca tenha apregoadado qualquer tipo de experiência relacional de interesse puramente hedonista com Deus, tal relacionamento lhe proporcionava uma felicidade humanizadora, que sempre compartilhou com aqueles que conviveu aqui na terra. Suas bem-aventuranças proclamaram a feliz notícia que Deus e só Ele mesmo, pode suprir todas as necessidades humanas desta existência, saciando a sede humana de dignidade. O anúncio escatológico de Jesus de Nazaré mostra claramente a face do Deus soberano que é contra todas as formas de sofrimento, alentando a alma humana pela esperança da restauração plena proposta pelo seu Reino.

Entretanto, à luz das reflexões de Schillebeeckx sobre a vida e a morte de Jesus, percebemos que o ser humano hodierno, que vive a obsessiva e utópica busca por felicidade e prazer, precisa parar para contemplar a face humilde e corajosa do Cristo crucificado, aquele que transcendeu a si mesmo e seu bem-estar único, dedicando a sua vida ao próximo, assumindo assim todas as implicações práticas de sua alteridade missional. Uma demonstração daquela sensibilidade divina (*Pathos*) que leva uma pessoa a abrir mão de prazerosas possibilidades futuras para se doar em amor-serviço pelo seu próximo. Trata-se de um humanizado desprendimento que suplanta no ser humano, toda fútil e ambiciosa sede de prazer. Aí está a face do Deus *humaníssimus* encarnado na vida de Jesus de Nazaré. O Deus que na ressurreição de Jesus se posiciona contra toda a finitude

humana, proporcionando pela consumação do seu Reino a certeza da mais prazerosa realização humana.

## 5.6

### **Anunciando o Deus de Jesus para o ser humano que vive a crise ecológica**

No que tange à demanda existencial ecológica homem-mundo, Jürgen Moltmann afirma que a glória de Deus no homem se expressa de muitas maneiras. Ela aparece em toda ação humana justa e responsável, diante de Deus em prol da terra e diante da terra em prol de Deus. Segundo o teólogo alemão, como imagem terrestre de Deus, as pessoas refletem a glória do Criador. Isso quer dizer que, pelas pessoas, Deus aparece na sua criação de modo palpável, e através das pessoas a criação toda pode estar diante de Deus.<sup>601</sup>

Para Moltmann o ser humano é uma “criatura na comunhão da criação” e, antes de ser entendido, enquanto criatura, como imagem de Deus, deve ser percebido como imagem do mundo, como microcosmos, no qual todas as criaturas anteriores se encontram e que existe e só pode ser compreendida na comunhão com todas as outras criaturas: “em corpo e alma, a pessoa une em si através de sua corporalidade os elementos do mundo material; através dela, os elementos alcançam o nível de sua determinação e erguem suas vozes para um louvor livre ao criador”.<sup>602</sup>

Segundo Jürgen Moltmann atualmente temos presenciado o surgimento de um novo paradigma capaz de unir a cultura humana e a natureza da Terra, diferente daquele da modernidade determinado pela tomada de poder pelos seres humanos sobre a natureza e suas forças.<sup>603</sup> O gênero humano é aquele que para preservação de sua vida sobre a Terra, depende da existência dos animais, plantas, do ar e da água, da luz e dos horários do dia e da noite, do sol, da lua e das estrelas. Sem esses elementos ele não pode sobreviver.<sup>604</sup> Por isso, como já referido, a despeito de sua posição especial e sua vocação peculiar, o gênero humano é também criatura dentro da grande comunhão de seres criados. Ele é

<sup>601</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, pp. 328-329.

<sup>602</sup> *Ibid.*, pp. 272-273.

<sup>603</sup> MOLTSMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. *Há esperança para a criação ameaçada?* p. 17.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 23.

uma parte da natureza. Antes mesmo que o homem tivesse recebido fôlego divino, ele foi constituído do pó da terra (Gn. 2:7).<sup>605</sup>

Na verdade, para a própria fé cristã em sua amplitude no Reino de Cristo, a cristologia cósmica representa firme alicerce espiritual que reconduz o ser humano de uma inescrupulosa postura exploradora a uma justa reconciliação com a natureza. Por meio desta fé o ser humano pode experimentar uma paz interior que supera toda angustiosa ambição desmedida, a paz que leva o ser humano a transcender a si próprio em busca de uma comunhão cristã consigo mesmo, seus semelhantes e a natureza ao seu redor. Pois o Cristo de Deus se entregou até as últimas conseqüências, na cruz, para obter reconciliação, vencendo toda inimizade. Porque em Deus, através de Jesus, são reconciliadas todas as coisas na terra e no céu. (Cl 1,20). Portanto, Cristo morreu na cruz, para reconciliar a harmonia entre todas as criaturas. Tal reconciliação ética consiste na restauração da justiça do cosmo. Agora o desejo humano desmedido encontra descanso na coexistência holística entre ele e o mundo que o cerca, proposta pelo Reino do Cristo cósmico.<sup>606</sup>

Com efeito, Moltmann explica que a dignidade humana indica apenas a expressão humana de um todo da dignidade geral, devida a toda criação, pois este mundo e todas as suas criaturas comungam do direito a concretização futura da aliança divina criacional.<sup>607</sup> Uma comunhão criacional entre seres humanos, que possuem corpo, com consequentes necessidades naturais a sua existência, e os animais, as plantas e a própria terra, precisa refletir de forma justa sobre seus mútuos e dignos direitos.<sup>608</sup>

<sup>605</sup> Ibid., p. 24.

<sup>606</sup> Em face da ética agressiva adotada pelo ser humano da era moderna em relação ao seu meio ambiente, uma ética da reconciliação deverá espelhar naturalmente uma postura defensiva, preservadora da vida. Entretanto, para Moltmann conservação e promoção da vida são atitudes relacionadas. O teólogo também afirma que uma ética empenhada em harmonizar as necessidades dos seres humanos e as demandas regenerativas da natureza, deve também buscar, além de um relacionamento justo a cooperação produtiva entre as partes para a sobrevivência comum. MOLTSMANN. *O caminho de Jesus Cristo*, pp. 453-454.

<sup>607</sup> Ibid., pp. 452-454.

<sup>608</sup> Ibid., pp.452-453. Moltmann nos lembra que a ideia de que a comunhão criacional é uma comunhão de direito, já se encontrava descrita de forma bem clara no Antigo Testamento, onde foi registrada a legislação sobre o sábado semanal. Este dia não constituía apenas um descanso para o ser humano, mas igualmente para os animais presentes na vida doméstica (Ex. 20:10). Era o dia em que o ser humano não deveria trabalhar ou colher e representava um descanso não somente para ele, mas também para natureza, que deveria ser respeitada como criação de Deus. Da mesma forma, no ano sabático (o sétimo ano), a terra não deveria ser lavrada, “para que a terra pudesse celebrar o grande sábado ao Senhor” (Lv 25. 1-7). Isso demonstra a necessidade de obediência

Por isso, segundo Moltmann é preciso observar que:

Se Deus é o criador do céu e da terra, então céu e terra são sua propriedade e devem ser santificados e respeitados como tal. Quem chama a natureza de “criação de Deus” esse respeita o direito de Deus sobre sua terra e resiste a destruição da natureza por parte dos homens que parte da ficção de que a natureza seria um “bem sem dono”, que pertence àquele que dela se apropria. Se Deus é o proprietário de sua criação, então somente Ele tem o direito de dispor dela. Aos homens e animais se confere unicamente o direito de usufruto para que possam alimentar-se e viver, e isso nos moldes do objetivo geral da criação: Deus quer que todas as suas criaturas vivam em paz “cada uma conforme sua espécie”.<sup>609</sup>

Portanto constitui uma desonra ao Deus da criação a subtração intencional e agressiva de espécies vegetais e animais. Antes, cabe ao ser humano um responso solidário, comprometido e compatível com as mais urgentes demandas da atual crise ecológica. Assim, de acordo com o teólogo alemão, a reconciliação do mundo com Deus envolve os homens, de forma direta ou indireta, em questões pessoais, comunitárias e cósmicas de nossa existência, a fim de criar uma comunhão de direito, em que os mesmos ofereçam condições de sobrevivência para a natureza, para que a justiça de Deus seja restabelecida e revelada a partir de nossa geração.<sup>610</sup>

Na verdade, Moltmann enxerga o conceito de criação de forma mais abrangente, como um processo unificador que se inicia com a criação no princípio de tudo, segue com o desenrolar da história da criação e alcançará sua plenitude através da nova criação de todas as coisas. O teólogo alemão apresenta Cristo como mediador da criação de três formas: primeiro como fundamento da criação de tudo (*creatio originalis*); segundo, como a força motora da nova criação (*creatio continua*) e terceiro como libertador de todo o processo da criação (*creatio nova*).

