

FRANCISCO GEOVANI LEITE

DA APATIA À COMPAIXÃO:

O sofrimento da Criação e o sofrimento de Deus em Cristo

segundo Jürgen Moltmann

Porto Alegre
2008

FRANCISCO GEOVANI LEITE

DA APATIA À COMPAIXÃO:

O sofrimento da Criação e o sofrimento de Deus em Cristo
segundo Jürgen Moltmann

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre
2008

FRANCISCO GEOVANI LEITE

DA APATIA À COMPAIXÃO:

O sofrimento da Criação e o sofrimento de Deus em Cristo
segundo Jürgen Moltmann

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Aprovada em 28 de novembro de 2008, pela Comissão Examinadora

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin - PPG - FATEO/PUCRS

Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin - PPG - FATEO/PUCRS

Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper - PPG - FACULDADES EST/RS

AGRADECIMENTOS

A Deus e a minha família pela graça da vida, e por poder, através da Teologia, aprofundar a fé cristã, recebida como herança.

Aos colegas, professores e funcionários da Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Ao amigo, professor e orientador Dr. Luiz Carlos Susin, que me animou a prosseguir na Teologia ainda quando estava fazendo a graduação na ESTEF (Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana), e que soube acolher com carinho e dedicação minha proposta de trabalho.

Aos membros da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) que colaboraram com meu estudo pagando as mensalidades do mestrado em Teologia.

Ao PROLIC (Programa de Apoio para o Desenvolvimento de Lideranças Católicas) pela ajuda financeira para aquisição de livros, polígrafos e outros gastos do curso.

À Província Sagrado Coração de Jesus dos Freis Capuchinhos do Rio Grande do Sul, pela acolhida fraterna, hospedagem e alimentação, bem como pelo apoio espiritual.

À Vice-província Brasil Oeste São Francisco de Assis, de Mato Grosso e Rondônia, por terem me concedido esse tempo de aprimoramento teológico.

Ao Frei Adelino G. Pilonetto, Guardiã e Formador da Fraternidade Mãe de Deus, com quem tive a alegria de compartilhar mais dois anos de minha vida.

Aos confrades estudantes de Teologia que colaboraram comigo na administração da Fraternidade.

Finalmente, a Jürgen Moltmann, excepcional teólogo cristão, que me instigou com suas obras ao aprofundamento de seu pensamento.

Quem crê no Deus compassivo reconhece seu sofrer em Deus e Deus no seu sofrer e em comunhão com ele encontra forças, apesar da dor e das aflições, para permanecer no amor e não se tornar amargo. Porque Deus permite isso tudo, não sabemos. E, mesmo se o soubéssemos, isso não nos ajudaria a viver.

Jürgen Moltmann

RESUMO

O sofrimento faz parte da vida contingente da criação. Diante dele torna-se inevitável a questão: Onde está Deus quando sofremos? A fé cristã tem sua razão de ser em Cristo, o Crucificado-Ressuscitado. Na paixão, o Filho de Deus, historicamente, sofre a morte no abandono do Pai. Deus parece se revelar apático e até sádico face ao sofrimento. Jürgen Moltmann, ao abordar a dimensão teológica do sofrimento de Cristo, constata que, tanto a tradição judaica, quanto a cristã, desde sua origem, professou sua fé num Deus apático/impassível. Contestando essa visão, propõe uma revolução no conceito de Deus baseado no pensamento trinitário. Assim, compreendido trinitariamente, o sofrimento de Cristo é o sofrimento de Deus. Para o autor, na Paixão, o Pai não abandona o Filho, mas, em amorosa e livre entrega, compartilha, com o Espírito Santo, de seu sofrimento. Essa teologia demonstra que o Deus da fé cristã não é apático, mas compassivo. Deus não abandona sua criação à mercê do sofrimento. O clamor de toda criatura que sofre injustamente é o clamor do próprio Deus. E, assim como o Deus da fé judaica e cristã se manifesta compassivo, é proposto às pessoas, sobretudo aos cristãos, assumirem a atitude de compaixão como paradigma de quem tem paixão pela vida.

Palavras-chave: Sofrimento. Criação. Deus. Paixão. Compaixão.

ABSTRACT

The suffering is part of contingent life of the Creation. By this reason it is inevitable to lift up the question: Where is God when we are suffering? The Christian faith holds its reason for being in Christ – the Crucified-Resurrect. In the passion, the Sun of God suffers historically the death in the abandonment by the Father. God seems to turn out to be apathetic and even sadist towards the suffering. Jürgen Moltmann, at approaching the theological dimension of the Christ's suffering, finds out that both Judaic and Christian tradition, since their origins, profess their faith in an apathetic and impassive God. Against this vision, Moltmann suggests a revolution on the concept of God based on the Trinitarian thought. Under this point of view, the Christ's suffering is the God's suffering. For the author, in the Passion, the Father did not abandon the Sun, but rather, together with the Holy Spirit, He shared the Sun's suffering through a loving and free donation of himself. This theology shows up that the God of the Christian faith is not apathetic, but a compassionate God, once that he does not abandon his creation to the suffering. The shout of every creature that suffers unfairly is the shout of God himself. As well as the Judaic and Christian faith's God make himself know as a compassionate God, it is proposed that each person, and the most of all Christian people, assumes the attitude of compassion as model to be followed by who has passion for life.

Key words: Suffering. Creation. God. Passion. Compassion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O SOFRIMENTO DA CRIAÇÃO	16
1.1 O sofrimento da criação nas contradições da modernidade	17
1.1.1 <i>A crise econômica/social</i>	19
1.1.2 <i>A crise nuclear</i>	20
1.1.3 <i>A crise ecológica</i>	22
1.2 Deus no sofrimento da criação	25
1.2.1 <i>Onde está Deus?</i>	25
1.2.2 <i>Deus na criação</i>	27
1.2.3 <i>Deus na paixão de Cristo?</i>	30
1.3 Concluindo o capítulo: o sofrimento da criação	35
1.3.1 <i>O ser humano diante do sofrimento da criação</i>	36
1.3.2 <i>Deus diante do sofrimento da criação</i>	37
2 O SOFRIMENTO DE DEUS.....	39
2.1 A Ressurreição do Crucificado	40
2.1.1 <i>Origem da fé na ressurreição do Crucificado</i>	40
2.1.2 <i>O Ressuscitado é o Crucificado</i>	45
2.2 Da apatia à paixão: o sofrimento de Deus	48
2.2.1 <i>Deus apático/impassível? Teologia apática da “antiguidade”</i>	49
2.2.2 <i>Paixão de Deus: teologia trinitária do sofrimento de Deus</i>	53
2.3 Concluindo o capítulo: o sofrimento de Deus	60
2.3.1 <i>Deus no Crucificado</i>	60
2.3.2 <i>Paixão de Cristo – Paixão de Deus</i>	62
3 DA APATIA À COMPAIXÃO: postura cristã face ao sofrimento	64
3.1 O sofrimento e a questão da justiça de Deus	64
3.1.1 <i>Teísmo e ateísmo na rocha do sofrimento</i>	65
3.1.2 <i>O clamor das vítimas do sofrimento e do mal</i>	69
3.2 A compaixão de Deus no sofrimento da criação	72
3.2.1 <i>“Phatos” e Paixão de Deus: o Deus compassivo da teologia rabínica e cristã</i>	73
3.2.2 <i>Jesus Cristo: a compassiva justiça de Deus na criação</i>	78
3.3 Da apatia à com-paixão pela vida: postura cristã face ao sofrimento	82
3.3.1 <i>O viver apático</i>	83

3.3.2 A com-paixão pela vida: postura cristã face ao sofrimento..... 87

CONCLUSÃO 92

REFERÊNCIAS: 96

INTRODUÇÃO

Hoje, sobretudo através do desenvolvimento técnico-científico, impulsionado pela modernidade, a humanidade vê tornar-se cada vez mais realidade factível o que antes lhe parecia fictício. O intenso avanço das pesquisas na área da nanotecnologia é uma prova inequívoca dessa possibilidade¹. O desejo humano de superar tudo aquilo que o limita continua sendo e acreditamos que sempre será uma das grandes buscas da humanidade.

Junto ao ilimitado desejo de superação, está a limitada condição do ser humano contingente. Na busca desenfreada por novas conquistas e poder, somos testemunhas de fatos históricos que obtiveram resultados pouco edificantes e até desastrosos para a humanidade. Erros que nos levam a questionar sobre os limites das ilimitadas e incontroláveis buscas humanas de, através dos interesses econômicos e políticos de pequenos grupos, quererem se tornar “senhores da própria história”.

Em nome do progresso humano, os seres mais frágeis (como as crianças, os doentes, os idosos, os pobres e a natureza) são massificados. Em todo o planeta são, sobretudo, os pobres e a natureza as principais vítimas que clamam por libertação. Diante desse grito, a resposta que ouvimos da ciência é o silêncio. Na sociedade de consumo não há espaço para os que não produzem. A cultura do objeto descartável também estimula a existência de humanos e natureza descartáveis. A ausência de preocupação social e política pelos desprotegidos manifesta na crescente apatia humana. O sofrimento toca pouco o nosso sentimento. Que sensibilidade poderá ter um ser humano híbrido, que pretende estar livre ou mesmo negar a sua condição contingente?

¹ A nanotecnologia é atualmente a grande promessa messiânica do ramo técnico-científico. A esperança de um ser humano novo, inclusive híbrido entre máquina e humano, isento de qualquer sentimento, ou seja, mais “eficaz” do que o atual é uma das grandes promessas das pesquisas científicas do ramo da nanotecnologia. Para aprofundar esse tema, sugerimos as diversas entrevistas dos conferencistas do Simpósio Internacional sobre Nanotecnologias, ocorrido dos dias 26 a 29 de maio de 2008, na UNISINOS. Nanotecnologias: possibilidades incríveis e riscos altíssimos, p. 5-38.

O progresso técnico-científico é uma faca de dois gumes. Por um lado, beneficia garantindo uma vida melhor com grande conforto e pouco sofrimento. Por outro, os benefícios não são exclusivamente positivos, mas, apresentam por vezes a face contraditória de um gerador de mais sofrimento. Assim, apesar de todo avanço e do desejo ilimitado que conhecemos, continuamos sendo desafiados por limites que nós mesmos criamos.

Eis um dos grandes tormentos humanos: o de ter de reconhecer nossa impotência, e assim, sentir-nos vencidos por nossas próprias questões. Dentre as grandes questões limítrofes da vida que atormentam o ser humano, está a do sofrimento. O sofrimento é pedra de tropeço que nos afeta quando menos esperamos. Apesar de algumas pessoas serem socialmente mais protegidas, ninguém está isento dele. O sofrimento não escolhe raça, cor, sexo, classe social, política ou religiosa. De uma forma ou de outra, todos são afetados, inclusive a própria natureza. O sofrimento nos atormenta, aniquila o ser, e nos puxa para o fosso da nossa própria existência.

O sofrimento, como o mal, é sem dúvida um dos grandes mistérios da vida humana. Não somos os primeiros, nem seremos os últimos a nos deter sobre esse tema. Tanto no meio filosófico quanto teológico, existem numerosos escritos a esse respeito, sob vários enfoques². Acreditamos que a razão desse interesse, não se restringe à curiosidade intelectual, mas se liga a questões de ordem existencial.

Além da situação pessoal de sofrimento, também fomos tocados em força da realidade pastoral em que atuamos. A região centro-oeste e norte do Brasil é nosso lar de nascimento e atuação pastoral. Todavia, esse lar está cada vez mais, em força do “crescimento econômico”, ecologicamente ameaçado pela degradação natural. E esta ameaça de destruição afeta de forma direta todo o sistema de vida dos povos indígenas, ribeirinhos, seringueiros, bem como, os pequenos agricultores e as populações urbanas, sobretudo os mais pobres. Evidenciamos, nessas duas regiões do Brasil, o silencioso grito humano dos pobres e o brado da natureza, que sob o poder da ganância econômica se encontram ameaçados de diversas formas. Entretanto, o problema maior não é a ganância humana, mas a indiferença com que nos “acostumamos” cada vez mais com esse sofrimento.

² Veja por exemplo, na obra *O Deus im-potente*, na nota de rodapé n. 3, a lista bibliográfica, citada por Gomes, de 35 obras teológicas que tratam sobre o tema do sofrimento e o mal. Cf. GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente*, p. 22.

Diante desses problemas que acarretam sofrimento, a apatia parece estar se tornando a resposta mais costumeira. Já não nos sensibiliza a extinção de tantas espécies naturais e nem o sofrimento dos pobres, que são as maiores vítimas. Quem não é, diariamente, espectador da progressiva violência humana e degradação ecológica de nosso planeta, e permanece impotente? Como cristão e frade capuchinho, pertencente a uma ordem religiosa inspirada em São Francisco de Assis, patrono da ecologia e defensor dos pobres, nos sobreveio a preocupação com essa postura impassível e de descaso face ao futuro. Junto a isso, outros questionamentos pessoais foram surgindo, tais como: onde está Deus nessa realidade gritante? Como ser autenticamente cristão diante desse sofrimento? Qual a nossa postura cristã frente a esses desafios?

Perguntas desse nível tornaram-se nosso mais novo “sofrimento”. Até que, como estudante de teologia, tivemos acesso à obra de Jürgen Moltmann³ *O caminho de Jesus Cristo*. No contato com esta obra, sobretudo a partir do capítulo IV (Os sofrimentos

³ Jürgen Moltmann nasceu no dia 18 de abril de 1926, em Hamburgo, no norte protestante da Alemanha. Seu avô pertencia à maçonaria livre. Teve o início de sua vida até sua juventude marcada por uma educação bastante secular. Ainda quando adolescente, como admirador de Max Planck e Albert Einstein, pensou estudar física e matemática. Porém, em vista de seu alistamento militar aos 17 anos de idade, em 1943, interrompeu seus estudos. Em julho do mesmo ano o jovem Moltmann viu sua cidade natal ser bombardeada na *Gomorra Operation pela Royal Air Force*. Nesse bombardeio presenciou a mortandade de muitos compatriotas, cerca de 40.000 pessoas. Viu, diante de seus olhos, a morte de seus amigos e companheiros militares. Nessa terrível experiência noturna, na qual, somente ele sobreviveu, Moltmann chorou e, pela primeira vez, clamou por Deus: “meu Deus, onde estás?”. Durante seis meses serviu o exército alemão no Reichwald na Bélgica. No ano seguinte, foi feito prisioneiro pelos ingleses e levado ao campo de concentração de Northon-Camp, na Inglaterra. Aí, por três anos viveu confinado como prisioneiro de guerra em vários campos. Através de um capelão americano, Moltmann e seus companheiros tiveram acesso a uma pequena cópia do Novo Testamento e dos Salmos. O sonho de ser futuro físico ou matemático começa a ser mudado. Progressivamente encontrou a fé cristã chegando, posteriormente, a afirmar que não era ele quem tinha encontrado Cristo, mas Cristo o havia encontrado. Entre os prisioneiros encontravam-se também alguns professores de teologia. Aí descobriu e leu sua primeira obra teológica “*A natureza e o destino do homem*”, de Reinhold Niebuhr. Ao regressar para a Alemanha, em 1948, encontrou seu país em ruínas. Em Göttingen, tendo como professores O. Weber, H. J. Iwande e E. Wolf, prosseguiu seus estudos teológicos até concluir, em 1952, seu doutorado. De 1953 a 1958 em Bremen, desenvolveu a atividade pastoral como pastor reformado, ao qual foi ordenado em Leer na Frísia oriental. Conseguiu livre docência em História dos Dogmas e Teologia Sistemática em 1957. Desde 1957 é professor de Teologia Sistemática na Universidade de Tübingem. Em sua carreira acadêmica Moltmann orientou cinquenta estudantes doutorandos e oito agregações. Por oito vezes recebeu o doutoramento *honoris causa*. À convite da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Moltmann já esteve no Brasil em setembro de 1977 e proferiu conferências em diversas faculdades de teologia desde São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, até o Recife. Dessa visita originou a obra *Paixão pela vida*, publicada pela ASTE em 1978. Agora, 31 anos depois, dos dias 29 a 31 de outubro de 2008, Moltmann retornou ao Brasil, proferindo palestras nas Universidades Metodistas do Rio de Janeiro (Centro Universitário Bennett) e São Paulo (Universidade Metodista de São Paulo). Dessa sua última vinda ao Brasil, Moltmann novamente nos presenteou com outra obra intitulada *Vida, Esperança e Justiça: um testamento teológico para a América Latina*. Essa obra não está citada no corpo deste trabalho, pois somente tivemos acesso à mesma após a defesa da dissertação. O teólogo da esperança é casado com a teóloga Elisabeth Wendel e tem quatro filhos. Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 9-22. Cf. também: MONDIN, Batista. Jürgen Moltmann e as teologias da cruz e da esperança, p. 283-303. Notas Biográficas sobre Jürgen Moltmann, p. 51- 65. Como nos sugere Mondin, para uma bibliografia mais completa, cf. também GIBELLINI, R. *La Teologia de J. Moltmann*, 1975.

apocalípticos de Cristo), percebemos a possibilidade de aprofundar o tema do sofrimento. O livro nos conduziu ao conhecimento da teologia da cruz, desenvolvida por Moltmann em outra obra notável: *O Deus crucificado*. Percebemos que essas duas obras e, posteriormente também as demais obras de Moltmann, vinham ao encontro de nossas indagações. Assim, decidimos optar por esse autor específico.