Ao considerar a saga criacional, o teólogo explica que sendo todas as coisas criadas e confirmadas pelo mesmo e único Deus, por sua sabedoria/logos, caracteriza-se então, a coexistência junto à criação de uma unidade imanente no tempo e no espaço. Algo que não advém de puras relações entre Deus e suas criaturas, mas uma poderosa unidade substancial nomeada “sabedoria”, “espírito” ou “palavra de Deus” que dá origem e revigora a todas as coisas e que, se ausente

---

Àquele que é verdadeiro dono da terra, Deus e que própria terra tem seu direito próprio em seu relacionamento com o seu Criador. Ibid., pp. 456-457

<sup>609</sup> Ibid., p.459

<sup>610</sup> Ibid., pp. 459-460.

desejasse estar, extinguiria todas as coisas (Sl 104, 29-30). Por conseguinte, Moltmann afirma que Deus graciosamente preserva e sustenta o mundo por Ele criado guardando-o sempre do caos. Algo que Ele chama de criação continuada e que revela a paciência e longanimidade do criador que confirma e protege suas criaturas da destruição dando-lhes tempo e espaço para conversão e retorno ao Reino de sua glória. Entretanto, a criação contínua não afirma só a criação originária pelo sustento divino, mas também a antecipação da nova criação de todas as coisas. Em sua assistência vitalizadora à sua criação na história Deus renova a Terra (Sl 104, 30), o que prefigura a nova e definitiva criação de todas as coisas. Na manutenção e desenvolvimento, Deus já sinaliza a plenificação de sua criação, pois a sua graça promove a revelação de sua face gloriosa. Os mediadores da criação (espírito e palavra) anunciam desde já o Deus que garante a vida futura e a libertação de todas as coisas.<sup>611</sup>

Para Edward Schillebeeckx o aspecto cósmico redentivo e libertador do Reino de Deus para os seres humanos tem a ver também com o nosso meio ambiente natural.<sup>612</sup> Com efeito, a concepção Schillebeeckxiana de corporalidade acena para o campo do comportamento ético, estabelecendo como primordial implicação, para a redenção cristã, uma humanidade autêntica.<sup>613</sup> Segundo o teólogo de Nimega, as pessoas devem lutar contra tudo que impeça a realização de sua humanidade.<sup>614</sup> Portanto, vale lembrar que o Reino de Deus apresentado pelo ser humano Jesus foi vivenciado por sua ética existencial integralizada em sua vida e relacionamentos graciosos e libertadores para com seus semelhantes e o mundo ao seu redor. Em linguagem contemporânea, segundo Schillebeeckx, a larga abrangência desta coexistência cidadã do Reino pode ser assim descrita:

Reino de Deus é assim o espaço inteiro do mundo: a *ecumene* ou mundo habitado pelos homens, onde o “reinar de Deus”, criador deste universo, significa paz, justiça e amor que vigoram entre os homens, paz também com todo o ambiente ecológico da natureza(...)<sup>615</sup>

Dada a sua holística percepção redentiva, para o teólogo de Nimega a salvação deve realizar-se integralmente e não somente na alma do ser humano. Afirma, por isso, que ela envolve o empenho na libertação integral do mal e do

<sup>611</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus para nós, hoje?*, pp. 95-100.

<sup>612</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana*, pp. 299-300.

<sup>613</sup> Id. *Cristo y los cristianos*, p. 716-726.

<sup>614</sup> Ibid., 775.

<sup>615</sup> Id. *História humana*, p. 150.

sofrimento para o homem e sua sociedade.<sup>616</sup> Por este prisma, nosso teólogo elabora algumas importantes coordenadas antropológicas,<sup>617</sup> que, segundo ele, podem nortear ações que eficazmente possam se contrapor ao que é desumano. Segundo Schillebeeckx, uma das chaves para se combater a desumanidade reside numa dessas constantes que envolve *corporalidade humana, natureza e ambiente ecológico*, que para o nosso teólogo exprime a relação da pessoa com sua corporeidade nesse mundo; tal relação se manifesta com a natureza e o meio ambiente, e é peculiar à humanidade e significativa para a experiência humana da salvação em seu conceito integral. Trata-se de uma reflexão crítico-dialogal entre o ser humano, sua corporeidade e seu meio ecológico, que visa estabelecer neste um sábio perfil de coexistência com o mundo em que vive. Nessa empreitada ecologicamente responsável todo excesso de desfrute e dominação egoísta sob pretexto de necessidade deve ser deixado de lado. Não há lugar para injustiças contra a natureza, o ser humano precisa aprender não somente a sobreviver dignamente no seu planeta, mas também a contemplá-lo vivendo mais plenamente sua relação com a natureza.<sup>618</sup>

Para o teólogo de Nimega também é de significativa importância ético-didática, narrativas bíblicas que demonstram que no mesmo dia em que criados foram criados homem e mulher, também o foram os animais domésticos, as feras e os répteis (Gn 1); que embora o seres humanos tenham falhado em seu papel como criaturas do mundo, o próprio Deus se empenhou numa preservadora aliança que envolvia não somente Noé e sua descendência, mas todos os seres vivos que com ele estavam demonstrando seu amoroso interesse pelo futuro de sua criação inteira; a face de um Deus empenhado em ajudar tanto os seres humanos quanto os animais (Sl 36,7); O Deus misericordioso para com a sua criação (Sl 103) e que faz a terra, as plantas e os animais se rejubilarem pela sua graciosa assistência (Sl 104). Schillebeeckx ressalta que de acordo com a narrativa da criação, embora os animais e plantas tenham sido criados segundo a sua espécie, o homem, entretanto, foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn

<sup>616</sup> Id. *E. Cristo y los cristianos*, pp. 775-776.

<sup>617</sup> Além desta constante, Schillebeeckx enumera ainda outras cinco que abordam respectivamente os seguintes temas: *Ser homem significa conviver; Relacionamento com estruturas sociais e institucionais; Estrutura espaço-temporal da pessoa e da cultura; Relação mútua entre teoria e práxis* e ainda *Consciência religiosa e para-religiosa do homem*. Neste subitem nos atemos a demanda ecológica. Para uma exposição completa da referidas coordenadas antropológico-redentivas consultar SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*, pp. 718-726.

<sup>618</sup> *Ibid.*, 716-718.



1,26). Isto por si só já apresenta o próprio Deus criador e preservador de toda natureza e seres deste mundo como modelo a ser reproduzido. Para nosso teólogo, tal reprodução envolve uma atitude humana criativa construtiva em seu meio ambiente, uma administração de fecunda solicitude que vise a paz e saúde para toda a vida aqui na terra. Ele deve representar os interesses de Deus para com as obras das Suas mãos (Sl 8). Apesar de ser o ápice das obras da criação, o ser humano nunca deve se esquecer de que antes de tudo, deve ser um servo, um zeloso cuidador dos direitos da criação, aquele a quem Deus pedirá contas um dia. Assim, desempenhando seu responsável papel, o ser humano encontra sentido para sua existência em seu meio ecológico.<sup>619</sup>

Portanto, à luz do que foi exposto, segundo Schillebeeckx, observando as calamidades ecológicas atuais,<sup>620</sup> percebe-se claramente a necessidade de uma saudável relação entre o ser humano e a natureza mediada por valores e normas éticas à altura de tal empreitada. Uma ética da solidariedade, que demonstre sua prática para além do nível pessoal e social, que contemple e compareça construtivamente a preservação do meio ecológico em que se vive. Uma ética que retome a imagem ortoprática do Deus criador que cuida de todas as suas criaturas.<sup>621</sup>

Por isso Schillebeeckx afirma:

Na verdade, os problemas que hoje enfrentamos em nossa vida conjunta de homem, natureza e animal, dependem no fundo, da deformação de nossa imagem de homem e mundo. É decisiva a pergunta: por que imagem de homem eu me decido? Uma cultura que contribui para crise ecológica e desaparecimento de preciosas espécies animais é cultura em que ciência e técnica se tornaram os valores representativos, se bem que não exclusivos. O movimento em prol da contemplação e amistosidade em relação à natureza e ao mundo animal parece ser uma clara reação à tecnocracia unilateral voltada exclusivamente ao lucro, consumo e luxo.<sup>622</sup>

Na verdade, este é o desafio do ser humano de nossa era: viver a comunidade cósmica solidária do Reino. Pois o projeto do Criador sempre visou

<sup>619</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana*, pp. 301-302.

<sup>620</sup> Schillebeeckx explica que após o ano de 1965 pode-se observar no mundo o anseio por uma maior democratização das relações, individuais e estruturais. A partir daí grandes demandas com significativas implicações humanas veiculadas pela mídia tornaram-se pauta de importantes discussões, tais como energia nuclear, armamento atômico, poluição do meio ambiente, esgotamento de matéria prima e crise do petróleo, entre outros mais. *Ibid.*, p. 300.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>622</sup> *Ibid.*, pp.305.

uma justa coexistência de vida para todas as suas criaturas neste mundo, cada uma em seu próprio ambiente.

Para Schillebeeckx tudo se resume à vocação divina dirigida ao ser humano desde o princípio de sua história neste mundo: a de ser chamado por Deus para ser “imagem de Deus”. Dentre todas as suas criaturas, Deus escolheu o ser humano para reproduzir a sua imagem, aquela que define uma bondosa, pacífica e justa ética existencial. A solidária ética do Deus amoroso que Reina através do zelo e cuidado humano para com os seus semelhantes, todas as demais criaturas e seu planeta. Somos embaixadores deste Reino que anuncia a comunhão entre todas as criaturas de Deus em nosso planeta.<sup>623</sup>

Enfim, após refletirmos sobre o anúncio do Deus de Jesus ao ser humano que vive a atual crise ecológica, podemos perceber que para Jürgen Moltmann, a fé no Reino de Cristo e suas dimensões cósmicas fornecem firme fundamentação a uma reconciliação humana com a natureza. O Deus que em Cristo reconciliou todas as coisas na terra e no céu para que haja justiça no cosmo. Quem abraça esta benção e vive suas implicações integrais, coexiste em paz com a natureza que o cerca.

Para o teólogo alemão a gloriosa face de Deus deve ser refletida em toda a atitude responsável humana em prol de Deus e da terra. Assim, uma imagem concreta de Deus, o criador amoroso e justo, pode ser resgatada, através da ética existencial do ser humano para com seu planeta. Por isso, o ser humano precisa compreender que é uma “criatura na comunhão da criação”; que antes de ser imagem de Deus, deve ser lembrar que como uma de suas criaturas, é imagem do mundo. Por este conceito, o teólogo busca equilibrar a noção do ser humano sobre sua honrada posição e vocação na criação, fazendo-o enxergar e comungar horizontalmente com as demais criaturas ao seu redor, concedendo-lhes a devida dignidade.

Moltmann ensina ao ser humano que vive a atual crise ecológica sobre seu importante papel, sinalizador a uma reconciliação cósmica que antes mesmo de ser consumada, já se inicia mediante a engajada vanguarda humana em questões existenciais que vão do pessoal ao cósmico, na busca por direitos de sobrevivência, comuns a todas as criaturas da natureza. Assim, a face justa do

---

<sup>623</sup> Ibid., pp. 311-312.

criador já pode ser percebida no ser humano a quem confiou esta grande casa: o mundo.

De acordo com o amplo conceito criacional de Moltmann, podemos observar a face do Deus zeloso em Cristo, o mediador de todo processo criacional, como primeiro fundamento de toda criação: Aquele que deu vida a tudo; como força propulsora da nova criação: Aquele que sustenta toda criação e como consumidor da libertação de todo processo da criação: Aquele que restaurará e reconciliará a perfeita ordem de todas as coisas.

Por sua vez, ao considerar a referida demanda ecológica, Edward Schillebeeckx conecta o aspecto cósmico redentivo e libertador do Reino de Deus também a postura ética do ser humano para com seu meio ambiente natural. Nosso teólogo interliga humanização e ecologia. Como vimos pela percepção redentiva do teólogo de Nimega, a salvação deve transcender o campo puramente espiritual abraçando as mais variadas e concretas demandas existenciais do ser humano, sua sociedade e seu mundo.

Schillebeeckx vê o campo ético-existencial como principal contributo para a redenção cristã neste mundo. Aí, segundo ele, circunscreve-se o local fecundo para o exercício de uma humanidade autêntica que sempre deverá ser almejada e resguardada de todo fútil impedimento ao seu livre curso.

Quando analisa a equação *corporalidade humana, natureza e ambiente ecológico*, nosso teólogo destaca a importância de uma sábia e responsável coexistência entre a pessoa e o meio ecológico que a cerca, onde todo ambicioso e desumano sentimento usurpador deverá ser descartado.

Para Schillebeeckx, de acordo com a narrativa da criação é profundamente significativo o fato de que somente o ser humano tenha sido criado à imagem e semelhança de Deus, o que lhe traz a responsabilidade na reprodução da imagem terna e solidária do próprio Criador. Por isso o ser humano tem para si, desde sua criação, um padrão imagético de zeloso perfil preservador. Portanto, não se deveria esperar dele nada menos que uma administração saudável de tudo daquilo que Deus criou.

Assim, o teólogo de Nimega descreve uma solícita ética que pode retomar a proposta divina da comunidade cósmica solidária do Reino. Aquela que pode resgatar no ser humano hodierno a imagem ortoprática do bondoso e justo Deus

criador. Que maravilhoso privilégio temos nas mãos: Deus nos escolheu para reproduzir a Sua própria imagem!

Portanto, a fecundidade das reflexões cristológicas destes dois grandes teólogos da práxis, Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann, nos possibilitam a entender que a ortopraxia narrada pela vida de Jesus de Nazaré é realmente o critério ético a partir do qual se deve propor o anúncio e o resgate de uma sadia imagem de Deus para o ser humano pós-moderno. Tal resgate se dá na medida em que o ser humano encontra e passa a reproduzir em seu cotidiano vivencial a verdadeira face do Deus *Abba*, sensível e engajado à experiência concreta da vida humana e ao mundo criado.