A opção por desenvolver o presente trabalho a partir do pensamento do teólogo alemão Jürgen Moltmann também possui o seu significado. O autor escolhido é um teólogo que fez a experiência crucial dos horrores da guerra. A primeira fase de sua teologia foi escrita sob o contexto histórico de sua vida pessoal e de seu país, a Alemanha. Seu sofrimento pessoal e o daqueles que com ele sofreram a Segunda Guerra Mundial é a base de sua teologia. Por isso, sua teologia, ao tentar integrar o sofrimento e a violência⁴, é a que melhor se identifica com nossos questionamentos pessoais. Escolhemos um autor que não fala apenas a partir do conhecimento teórico, mas de alguém que sentiu na própria pele o que é sofrer e sentir-se abandonado. A nosso ver, isso nos dá elementos convincentes para falarmos de um assunto existencial e complexo como o sofrimento. Neste sentido, Moltmann possui, entre os teólogos, uma credibilidade singular.

Seguindo o pensamento de Moltmann, a questão principal que nosso estudo se propõe⁵, não é a de saber a origem do sofrimento ou dar explicações do “por quê” sofremos. Mas, o interesse é o de buscar um sentido para o sofrimento, quando ele nos afeta em suas variadas formas e afeta também as demais criaturas. Queremos entender melhor como o Deus Trino da fé cristã, em Jesus de Nazaré, soube assumir o sofrimento da nossa vulnerabilidade humana. Indo um pouco além, nos perguntamos ainda: a partir da teologia da cruz, o que a fé cristã trinitária nos indica como atitude frente ao nosso sofrimento e ao sofrimento dos demais que clamam por libertação?

Com o título *Da apatia à compaixão: o sofrimento da Criação e o sofrimento de Deus em Cristo segundo Jürgen Moltmann*, já indicamos quais os temas nucleadores que constituem o pensamento sob o qual nosso trabalho foi construído. No primeiro capítulo deste

⁴ Cf. Notas Biográficas sobre Jürgen Moltmann, p. 60. Todo o número desta revista faz referência à Moltmann. Possui uma vasta informação, com entrevista feita com o próprio autor, e uma excelente nota biográfica e teológica. Toda a revista é imprescindível para quem deseja conhecer, de forma mais atualizada, o pensamento de Jürgen Moltmann.

⁵ O presente trabalho não segue a linha histórico-sistemática do pensamento de Moltmann. Mas, em vista da escolha de um tema específico (sofrimento), o mesmo segue somente a exposição sistemática.

estudo, ao falarmos de *O sofrimento da criação*, levaremos em conta a realidade de sofrimento não apenas do ser humano, mas também de toda a natureza. Por isso, principalmente através das obras *Deus na criação*, *La justicia crea futuro* e *O caminho de Jesus Cristo*, trabalharemos a relação do ser humano para com a natureza e nos perguntamos pela presença de Deus junto a ela. Iniciaremos olhando o sofrimento que afeta a criação a partir da nossa realidade em confronto com as crises ocasionadas pelo desenvolvimento técnico-científico. Em seguida, nos inserimos na questão moderna sobre Deus: onde está Deus em sua criação sofredora? Assim nos aproximaremos da cristologia moltmaniana trabalhando a dimensão histórica do sofrimento de Jesus, o Filho de Deus, o Verbo encarnado como criação. Finalizaremos este primeiro capítulo apresentando a postura humana e divina que observamos frente o sofrimento da criação.

No segundo capítulo, intitulado *O sofrimento de Deus*, nos debruçaremos sobre a parte sistemática da teologia da cruz, de Moltmann. Nesse capítulo nos valeremos mais, como fio condutor, das principais obras de cristologia (*O caminho de Jesus Cristo*, *El Dios crucificado e Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*) e a de Trindade (*Trindade e Reino de Deus*). Dando um passo adiante do primeiro capítulo, entraremos também na dimensão teológica da paixão de Cristo. Começaremos tratando da ressurreição de Cristo. Pois, para Moltmann, a paixão de Cristo, entendida desde o contexto da ressurreição, nos revela quem é Aquele que sofreu a morte de cruz. Veremos que fazer esta leitura da Ressurreição do Crucificado é essencial para a fé cristã, para entendermos a ação de Deus também no acontecimento da cruz. Queremos, em seguida, com o item *Da apatia à paixão: o sofrimento de Deus*, mergulhar nas profundezas da teopatia de Moltmann, inserindo-nos no cerne da teologia da Paixão de Deus. Seguindo a proposta do autor, desenvolveremos um novo conceito de Deus, não mais firmado sob o axioma da apatia, mas a partir da teologia trinitária da paixão de Deus. Será o Deus da fé cristã trinitária apático/impassível ao sofrimento? Quais as dificuldades tradicionalmente encontradas que levam a crer muito mais num Deus apático do que passível? Com o tema *Paixão de Cristo – Paixão de Deus*, finalizaremos este capítulo, tirando as conclusões cabíveis do estudo feito.

Vencidos esses dois capítulos, nos dedicaremos a um terceiro e conclusivo, que leva o título *Da apatia à compaixão: postura cristã face ao sofrimento*. Este capítulo tem o objetivo de reunir os elementos essenciais do pensamento do nosso autor em torno do sofrimento de Deus e da criação, que podem iluminar a experiência da vida sofrida do ser humano e da criação. Iniciaremos este capítulo aprofundando a questão da teodicéia: *Si Deus justus – unde*

malum? (*Se Deus é justo – donde o mal?*). Pode o mistério do sofrimento ser removido pelo teísmo ou ateísmo? É o sofrimento consequência do pecado? Quem são as vítimas do sofrimento e do mal? Onde está a justiça de Deus para os que clamam por libertação? Superadas essas questões, retomaremos os elementos essenciais da teologia da paixão de Deus, que, como mostra Moltmann, faz parte também da experiência de fé judaica. Com base na teologia rabínica e cristã trinitária do *phatos* de Deus, apresentaremos o paradigma da compaixão como postura cristã. A escolha da palavra *compaixão*, em vez de *simpatia*, como é usada por Moltmann, tem sua razão de ser nas conotações mais precisa da palavra. Tendo em vista o desgaste semântico da palavra *simpatia*, acreditamos que o termo *compaixão* é o mais adequado para ser usado, na língua portuguesa, como paradigma que contrapõe a *apatia*. O paradigma da compaixão, como princípio humano, é capaz de contribuir para a nossa sociedade, que se fez apática frente ao sofrimento de nosso tempo.

O presente estudo tem a finalidade de nos abrir à sensibilidade, tornando-nos atentos e capazes de olhar para a realidade de sofrimento de toda a criação, e nos questionar sobre o lugar da fé e da teologia cristã⁶. Não diferente da postura técnico-científica, o cristão, e conseqüentemente a teologia cristã, por vezes manifesta um “rosto” de indiferença e despreocupação com a vida dos seres mais feridos. A opção preferencial pelos pobres, e, portanto, pelos mais frágeis, como opção evangélica, está fragilizada por uma teologia e uma práxis cristã tendenciosamente unilateral “*ad intra ecclesiae*” e pouco “*ad extra ecclesiae*”. Onde está o nosso diálogo com as ciências? Onde atualmente está a nossa opção preferencial pelos pobres e sofredores? Este nosso estudo pretende nos ajudar a manter firme o nosso olhar e a nossa prática cristã em favor dos mais fragilizados da criação, que clamam por nossa compaixão.

⁶ Para Moltmann, a “teologia cristã tem seu lugar vivencial (*locus theologicus*) na vida de uma pessoa, na vida da Igreja, na vida da sociedade, em todo o globo terrestre”. Na sua vida pessoal, o primeiro lugar vivencial da teologia foi a sua própria existência. Cf. MOLTSMANN, J. A Paixão de Cristo, p. 80. O teólogo da esperança, ao fazer um balanço dos vinte anos de teologia latino-americana, recorda a importância da opção preferencial da Igreja pelos pobres. Lembra que a opção pelos pobres é a primeira tarefa da Teologia da Libertação (TdL), o pressuposto de seu pensamento e indicação de seu lugar teológico. Pois, para a TdL, os pobres se tornaram o *locus theologicus* da interpretação bíblica, da formação das comunidades e também da reflexão teológica. Cf. MOLTSMANN, J. Teologia Latino-americana. In: Susin, Luis Carlos (Org.). *O mar se abriu*, p. 227.

1 O SOFRIMENTO DA CRIAÇÃO

O sofrimento traspassa o âmago da criação. Já no início de nossa era, São Paulo, na Carta aos Romanos, afirmava “que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente” (Rm 8, 22). Essa realidade óbvia da nossa condição biológica acompanha toda criatura, do nascimento à morte. Entretanto, sabemos que somente os seres humanos são capazes de refletir racionalmente sobre esse mistério, que atravessa nossa existência⁷. Talvez por isso, por muito tempo, mantivemos uma relação hostil com os demais seres, principalmente com a natureza e não nos preocupamos em cuidar dela. Vivemos globalmente um tempo de crise e medo diante do crescente descontrole social e natural do planeta. “Primeiramente a natureza morre sua morte silenciosa, depois morre também o gênero humano”⁸. Não seria este o “grito de dor” da criação?

Face a isso, queremos aprofundar, neste primeiro capítulo de nosso trabalho, o tema do sofrimento da criação, no contexto do ser humano moderno⁹, a partir da reflexão teológica cristã. Assim como Moltmann procede em algumas de suas obras, como por exemplo, em sua

⁷ Cf. a Carta Apostólica *Salvifici Doloris* de João Paulo II que afirma: “A dor, como é óbvio, em especial a dor física, encontra-se amplamente difundida no mundo dos animais. Mas só o homem, ao sofrer, sabe que sofre e se pergunta o porquê; e sofre de um modo humanamente ainda mais profundo se não encontra uma resposta satisfatória”. JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Salvifici Doloris*, n. 9.

⁸ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 216. Vale deixar claro, desde o início, que Jürgen Moltmann não trata explicitamente do tema do sofrimento da criação. Não há nenhuma obra específica ou capítulo de alguma de suas obras que leve este título. Entretanto é inegável que ele o faz de forma implícita em diversos momentos ao tratar dos temas ligados à criação no pensamento moderno.

⁹ Ao referir-se em geral à “sociedade moderna”, Jürgen Moltmann a compreende como o conjunto de sociedades humanas nascidas da revolução industrial do ocidente. Cf. MOLTSMANN, J. *La justicia crea futuro*, p. 11.

Quando falamos aqui de abordagem moderna nos referimos historicamente a partir do século XX. Um século de grandes transformações e desenvolvimentos em várias áreas, inclusive no pensamento teológico. Acreditamos que para o fazer teológico é de grande relevância começarmos a nos questionar pelos problemas do tempo presente. Ou seja, quais os grandes problemas e questionamentos que afligem a humanidade hoje e a faz sofrer?

Não queremos invalidar aqui os grandes progressos trazidos pela modernidade em favor da humanidade. Mas, nossa intenção é mostrar que há, nos projetos da modernidade, também contradições a serem observadas através de intensos diálogos com outros saberes da ciência. Acreditamos piamente que este é um dos papéis sempre atuais da Igreja e do pensar teológico, como deixa claro a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (sobre a Igreja no mundo de hoje) do Concílio Vaticano II, n. 4-10.

*Doutrina teológica da criação*¹⁰, nosso ponto de partida nesta pesquisa é também nos situar em relação aos problemas do momento histórico em que vivemos.

Assim, começamos tratando, num primeiro ponto, *o sofrimento da criação nas contradições da modernidade*; num segundo ponto, destacaremos a participação de *Deus na paixão de Cristo* e, num terceiro ponto, intitulado *concluindo o capítulo: o sofrimento da criação*, destacaremos os elementos relevantes que foram observados neste estudo sobre a reflexão teológica de Jürgen Moltmann ao tratar do *sofrimento da criação*.

1.1 O sofrimento da criação nas contradições da modernidade

Na configuração moderna do mundo, a criação passou a ser considerada não mais como governada por Deus através das leis da natureza (teocentrismo), como o era no período medieval, mas governada pela vontade humana (antropocentrismo). A partir daí a civilização técnico-científica se expande de forma irreversível, o que nos levará mais tarde a nos ocupar com os riscos e contradições do moderno megaprojeto da civilização humana¹¹.

Em suas mais recentes obras, Moltmann¹², analisando a realidade do mundo atual, destaca as crises que compõe o cenário da civilização moderna como um problema que atinge toda a criação. Essas crises, fruto das contradições da civilização técnico-científica, acarretam

¹⁰ “Nós não começamos esta *doutrina teológica da criação* com uma pesquisa e interpretação da origem da fé criacionista judaico-cristã, mas com uma abordagem e apresentação da *situação* crítica, na qual essa fé, independentemente do lugar onde ela é vivida, atualmente se encontra.” Moltmann, J. *Deus na criação*, p. 42. Para Moltmann, dentre as tarefas da teologia latino-americana está a angustiante questão ecológica. Ele lembra que a questão ecológica não é apenas, como afirmava os primeiros teólogos da libertação, problema do Primeiro Mundo. Mas, este é um dos temas a serem mais privilegiado pela Teologia da Libertação. Cf. MOLTSMANN, J. Teologia Latino-americana, op. cit., p. 230.

¹¹ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 88. Ao apresentar os problemas das contradições da modernidade, não se tem o interesse de defender que o pensamento teológico deva separar-se das ciências naturais e suas teorias científicas. Ao contrário, para Moltmann, é preciso procurar a comunhão entre ambos os conhecimentos (científico e teológico). E para isso, procura primeiramente avaliar o perigo de uma catástrofe universal, ecológica e nuclear, para posteriormente apresentar as contribuições da tradição e da esperança da fé cristã. Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 32. Segundo a *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, dos desequilíbrios e contradições do mundo moderno podem surgir conflitos e sofrimentos, dos quais o ser humano é ao mesmo tempo causa e vítima. Cf. n. 8.

¹² Cf. MOLTSMANN, J. *La justicia crea futuro*. Toda esta obra trata da ameaça de aniquilação geral de toda a criação (seres humanos e natureza) e da necessidade de “criarmos” um futuro que garanta a vida das próximas gerações. E para que isso seja possível, Moltmann acredita que a justiça seja o critério indispensável de garantia de sobrevivência das gerações e da própria criação. Ou seja, somente a justiça cria futuro. Veja também sobre este assunto, numa perspectiva cristológica, o parágrafo 4 do capítulo II de sua obra *O caminho de Jesus Cristo*.

os sofrimentos do tempo presente (desse tempo nuclear e desse tempo ecológico) que põem em risco o futuro da criação.

O ser humano se fez mais vulnerável. Considerada a época derradeira da humanidade, vivemos numa época em que o fim da humanidade pode ser provocado a qualquer momento. Esta é uma situação nova da história da humanidade. Pois o próprio ser humano se tornou perigoso para si mesmo promovendo uma ameaça generalizada através de sistemas de extermínio massivo, atômico, químico e biológico, e através da destruição progressiva da natureza¹³.

Diante desse cenário nos questionamos: tem futuro esta sociedade? Para Moltmann, as muitas pessoas que sofrem e que reconhecem as contradições da sociedade moderna duvidam seriamente que haja um futuro. Outras muitas, que padecem tais contradições, mas, não as reconhecem, duvidam de um modo bem confuso. De forma geral, pode-se dizer que nunca houve, nas sociedades ricas deste mundo, tanta desorientação, resignação e cinismo, tanto auto-aborrecimento e tanta agressividade em direção às instituições como acontece hoje nas sociedades industriais do ocidente¹⁴.

Em sua obra de cristologia, *O caminho de Jesus Cristo*, Jürgen Moltmann considera a crise econômica-social, nuclear e ecológica como os três grandes desafios da Igreja e da teologia cristã¹⁵. Sendo assim, nos ocuparemos agora de apresentar essas crises, dando um destaque especial à crise ecológica, em que a própria natureza se encontra ameaçada, sinal evidente de que o sofrimento não é apenas uma questão estritamente humana, mas de toda criação.

¹³ Cf. MOLTSMANN, J. *La justicia crea futuro*, p. 9. Moltmann chama essa limitação do tempo presente, promovida pelo ser humano moderno, de apocalíptica. Nessa perspectiva, chama os sofrimentos de toda criação, que geme no tempo presente, de sofrimentos apocalípticos do tempo presente. A história mundial apresenta em suas contradições, seu horizonte apocalíptico de pôr término a este mundo a qualquer momento. Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 208-220. De forma mais atualizada, todavia não diferente na essência do pensamento, confira também sobre esse assunto: MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 67-70. Para Moltmann, diante da crescente exploração industrial e irremediável destruição da natureza, a pergunta mais emergente para nossos dias é sobre o significado da fé no Deus Criador e neste mundo como criação de Deus. Segundo o autor, “a assim chamada *crise do meio-ambiente* não é somente uma crise do meio-ambiente natural da pessoa humana, mas uma crise dos próprios seres humanos. Ela é uma crise abrangente, irreversível e por isso acertadamente chamada de crise apocalíptica da vida neste planeta”. Moltmann, J. *Deus na criação*, p. 9-10.

¹⁴ Cf. Idem. *La justicia crea futuro*, p. 12. Para uma visão mais específica do que aqui tratamos sobre o tema do futuro da sociedade moderna, indicamos: MOLTSMANN, J. *Existe futuro para a sociedade moderna?*, p. 53-65.

¹⁵ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 99-103.

1.1.1 A crise econômica/social

Na concepção do teólogo da esperança, esta primeira contradição está evidente na disparidade e distanciamento econômico e social entre nações ricas e pobres, e, conseqüentemente, no interior das próprias nações ricas, com o surgimento de uma chamada “nova pobreza”.

Em relação às nações, a crise se apresenta no empobrecimento e endividamento dos países pobres (Terceiro Mundo) em contrapartida com o rápido desenvolvimento dos países ricos (Primeiro Mundo). Este distanciamento não é apenas uma crise passageira, mas um problema característico da atual civilização técnico-científica, visivelmente notável nas desigualdades e injustiças que, diante do sistema econômico mundial, não diminuem, mas cada vez mais crescem¹⁶.

Também dentro das próprias nações ricas, Moltmann destaca que o sistema econômico, em conjunto com o progresso tecnológico, gera uma “nova pobreza”. Esta é formada por uma parte da população que vive forçada por dois terços de outra população. São pessoas que vivem abaixo do limiar da pobreza, também chamadas de população supérflua¹⁷.

O progresso tecnológico favorece evidentemente o capital, não o trabalho. A produtividade da economia cresce, e o desemprego não diminui, mas cresce. Surge então uma população abaixo do limite da pobreza, condenada ao desemprego perpétuo: *surplus-people* que não têm participação na riqueza da atualidade nem futuro, pessoas que estão sobrando. Também esta contradição parece ser mais do que uma crise passageira. Ela é inerente à estrutura do desenvolvimento técnico e à estrutura do mercado.¹⁸

O que se nota – e Moltmann evidencia isso em tom de denúncia, repúdio e perda de perspectiva de futuro – é que essa nova pobreza, evidente em nossa sociedade, não é nenhuma fatalidade, mas resultado de uma negligência sociopolítica. Grande parte da população mundial sofre a ameaça de males como o desemprego e o roubo. Para a juventude que

¹⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 99.

¹⁷ Cf. Idem. *La justicia crea futuro*, p. 13. Para a *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* essa disparidade econômica entre nações mais desenvolvidas e outras menos pode colocar em perigo a paz mundial. Cf. n. 63.

¹⁸ Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 100.

enfrenta essas situações contraditórias, nossa sociedade chegou ao seu término, para ela esta sociedade “não tem futuro”¹⁹.

1.1.2 A crise nuclear

São inquestionáveis os benefícios humanos trazidos pela civilização técnico-científica. Entretanto, igualmente inquestionável é a produção do chamado “*sistema de intimidação atômico*”²⁰. Aqui é identificada outra grande contradição. Com a invenção e construção humana do sistema nuclear, o final do futuro não é algo distante de nós, mas uma possibilidade constante para toda a criação. Pois esse sistema está projetado não apenas para aniquilar o inimigo em potencial, mas toda a humanidade e toda forma de vida sobre a terra²¹.

Historicamente, somos marcados por acontecimentos que provam essa contradição. Os fatos ocorridos em Hiroshima (1945) e, posteriormente, em Chernobyl (1986) são provas inequívocas de que vivemos realmente, como denomina Moltmann, um tempo de “era nuclear”. Segundo ele, a bomba de Hiroshima modificou qualitativamente a história do ser humano. Nossa época pode ser considerada como o tempo final, época derradeira da humanidade²². E, por conta do seu poderio aterrorizador, a crise nuclear tem proporções mais amplas, pois ela não isenta de sofrimento nenhuma nação ou classe social, mas é um sistema que atinge toda a humanidade.

Pela primeira vez na História todos os povos encontram-se diante de uma situação comum: todos em conjunto são o objeto sofredor da ameaça atômica do mundo, também quando um possui tantas bombas atômicas e outros não. Pela primeira vez surge uma história mundial comum, embora apenas negativamente: toda a humanidade encontra-se no mesmo perigo atômico da destruição.²³

¹⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *La justicia crea futuro*, p. 13.

²⁰ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 101.

²¹ Cf. Idem. *La justicia crea futuro*, p. 14. Segundo Juan L. Ruiz de La Peña, em 1983, o elevado custo financeiro da corrida armamentista mundial chegava a cerca de 750 bilhões de dólares. Um valor capaz de resolver o problema mundial da fome. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *Teología da criação*, p. 165.

²² Cf. MOLTSMANN, J. *La justicia crea futuro*, p. 36

²³ Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 101.

Esta configuração catastrófica da vida sobre a terra apresenta dimensões contraditórias em si mesmas. Ao mesmo tempo em que o ser humano, em uma determinada nação, revela a possibilidade de realização de seu sonho de *onipotência*²⁴, de domínio do mundo, vê-se também impotente pelo sofrimento que pode infligir-se a si mesmo através de outras nações. Ou seja, vivemos numa era comum em que as superpotências mundiais se neutralizam mutuamente tornando-se elas mesmas impotentes²⁵.

Diante de tantos elementos negativos, existem benefícios nessa crise? Estranhamente, o teólogo da esperança afirma que sim. Na sua concepção, essas aterradoras imagens beneficiam exclusivamente a chamada política de segurança, também chamada de “política de segurança nacional”. Uma segurança reservada aos ricos, que, valendo-se até da própria Constituição, menosprezam os direitos humanos e levam grande parte do povo pobre à miséria²⁶. Esta é a ambigüidade do sistema militar, que, por um lado, assegura a paz e, por outro, põe essa mesma paz em grande risco²⁷.

Contraditoriamente, esta crise nuclear provoca no ser humano dessa civilização um duplo efeito. Por um lado, assusta e, por outro, causa fascínio. Neste sentido, Moltmann compara esse fascínio humano pelo poder nuclear como contendo algo de religioso nele. Chama esse sistema de “religião encoberta”, “religião do niilismo”²⁸.

A crise nuclear repercute em toda realidade humana e natural. Com a guerra atômica, produzida pela corrida armamentista, uma catástrofe é possível também para o meio ambiente. Nessa catástrofe os países mais pobres (Terceiro Mundo) e a natureza são as maiores vítimas. A corrida armamentista é a grande produtora de pobreza e de destruição do meio ambiente em todo o mundo. Para Moltmann há o grande problema humano e ecológico em relação ao tratamento com a manipulação dessa tecnologia nuclear, que consiste eliminar os resíduos radioativos e desmontar as bombas. Tudo isso não pode ser simplesmente lançado na natureza. Precisa de pessoas muito bem preparadas, tanto em nível técnico de competência,

²⁴ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 101.

²⁵ Cf. Idem. *La Justicia crea futuro*, p. 38.

²⁶ Cf. Idem. *La justicia crea futuro*, p. 34. Para Moltmann, todos os países são coletivamente responsáveis em garantir os direitos de sobrevivência da humanidade e também da natureza. Veja mais sobre isso em: MOLTSMANN, J. *Direitos Humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza*, p. 135-152.

²⁷ Cf. Idem. *La justicia crea futuro*, p. 39.

²⁸ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 102.

como ético. Pois é um grande risco para todo o sistema da vida que essa tecnologia nuclear seja manipulada por pessoas incompetentes ou corruptas²⁹

1.1.3 A crise ecológica

Entre as crises que compõem as contradições do cenário de nossa sociedade técnico-científica, está a crise ecológica que, concomitante com a civilização técnica, cresce rapidamente. Na concepção de Moltmann, pela amplitude que o conceito de “crise ecológica” abarca, a questão é caracterizada de forma muito “fraca e inexata”. Pois, esta é uma crise em proporções sem medida. A crise ecológica ameaça todo o sistema da vida no mundo³⁰.

Nossa sociedade industrial supera, na produção de riquezas, qualquer outra sociedade já existente na história da humanidade. Riqueza que foi produzida às custas da natureza. Por isso, podemos afirmar também um recorde negativo de nossa sociedade. O recorde de que nenhuma outra sociedade ocasionou tantos danos irreparáveis ao meio ambiente como esta sociedade moderna. Tudo isso tem provocado evidentes catástrofes ecológicas, mostrando ser possível a extinção do ser humano³¹.

Segundo Moltmann, a produção de catástrofes no meio ambiente não é algo inédito, mas, até pouco tempo, a natureza era capaz de regenerar-se do esgotamento produzido pelo ser humano. Agora, o elevado nível desse esgotamento tem avançado tanto e levado à extinção de diversas espécies de seres vivos (animais e plantas), que nada mais se pode fazer para que se regenerem no meio da natureza³².

Na reflexão do teólogo da esperança, o motivo da crise em nossa cultura está na própria relação do ser humano com a natureza. Essa relação vem determinada pelas técnicas usadas pelos seres humanos para obter da natureza a própria subsistência. Assim, “a natureza

²⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 40-41. Preocupação semelhante a de Moltmann, em relação à corrida armamentista, faz a *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* ao afirmar que “a corrida armamentista é a praga mais grave da humanidade, que lesa intoleravelmente os pobres. É de se temer muitíssimo que, se perdurar, ela produza um dia todas as ruínas nefastas, cujos instrumentos já prepara”. n. 81. Sobre as possibilidades aterrorizadoras da corrida armamentista, confira também. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *Teologia da criação*, p. 165.

³⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 46.

³¹ Cf. Idem. *La justicia crea futuro*, p. 14-15.

³² Cf. Ididem, p. 77.

é dominada por meio da técnica humana e usada em favor dos homens. As ciências naturais fornecem o saber dominador para a sujeição da natureza”³³.

Valendo-se do dito “saber é poder”, do filósofo Francis Bacon, Moltmann explicita que as ciências da natureza, utilizadas pelas técnicas humanas, se desenvolvem sempre a partir de determinados interesses humanos. São esses interesses que as precedem, as dirigem e as coloca a seu serviço. Tais interesses, por sua vez, são regulados por valores e convicções de uma determinada sociedade. Por isso, conclui-se que a atual crise não é exclusivamente ecológica, capaz de ser resolvida de modo exclusivamente técnico. Mas é algo mais amplo e que exige uma mudança radical nas convicções e valores fundamentais da sociedade atual. Exige, igualmente, uma práxis alternativa capaz de melhorar nossa relação com a natureza e conosco mesmos³⁴.

No resultado da crise ecológica a vítima do sofrimento sempre será a criação. Esta não diz respeito apenas a uma determinada nação industrializada. Não é possível afirmar que haja sequer uma nação totalmente imune à responsabilidade face à destruição natural, que causa evidente sofrimento na criação. Independente do sistema ideológico de cada país industrializado – seja ele socialista ou capitalista – suas ações de destruição sobre o meio ambiente resultam no sofrimento da natureza. Para a natureza, que agoniza com os resultados contraditórios da modernidade, nossa civilização técnico-científica é o maior mal já havido na terra.

³³ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 103. Ao tratar sobre o tema do homem moderno em sua relação com Deus e a criação, Moltmann lembra que o antropocentrismo, ao divinizar o homem, não o fez mais humano, mas sim desumano. E, partindo da fé bíblica vétero-testamentária (Gn 1, 27), destaca que o homem não é senhor da criatura, mas uma criatura de Deus como todas as demais criaturas. Sua posição privilegiada que o diferencia dos demais seres na criação é a de ser imagem de Deus. Cf. MOLTSMANN, J. *El hombre*, p. 143-148. Confira, também, de forma mais detalhada, no capítulo IX da obra *Deus na criação*, a exposição de Moltmann sobre a pessoa humana como sendo imagem de Deus na criação, p. 312-347.

³⁴ Cf. Idem. *La justicia crea futuro*, p. 78-79. A crise ambiental não pode ser vista como algo que tecnicamente possa ser resolvida. Esse argumento de Moltmann é mantido também por outros teólogos, como o brasileiro Leonardo Boff e o espanhol Alfonso Garcia Rubio. Para Boff, na relação entre tecnologia e ecologia há quem invoque o argumento que, “se a técnica trouxe problemas ecológicos, a mesma técnica tem a faculdade de resolvê-los com novas tecnologias”. Questiona Boff: “Não é ilusão pensar que o vírus que nos ataca possa ser o princípio de nossa cura?” BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra – grito dos pobres*, p.104. Esta obra de Boff foi elogiada por Moltmann como sendo “uma maravilhosa teologia ecológica da terra” Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia Latino-americana*, p. 230. Nessa mesma linha de pensamento, para Rubio, “seria uma grande ingenuidade acreditar que o problema ecológico poderia ser resolvido com uma mera orientação das aplicações técnicas das pesquisas científicas ou com meras mudanças nas prioridades do planejamento econômico. O problema é bem mais grave e muito mais abrangente”. GARCIA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade*, p. 534.

As destruições do meio-ambiente, acontecidas nos países industrializados socialistas, não são inferiores às destruições do meio-ambiente que acontecem nos países industrializados capitalistas. Pelo visto, a crise ecológica é neutra em relação ao sistema ideológico. Para a natureza que sofre as ações é indiferente se ela é destruída através da expansão capitalista ou através do aumento da produtividade socialista. A civilização técnico-científica certamente é, para a natureza, o pior monstro que já existiu sobre a fase da terra.³⁵

Comparando as culturas pré-modernas, também chamadas sociedades agrárias pré-industriais, e a nossa cultura moderna, nota-se uma clara distinção na relação entre crescimento e equilíbrio. Enquanto as culturas pré-modernas mantinham um sistema de equilíbrio que regulava a relação do homem com a natureza e com a divindade, a sociedade moderna tomou como seu valor básico a “conquista de poder e busca de lucro”³⁶.

Podemos afirmar sem equívoco que o surgimento da crise do mundo moderno se baseia na ambição das pessoas pelo poder e a prepotência. Essa ambição afetou, não apenas as ciências naturais e as tecnologias, mas também o âmbito cultural cristão através da má interpretação e uso da fé bíblica a respeito da criação – “sujeitai a terra” (Gn 1,28) – que instigou o ser humano a se colocar como semelhante de Deus – “todo-poderoso” – justificando assim religiosamente o próprio poder. Não há de se omitir que a crise ecológica parte justamente de países onde a cultura é predominantemente determinada pelo cristianismo. O que nos leva a afirmar que não dá para ignorar os efeitos, em nível cultural, da fé criacionista. Partindo desse argumento, Moltmann chama a atenção para o fato que a fé cristã não pode tampouco se isentar de culpa na atual crise da criação³⁷.