## 6

### Conclusão geral

A proposta do nosso trabalho objetivou emoldurar as bases para um resgate da imagem do Deus anunciado por Jesus de Nazaré para o ser humano pós-moderno.

Ante a complexidade imagético-existencial do ser humano contemporâneo percebemos a necessidade de se emoldurar bases para um resgate hodierno da imagem humanizada e relacional de Deus narrada na vida e ortopraxia de Jesus de Nazaré, a partir das reflexões cristológicas de dois grandes teólogos da práxis, como Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann.

Para tal empreitada centramos nossa pesquisa a partir das seguintes obras cristológicas: de Schillebeeckx – *Jesus: a história de um vivente* (1974); *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (1977) e *História humana: revelação de Deus* (1989) e de Moltmann – *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã* (1972); *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. (1989) e *Quem é Jesus para nós, hoje?* (1994).

Em um primeiro momento o referido trabalho buscou aprofundar nosso conhecimento sobre o ser humano pós-moderno e sua configuração imagético-existencial imersa em um universo complexo.

A partir da leitura do paradigma racionalista e seu consequente declínio na história, podemos compreender os fatores do período moderno que determinaram toda a constelação que modelou a imagem existencial do ser humano hodierno, quando a vida pessoal e social foi alicerçada sobre a afirmação do poder da razão e da técnica; do laicismo das instituições e dos valores, onde o sujeito tornou-se o principal protagonista no pensamento e na ação política, o que, por um lado, enrobusteceu a crença em valores como o progresso e o trabalho, mas por outro, acabou por conduzir a rejeição à autoridade da tradição dogmática. Entre os tantos efeitos colaterais contabilizados pelo referido momento histórico, destacamos as guerras e atrocidades, que acabaram por denunciar a carência de amadurecimento do pensamento moderno.

A presente pesquisa constatou também que a ascendência do período pós-moderno, trouxe consigo uma imensurável diversidade expressa por uma livre e significativa pluralidade que se expandiu através das atitudes e expressões culturais mais variadas. Veículos de grande visibilidade como a arte, a arquitetura, a literatura, o teatro e o cinema tornaram-se seus mais ágeis propagadores. Aí vimos um claro sentimento questionador que florescia, contra qualquer pretensão de uma verdade absoluta para a sociedade.

Passamos então a refletir sobre as influências deste novo período que ascendia com seus efeitos a configuração da imagem existencial, pensamento e comportamento do ser humano.

Analisando o universo pós-moderno e suas respectivas implicações a configuração da atual imagem existencial do ser humano, constatamos a vigência de uma época flutuante, marcada por uma constante incerteza oriunda de uma dominante ambivalência onde espírito pós-moderno questiona o conceito de uma verdade universal descoberta e provada graças aos esforços racionais. Uma realidade onde o intelecto humano não se faz mais o principal aferidor de tudo o que se deve crer, elevando-se assim os olhos para além da razão, abrindo-se às emoções e às intuições, fatores que gozam de grande privilégio atualmente. Um momento que supera a noção simplória de simples ruptura epistemológica com a razão abstrata, onde ascende uma razão ancorada na sensível compreensão da existência humana mediada pela convivência e empatia.

Refletindo sobre o desenvolvimento do fenômeno da secularização e desinstitucionalização, observamos que após séculos de luta em busca de sua emancipação como sujeito ante a cristandade, o que alcançou seu ápice no período moderno quando a filosofia empunhou a bandeira do “eu pensante”, o ser humano nunca conseguiu erradicar o vazio espiritual da sua alma. Pois na pós-modernidade, a sede humana se encontra a florada, quando o referido ser humano, na tentativa de se libertar de uma cultura religiosa com leis morais absolutas, opta por uma religiosidade interiorizada, subjetiva, móvel e sem culpa, exercendo sua liberdade de escolha através de uma concreta autonomia de variadas opções que avança difusamente a um universo religioso cada vez maior. Um universo de emolduramento antropológico e econômico significativamente influenciado pelo poder econômico vigente.

Ao descrever o desenvolvimento do individualismo de contornos utilitaristas, destacamos a existência de duas vertentes no individualismo contemporâneo, uma responsável e organizadora, outra auto-suficiente e sem regras, irresponsável. Percebemos também, uma evolução des-compartimentada em marcha no individualismo contemporâneo, quando o ser humano agora se desprende de suas contenções tradicionais, tais como ordem familiar, ideologias revolucionárias e nacionalistas, controle disciplinar e moral autoritária, a saber, todos os dispositivos coletivos que possam de alguma maneira contrariar o livre exercício de afirmação plena e inteira do seu princípio de individualidade. Um individualismo fortalecido por uma cultura da felicidade privada de uma sociedade marcada pela competitividade hedonista e narcísica, conduzida por uma gestão utilitarista do capital-corpo. Onde uma ética utilitarista trata tudo ao seu redor como superficial e transitório, e considera útil aquilo que é convenientemente bom para o indivíduo.

Quando nos debruçamos a estudar o hedonismo atual, constatamos um ser humano em crise, angustiado, mergulhado numa cultura cotidiana dominada pela mitologia da felicidade privada e seus ideais atuais, onde o prazer da boa alimentação, o prazer sexual e os cuidados com a imagem tentam dar sentido à sua vivência presente, preferível por esse, a um futuro incerto. Constatamos ainda, que este ser humano busca prazer numa indústria da experiência que se concretiza numa orgia de simulações e estímulos sensoriais que produzem diferentes sensações emocionais em ambientes hiper-realistas, estereotipados e climatizados como parques temáticos, cinemas e teatros entre outros.

Quando abordamos a questão consumista atual, podemos perceber que a referida cultura de consumo consiste fundamentalmente na veemente negação da vantagem de qualquer adiamento da satisfação humana. Constatamos que uma das principais características do atual ser humano consumista é a efemeridade, que destina tudo a liquidez. Ele descarta com a mesma força que se apropria. Por isso, objetos e experiências de todos os tipos acabam sendo transformados em mercadorias gerando vidas dependentes do consumo, suscitando nos seres humanos desejos variados, numa sociedade altamente competitiva, onde valores como a solidariedade e a cooperação, que não representam rentabilidade econômica, por vezes são deixados de lado.

Quando avaliamos a atual questão ecológica, observamos que mesmo diante de uma complexa exploração de rapina da superfície, do subsolo, dos mares e dos ares da Terra que atravessou séculos, tendo encontrado seu ápice no espírito desbravador moderno, o ser humano pós-moderno já começou a perceber que a objetividade da razão instrumental não é única captação cognitiva e nem é totalmente capaz de abarcar o complexo universo dos fenômenos da vida. Portanto, o conceito humano antropocêntrico que tudo crivava, tem cedido lugar ao exercício de novas percepções de cunho simbólico racional e cordial, bem como aos sentidos corporais e espirituais, mesmo que hoje, ainda manifestos em paralelo com antigos resquícios utilitaristas predominantes no pensamento moderno, a ser, algum dia, de todo superados. Nesta era da inteligência emocional e da biologia do conhecimento, o ser humano passa a conceber a subjetividade do complexo e vivo sistema ecológico.

Por todo o exposto neste primeiro momento, passamos a busca de um equilibrado modelo ético-existencial para este ser humano na humanizadora imagem do Deus de Jesus de Nazaré, cheia de gratuidade, liberdade, afetividade, solidariedade e comensalidade. Para tal utilizamo-nos da fecundidade das reflexões cristológicas dos teólogos da práxis, Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann.