³⁵ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 52. Seguindo esta linha de pensamento de Moltmann, Leonardo Boff também denuncia os resultados dessa desenfreada exploração da natureza que conseqüentemente atinge a criação em forma de sofrimento: “Tanto no socialismo como no capitalismo se corroeu a base da riqueza que é sempre a terra com seus recursos e o trabalho humano. Hoje a terra se encontra em fase avançada de exaustão e o trabalho e a criatividade, por causa da robotização, são dispensados os trabalhadores excluídos até do exército de reserva do trabalho explorado. Ambos, terra e trabalhador, estão feridos e sangram perigosamente”. BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra – grito dos pobres*, p.25.

³⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 103.

³⁷ Cf. Idem. *Deus na criação*, p. 42-43. Ainda nesta obra, porém na página 55, Moltmann sugere o texto de Gn 2,15, relato javista da criação, como o mais apropriado. Pois este nada fala da cultura exaustiva e de exploração. Mas lembra que o domínio sobre a terra corresponde à atividade humana de jardineiro que cultiva e preserva. Por isso, é preciso que a teologia se liberte das formas de legitimação do poder, do crescimento e do progresso, para que ela possa desenvolver seu próprio potencial crítico.

Até aqui, nosso interesse foi demonstrar as contradições da civilização moderna, que se manifestam nas crises econômico-social, nuclear e ecológica. Nesta última apresentamos as contradições apenas como crise de dominação. Entretanto, há de se destacar que das páginas 53-58, *Deus na criação*, Moltmann apresenta a ligação da fé criacionista com os valores da civilização moderna. Não nos detivemos cientemente nesse

O que fica claro é que a crise ecológica é uma crise de dominação que se instala evidente em nossa relação com a natureza. Em vista do poder, da prepotência e da ganância, o ser humano domina sobre todo o sistema de vida mais frágil, que, no silêncio, sofre as dores do tempo presente, fruto das contradições da nossa civilização técnico-científica. A propósito, Moltmann recorda que a crise ecológica da civilização moderna é o terceiro grande desafio da teologia cristã, e questiona: Quem afinal é Cristo para a natureza moribunda e para nós hoje?³⁸

1.2 Deus no sofrimento da criação

Diante do sofrimento, sobretudo do sofrimento injusto, é inevitável a questão em torno de Deus³⁹. A modernidade, com o desenvolvimento técnico-científico, procurou demonstrar sua capacidade de emancipação frente a Deus e, isolando-se em sua auto-confiança, considerou Deus desnecessário. Em meio a essa realidade entra a fé cristã trinitária. No seu centro está a história de Jesus de Nazaré, uma história que não se destaca pela forma triunfal, ou grandes conquistas, mas pelo sofrimento do abandonado de Deus.

Nosso interesse é compreender como o teólogo da esperança apresenta o questionamento que surge, sobretudo a partir do pensamento moderno, em torno de Deus no sofrimento da criação. Onde está Deus quando nós, que somos seres criados de forma contingentes, sofremos? Em busca de resposta a esta questão, dividimos este item em três pontos, a saber: *Onde está Deus? Deus na criação; Deus na crucificação de Cristo?*

1.2.1 Onde está Deus?

Diferente da forma de pensar do ser humano que acredita em Deus é o pensamento do ser humano moderno que professa crença nos seus próprios projetos. O ser humano moderno

conteúdo para não nos distanciarmos do tema em questão (o sofrimento). Em momento oportuno poderemos voltar ao assunto.

³⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 103.

³⁹ Cf. Idem. *O Deus crucificado*, p. 724. O mal como sofrimento é sem dúvidas um grande questionador da fé e da própria existência de Deus. Nesse sentido, segundo Torres Queiruga, “nenhuma outra questão minou tão a fundo a fé e a confiança nessa bondade e, de conseqüência, na própria existência de Deus. Por outra parte, a pergunta nada tem de abstrato: surge implacável cada vez que a dor ou o fracasso fustigam cruelmente a existência individual; cada vez que uma catástrofe natural ou mesmo a trágica necessidade de uma guerra fazem cambalear a consciência coletiva”. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a salvação*, p. 83.

emancipou-se do mundo religioso com suas crenças e doutrinas referentes à existência de Deus como criador. O desenvolvimento técnico-científico levou o ser humano a auto-divinizar-se. Assim, a antropologia tomou o lugar da teologia, e a modernidade, em seu antropocentrismo, “proclamou sua fé” na doutrina da morte de Deus.

Um dos mitos centrais do homem moderno é o mito de que “Deus está morto! Nós o temos matado” (Nietzsche). O segredo da teologia se desvelou como antropologia. Não são os homens a imagem de Deus. Os deuses são a imagem do homem. Não são os homens criação de Deus. Os deuses são as criações da angústia e nostalgia humanas.⁴⁰

Apesar de seu ansiado grito de independência, o ser humano moderno, como já vimos anteriormente, continua produzindo contradições que o faz, não mais dependente de Deus, mas de suas próprias criações. Não raro, também, a fé cristã, imergida nesse contexto, se submete ao crivo da modernidade. As controvérsias que surgem em torno da existência de Deus abalam muitos cristãos que se sentem desorientados com as afirmações “Deus está morto” ou “Deus não pode morrer”⁴¹.

Para Moltmann, as questões modernas em torno de Deus surgem diante do sofrimento do mundo. Em sua essência, a pergunta emerge da dor em face à injustiça presente no mundo e também em face do abandono na dor. Há de se constatar que, pela posse e pelas situações positivas, as pessoas se diferenciam. Entretanto, pela pobreza e situações negativas as pessoas se tornam iguais. Assim, diante do sofrimento, o ser humano, independente da classe social a que pertença, clama por Deus. Mas no silêncio à indagação pelo “por quê”, a fé é posta em dúvida⁴². Como entender a tradicional afirmação popular da existência de Deus bom e onipotente, vinda de diversas tradições religiosas, diante da experiência do sofrimento na criação? Diante de intensa experiência de sofrimento, sobretudo do sofrimento inocente e sem solução, o ser humano levanta os maiores questionamentos.

O sofrer sem sentido, incontornável e infinito faz os homens clamar a Deus e até duvidar dele. A fé em Deus e o ateísmo encontram suas mais profundas raízes nessa

⁴⁰ MOLTSMANN, J. *El hombre*, p. 143-144.

⁴¹ Cf. Idem. *El experimento esperanza*, p. 67.

⁴² Cf. Idem. *O Deus crucificado*, op. cit., p. 724-725.

dor. Se há um Deus, alguns se perguntam: por que há todo esse sofrimento? Outros afirmam que se não houver Deus então tudo está em ordem. Quando estamos com dores, pelo que nós clamamos? Uns perguntam por Deus, teoricamente: como Deus pode permitir isso? Eles são da opinião de que Deus é um poder de destino cego e insensível, que não se preocupa com nada.⁴³

O silêncio de Deus, diante do grito dos que sofrem e do grito da própria criação, dá lugar a um Deus contraditório com a idéia de sua bondade. E surgem definições de Deus como um Deus terrivelmente apático e impassível, que cria e deixa as criaturas à mercê da sorte de sua própria condição limitada. Diante de tais questionamentos algumas perguntas se impõem a nós que professamos a fé na presença trinitária de Deus na criação: Como falar de Deus como criador bom se nos deparamos com sinais de sofrimento injusto que contradiz sua onipresença e onipotência? Para quem devemos olhar em busca de respostas a essas angustiantes questões?

No entender de Moltmann, a pergunta maior do ser humano não é: Por que Deus permite isso, mais sim: Onde está Deus? Ele sofre conosco na criação? Nosso sofrimento toca seu coração?⁴⁴

1.2.2 Deus na criação

Ao desenvolver o tema de *Deus na criação*, Moltmann parte do pressuposto que a “criação é um ato trinitário”⁴⁵. Para ele a doutrina trinitária exclui a tendenciosa visão dualística de contraposição entre Deus e o mundo, na qual se afirma que Deus não faz parte do mundo e que o mundo não tem nada de divino. Mas, ao contrário, na criação, Deus faz do mundo sua morada, se manifesta nele, e este mundo vive de sua força criadora. Pois, diz

⁴³ MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós*, p. 33

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 33-34. Segundo Queiruga, esta pergunta por Deus não é feita apenas por ateus. Também ela é a pergunta daqueles que crêem em Deus. Para ele, não é fácil falar da presença de Deus. A pergunta decisiva para o crente não é se existe Deus, mas: Onde está Deus? Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a criação*, p. 95. Toda a primeira parte dessa obra de Queiruga está escrita no sentido de ressaltar a incansável presença ativa de Deus na criação. Cf. p. 167.

⁴⁵ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 27. Veja a mesma posição sendo enfatizada pelo autor ao tratar da Trindade: “A obra da criação – contrariamente à tradição agostiniana – não é apenas “apropriada” ao Pai, uma vez que é produto de toda a Trindade una. Inversamente, a criação é obra do amor do Pai, e com isso é atribuída a toda a Trindade”. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 123.

Moltmann, “se a criação está contraposta a seu criador, também Deus está contraposto a si mesmo”⁴⁶.

Ainda em sua doutrina trinitária da criação, o teólogo da esperança apresenta as duas grandes concepções que mostram a autodiferenciação e a tensão de Deus na sua criação: a doutrina rabínica e cabalística da *shekiná* e a doutrina cristã trinitária. Em ambas as doutrinas é perceptível o movimento de Deus para fora de si, fazendo-se presente e morada entre as pessoas (*doutrina da shekiná*) e produzindo uma criação, que, apesar de ser uma realidade que existe como ele existe, é diferente dele (*doutrina cristã trinitária*). “Deus que se separa de si e se dá ao seu povo, ele sofre com este povo...” (*doutrina da shekiná*) e, “num transbordamento livre do seu amor, o Deus eterno sai de si mesmo e produz uma criação” (*doutrina cristã trinitária*)⁴⁷.

Assim, tanto no desenvolvimento da doutrina da *shekiná* como na doutrina cristã trinitária é constatada a compreensão moltmaniana de que Deus criador não está alheio ao sofrimento da criação. Deus, ao habitar sua criação, está *junto* com ela no sofrimento. Neste sentido a doutrina cabalista da *shekiná* afirma que Deus “se dá às suas criaturas, ele sofre com elas, ele peregrina com elas pela miséria em terra estranha. O Deus que, em Espírito, mora na sua criação, está presente em cada uma de suas criaturas e permanece ligado a cada uma delas na alegria e na dor”⁴⁸.

A antiga doutrina da “*shekiná*” é assumida primeiramente por Isaak Luria que desenvolve a doutrina sobre o *zimzum* e a aplica a Deus e à criação. Esta doutrina cabalística entrou na teologia cristã através de diversos autores. Por sua vez, Moltmann também assume a doutrina judaico-cabalística da “autocontração de Deus” (*zimzum*), e a usa para aprofundar a doutrina da “*creatio ex nihilo*”, aplicando-a à luz messiânica da fé no Filho crucificado de

⁴⁶ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 34. Sustenta o autor que “uma doutrina ecológica da criação, implica um novo jeito de pensar sobre Deus”. Para ele há de se eliminar a fundamentação da diferenciação entre Deus e o mundo, ensinada pela fé javista vetero-testamentária e que, posteriormente, também foi empregada na apologia teológica da época moderna que forçosamente adequaram as tradições bíblicas ao processo de secularização em busca da conquista e exploração da natureza. O centro da reflexão não é mais esta diferenciação entre mundo e Deus, mas o reconhecimento da presença de Deus no mundo e o mundo em Deus. Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 32-33.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35. Um aprofundamento maior dessas duas doutrinas (rabínica e trinitária), assumidas e trabalhadas por Moltmann, pode ser feito a partir do capítulo IV, da obra *Deus na criação*, que trata do tema de *Deus criador*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 35. Torres Queiruga não trata de nenhuma doutrina da *shekinah*, como faz Moltmann. Porém, ao falar da preocupação de Deus com sua criação, afirma que Deus é infinitamente interessado pelo nosso destino, por isso, é nosso “Grande companheiro”, seja em nossas alegrias ou sofrimentos. Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a criação*, p. 113.

Deus⁴⁹. Assim, ao falar de Deus no sofrimento da criação, há de se destacar que, tendo em vista o criar de Deus como uma decisão de criação, nele já reside a abertura para o sofrimento salvífico e para o “rebaixamento”. A *kenosis* divina que tem início na criação chega a sua completude e realização na encarnação e cruz de Jesus⁵⁰.

Com vistas à criação, a *cruz de Cristo* significa a verdadeira sustentação do universo. Pelo fato do criador, desde o início, estar disposto a esse sofrimento em favor da sua criação, a sua criação tem sustentação em toda eternidade. A *cruz* é o segredo da criação e o seu futuro.⁵¹

Conforme vimos, partindo da compreensão de Moltmann, a doutrina da *shekiná* e doutrina cristã trinitária possibilitam a presença de Deus no sofrer da criação. Esta, pelo visto, tem na cruz de Cristo o ponto mais forte do rebaixamento de Deus ao encarnar-se no mundo da criação. Entretanto, na busca de compreender esse envolvimento trinitário no sofrer da criação, surge um questionamento: Como se dá essa participação de Deus Pai no sofrimento do Filho crucificado?

Fazendo jus ao tema em questão, nos deteremos, a partir de agora, especificamente na doutrina cristã trinitária, dando destaque, sobretudo, à dimensão cristológica⁵² e pneumatológica⁵³ como as mais adequadas para tratar o tema da participação de Deus no sofrimento da criação. Assim, passamos agora a destacar o sofrimento de Cristo que se dá, por

⁴⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 136-137. “*Zimzum* significa, simultaneamente, concentração e contração e quer dizer um retrair-se em si mesmo”. Para Moltmann, o pensamento fundamental da doutrina do *zimzum* é a que nos oferece a “possibilidade de pensar o *mundo em Deus*, sem recair no panteísmo, e encarar a história da autolimitação divina e a história da liberdade humana numa constante relação de intercâmbio”. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 121.

⁵⁰ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 129.

⁵¹ Idem. *Deus na criação*, p. 142.

⁵² Na cristologia de Moltmann é notável, ao tratar do tema do sofrimento de Cristo, que ele o apresenta no horizonte apocalíptico da história do mundo (sua criação). Neste sentido compreende-se que o sofrimento da criação e o sofrimento de Cristo não se encontram em contraste, mas em íntima relação através da “comunhão dos sofrimentos de Cristo”. Nessa perspectiva “‘a comunhão dos sofrimentos de Cristo’ transcende a comunidade de Cristo e seus mártires, pois são os sofrimentos escatológicos que envolvem *toda a criação*”. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 216.

⁵³ Em sua *Doutrina ecológica da criação* Moltmann destaca que Deus, através do Espírito, toma parte no destino de sua criação, sendo capaz de sofrer com ela (cf. p. 148). E reforçando a importância da dimensão pneumatológica, também, nesta mesma obra, afirma que “sem a doutrina pneumatológica da criação não existe uma doutrina cristã da criação”. Cf. Idem. *Deus na criação*, p. 151.

meio da encarnação, na história de sua paixão neste mundo⁵⁴, que é sua criação. A partir da fé cristã trinitária procuraremos conhecer algo sobre a participação de Deus – o Pai – no sofrimento de Cristo – o Filho – na sua paixão.

1.2.3 Deus na paixão de Cristo?

É inevitável para a fé cristã que, ao falar de Deus no sofrimento da criação, não remeta à história de Jesus Cristo, o Filho de Deus⁵⁵ que, em sua encarnação e cruz, completa a auto-humilhação de Deus ao tornar-se humano, não apenas ao introduzir-se na condição humana, mas aceitando-a, permitindo que ela participe de sua própria vida que é eterna⁵⁶. Assim, ao tratar da paixão⁵⁷ de Cristo, Moltmann afirmará que no “ponto central da fé cristã está o sofrimento de *Cristo apaixonado*”⁵⁸.

A história do sofrimento de Jesus não tem início na sua detenção e tortura sofrida sob o domínio dos soldados romanos, mas sim desde o momento em que Jesus se dirige a Jerusalém com seus discípulos e discípulas. Não apenas no seu fim, mas, à luz de sua mensagem messiânica, toda a vida de Jesus está marcada pelo sofrimento⁵⁹.

⁵⁴ Ao tratar o mundo como sendo “o mundo da Trindade”, Moltmann deixa claro que o conhecimento da Trindade se dá a partir da história de Jesus. Segundo ele, a doutrina da Trindade “coloca em primeiro lugar a *crisologia*, como via de acesso, tendo em vista que somente ela permite levar ao conhecimento e ao conceito de Deus uno e trino. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 109. Por isso, percebemos a necessidade de enfatizar primeiramente a dimensão cristológica, destacando o sofrimento de Cristo no mundo. Posteriormente, sim, desenvolveremos de forma mais profunda, no segundo capítulo desta pesquisa, todo o envolvimento trinitário do sofrimento de Deus em Jesus Cristo.

⁵⁵ Para Moltmann, “no centro da fé cristã encontra-se a história de Cristo. No centro da história de Cristo encontra-se sua paixão e morte na cruz”. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 208. “A história de Jesus não foi a história vitoriosa de um triunfador messiânico, mas sim a história sofrida do servo de Deus, de Isaías 53. Evidentemente, já nos primórdios da tradição cristã, o nome do Filho foi associado à história da paixão de Jesus, de sorte que a história dolorosa do servo de Deus perfaz a grandeza real do Filho de Deus”. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 81. Segundo Duquoc, não se pode omitir as razões históricas do sofrimento e morte de Jesus. Para ele, a cruz não é nenhum símbolo de esperança, mas de resignação e opressão. A única fonte de esperança é o Crucificado. Em Jesus, o Filho, Deus faz sua a revolta de Jó. Cf. DUQUOC, Christian. Cruz de Cristo e sofrimento humano, p. 77-85.

⁵⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 128-129.

⁵⁷ Segundo Moltmann é preciso tomar a sério a expressão “paixão” na dupla acepção da palavra. “Como o termo *passio* em latim, também o termo grego *pathema* tem o sentido duplo de ‘paixão/desejo’ e ‘sofrimento’”. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 209.

⁵⁸ Cf. Idem. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 34.

⁵⁹ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 211.

A sua paixão pelo reino messiânico, manifestada através da pregação, das curas e da comensalidade com os pobres, doentes e rejeitados devia defrontar-se em Jerusalém com a contradição dos sacerdotes do seu povo e com a oposição do poder de ocupação dos romanos. A caminhada para Jerusalém era conforme ao anúncio em Mc 8, 31: “É necessário que o Filho do Homem padeça muito e seja rejeitado”.⁶⁰

Em algumas de suas obras, sobretudo de cristologia⁶¹, Moltmann desenvolve o significado da causalidade histórica do sofrimento e morte de Jesus à luz de sua vida humana, judaica e messiânica, dando destaque à contradição entre a pretensa confissão de Jesus como Messias e sua experiência de Deus na cruz⁶². No processo instaurado contra Jesus chegou-se à conclusão que realmente ele se considerava, sem negá-lo (cf. Mc 14, 62), ser o Messias de Israel. Apesar de que, por suas ações, ele manifestasse sinais de não-messianidade e aparente impotência, a pretensão messiânica de Jesus o tornou muito perigoso na área política. Aqui se configura o que Moltmann chama de duplo aspecto da paixão de Jesus: aspecto exterior e interior⁶³. O aspecto exterior diz respeito à relação conflituosa de Jesus com o sistema político e religioso de sua época. Situa-se no plano da rejeição e condenação dele como blasfemo e falso Messias, por parte dos dirigentes de seu povo, e sua morte de cruz pelos romanos por

⁶⁰ MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 88.

⁶¹ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 220-224. Veja também sobre a causalidade histórica do sofrimento e morte de Jesus todo o capítulo 4 de *El Dios crucificado* de MOLTSMANN. Nessa obra o autor aprofunda de forma mais detalhada as *causae crucis*, apresentando o duplo conflito enfrentado por Jesus no processo que o leva a morte de cruz: um conflito teológico com a lei, em que é condenado como “blasfemo” e um conflito teológico-político com os Zelotas e Romanos, que o leva a crucificação como “revolucionário”. A morte de Jesus, interpretada desde o contexto de conflito entre ele e seu ambiente, não foi nenhum acontecimento natural ou acidental, mas consequência de suas ações e atividade de vida. Para o teólogo da esperança, só é possível interpretar a morte de Jesus, seja no contexto de sua vida ou da fé na ressurreição por Deus, voltando-se para a história de Jesus, levando em conta sua atuação e a reação de seus contemporâneos. Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 179-180.

⁶² Em face da lei, da tradição e também das figuras de esperança ligadas à profecia e apocalíptica, por meio de sua presença e atuação, Jesus provoca contradição. Sua proclamação e humildade chocaram-se de forma irreversível com os piedosos, os dominadores e suas leis. Nesse sentido é que Moltmann destaca que “o que provocou o conflito não foi sua exigência de pleno poder para si, mas sim a discrepância entre esta exigência, que se apossava de um direito de Deus, e sua humanidade indefesa e, por conseguinte, vulnerável”. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 185. Diante da paixão de Jesus, sem resistência, e sua morte indefesa, fizeram-se visíveis o poder e o direito da lei e seus defensores. Por isso, na hora da crucificação, os discípulos, em fuga, abandonaram-no (cf. Mc 14, 50). Para os discípulos que o acompanharam em vida, a morte vergonhosa de Jesus constituiu-se uma refutação de sua pretensão e não prova de sua obediência a Deus ou em favor de sua verdade anunciada. As esperanças nele depositadas foram, com sua crucificação, totalmente desfeitas. Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 188. Quando se fala da morte de Jesus, como “refutação de sua pretensão”, González-Faus está de acordo com essa visão de Moltmann. Cf. GONZÁLEZ-FAUS, José Ignacio. *Jesus: figura de homem sofredor*, p. 1049.

⁶³ Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 88-89.

considerá-lo perturbador da ordem romana e seus deuses⁶⁴. Já o aspecto interior da paixão de Jesus acontece no abandono⁶⁵ do Filho por parte do Pai. Trata-se da história da paixão que ocorreu entre o Pai e o Filho atestados pelos eventos do Getsêmani e do Gólgota.

Ainda que o aspecto exterior da morte de Jesus esclareça a sua condenação como “blasfemo” e sua crucificação como “revolucionário”, o mesmo não explica o tormento íntimo de sua paixão e morte⁶⁶. Diferente das mortes historicamente carregadas de sentido, de muitos que já morreram, em vista da libertação de seu povo, em nenhuma delas se constata nada de especial ou tem o significado da morte de Jesus. A morte de Jesus, conforme narram os sinóticos, não tem nada de bela⁶⁷. Para Marcos, no Getsêmani, junto com seus amigos, Jesus começa a sentir medo e angústia de uma tristeza mortal da alma e pede que seus amigos vigiem com ele (cf. Mc 14, 34) e, depois de poucas horas na cruz, morre a morte do Filho de Deus com alto grito de dor⁶⁸. Para Moltmann – correspondendo agora ao aspecto interior da paixão de Jesus – esta dimensão única e especial da morte de Jesus só pode ser compreendida na perspectiva da relação entre Jesus e seu Deus e Pai, que ele mesmo havia proclamado⁶⁹.

No Getsêmani é registrado o momento em que, pela primeira vez, Jesus não quer ficar a sós com seu Deus e pede abrigo junto aos amigos. Em sua oração clama ao Pai, a quem se

⁶⁴ Cf. MOLTSMANN, J. O Deus crucificado, op. cit., p. 726. Nesse aspecto, no tocante da lei romana, há de se destacar que: “A execução por meio da crucificação era, de acordo com o direito romano, a pena para intimidar diante de revolução contra a ordem pública do Império Romano e contra a ordem social da sociedade escravagista romana. Jesus foi executado publicamente junto com dois rebeldes judeus flagrados em sedição”. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 224. Segundo Moltmann, a pena sofrida por Jesus não foi a pena própria que normalmente se executava em Israel para quem blasfemava. A cruz era uma pena destinada para quem cometia delitos contra o estado, diretamente aos escravos e rebeldes. Sendo considerado “blasfemo” Jesus deveria ter sido apedrejado, como fora Estevão. Entretanto, como crucificado, Jesus sofre uma pena política, destinada àqueles que se levantam contra a ordem social de Roma. Por isso, Jesus não foi crucificado pelos romanos somente por razões táticas, mas, como um “revolucionário”, em nome dos deuses estatais de Roma que asseguravam a *pax romana*. Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 193-194.

⁶⁵ Detemo-nos, sobretudo nesta perspectiva interior da paixão de Cristo que acontece no abandono por parte de Deus como conteúdo mais apropriado para se tratar da questão em torno de Deus e do sofrimento, conforme nos sugere o próprio autor: “Com relação a esse ponto do abandono, por parte de Deus, do seu próprio Filho, torna-se mais obscura a questão em torno de Deus e do sofrimento, que a Teologia tradicional em geral tem evitado”. MOLTSMANN, J. O Deus crucificado, op. cit., p. 726.

⁶⁶ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 207. O interesse de Moltmann em aprofundar muito mais o aspecto interno do que o externo da Paixão de Cristo foi criticado por Leonardo Boff. Segundo Boff, essa visão de Moltmann “não toma a sério a causalidade dos adversários que, com seu fechamento, produziram a morte histórica de Jesus”. BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo - paixão do mundo*, p. 140.

⁶⁷ Segundo Sobrino, “a morte de Jesus é descrita, no conjunto das tradições, como algo surpreendente. Nelas sua morte não aparece como morte prazenteira e muito menos como morte bela”. SOBRINO, J. *Jesus o Libertador*, p. 341.

⁶⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 227.

⁶⁹ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 208.

dirige como *Abba*⁷⁰, e pede que lhe afaste esse cálice⁷¹ (Mc 14, 36). Entretanto, Deus silencia e não atende ao rogo de Cristo. No Getsêmani é total a ausência de Deus na sofrida paixão de Jesus (Mc 14, 32-42)⁷². Nesse episódio, parece que a comunhão entre o Filho - Cristo e o Pai - Deus se rompe. Mas, apesar da silenciosa ausência de Deus, a unidade permanece por um único detalhe, como afirma Moltmann: “A união de Cristo com o Deus de seu amor e de sua paixão nesse rompimento da unidade só é mantida por esse ‘porém’ em que ele supera a si mesmo: ‘porém, não se faça a minha vontade, mas a tua’”⁷³.

A partir do desesperado rogo sem resposta, no Getsêmani, começa verdadeiramente a paixão de Jesus, seu sofrer por Deus. Sua súplica no abandono manifesta o simples temor humano que se sente frente à dor. E incabível seria pensar que ele não tivesse tido tais sentimentos ou que tivesse caído em autocompaixão. O temor que se apossa de Jesus foi diferente: Não é o temor por sua própria vida, o medo de que ele, como Filho, pudesse ser abandonado pelo Pai. O temor de Jesus é por Deus, sua angústia é pelo reino que durante a vida anunciou como felicidade⁷⁴.

Novamente, no fim de sua paixão, no Gólgota e na cruz, outro grito de Jesus expressa sua agonia dirigida a Deus: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes” (Mc 15, 34). Aqui, pela primeira e única vez na vida, Cristo já não se dirige mais a Deus como “meu Pai”, mas formalmente “meu Deus”⁷⁵. E sofre no abandono a morte do Filho de Deus.

⁷⁰ Existiam na época de Jesus duas maneiras de tratar o pai. Uma que expressava familiaridade cotidiana, *abbá*; e outra de estilo mais solene, *abí*. Conforme a narração dessa experiência crucial de Jesus, em Marcos 14, 36, Jesus dirigiu-se a Deus utilizando o nome de *abbá*, pai. “Chamar Deus *abbá* (= papai, papaizinho) no fundo parecia atrevimento. Ora, Jesus se atreve a isso. Chamou Deus com a palavra das crianças. Tratou-o com a mesma confiança e respeito com que o homem já maior de idade dialoga com seu pai. Deus não é o juiz ameaçador, nem o senhor impositivo, nem o destino. Deus se manifesta muito próximo e familiar: é afetuoso lá bem no centro da vida dos homens”. PIKAZA, Xabier. Pai. In: *Dicionário Teológico*, p. 649.

⁷¹ Moltmann explicita como ele compreende este sofrimento aludido pelo “cálice” da seguinte maneira: “No meu entender, trata-se da angústia em face da separação do Pai, o horror em face da ‘morte de Deus’. A súplica de Jesus não foi atendida por Deus, seu Pai, mas denegada”. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 89.

⁷² Moltmann dá preferência em seus tratados aos textos de Marcos que narram esse momento crucial da vida de Jesus. Marcos é, para ele, o texto que mais se aproxima da realidade histórica. Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 209. Veja também MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 36. Confirmando essa opção de Moltmann pela narração de Marcos, também Sobrino afirma que “a narração de Mc nos parece – objetiva e sistematicamente – a mais adequada, porque expressa melhor do que as outras o mais especificamente trágico da morte de Jesus: a descontinuidade radical com sua vida”. SOBRINO, J. *Jesus o Libertador*, p. 345.

⁷³ MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 36.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 36-37.

⁷⁵ Cf. *Idem*. *Trindade e Reino de Deus*, p. 92.

O morrer neste abandono é a agonia daquele que se sabia Filho de Deus. O grito de agonia de Jesus na cruz é “ferida aberta” de qualquer teologia cristã, porque, seja de forma consciente ou inconsciente, toda teologia cristã responde à pergunta: por quê? com a qual Jesus morreu, para dar a sua morte um sentido teológico.⁷⁶

Por que morreu Jesus? Esta pergunta que intriga a fé cristã não tem sua resposta apenas nos conflitos de Jesus por causa da interpretação da lei por parte dos judeus ou por causa da política poderosa dos romanos, mas definitivamente por razão de seu Deus e Pai. O maior tormento de Jesus, ou seja, o tormento dos tormentos foi o abandono divino. É nesta história de Jesus e seu Deus que está enraizada a origem de uma cristologia que queira dizer de verdade quem é Jesus⁷⁷.

Para o teólogo da esperança, mesmo que a tradição cristã tenha tentado suavizar os relatos da paixão substituindo-os por palavras consoladoras e piedosas, é impossível negar seu núcleo histórico⁷⁸. Tendo em vista o contexto da vida de Jesus, o seu abandono na cruz expresso em gritos não se explica como última prova de um piedoso em meio à tentação e ao sofrimento, como algumas vezes já se fez com a cristologia martirial a partir de Lucas, apresentando Jesus como o protótipo ideal da fé combatida⁷⁹. De acordo com a pregação de Jesus, que estava intimamente ligada com sua vida e pessoa, sua morte teria que ser também a morte de sua causa. Em contraste com as mortes de sua época, para se compreender a especificidade da morte de Jesus é preciso entender seu abandono por parte de Deus⁸⁰.

Como Filho de Deus, é no Gólgota, em seu abandono, que Jesus crucificado faz sua experiência de Deus. O abandono de Jesus mostra a contradição de Jesus ser o Filho de Deus. Para Moltmann, essa é uma contradição praticamente impossível de ser resolvida. E colocar na boca de Jesus o Salmo 22 não ajuda a resolver o conflito entre a filiação divina de Jesus e

⁷⁶ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 228-229.

⁷⁷ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 212-213.

⁷⁸ Cf. Ibidem, p. 208. Confirma a crítica de Moltmann a esta postura de muitas vezes na história da Igreja tomar o grito de Jesus na cruz e torná-la expressão de tipos “piedosos” a fim de abrandar seus efeitos. Cf. Idem. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 38.

⁷⁹ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 211. Comentando sobre os relatos bíblicos da paixão, destaca J. Sobrino: “É em Mc e Mt que a tragédia atinge seu ponto culminante com o abandono de Deus, ao passo que em Lc a morte tem um sentido e em João é a coroação da marcha triunfal de Jesus para Jerusalém”. SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador*, p. 343.

⁸⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 212.

seu abandono por parte de Deus⁸¹. Apesar de possuir o mesmo texto do Salmo 22, o grito de Jesus na cruz, possui sua especificidade de significado.