Portanto, num segundo momento deste trabalho, apresentamos a face do Deus de Jesus, de Edward Schillebeeckx, desvelada em sua comunhão com o seu *Abba*, reproduzida em sua vida, atitudes e pregação. Uma face soberana amorosa do Pai, afirmada concretamente em nossa história pela mensagem e os atos libertadores de Jesus, Daquele que em sua natureza é contrário a todo mal que persiste nesta existência. Como vimos, para Schillebeeckx, tais narrativas comprovam um confronto, um claro posicionamento do poder salvador do Reino Deus frente ao poder do maligno, o desvelamento da realidade divina, a solícita e graciosa ação libertadora de Deus em Jesus de Nazaré em favor dos sofredores deste mundo. Seu Reino abarca, além da dimensão teológica, a antropológica, pois se realiza no relacionamento de Deus com os humanos e também requer a submissão humana a sua vontade.

Por isso, como exposto por Schillebeeckx, nas mesas, o Pai é visto na humanidade de Jesus de Nazaré, que oferece banquetes de comunhão, numa comensalidade que antecipa na misericórdia de Deus, o advento escatológico,



experimentado de forma concreta na corporalidade de sua humanidade neste mundo. Trata-se de um banquete inclusivo, remidor e acolhedor aos pecadores.

No discipulado do Mestre podemos perceber um singular modelo existencial de vida, missão e valores a ser reproduzido pelos seus seguidores. Como explica Schillebeeckx, uma verdadeira ação profética de Jesus, conclamando a uma *metanóia* necessária ao seguimento, confirmando-o como profeta escatológico do Reino de Deus. Uma vocação que depois de sua morte e ressurreição assumirá substância cristológica.

A imagem do Pai revelada por Jesus nas parábolas foi primeiramente narrada por sua própria vida, pela qual ensina como ver e viver a vida, por si mesmo e por seu próximo diante de Deus. Segundo o teólogo de Nimega, nas mesas, de forma simples, mas profunda Ele descreveu como a graça e solidariedade de Deus se sobrepunha à justiça retributiva de sua época e apregou a necessidade da *metanóia* humana ante o Reino do Deus que acolhedor e perdoador. Não obstante, seu significado mais diretamente teológico, a imagem de Deus solidário e salvífico veiculada por Jesus, fez também emergir uma indagação cristológica sobre seu papel na terra. A solidária face do seu *Abba* também pôde ser contemplada nas suas bem-aventuranças, por sua proposta de saciedade e alegria, sinalizada já aqui, mas que será plenificada em uma nova ordem divina futura.

Por fim, para o nosso teólogo, na vida, morte e ressurreição de Jesus, se constrói a face de amor-serviço do Deus que em amor se encarna e vai até as últimas consequências pela salvação do ser humano. Para Schillebeeckx a morte de Jesus, que faz parte de um todo, é a entrega conclusiva de um seguimento naturalmente missional. Toda a atuação de Jesus neste mundo demonstrou seu profundo sentimento de “pró-existência” em uma alteridade missional. Segundo nosso teólogo, sua ressurreição foi antecipada por todo o seu caminho de vida. O poder vivificador de Deus se fez presente em toda a vida e na sua ressurreição de Jesus, onde Deus disse um “sim” inconfundivelmente audível para todo o mundo sobre toda a obra de Jesus de Nazaré até a sua morte. Este esperançoso consolo também marcou a vinda do Espírito e a fundação da igreja.

Portanto, como descrevemos nessa etapa, sob a ótica do teólogo de Nimega, o ser humano Jesus reproduziu a verdadeira e humanizadora imagem concreta de Deus. O Deus que considera a causa do ser humano a sua causa.

No terceiro momento de nosso trabalho refletimos sobre a face do Deus sofredor de Jürgen Moltmann em Jesus de Nazaré. O Deus atento e sensibilizado para com os sofredores deste mundo em meio as suas questões existenciais, que dá a conhecer a sua ortoprática imagem, vulnerável e humanizadora, através da vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré.

Como vimos, Moltmann explica que Jesus apregoou a concessão e antecipação do Reino divino a ser instaurado mediante a graça do Deus que justifica os infratores da Lei que deste favor carecem, uma revolucionária fé em Deus e no seu bem ante o sistema opressor retributivo vigente. Sua mensagem configurou, portanto, a imagem do Deus livre e soberano, que em sua graça proclama a verdadeira justiça divina escatológica, que transcende a justiça retributiva.

A face inclusiva do Deus de Jesus de Nazaré pôde ser vislumbrada na teologia da comensalidade moltmanniana, onde o Reino de Deus é apresentado por Jesus como um grande banquete a ser celebrado. O teólogo alemão descreve assim, uma escatológica e alegre comunhão de mesa, onde participam os enfermos, pobres e pecadores, uma mesa que antecipa o banquete dos justos no Reino de Deus e que proclama o Seu governo sobre sua criação, sua inclusiva comunhão com as nações e a necessidade da comunhão entre os seres humanos. Aqui percebemos claramente a base relacional do anúncio messiânico sob a ótica do nosso teólogo.

Também constatamos que para Moltmann a ação criadora, salvífica e profética do Espírito de Deus durante toda a história da criação e sua presença permanente em Jesus já demonstrava o início de uma completa salvação escatológica humana, da nova criação e da revelação da glória de Deus. Segundo nosso teólogo, através da proclamação do Reino de Deus por Jesus, na autoridade e poder do Espírito, mediante suas curas e exorcismos, restabelecendo a criação desfigurada, manifestou-se o irrupção de uma nova ordem infundável de justiça e libertação, vivificadora e recriadora para este mundo doente e caótico.

No que tange a relação entre vida e liberdade, foi interessante perceber que Moltmann apresenta Jesus como aquele que sempre ensinou os seres humanos a valorizarem a vida através de uma prática de liberdade que coloque em primeiro lugar o direito e o bem estar do outro. Uma liberdade de equilibrado cunho ético-relacional.

Para o teólogo alemão o amor de Deus o distingue e o identifica. Moltmann nos apresenta o Deus que cria, não somente porque pode, mas porque desejosamente tenciona sair de Si e lançar-se na aventura da criação. Com isso tem início seu autorrebaixamento e sua auto-humilhação, um despojamento próprio Daquele que sofre em seu amor eterno. Por isso, seu amor criador e redentor sempre se manifesta por meio da dor e padecimento. Este perfil relacional da sensibilidade divina é exposto em sua teologia do *pathos* divino, do Deus que se envolve afetivamente no sofrimento alheio, assumindo e sofrendo a dor do outro. Sensibilizado por esse *pathos* divino, o ser humano se abre a Deus como *homo sympatheticos*, tornando-se amigo de Deus e comungando em uma *unio sympathetica* com o próprio Deus. Assim, ele comunga relacionalmente através dos sentimentos de Deus: ele sofre com o sofrimento de Deus e ama com o amor de Deus. Entretanto, como vimos, foi em Cristo, que Deus demonstrou de forma singular seu *pathos* e discipulado para sua solidária *sympatheia* comprometida e engajada com o padecimento dos seres humanos. Sua imagem revelada na cruz vence o sofrimento pela mediação solidária de seu Filho, Jesus Cristo. O Deus-Ágape, atingido pela realidade dos sofrimentos humanos, partilha das suas dores.

Ainda, ao abordar a auto-humilhação de Deus em Jesus, Moltmann afirma que Deus deu a conhecer ao mundo sua *kenótica* e vulnerável face ortoprática, através de Jesus, a “parábola viva”, que materializou a essência de sua doutrina curando, libertando e reabilitando excluídos e necessitados. Nosso teólogo explica que o Espírito Santo, divino autenticador e operador dos sinais e milagres realizados por Jesus, uniu Pai e Filho enquanto comungava com os seus sofrimentos. Pois, na entrega de Cristo manifestou-se também a renúncia do Espírito, que também é sujeito na história da paixão. No homem crucificado Jesus de Nazareth, Deus assumiu a finitude e o abandono humano. Portanto de acordo com o nosso teólogo, a essência *kenótica* da experiência relacional de Deus com os seres humanos emana de sua corporalidade em Jesus de Nazareth.