A idéia de que Jesus moribundo teria rezado todo o Salmo 22, na cruz, é errônea. Primeiro, porque o Salmo 22 termina com uma notável oração de agradecimento pelo livramento da necessidade mortal, o que não ocorreu na cruz. Segundo, porque os crucificados, então, em pouco tempo já não podiam pronunciar palavra. Não. Trata-se realmente do grito de um abandonado por Deus.⁸²

Como foi visto, partindo dos relatos da paixão de Cristo, do Getsêmani ao Gólgota, o Pai parece ausentar-se do sofrimento do Filho. O contraditório abandono daquele que o tinha como Pai nos faz logicamente questionar: Onde está Deus na paixão de Cristo? Por que Deus o abandonou? Para nosso teólogo, se tomarmos a resposta do próprio evangelho que afirma que todo este sofrer de Cristo foi “por nós”, nossa confiança e compreensão de fé é toda dedicada tão somente ao Cristo. Porém, um Deus que abandona o próprio Filho ao sofrimento da morte na cruz, não merece a nossa fé! Pois, tendo em vista a sofrida morte do abandono do Filho, não o encontramos no momento da crucificação⁸³. Para nós a pergunta permanece: Onde está Deus na paixão de Cristo?

1.3 Concluindo o capítulo: o sofrimento da criação

O sofrimento é algo inerente à condição contingente da criação. Entre todos os seres da criação, somente o ser humano tem consciência da existência do sofrimento e é capaz de refletir sobre ele. Assim, diante da experiência do sofrimento e principalmente do sofrimento inocente, surgem questões em torno à existência de Deus. Em meio às questões que se levantam, o ser humano, como a criança, que em momentos de tristeza pede colo e em momentos de alegria o rejeita, clama por Deus em seu abandono ou prefere abandonar Deus em sua angústia. A fé em Deus torna-se sua segurança ou sua dúvida.

⁸¹ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 229.

⁸² Idem. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?*, p. 38. Um estudo mais aprofundado e detalhado sobre a diferenciação de significados entre o Salmo 22 e o grito de Jesus na cruz pode ser encontrado na obra de Moltmann *El Dios crucificado*, p. 213-215. Sobre a tentativa de suavizar o final da morte de Jesus valendo-se do Salmo 22, nessa mesma perspectiva abordada por Moltmann, confira também SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador*, p. 344.

⁸³ MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 39.

Queremos, a seguir, destacar alguns elementos conclusivos que aprofundamos nos itens anteriores do pensamento de Moltmann em torno do sofrimento da criação e da participação de Deus neste sofrimento ao assumir, como criação, nossa condição através da encarnação. A nosso ver o que se evidencia é a postura do homem e de Deus diante do sofrimento da criação. Aqui apresentamos o que concluímos de ambas as posturas.

1.3.1 O ser humano diante do sofrimento da criação

A modernidade ao proclamar a “morte de Deus” concedeu ao ser humano assumir o lugar de Deus professando sua autonomia diante da vida e da criação. Apesar de sua grande capacidade como ser pensante e evolutivo, demonstrada com maior vigor através das descobertas e pesquisas na área técnico-científica, o ser humano revela-se como um ser contraditório. Ao mesmo tempo em que alcança, através de suas pesquisas, grandes benefícios para a humanidade, coloca também esse seu saber em função da possível destruição da criação e, conseqüentemente, de si próprio.

Olhando para as crises que compõem o cenário da nossa sociedade, percebemos que as catástrofes causadas pelas pessoas humanas⁸⁴ mostram a face contraditória do ser humano, que, por um lado, sonha alcançar a felicidade sem sofrimento⁸⁵ superando-o através de diversos métodos e, por outro lado, impõe à criação, através de posturas desumanas, sofrimento que ameaça o futuro de todos. Assim vivemos continuamente amedrontados, pois essas contradições podem fazer com que o fim da criação possa vir a tornar-se real a qualquer instante.

Conforme o visto, seja a crise sócio/econômica, seja a crise nuclear ou a ecológica, todas elas demonstram o profundo desejo do ser humano de realizar seu sonho de onipotência. Um sonho que se torna real quando, em mãos erradas, certas tecnologias destrutivas, como por exemplo, armas nucleares e biológicas, viram instrumentos de manipulação e de absurdo do poder. E justamente nesse mau uso do poder que se multiplicam as vítimas. Quem são as vítimas que sofrem as conseqüências dessas contradições do tempo presente? Sem dúvida,

⁸⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 67.

⁸⁵ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 209.

como criaturas, todos nós! Entretanto, de forma mais cruel, as primeiras vítimas são os seres mais frágeis da criação; ou seja, os fracos, crianças, pobres, doentes e a própria natureza⁸⁶.

As contradições do mundo moderno têm amplas ressonâncias. Elas afetam não apenas os sistemas sócio-econômicos, mas também a própria fé. Dentro do projeto do mundo moderno, Deus tem seu espaço reduzido. Por não nos importarmos com a dor que provocamos nos outros, “nós perdemos Deus”, e, conseqüentemente, nos sentimos abandonados por ele⁸⁷. Diante disso, fica em aberto a nossa questão: Será que o desejo humano de realizar o sonho de onipotência não nos torna cada vez mais seres apáticos diante da criação?

1.3.2 Deus diante do sofrimento da criação

O sofrimento que dilacera a grandeza do ser humano e lhe impõe limites, também não isenta a fé de questionamentos. Como coadunar a idéia da fé bíblica do Deus criador de tudo que é bom com a dimensão do sofrimento da criação? Como compreender um Deus que abandona seu Filho na cruenta morte de cruz? Que Deus é esse que não escuta o grito da criação que clama diante da dor?

Perguntas deste tipo, em torno de Deus, que surgiram de forma mais incisiva a partir da modernidade, surgem normalmente em função da desorientação do ser humano diante da dupla e contraditória afirmação: “Deus está morto” e “Deus não pode morrer”⁸⁸. Tais questões surgem mais pungentes na experiência diante do sofrimento de quem se vê abandonado e sem resposta ao seu por quê. Sobretudo quando se depara com o sofrimento do inocente.

Contrariamente ao nosso desejo de total libertação do sofrimento, o Deus do cristianismo responde às questões em torno do sofrimento da criação através do sofrimento de Cristo. Pois, segundo Moltmann, a teologia cristã só pode nos levar a compreender o sofrimento deste nosso mundo, criação de Deus, se primeiramente compreendemos a história do sofrimento de Cristo⁸⁹. E a história do sofrimento de Cristo está permeada por uma paixão

⁸⁶ Cf. MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 216.

⁸⁷ Cf. Idem. *Dio nel progetto del mondo moderno*, p. 20-21. Moltmann, citando *Die Gotteskrise* (A crise de Deus) in: *Diagnosen zur Zeit*, de J. B. Metz, ressalta que, em vista das contradições da modernidade, sobretudo a ecológica, é compreensível que os seres humanos também façam a experiência de crises de fé.

⁸⁸ Cf. Idem. O Deus crucificado, op. cit., p. 724.

⁸⁹ Cf. Ibidem, p. 726.

incompreensível à lógica humana. Pois, como compreender um Deus que é Pai e que, em silêncio diante do alto grito, abandona seu Filho ao mais cruel dos sofrimentos, pendurado numa cruz até a morte? Que Deus impassível é esse?

A conclusão prévia a que chegamos até agora mostra uma postura humana e divina praticamente semelhante. Por um lado, vemos o ser humano que ameaça a criação impondo-lhe mais sofrimento e não se deixando comover pelo grito de dor e morte de tantos. Por outro lado, Deus, não diferente dos humanos, como destacado a partir do aspecto exterior dos relatos da paixão de Cristo, extraída da teologia de Moltmann, silencia e abandona o próprio Filho. A visão de um Deus Todo-Poderoso, diante dessa postura impassível, torna-se incompreensível.

Centrando-nos apenas neste aspecto da teologia de Moltmann, facilmente podemos cair na tentação de afirmar que o Pai não merece, enquanto Deus, credibilidade da parte do ser humano. Pois ele, ao silenciar e abandonar o Filho à morte de cruz, não faz a experiência do sofrimento como o Filho fez. Assim, podemos nos mover para um profundo cristocentrismo em que o Filho, que se sujeitou a essa realidade criada, torna-se para nós o único referencial credível de um verdadeiro Deus.

Analisando apenas o ver dos relatos históricos em torno do sofrimento provocado pelas contradições do ser humano e da postura de Deus diante do sofrimento do próprio Filho na criação, não chegamos a lugar nenhum. O aspecto exterior do sofrimento e morte de Jesus na cruz denota-se, por si só, insuficiente para se falar de Jesus como Filho de Deus. Pois, como pode um Pai abandonar o Filho, ocultar-se e silenciar face ao sofrimento dele? Onde está Deus Pai no sofrimento do Filho Jesus crucificado? Perante as dúvidas fomentadas pelo sofrimento da criação e do próprio Filho abandonado, como compreender e continuar professando nossa fé cristã no Deus Uno e Trino? Fica mais forte a sensação de que o cristianismo professe sua fé num Deus apático face ao sofrimento.

2 O SOFRIMENTO DE DEUS

No capítulo precedente tratamos de ver como Moltmann apresenta o sofrimento da criação. Nele, após destacarmos a postura do homem moderno face ao sofrimento da criação, apresentamos alguns acenos do envolvimento de Deus nesse sofrimento. E, apesar de termos, através da *doutrina trinitária da criação*, adiantado de certa forma a postura moltmaniana, nosso acento esteve direcionado especificamente à história da pessoa do Filho, que, ao assumir nossa condição humana em Jesus de Nazaré, sofreu a morte de cruz.

Agora, neste segundo capítulo, ao aprofundarmos o tema do sofrimento de Deus, nos inserimos no cerne da teologia da cruz proposta por Moltmann, onde é notável o interesse do teólogo da esperança em compreender o envolvimento de Deus Triuno no sofrimento de Jesus.

Em sua cristologia Moltmann analisa o sofrimento de Cristo através de dois vieses: o primeiro – já desenvolvido no primeiro capítulo deste trabalho – parte da vida humana de Jesus, e o segundo parte da ressurreição. Em sua obra de cristologia, *O caminho de Jesus Cristo*, Moltmann destaca a importância de analisarmos a vida e a sofrida morte de Jesus também a partir da ressurreição⁹⁰. Nesse sentido, aprofundaremos aqui um pouco mais o aspecto interior da morte de Jesus. Ou seja, mergulharemos na dimensão teológica da paixão de Jesus para compreender o sofrimento de Cristo - o Filho - em sua íntima relação com o Deus Pai.

Assim, interpretaremos, primeiramente, a paixão e morte de Cristo no contexto de sua ressurreição dentre os mortos, desenvolvendo o pensamento do teólogo da esperança em torno da Ressurreição do Crucificado. O evento da ressurreição é o acontecimento a partir do qual as mulheres e os discípulos envolvidos compreenderam *quem* era aquele que morreu em abandono e quem é Jesus na verdade de Deus. Para Moltmann, Deus, pela ressurreição dentre os mortos, faz de Jesus o Cristo e revela a si mesmo como o “Pai de Jesus Cristo”⁹¹. Por isso é inadequado separar a confissão no Cristo e a fé em Deus, já que ambas são uma única coisa

⁹⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 233-234.

⁹¹ Cf. Idem. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 73.

do ponto de vista cristão. Em seguida, sob o título “da apatia à paixão”, apresentaremos a teologia da entrega na cruz. Essa teologia da cruz é passo necessário para o desenvolvimento de um adequado conceito de Deus que nos ajuda a entender o sofrimento de Deus em Jesus, o Deus crucificado. Por fim, concluiremos o capítulo destacando os dados mais significativos do tema do sofrimento de Deus no pensamento teológico de Jürgen Moltmann.

2.1 A Ressurreição do Crucificado

Conforme argumentamos na conclusão do primeiro capítulo (1.3), o contexto histórico da vida e morte de Jesus deixa, por si só, muitas questões abertas para se entender o sofrimento de Jesus. Dando um passo adiante na reflexão, trataremos neste item do processo escatológico de Jesus. Assim, desenvolveremos aqui o tema da vida de Jesus a partir do contexto da ressurreição e da fé escatológica, como nos propõe Moltmann⁹². Ao falar da ressurreição escatológica de Cristo, Moltmann mantém num único denominador ressurreição e história. Pois entende que ambas devem ser colocadas em confronto para se tratar do “ressuscitamento do Cristo crucificado”⁹³. Por isso, subdividimos este item, *a Ressurreição do Crucificado*, em dois sub-itens: a *origem da fé na ressurreição*, e o *Ressuscitado é o Crucificado*.

2.1.1 Origem da fé na ressurreição do Crucificado

A morte de cruz era uma prática comum na época de Jesus. Não apenas Jesus, mas muitos outros sofreram e morreram como ele. Entretanto, é indubitável que em Jesus de Nazaré algo de especial aconteceu a mais para que sua paixão e morte adquirissem um

⁹² Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 220. Em relação ao tema da Ressurreição apresentaremos apenas os pressupostos necessários para avançarmos no pensamento em torno do sofrimento de Deus. Um aprofundamento maior do tema da ressurreição nos levaria a um trabalho por demais extenso e inadequado ao tema em questão, pois o autor desdobra o tema amplamente em muitos outros aspectos. Sugerimos quem deseja aprofundar mais o tema, a obra de MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*. Para um estudo sintético sobre a obra “Teologia da Esperança” de Moltmann, confira a obra de DUQUOC, Christian. *Cristologia*, p. 139-152.

⁹³ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 290-291. Optamos em manter o termo ressuscitamento como é usado pelo autor. Em muitas obras assim é traduzida a palavra alemã “*Auferstehung*”. No rodapé da página 79, da obra *O caminho de Jesus Cristo*, há uma explicação do tradutor sobre a utilização das variadas expressões: ressurreto, ressuscitado, ressurreição, ressuscitamento ou ressuscitação. Eis a explicação: “*Ressurreto*: o que ressuscita por próprio poder; *ressuscitado*: o que ressuscita por poder de Deus; *ressurreição*: é o ressurgimento por próprio poder; *ressuscitamento* ou *ressuscitação*: é o ressurgimento por poder de Deus.”

significado nunca antes experimentado. Este algo especial, novidadeiro, é sem dúvida a ressurreição de Cristo, fundamento da fé cristã, sem a qual, fé e pregação são vazias, como declarou São Paulo (cf. 1 Cor 15, 14).

O surgimento da fé pascal se deu primeiramente naqueles que viveram e conheceram Jesus desde seu anúncio até a sofrida e cruel morte de crucificação. Segundo Moltmann, para se entender o surgimento da fé pascal na ressurreição, deve-se levar em conta a seguinte ordem de acontecimentos que afetaram as testemunhas do evento pascal: primeiramente a pregação de Jesus e seu seguimento; em seguida, a crucificação de Jesus e a fé desfeita por causa dessa experiência, e, por último, a experiência expressa em símbolos da esperança universal de cunho apocalíptico, comum na época de Jesus⁹⁴.

Enquanto a crucificação e morte de Jesus foram um ato público, sua ressurreição foi restrita a um pequeno grupo⁹⁵. Os únicos que ficaram sabendo da ressurreição de Jesus foram as mulheres, na sepultura, em Jerusalém, e os discípulos fugitivos na Galiléia. Em seguida, eles publicamente anunciaram o Crucificado como o Senhor ressuscitado por Deus dentre os mortos. Historicamente, esses são os fatos relativamente seguros. A primeira Epístola aos Coríntios, datada do ano 55 ou 56 dC, é tida como o testemunho mais antigo da ressurreição. No seu relato Paulo menciona uma grande quantidade de aparições que se sucederam, inclusive a ele mesmo, como sendo a causa de sua própria conversão (cf. At 9)⁹⁶. Segundo Moltmann, a narração de Paulo, por ser uma narrativa pessoal, tem um valor especial. Pois é uma narração própria da aparição de Cristo em que Paulo refere que “viu” Jesus (1Cor 9, 1)⁹⁷.

No querigma pascal, o fundamento da fé se dá sempre com um “ver”. Seguindo o que indica a tradição paulina, nesse “ver” se trata de uma fórmula revelativa, como acontece nas teofanias do Antigo Testamento⁹⁸. O “ver” é uma fórmula de revelação. As visões experienciadas pelas mulheres e discípulos são excepcionais, não podem ser repetidas nem comprovadas. Os significados que o termo “ver” possui nos ajudam a uma compreensão mais ampla do que foi a experiência singular acontecida com Jesus.

⁹⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 229.