Por fim, quando refletimos sobre a imagem regeneradora do Deus de Jesus, constatamos que para Jürgen Moltmann o caráter essencial da ressurreição de Cristo se traduz em um novo começo, quando uma nova ordem começa a ser recriada no mundo efêmero. Por sua ressurreição uma nova era de vida se inicia, pelo poder regenerador do Espírito da vida. Assim, o teólogo alemão explica que

a ressurreição de Cristo prenunciou uma nova perspectiva de vida transpassada pelo poder e glória divinos que invadem a criação: uma nova criação. Pois na morte de Cristo morre também a natureza humana. Deus passa a recriar no ser humano uma nova natureza, imperecível. Cristo é o Primogênito do renascimento dos mortos e de toda a criação e o Espírito Santo é igualmente o criador e o recriador da natureza: principiator da glória da nova criação na ressurreição de Cristo.

Portanto, neste terceiro momento conhecemos a face *kenótica*, vulnerável, solidária e vitalizante do Deus sofredor de Jürgen Moltmann, reproduzida na ortopraxia de Jesus de Nazaré.

Na quarta e conclusiva etapa de nossa empreitada, observadas as referidas reflexões cristológicas, coube-nos o grande desafio de propor um resgate da verdadeira imagem do Deus anunciado por Jesus de Nazaré como sadio modelo para uma reprodução existencial fecunda à nossa época hodierna, destacando-se as enriquecedoras contribuições peculiares dos referidos teólogos, a demanda central desta tese. Durante desta etapa, percebemos, entretanto, uma significativa identificação entre os posicionamentos dos referidos teólogos quanto às demandas elencadas, como expomos a seguir.<sup>624</sup>

Quanto à demanda consumista podemos observar que os dois teólogos, Edward Schillebeeckx e Jürgen Moltmann, vislumbram um Deus solidário, gracioso e dignificante, que se solidariza com a miséria dos oprimidos e desfavorecidos pelo sistema econômico opressivo, vislumbrando uma plenificação futura.

No que tange à questão subjetivo-afetiva, Moltmann ressalta a relacional e sábia ética dialogal de Jesus, que pode suprir as carências subjetivo-afetivas do ser humano pós-moderno, e Schillebeeckx vê na referida questão humana uma oportunidade ortoprática dialogal, através da sensibilizada coexistência e comparecimento assimétrico ético à realidade do outro, em suas crises e sofrimentos. A verdade-realidade que revela em nós o amor do Deus solidário ante o desafio ético subjetivo-afetivo atual.

---

<sup>624</sup> Embora reconheçamos que possa haver diferentes posicionamentos de ordem cristológica dos referidos teólogos em outros assuntos, aqui, de acordo com a proposta dos temas existenciais elencados neste capítulo, para o exercício da práxis cristológica, objetivando um modelo imagético com base no Deus de Jesus de Nazaré para o ser humano hodierno, percebemos a referida identificação entre seus pensamentos e propostas, como expomos nesta conclusão geral.

Sobre o ser humano secularizado e desinstitucionalizado, Moltmann entende que os valores éticos do Reino apregoados por Jesus podem comparecer às demandas públicas do ser humano. Trata-se de um “*ethos vivo*” que une a fé cristã a uma ética cívica do Reino, anunciando o Deus que comparece por uma ética orgânica e humanizadora ao ser humano pertencente a todas as esferas da sociedade em que vivemos. Já para Schillebeeckx, é justamente na busca deste ser humano por sua libertação, emancipação e aperfeiçoamento que se encontra o principal ponto de contato entre o Deus salvador, atento e solidário de Jesus de Nazaré e o referido ser humano. Pois anunciamos o Deus da verdadeira cidadania, relacional e engajado em nosso cotidiano, que luta por uma ética libertadora, dignificante e aperfeiçoadora do ser humano na sociedade em que vive.

Quando abordamos a questão individualista de perfil utilitarista humana, percebemos que Moltmann nos mostra em Jesus de Nazaré um Deus acolhedor, gracioso, livre de segundas intenções, sempre aberto à comunhão com aqueles que não têm nada a oferecer. O Deus do Reino da comunidade da vida. Na verdade, Schillebeeckx afirma o mesmo conceito pela “*pró-existência*” de amor-serviço do Nazareno, disposto a ir até as últimas consequências por sua alteridade missional, que nos inspira ao anúncio do bondoso Deus relacional aos seres humanos. Os dois teólogos afirmam ainda, pelo poder do Deus que ressuscitou Cristo dentre os mortos, a concreta esperança na restauração de uma comunhão para o ser humano em níveis integrais, que transcendem esta existência, quando, por ocasião da nossa ressurreição, será resgatada a integralidade constitutiva humana: corpo e alma, e também, como afirma Moltmann, serão restituídos aos seres humanos relacionamentos rompidos entre pessoas por causa da perda e luto. Moltmann e Schillebeeckx anunciam, assim, o regenerador Deus da vida.

Sobre a questão hedonista humana, embora concordem que Deus subverterá todo sofrimento humano através da restauração proposta pelo seu Reino, a ser plenificada no futuro, Moltmann e Schillebeeckx propõem uma descentralização da egocêntrica e imatura visão hedonista do ser humano sobre seu bem-estar, abrindo à sua frente um horizonte de madura integralidade sobre sua vida, onde ele aprende com a sensibilidade (*Pathos*) e a solidariedade (*uniosympathetica*) do Deus crucificado com toda a vida que o cerca. Quando contempla a corajosa face deste Deus *humaníssimus* encarnado na missional vida e morte de Jesus de Nazaré, ele amadurece.

E por fim, quanto à crise ecológica vivida pelo ser humano, os dois teólogos percebem a importância do papel humano ante a redenção cósmica. Moltmann vê, no Reino de Cristo e suas dimensões cósmicas, bases sólidas para uma reconciliação do ser humano com a natureza, proporcionando uma coexistência pacífica entre ele e seu meio ambiente. Para o teólogo alemão, o ser humano, que é uma “criatura na comunhão da criação”, nunca deve se esquecer que, antes de ser imagem de Deus, como uma de suas criaturas, é imagem do mundo. Como imagem de Deus deve refletir a zelosa face do Deus que ama a terra e suas criaturas e sinalizar desde já, por suas responsáveis atitudes, a referida reconciliação cósmica, a realizar-se um dia. Schillebeeckx, por sua vez, ao analisar a relação entre corporalidade humana, natureza e ambiente ecológico, conecta humanização e ecologia. Para o teólogo de Nimega, cumpre ao ser humano descartar toda a perniciosa ambição, para uma sábia e responsável convivência com o meio ecológico que o cerca, pois considera o componente ético humano de singular importância para a redenção cósmica. Ademais, por ser o único criado à imagem de Deus, cabe ao ser humano à reprodução da verdadeira imagem ético-existencial de Deus, terna e solidária com a sua criação.

Concluimos esse trabalho, mais conscientes da complexidade existencial humana hodierna, mas também da urgente carência que nossa sociedade possui atualmente de um modelo imagético concreto e fecundo, que poderá ser realmente suprida se seguirmos os passos de Jesus de Nazaré, que autenticamente reproduziu a verdadeira imagem do Deus humanizador, amoroso, sensível e solidário.

## 7

### Referências bibliográficas

#### 7.1

##### Obras sobre o universo existencial moderno e pós-moderno

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de; BINGEMER, Maria Clara. **Secularização e experiência de Deus**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Ed. Forense universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o Futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

AZEVEDO, Marcos. **Modernidade e pós-modernidade: desafios à vida e à fé cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. **Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2011.

BARTH, Wilmar L. O homem pós-moderno, religião e ética. **Revista Teocomunicação**. Volume 37, nº 155, março de 2007.

BAUDRILLARD, J. **A Economia Política dos Signos**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. **Vidas desperdiçadas.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Vida para consumo.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido:** A orientação do homem moderno. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2012.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Faces e interfaces da sacralidade num mundo secularizado. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Ano VII, n. 7, dezembro/2008.

\_\_\_\_\_. **O mistério e o mundo:** paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BOFF, Leonardo. **Ecologia:** grito da Terra, grito dos pobres. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Le précarité est aujourd' hui partout.** Disponível em:

<[http://natlex.ilo.ch/wcmsp5/groups/public/ed\\_dialogue/actrav/documents/meetingdocument/wcms\\_161352.pdf](http://natlex.ilo.ch/wcmsp5/groups/public/ed_dialogue/actrav/documents/meetingdocument/wcms_161352.pdf)> Acesso em: 24 nov. 2016.

CALIMAN, Cleto. **A sedução do sagrado:** o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

CASTIÑEIRA, Ángel. **A experiência de Deus na pós-modernidade.** Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1997.

COELHO FILHO, Isaltino G. **A pós-modernidade, um desafio à pregação do evangelho.** Disponível em: <<http://ejesus.com.br/a-pos-modernidade-um-desafio-a-pregacao-do-evangelho/>>. Acesso em 12 de novembro de 2016.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DURKHEIM, Émile. **Sociologia e filosofia** São Paulo: Ícone, 1994.

FRIDMAN, Luís Carlos. **Vertigens pós-modernas:** Configurações institucionais contemporâneas. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Sinergia/Ediouro, 2009.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo; Ed. UNESP; 1991.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e Identidade.** Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mundo em descontrole:** o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2002.



GONDIM, Ricardo. **Fim de milênio**: perigos e desafios da pós-modernidade na igreja. São Paulo: Aba Press, 1999.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. **Cristianismo y Secularización**: como vivir la fé em una sociedad secularizada. Santander: Sal Terrae, 2003.

\_\_\_\_\_. Educar en un mundo postmoderno. **Revista Educadores** nº 34/1992.

\_\_\_\_\_. **Evangelizar em um mundo poscristianiano**. Santander: Sal Terrae, 1993.

\_\_\_\_\_. **Ideas y creencias del hombre actual**. Santander: Sal Terrae, 1991.

GRENZ, Stanley J. **Pós-Modernismo**: um guia para entender a filosofia do nosso tempo. São Paulo: Vida, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

HOORNAERT, Eduardo (Org.) **Novos desafios para o cristianismo**: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.

KAISER JR, Walter C. **O cristão e as questões éticas da atualidade**. São Paulo: Ed. Vida Nova. 2016.

LIBÂNIO, João batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. **A cultura-mundo**: resposta a uma sociedade desorientada. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Ed. Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. **A felicidade paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiper-consumo. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **A sociedade pós-moralista**. São Paulo: Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Império do efêmero**: A moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.

LYOTARD, J.F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2002.

MAFFESOLI, Michel. **A contemplação do mundo**. Porto Alegre: Ed. Artes e Ofícios, 1995.

\_\_\_\_\_. **Elogio da razão sensível**. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **O conhecimento comum:** introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Editora Sulina, 2010.

\_\_\_\_\_. **O instante eterno:** o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

\_\_\_\_\_. **O tempo retorna:** formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 2012.

\_\_\_\_\_. **O tempo das tribos:** O declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna.** São Paulo: Paulinas, 1995.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos (org). **Subjetividade y experiência religiosa pós-moderna,** UIA, 2007.

NEUTZLING, Inácio; BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana.(Org.) **O futuro da autonomia:** uma sociedade de indivíduos? Rio de Janeiro, PUC-Rio; São Leopoldo: Unisinos, 2009.

ORTIZ, Renato (org). **Pierre Bourdieu:** Sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre a pós-modernidade: o exemplo da arquitetura.** Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_20/rbcs20\\_10.html](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_20/rbcs20_10.html)>. Acesso em: 22 jan. 2013.

PECORARO, Rossano. **Nilismo e pós-modernidade:** introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio - São Paulo: Loyola, 2005.

PURIM, Paulo. R. **Pós-modernidade e proclamação.** Disponível em <<http://kerigmaonline.blogspot.com.br/search?q=proclama%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 11 dez. 2017.

RAHDE, Maria Beatriz Furtado. Da cultura midiático/teológica contemporânea: Linguagens estéticas do cinema. **Revista sessões do imaginário.** Ano XII, nº 27, 2012/1. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/famecos/article/viewFile/12331/8270>>. Acesso em: 08 de agosto de 2016.

SANTAELLA, Lúcia. **Corpo e comunicação:** sintoma da cultura. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. **Culturas e artes do pós-humano:** da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. **Corpos de Passagem:** ensaios sobre a subjetividade contemporânea. São Paulo: Estação liberdade, 2001.

SUNG, Jung Mo. **Deus numa economia sem coração.** Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização. São Paulo: Paulus, 1992.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade.** Rio de Janeiro, Petrópolis. Ed. Vozes. 1994.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo. **El pensamiento débil.** Madrid: Ediciones Cátedra. 2006.

## 7.2

### Obras de Edward Schillebeeckx

SCHILLEBEECKX, Edward. Algumas reflexões acerca da interpretação da escatologia. **Concilium** – Revista internacional de Teologia - Dogma, Petrópolis, n.1, 1969.

\_\_\_\_\_. Análisis del lenguaje, hermenéutica y teología. In: Id. **Interpretación de la fe:** aportaciones a una teología hermenéutica y crítica. Salamanca: Sígueme, 1973.

\_\_\_\_\_. **Cristo y los cristianos:** gracia y liberación. Madrid, Ediciones Cristandad. 1982.

\_\_\_\_\_. **Deus e o homem.** São Paulo: Paulinas, 1969.

\_\_\_\_\_. **Dios, futuro del hombre.** Salamanca: Sígueme, 1970.

\_\_\_\_\_. **Gesú.** La storia di um vivente. Brescia: Queriniana, 1980.

\_\_\_\_\_. **História humana:** revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. **Jesus:** a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. Jesus e o fracasso na vida humana. **Concilium** – Revista internacional de Teologia – Dogma, Petrópolis, n.113, 1976/3.

\_\_\_\_\_. **Jesus.** La Historia de um vivente. Madrid: Ediciones Cristandad, 1983.

\_\_\_\_\_. **La questione cristologica:** un bilancio, Brescia: Queriniana, 1985.

\_\_\_\_\_. **Los hombres:** relato de Dios. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

\_\_\_\_\_. **Por uma igreja mais humana.** São Paulo, Edições Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. **Sono un teologo felice:** colloqui com Francesco Strazzari. Bologna: Dehoniane, 1993.

\_\_\_\_\_. Teorias críticas e engajamento político na comunidade cristã. **Concilium** – Revista internacional de Teologia – Teologia prática, Petrópolis, n.84, 1973/4.

\_\_\_\_\_.; RAHNER, Karl. Para que e para quem uma nova revista internacional de teologia? **Concilium:** Revista de Internacional de Teologia - Dogma; 01(1965).

### 7.3

#### Obras de Jürgen Moltmann

MOLTMANN, Jürgen. **A broad place:** an autobiography. Minneapolis, USA: Fortress Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **A fonte da vida:** o Espírito Santo e a teologia da vida. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Vinda de Deus:** Escatologia cristã, São Leopoldo 2003.