⁹⁵ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 97.

⁹⁶ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 291-292.

⁹⁷ Cf. Idem. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 75.

⁹⁸ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 230.

O termo grego *ôftê* tem aqui vários significados. Ele pode traduzir-se como: Cristo foi visto; ou, Cristo apareceu; ou, Cristo deixou-se ver; ou, Deus revelou-o. Em todos os casos, trata-se de uma *fórmula de revelação*. É a visão de algo que a alguém é dado ver de forma especial. A iniciativa cabe àquele que se deixa ver. A pessoa abordada é passiva, ela é a paciente dessa aparição.⁹⁹

Com as fórmulas descritas pelos termos “aparecer” e “ver”, Paulo (cf. Gl 1,15) associa estas fórmulas à expressão *apocalypsis*. Ao relacionar estes termos pensa-se em algo sumamente concreto: de forma antecipada Deus revela aquilo que ainda está oculto para a capacidade do presente *éon*. Deus revela o que para este mundo, na sua condição injusta da realidade presente, é irreconhecível. Pois o presente mundo não é capaz de suportar a justiça de Deus que se revelará como base de um novo mundo¹⁰⁰.

Com base na experiência das pessoas envolvidas nas visões, Moltmann destaca três dimensões que podemos reconhecer na estrutura das cristofanias pascais. A primeira é que, *perspectivamente*, as pessoas envolvidas viram o Crucificado como o Vivo no prenúncio da vindoura glória de Deus; a segunda é que viram, *retrospectivamente*, através da partilha do pão e das feridas nas mãos, que o vindouro é o Crucificado no Gólgota; e, *reflexivamente*, reconheceram no “ver” a própria missão de apóstolos¹⁰¹.

Moltmann interpreta a fuga dos discípulos para a Galiléia como pressuposto do fenômeno das visões descritas nos evangelhos. Para ele, somente a partir das aparições, a fé dos discípulos foi explicada¹⁰². Pela fórmula do “ver” pascal se explica a volta dos discípulos da Galiléia para Jerusalém. O reino do Crucificado tinha que ser esperado em Jerusalém, lugar onde foi crucificado, e, segundo a apocalíptica, era o lugar onde o Messias-Filho do homem era esperado¹⁰³. O retorno dos discípulos, causado pela experiência da ressurreição e anúncio do Crucificado, demonstra que as cristofanias foram entendidas como prenúncio da nova criação de Deus próxima¹⁰⁴. Aqueles que viram o Ressuscitado viram de antemão a futura glória de Deus que há de vir e ser constatada por todos. A análise desse “evento crístico” mostra que o sentido original da fé pascal fez com que as testemunhas, que viram o Jesus

⁹⁹ MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 97.

¹⁰⁰ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 230-231.

¹⁰¹ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 297.

¹⁰² Cf. Ibidem, p. 293-294

¹⁰³ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 232.

¹⁰⁴ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 297.

terreno passar para a glória de Deus, tirassem as conseqüências no que se refere à vocação e à missão¹⁰⁵.

A transição do ver para o crer não pode ser imaginada como ruptura repentina. Os fenômenos visionários passaram também por experiências pentecostais da Igreja primitiva; ou seja, a fé cristã na ressurreição também foi motivada, com a mesma intensidade que as aparições, pela experiência do Espírito de Deus¹⁰⁶. Nessa perspectiva, no ver pascal está implícito Deus mesmo. Em Jesus crucificado Deus identifica-se a si mesmo. Assim, na ressurreição do Crucificado para a glória de Deus, radica também o sucesso da encarnação de Deus. A fé cristã na ressurreição fundamenta não somente a transcendência, mas também a imanência da fé, porque esta olha a Deus transcendente em Jesus e olha a Jesus imanente transcendido em Deus¹⁰⁷.

Após destacar esses elementos que a fé pascal diz, Moltmann também aprofunda o que a fé pascal não diz. Salienta que ninguém dentre as testemunhas viu o que aconteceu entre a sexta-feira santa e a Páscoa. Não existe nenhuma testemunha do ressurgimento de Jesus do sepulcro¹⁰⁸. A sepultura vazia dá uma informação dúbia do acontecimento. Ela é apenas um sinal exterior da ressurreição que deve ser interpretada a partir das aparições do Cristo. Assim, o fato inaudito, ocorrido com Jesus e experienciado nas aparições, entendidas como prenúncio da vindoura glória de Deus, também foi interpretada pelos primeiros cristãos como ressuscitamento de Cristo dentre os mortos. Diante das experiências contraditórias dos discípulos em relação a Jesus, por um lado como crucificado em fraqueza e, por outro, como o vivo em glória, o símbolo escatológico do ressuscitamento dos mortos serviu de categoria interpretativa para fazer jus a esses fatos contrários¹⁰⁹.

O símbolo escatológico do ressuscitamento dos mortos era um símbolo da apocalíptica judaica, sendo um componente comum da esperança judia em diversos grupos da época de Jesus¹¹⁰. Para Moltmann, o ressuscitamento escatológico de Cristo, enquanto vida qualitativamente nova, exclui qualquer outra explicação absurda como de imortalidade,

¹⁰⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 232.

¹⁰⁶ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 294-295.

¹⁰⁷ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 233-234.

¹⁰⁸ Cf. Ibidem, p. 234.

¹⁰⁹ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 298-299.

¹¹⁰ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 236.

migração de alma, ou outras. Nesta perspectiva este símbolo é o mais adequado porque se coaduna com a experiência de sofrimento na cruz e morte, vividas por Jesus, sem negar suas aparições¹¹¹.

Aplicada às experiências com Jesus o símbolo do ressuscitamento dentre os mortos foi essencialmente alterado pelos cristãos. Assim, enquanto a apocalíptica judaica esperava a “ressurreição dos mortos”, na fé pascal se diz que se crê na “ressurreição de Jesus dentre os mortos”¹¹². A alteração feita mostrava que em Jesus já havia começado o processo de ressurreição geral dos mortos, não, porém, nos demais mortos. Em Jesus está em andamento a destruição deste mundo pela vida eterna, nele antecipam-se todas as demais ressurreições e o último dia da história tem nele seu início¹¹³.

O símbolo eminentemente cristão do “ressuscitamento dentre os mortos” modificou também o conteúdo da antiga esperança profética. Na antiga esperança apocalíptica, como demonstra Dn 12, a ressurreição geral dos mortos era tida como parte integral da esperança em Deus. A fé na ressurreição era posta como triunfo da justiça de Deus. Por isso, diante da morte do inocente e justo, problematizava-se a questão da justiça de Deus: por que o justo tem que sofrer enquanto o injusto se dá bem? Servindo-se do símbolo da esperança geral da ressurreição dos mortos para o juízo final (cf. Dn 12, 2), a resposta que emergia era que a justiça de Deus sentenciava os justos, que viviam conforme a lei da aliança, com vida eterna. E os injustos, sem lei e infratores, com a condenação ao suplício eterno¹¹⁴. Disso se percebe que é a “sede de Justiça” e não o desejo de vida eterna que domina a esperança da ressurreição dos mortos na antiga esperança profética¹¹⁵. Para Moltmann, o símbolo da ressurreição universal dos mortos, da apocalíptica judaica antiga, constitui algo muito mais tenebroso do que esperançoso para justos e injustos. Pois, até mesmo os que acreditam serem justos permanecem na incerteza se o são realmente¹¹⁶.

Para o contexto do ser humano moderno a questão da justiça de Deus se faz incompreensível. Segundo Moltmann, a “questão da história do mundo é questão de justiça”.

¹¹¹ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 300-301.

¹¹² Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 236.

¹¹³ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 98.

¹¹⁴ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 241-242.

¹¹⁵ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 302.

¹¹⁶ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 242.

A questão sobre a existência de Deus é algo especulativo comparada com o sofrimento e morte dos assassinados que pedem justiça. Tendo em vista que a questão da teodicéia se interpreta como pergunta sobre a justiça de Deus na realidade de sofrimento, então também se pode interpretar e expor a “história mundial” no horizonte da questão da teodicéia. Também a fé pascal cristã se encontra nesse contexto da questão sobre a justiça de Deus na história. Há de se questionar se é o império desumano da lei que triunfa sobre o Crucificado ou o direito divino da graça sobre essa lei. Segundo Moltmann, a questão fundamental para a fé cristã é saber *quem* era essa pessoa singular que ressuscitou. E essa singularidade está no fato que este ressuscitado é o crucificado e abandonado. Este é o fato inesperado do querigma da ressurreição. O escandaloso da mensagem cristã pascal não está na questão se o Ressuscitado é um que ressuscitou antes dos demais, mas sim no fato de ele ser um condenado e abandonado¹¹⁷.

A ressurreição de Cristo crucificado revela a justiça de Deus. Entretanto a revela de maneira diferente daquela anunciada pela apocalíptica da antiga lei judaica. A justiça do Crucificado-ressuscitado é revelada como graça justificante e amor criador a todos, aos justos e ímpios. Por isso, a fé cristã na ressurreição é vista não mais como ameaça e amedrontamento, mas como alegre esperança para todos¹¹⁸.

2.1.2 O Ressuscitado é o Crucificado

Segundo Moltmann, para o cristianismo primitivo o “*novum*” causado pela ressurreição de Jesus tem peso igual à história da vida, pregação e morte de Jesus. Para ele, ambas as interpretações, histórica e escatológica, não podem ser separadas. Pois se trata de uma única história. Há de se entender que o “Cristo ressuscitado é o Jesus histórico e crucificado e vice-versa”¹¹⁹.

No cristianismo primitivo a unidade entre Jesus e Deus foi constituída pelo que chamaram “ressurreição de Jesus”. Assim, a fé em Jesus tem sua razão teológica no evento pascal. Se Jesus foi o ressuscitado de Deus então ele é o “Filho de Deus” (Rm 1,4), o “Cristo”, o “Senhor”. Esta foi a conclusão a que se chegou a comunidade que experienciou o

¹¹⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 243-244.

¹¹⁸ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 302-303.

¹¹⁹ Idem. *El Dios crucificado*, p. 221.

evento da ressurreição¹²⁰. O Crucificado foi proclamado *Kyrios* fundamentalmente, graças à fé em Deus que o havia ressuscitado. Uma fé em Deus que era totalmente fé na ressurreição¹²¹. Essa confissão de fé destinada primeiramente a Deus e depois a Cristo (Rm 10,9), por acreditarem que Deus o ressuscitou dentre os mortos, não diz *quem é Jesus*, mas somente *o que ele é*. Pois a resposta à questão *quem é Jesus* é possível apenas a partir da posterior recordação da história e mensagem de Jesus¹²². Assim, as lembranças do Jesus terreno é elemento imprescindível para ajudar a entender *quem é Jesus*. Os títulos de Jesus são conferidos não apenas a partir da ressurreição, mas também em vista da história de sua vida e sofrimento (paixão) que ele, em momento algum, rejeita, mas assume como mistério messiânico em seu caminho para a cruz.

Jesus não rejeita os títulos, mas suspende-os, e trilha o caminho do sofrimento para a cruz. Isso significa que não são os títulos que predeterminam sua história, mas que sua história há que definir esses títulos. A comunidade determinará o que o título “Cristo” há de significar a partir de sua caminhada para a cruz e a partir de sua experiência de Deus na cruz, quando esse título é aplicado a Jesus. Portanto, o verdadeiro “mistério messiânico” de Jesus é seu *mistério da paixão*.¹²³

O agir escatológico de Deus, através do ressuscitamento de Jesus, revela a dimensão terrena do Nazareno. Tanto a pessoa quanto a história de Jesus e a atuação ressuscitante de Deus são realidades constitutivas da mesma fé cristã¹²⁴. Esse agir de Deus, segundo Moltmann, confirma e cumpre a pretensão messiânica de Jesus e sua filiação divina¹²⁵. O caráter singular da ressurreição e das aparições de Jesus como ação de Deus levou a comunidade primeva a formular a questão retrospectiva: Se Jesus é o Senhor, quem era ele em seu sofrimento e cruz? A resposta, formulada por meio dos antigos títulos cristológicos confirmando quem é Jesus, veio pela experiência da ressurreição que afirmou Jesus como estabelecido por Deus, como o Cristo, o Filho de Deus¹²⁶.

¹²⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 234.

¹²¹ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 221.

¹²² Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 193.

¹²³ Ibidem, p. 192.

¹²⁴ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 222.

¹²⁵ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 234.

¹²⁶ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 249-250.

Nessa perspectiva, a fé pascal ilumina retrospectivamente a paixão e morte do Senhor exaltado. A ressurreição qualifica a pessoa do Crucificado como Cristo de Deus. É desde a ressurreição dentre os mortos que a morte de Jesus adquire sentido salvífico e único. Pois a ressurreição diz *quem é* aquele que padeceu e morreu na cruz. E seu sofrimento (paixão) e morte é acontecimento salvador para nós e por todos. A cruz de Jesus representa o significado salvador de sua ressurreição para nós e por todos¹²⁷.

Segundo Moltmann, a ressurreição causou um primitivo entusiasmo nos cristãos a ponto de restringirem o significado da cruz como a um degrau de passagem à glorificação. Entretanto, recorda o teólogo da esperança, Paulo e Marcos chamaram atenção para outro ponto. Contra esse primeiro entusiasmo cristão, ambos reforçaram a importância do significado da cruz de Cristo¹²⁸.

Tomando como referência os textos neotestamentários, especificamente os de Paulo e Marcos, Moltmann também destaca a importância da fé cristã em olhar para o Crucificado, e chega à afirmação de que o Ressuscitado é o Crucificado. Para ele, em vista da realidade histórica do nosso sofrimento e morte e do sofrimento e morte de Jesus, a teologia pascal da esperança precisa converter-se também em teologia da cruz. Vista assim, a cruz de Cristo modifica a ressurreição de Cristo convertendo-a em acontecimento de futuro no sucesso do amor libertador. A ressurreição do Crucificado tem sentido de prolepse e esperança para todos os que vivem sem esperança na cruz do mundo presente¹²⁹. Enquanto acontecimento escatológico de Jesus, a ressurreição é, de todas as coisas, o início da nova criação¹³⁰.

A afirmação o *Ressuscitado é o Crucificado* significa interpretar Deus como aquele que ressuscita também como aquele que é crucificado. Pois, se na ressurreição está a ação de Deus, também no sofrimento e cruz de Cristo está Deus. Conforme a resposta paulina que diz “Deus *estava* em Cristo” (cf. 2 Cor 5, 19), podemos afirmar que com a mesma essência da ressurreição estava Deus atuando e sofrendo em Jesus. Entretanto, surge o paradoxo: diante da onipotência de Deus e impotência humana, como entender o sofrimento e morte de Jesus na cruz como ação de Deus e até sofrimento de Deus?¹³¹

¹²⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 254-255.

¹²⁸ Cf. Idem. *O Deus crucificado*, op. cit., p. 728.

¹²⁹ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 257-258.

¹³⁰ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 234-235.

¹³¹ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 266-267.

O sofrimento de Jesus, por causa de sua autenticidade messiânica, está envolvido por um mistério único do qual a ressurreição não o remedia. E a contradição com a qual e da qual Jesus morreu deixa de ser histórica e é transformada em contradição teológica¹³².

O mistério do sofrimento de Cristo morto na cruz é como que um enigma teológico que perpassa a história até hoje. À luz da fé pascal, o fato e o significado da ressurreição de Jesus ficaram claros para a cristandade primitiva. Entretanto, a morte de Cristo se tornou “um mistério tanto torturador quanto redentor”. Ao longo da história, sempre surgiram interpretações e respostas que, posteriormente, geram outras novas. Para Moltmann esta resposta será somente satisfatória na “parusia do Ressurreto”¹³³. Com base na ressurreição de Cristo, o sofrimento de Cristo se revela agora e deve ser compreendido como sofrimento de Deus¹³⁴.

2.2 Da apatia à paixão: o sofrimento de Deus

A constatação de que o Ressuscitado é o Crucificado nos ajudou a perceber como, em seu querigma cristológico, a comunidade cristã primitiva viu a ação de Deus, não somente na ressurreição de Jesus, mas também em sua paixão e morte de cruz. Na afirmação paulina de que Deus, em sua essência, estava também atuando e sofrendo em Jesus (cf. 2 Cor 5,19) surge o paradoxo e seus questionamentos: como compreender Deus onipotente num homem, num condenado legalmente, num abandonado por Deus? Se Deus mesmo estava no Crucificado, como compreender o sofrimento de Cristo como sofrimento de Deus? Como se dá o envolvimento do Pai e do Espírito no sofrimento do Filho abandonado? Qual o nosso conceito de Deus? Segundo Moltmann, para se compreender Deus no Crucificado abandonado pelo Pai, é necessário uma “revolução no conceito de Deus”¹³⁵.