\_\_\_\_\_. **Biografia e teologia.** Itinerari di teologi. Giornale di Teologia 258, Brescia 1998.

\_\_\_\_\_. **Che cos'è oggi la teologia.** Due contributi alla sua attualizzazione? Giornale di Teologia 200, Brescia 1991, p. 33.

\_\_\_\_\_. **Cristo para nosotros hoy.** Madrid: Editorial Trota. 1997.

\_\_\_\_\_. **Deus na criação:** doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **El Dios crucificado.** La cruz de Cristo como base y crítica de la teología Cristiana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ética da esperança.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Experiências de reflexão teológica:** caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

\_\_\_\_\_. Liberdade e comunidade na era do individualismo e globalização. In: KOHL, Manfred W.; BARRO, Antônio Carlos (Org.) **A igreja do futuro.** Londrina, Paraná: Descoberta, 2011.

\_\_\_\_\_. **O caminho de Jesus Cristo:** cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia cristã, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Deus crucificado:** a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. São Paulo: Academia cristã, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Espírito da vida:** uma pneumatologia integral. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 2010.

\_\_\_\_\_. **Quem é Jesus para nós, hoje?** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Teologia da esperança:** estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **The way of Jesus Christ:** christology in messianic dimensions. Harper Collins Publishers, 1990.

\_\_\_\_\_. **Trindade e Reino de Deus:** uma contribuição para teologia. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Vida, esperança e justiça:** um testemunho teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo, São Paulo: EDITEO, 2008.

MOLTMANN, Jürgen; BASTOS, Levy da Costa. **O futuro da criação.** Rio de Janeiro: Manuad X; Instituto Mysteryum, 2011.

MOLTMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. **Há esperança para a criação ameaçada?** Petrópolis, RJ: Ed. Vozes 2014

#### 7.4

##### Demais obras

BRAMBILLA, Franco Giulio. **Edward Schillebeeckx.** São Paulo, Ed Loyola, 2006.

BASTOS, Levy da Costa. **Os caminhos da salvação.** São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Jesus Cristo:** servo de Deus e Messias glorioso. São Paulo. Paulinas: Valencia, ESP. Siquem, 2008.

\_\_\_\_\_. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.

BRAMBILLA, Franco Giulio. **Edward Schillebeeckx.** São Paulo, Ed Loyola, 2006.

CASTILLO, José M. **Jesus:** a humanização de Deus. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2015.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2000.

COMBLIN, José. **Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação**. São Paulo: Paulus, 1996.

**Concilium**: Revista Internacional de Teologia – Histórico. Disponível em: <<http://www.itf.org.br/revista-concilium>>. Acesso em 08 mai 2017.

**Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. HARRIS, Laird R. (Org.) São Paulo: Vida Nova. 1998.

DUQUOC, Charles. **Cristologia**: ensaio dogmático. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

DUNN, James D. G. **Unidade e diversidade no Novo Testamento**: um estudo das características dos primórdios do cristianismo. Santo André: Editora Academia Cristã, 2009.

ESTRADA, Juan Antonio Estrada. **Da salvação a um projeto de sentido**: como entender a vida de Jesus. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes.

FORTE, Bruno. **Para onde vai o cristianismo?** São Paulo: Loyola, 2003.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. SP: Ed. Loyola, 1998.

GNILKA, Joachim. **Jesús de Nazaret**: mensaje e historia. Barcelona: Ed. Herder, 1993.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. **El Reino de Dios y nuestra historia**. Santander: Ed. Sal terrae, 1986.

GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2002.

GRESHAKE, G. **El Dios uno y trino**: Una teologia de La Trinidad. Trad. Roberto Heraldo Bernet. Herder. Barcelona. 2001.

HILKERT, Mary Catherine. **Edward Schillebeeckx**: The Theological Legacy. Disponível em: <<http://www.ru.nl/radboudreflects/?ActItdt=780337>>. Acesso em: 15/05/2017.

HILKERT, Mary C.; SCHREITER, Robert J. **The praxis of the Reign of God**: an introduction to the theology of Edward Schillebeeckx. New York, EUA: Fordham University Press, 2002.

HORSLEY, Richard. **Jesus e o império**: o Reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

KASPER, Walter. **El Dios de Jesucristo**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

KENNEDY, Philip. **Schillebeeckx**. USA: The Liturgical Press, 1993.

KUZMA, Cesar. **O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2014, p. 29.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2001.

LAPIDE, Pinchas. **O sermão da montanha: utopia ou programa?** Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1986.

LIBÂNIO, João batista. **Caminhos de existência**. São Paulo: Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. **Linguagens sobre Jesus: de Cristo carpinteiro a Cristo cósmico**. São Paulo: Ed. Paulus, 2013.

LOHFINK, Gerhard. **Jesus de Nazaré: o que ele queria? Quem ele era?** Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 2015.

LOPES, Wilson de Souza. **Aos pés de Jesus: O sermão do monte para o 3º milênio**. São Paulo: Cultura cristã, 2001.

MARDONES, José Maria. **Matar nossos deuses: em que Deus acreditar?** São Paulo: Ave Maria, 2009.

MARQUES, L. Oliveira. **Edward Schillebeeckx: um teólogo feliz**. Disponível em: <[http://www.snpcultura.org/id\\_edward\\_schillebeeckx.html](http://www.snpcultura.org/id_edward_schillebeeckx.html)>. Acesso em: 06 mai. 2017.

MATEOS, Juan. **A utopia de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1994.

MCLAREN, Brian D. **A igreja do outro lado**. São Paulo: Palavra, 2008.

MOINGT, Joseph. **O homem que vinha de Deus**. São Paulo. Loyola, 2008.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo, Ed. Teológica, 2003.

MURPHY- O' CONNOR, Jerome. **Jesus e Paulo: Vidas paralelas**. São Paulo: Paulinas. 2008

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

PAGOLA, José Antônio. **Jesus: aproximação histórica**. Petrópolis, RJ. Ed. Vozes, 2014.

PIAZZA, Orazio Francesco. **A esperança: lógica do impossível**. São Paulo: Edições Paulinas, 2004

PICO, Juan Hernandez; SOBRINO, Jon. **Solidários pelo Reino: os cristãos diante da América central**. São Paulo: Loyola, 1992.

PIKAZA, Xabier. **A figura de Jesus: profeta, taumaturgo, rabino e messias**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

QUEIRUGA, A. T. O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx. **Ciberteologia** - Revista de Teologia & Cultura, Ano II (Julho/Agosto) 2006, n. 6. São Paulo, Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_. **Um Deus para hoje**. São Paulo: Paulus, 1998.

RUBIO, Alfonso Garcia. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. **Evangelização e maturidade afetiva**. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para os nossos dias**. São Paulo: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Humano integrado: abordagens de antropologia teológica**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007

\_\_\_\_\_. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2001

SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo, Ed. Academia Cristã; Ed. Paulus. 2017.

SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

TAVARES, Sinvaldo S. **Teologia da criação: outro olhar: novas possibilidades**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

TERRA, J. E. M. **O Jesus Histórico e o Cristo kerygmático**. São Paulo: Loyola, 1977.

THE GIFFORD LECTURES: **Over 100 years of lectures on natural theology** - Jürgen Moltmann. Disponível em: <<https://www.giffordlectures.org/lecturers/jurgen-moltmann>>. Acesso em: 17 de outubro de 2017.



THEISSEN, Gerd. **O movimento de Jesus:** história social de uma revolução de valores. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

VAN GRONINGEN, Gerard. **Criação e consumação.** São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2002, Vol. 1.