¹³² Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 235.

¹³³ Para quem deseja aprofundar o tema da parusia, na teologia de Moltmann, indicamos a obra “Quando Cristo vem...” de Leomar A. Brustolin. Essa obra é fruto de sua tese de doutorado, defendida na Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino de Roma, sob o título: “A parusia de Cristo para os cristãos e o mundo, na teologia de Jürgen Moltmann”. Cf. BRUSTOLIN, A. Leomar. *Quando Cristo vem...*

¹³⁴ Aqui usaremos tão somente o termo sofrimento de Deus ao nos referir ao que o autor chama de sofrimentos divinos, já que o mesmo chama a atenção que os sofrimentos divinos devem ser compreendidos como sofrimento de Deus. Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 236.

¹³⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 217. Neste item desenvolveremos a reflexão de Moltmann em torno do conceito de Deus. A partir da paixão de Deus revela-se na teologia de Moltmann a importância de “se desvincular o conceito de Deus do princípio metafísico grego da impassibilidade/apatia do ser divino”. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 294.

2.2.1 Deus apático/impassível? Teologia apática da “antiguidade”

Desde Platão e Aristóteles a perfeição de Deus se designava com o nome de *apatheia*¹³⁶. Nessa perspectiva, o conceito de Deus que se desprende daquilo que a filosofia grega acredita ser “conveniente/adequado a Deus” interpreta e define a substância divina como apática/impassível; pois caso contrário, sendo ela passível, não seria divina. O mesmo acontece para o sujeito absoluto da filosofia moderna¹³⁷. Tanto o sujeito absoluto da filosofia moderna quanto a substância divina da filosofia grega são apáticos/impassíveis ao sofrimento. A substância divina não pode estar submissa às realidades deste mundo, mas permanece sempre eterna e dá sustento ao mundo contingente¹³⁸.

Fazendo comparação com o mundo moderno, Moltmann descreve o mundo da antiguidade como mundo cosmocêntrico. No mundo antigo, ser humano e natureza eram concebidos um em relação ao outro. Com relação ao divino, o que acontece ao ser humano, o mesmo acontece com o cosmos. É na comparação com o divino que o ser humano toma consciência de sua humanidade e que compartilha do destino da terra, pois tem na terra sua origem e é mortal. Assim, na comparação com o divino, o ser humano percebe a diferença ontológica fundamental entre ele (que é temporal, multiforme, finito, mutável, contingente, sujeito ao sofrimento, mortal e que existe a partir de outro) e o divino (que é eterno, um, infinito, imutável, imortal, não sujeito ao sofrimento e existe desde si mesmo). Deste mundo é que surge a questão de como pode o ser humano, que é finito, limitado, participar do ser infinito¹³⁹.

Enquanto axioma metafísico e ideal ético, a apatia transvasou do mundo grego antigo ao cristianismo primitivo¹⁴⁰. E a partir da compreensão de que Deus mesmo, abandonando a si em seu próprio Filho, sofre e morre, surge a questão: pode Deus sofrer e morrer? Eis aqui o impasse do teísmo cristão presente na Igreja antiga. Segundo Moltmann, seja por parte da atual tradição católica como protestante, ambas ressaltam que a dificuldade central da

¹³⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *El experimento esperanza*, p. 72. Extraído desta mesma obra, apresentamos aqui o significado do termo *apatheia* explicado pelo próprio Moltmann: “Apatia significa inacessibilidade quanto às influências exteriores, insensibilidade que corresponde às coisas inanimadas, e liberdade do espírito de toda sorte de necessidades e apetites. Em sentido físico apatia significa inalterabilidade; no psíquico, insensibilidade, e no ético, liberdade”, p. 71-72.

¹³⁷ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 35.

¹³⁸ Cf. Idem. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 45.

¹³⁹ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 75-76.

¹⁴⁰ Cf. Idem. *El experimento esperanza*, p. 71.

crisologia da Igreja antiga se moveu no campo da compreensão do abandono de Jesus na cruz. Havia um obstáculo espiritual que não ajudava a identificar o ser de Deus através do sofrimento e morte de Jesus. Esse obstáculo espiritual estava justamente, de uma parte, no antigo conceito de Deus (eterno, imortal e impassível) que se contrapõe à criação (passageiro, mortal e passível)¹⁴¹, e de outra parte, na esperança da salvação. Este conceito de Deus distingue fundamentalmente o ser humano e Deus. Desta distinção é que partia a doutrina das duas naturezas na crisologia, que tinha como função pensar, desde essas diferenças, a *unio personalis* de ambas as naturezas em Cristo¹⁴².

Na Igreja antiga, a adoração do Crucificado, nas liturgias da sexta-feira santa, mostra como era evidente uma “religião da cruz” presente no culto¹⁴³. Segundo o teólogo da esperança, mesmo adorando o Crucificado como Deus, a teologia dessa época ainda estava apegada ao axioma da apatia¹⁴⁴. Pois, na Igreja antiga, a reflexão teológica apresentava-se limitada. Inclusive, afirma Moltmann, a crisologia tradicional ficou perigosamente próxima do docetismo¹⁴⁵, que afirmava que Jesus havia sofrido e morrido em seu abandono por Deus só aparentemente¹⁴⁶. Aqui estava a dificuldade do axioma platônico que afetou a crisologia da Igreja antiga:

Olhando para o acontecimento da cruz entre Jesus e seu Deus, no marco da doutrina das duas naturezas, atua o axioma platônico da essencial apatia de Deus no sentido dessa barreira espiritual frente a consideração da paixão de Cristo, pois um Deus que está submetido ao sofrimento como todas as criaturas não pode ser Deus. Por isso, o

¹⁴¹ Cf. MOLTSMANN, J. O Deus crucificado, op. cit., p. 728. Veja também, cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 320.

¹⁴² Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 321.

¹⁴³ Cf. Ibidem, p. 321.

¹⁴⁴ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 37.

¹⁴⁵ Docetismo: termo grego tirado do verbo *dokein* = parecer. “Concepção cristológica segundo a qual Jesus Cristo só possuía um corpo aparente o (etéreo-) celeste e, em conseqüência, só padeceu e morreu em aparência. A cruz tinha de enganar somente os infieis. Estas e outras idéias parecidas serviriam para solucionar o problema teológico de como o Logos de Deus, imortal e incapaz de sofrer, ser homem e padecer. O docetismo não foi uma seita, mas sim se apresentou das mais variadas maneiras desde o tempo apostólico. Teologicamente foi superado em Calcedônia”. RAHNER, Karl. Docetismo. In: *Diccionario Teológico*, p. 183.

¹⁴⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 321.

homem-Deus, Cristo, só pode ter sofrido “segundo a carne” e “na carne”, quer dizer, na sua natureza humana.¹⁴⁷

Para Moltmann, o conceito teísta de Deus (Deus não pode morrer) e a esperança da salvação (o homem deve ser imortal) era o que impossibilitava ver, ao mesmo tempo, em Jesus, o verdadeiro Deus e o abandonado por ele¹⁴⁸. A teologia da Igreja antiga ateve-se ao axioma da apatia porque estava limitada e reconhecia apenas duas alternativas: a primeira é que, com o axioma da apatia, ela assegurava a impassibilidade de Deus, distinguindo-o dos entes não-divinos; e, a segunda alternativa era a compreensão vigente de que, concedendo Deus a salvação do ser humano na participação de sua vida divina, o ser humano mortal estava sendo conduzido à imortalidade, intemporalidade e, com isso, à impassibilidade¹⁴⁹. Diferente do desejo antigo de salvação, essa teologia passou por outro desejo. Ela colocou a salvação na divinização que significa imortalidade e perenidade¹⁵⁰.

Situando-se primeiramente no terreno dos pressupostos da cristologia da Igreja antiga e tradicional, Moltmann pergunta se é verdade que não era possível atribuir a Deus mesmo o sofrimento de Cristo; e se, em vista do grito de abandono, as duas naturezas de Cristo dissolveriam a unidade pessoal¹⁵¹. A resposta deste questionamento, o próprio autor a procura na doutrina das duas naturezas de Cristo e na *communicatio idiomatum*¹⁵².

Segundo Moltmann, o Concílio de Nicéia posicionando-se contra Ário¹⁵³, nega a mutabilidade de Deus afirmando “Deus não se muda”. Entretanto, ressalta o autor que essa

¹⁴⁷ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 322.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 321.

¹⁴⁹ Cf. *Idem*. *Trindade e Reino de Deus*, p. 37.

¹⁵⁰ Cf. *Idem*. *O Deus crucificado*, op. cit., p. 728.

¹⁵¹ Cf. *Idem*. *El Dios crucificado*, p. 323.

¹⁵² *Communio ou communicatio idiomatum* é expressão latina que significa: comunhão ou comunicação dos atributos. Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 81. Gibellini, ao tratar da teologia da cruz, de Moltmann, afirma que: a superação do obstáculo cristológico que se firmava no conceito filosófico grego de Deus, como sendo o ser de Deus impassível, “era contornado com a doutrina de duas naturezas e com a *communicatio idiomatum*, devido à qual o sofrimento de Cristo, que acontecia na natureza humana e não atingia a natureza divina impassível, podia ser atribuído à pessoa divina”. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p. 293. Na obra *El Dios crucificado*, Moltmann destaca como a teologia da reforma desenvolveu a doutrina da *communicatio idiomatum* em suas disputas sobre a ceia eucarística (cf. p. 328). Também destaca Zwinglio, Melancthon e, especialmente, Lutero, que buscaram nessa doutrina superar, a partir das duas naturezas, a barreira espiritual contra o descobrimento da morte de Deus na morte de Cristo. Cf. p. 332.

¹⁵³ O Concílio de Nicéia foi convocado, em 325, pelo Imperador Constantino. Em Nicéia é que foi definida a verdadeira divindade de Cristo contra Ario. Segundo Sobrino, “a razão pela qual Ario não aceitava a divindade

afirmação não se trata de sentença absoluta, mas de uma comparação. Essa negação da mutabilidade de Deus, da qual se distingue em geral entre o ser humano e Deus, não tem que desembocar na conclusão de sua imutabilidade absoluta e interna. Apesar de não ser passivamente mudado por outro, como o são as demais criaturas, Deus é livre, por sua própria iniciativa, para mudar a si próprio e desejar ser mudado por outro¹⁵⁴.

A impassibilidade de Deus também foi mantida na Igreja antiga contra os monofisitas sírios. Deus não está exposto à enfermidade, dor e morte por isso não é passível no sentido da criatura. Pelo que Moltmann verifica e expõe, nem por isso é preciso pensar que é imposto aqui e que se deva chegar a conclusão de que Deus é impassível em todos os sentidos¹⁵⁵.

Moltmann reconhece que, para a teologia da Igreja antiga, a única contraposição que se conhecia no sofrer era a impassibilidade (apatia). Porém, ele acredita que “entre o sofrimento involuntário causado por outro e a impassibilidade substancial existem outras formas de sofrimento, ou seja, o ativo, o do amor, em que um se abre livremente para ser alcançado por outro”¹⁵⁶. É nessa perspectiva que Moltmann nega a impassibilidade absoluta de Deus. Para ele o axioma da apatia/impassibilidade é contrário à sentença fundamental da fé cristã:

Assim como o amor é a aceitação do outro sem olhar o próprio bem estar, da mesma forma encerra em si a potência da compaixão e da liberdade de padecer a outriedade (otrriedad) do outro. Uma impassibilidade neste sentido contraria a sentença cristã fundamental de que “Deus é amor”, com a qual se rompe, por princípio, o feitiço da doutrina aristotélica sobre Deus. Quem pode amar é também passível, pois abre-se a si mesmo aos sofrimentos que acarreta o amor, sendo superior a eles pela força de seu amor.¹⁵⁷

Para Moltmann, a doutrina das duas naturezas tem procurado não apenas fazer uma clara separação entre a natureza humana e a divina, mas manter e pensar a unidade na pessoa

de Cristo era fundamentalmente o sofrimento de Jesus, o Logos encarnado. Seja qual for a consciência explícita dos bispos e teólogos do concílio, a lógica do pensamento levava a ter que tomar posição sobre a relação entre Deus e o sofrimento”. SOBRINO, J. *A Fé em Jesus Cristo*, p. 394-395.

¹⁵⁴ Seguiremos aqui a reflexão de Moltmann centrado-nos especificamente na sua obra *El Dios crucificado*, p. 323-333.

¹⁵⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 324.

¹⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 324-325.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 325.

de Cristo¹⁵⁸. Face à afirmação de que o centro formador pessoal em Cristo é de natureza divina, surge, na teologia escolástica, a pergunta sobre a possibilidade de aplicar os predicativos da natureza divina na humana e os da humana na divina. Essa questão foi tratada pela doutrina da *communicatio idiomatum*, a qual manteve que não havia uma comunhão de idiomas *in abstracto*, mas somente uma comunhão de idiomas *in concreto*. Assim, afirma Moltmann, a categoria da *communicatio idiomatum*, possibilitou afirmar que Cristo, o Filho de Deus, padeceu e morreu¹⁵⁹. Segundo o teólogo da esperança a *communicatio idiomatum* ao se adentrar, mediante os pressupostos das distinções das duas naturezas, nas relações internas existentes entre Deus e Jesus, fez possível pensar a Deus mesmo no abandono de Cristo. Pois, “se a natureza divina na pessoa do eterno Filho de Deus é o centro constitutivo pessoal em Cristo, quer dizer que também ela padeceu e morreu”¹⁶⁰.

Segundo Moltmann, desde o ponto de vista teológico, como mostra a história dos dogmas, o conceito de um Deus apático (*Theos apathés*), adotado tanto pelo cristianismo como pelo judaísmo, acabaram sendo, para essas duas grandes religiões, insolúvel. Isso porque, tanto para o Antigo como para o Novo Testamento, as situações divinas são bem distintas dessa historicamente assumida¹⁶¹, como veremos a seguir.

2.2.2 Paixão de Deus: teologia trinitária do sofrimento de Deus

Segundo Moltmann, ainda hoje o axioma da apatia tem marcado muito mais a teologia cristã do que a própria história da paixão de Cristo¹⁶². Entretanto, o Deus do judaísmo e do cristianismo não é, como o da concepção grega, um Deus apático ao sofrimento, mas passível. Nessa perspectiva, para se desenvolver, na visão de nosso teólogo, uma doutrina da *teopatia* é preciso partir do axioma da paixão de Deus. Pois, segundo ele, “só se pode falar do sofrimento de Deus trinitariamente”¹⁶³. Tendo em vista a cristologia das duas naturezas,

¹⁵⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 327.

¹⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 328.

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 332.

¹⁶¹ Cf. *Idem*. *El futuro de la creacion*, p. 92.

¹⁶² Cf. *Idem*. *Trindade e Reino de Deus*, p. 36. Segundo Moltmann, ainda que nos cultos iniciemos com a fórmula trinitária (em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo), na prática, a idéia religiosa de muitos cristãos apresenta apenas um monoteísmo debilmente cristianizado. E é justamente este monoteísmo geral que hoje leva o cristianismo à sua crise de identidade. Cf. *Idem*. *El Dios crucificado*, p. 334.

¹⁶³ *Idem*. *Trindade e Reino de Deus*, p. 39.

somente é possível compreender essa singular relação filial e paterna entre Jesus (o Filho) e Deus (o Pai) a partir da concepção trinitária de Deus¹⁶⁴. Assim, ao desenvolver a teologia trinitária da cruz, o teólogo da esperança afirmará que a cruz de Jesus é o lugar da doutrina sobre a Trindade¹⁶⁵.

O modo cristão de se falar do sofrimento de Deus, a partir da realidade do abandono de Jesus na cruz, é através da formulação trinitária da “História de Deus”. Entretanto, no que se baseia Moltmann para chegar a tal afirmação? Ainda que de forma prematura, constata Moltmann, uma maneira de compreender o sofrimento de Cristo como sendo sofrimento de Deus é através da teologia da entrega, presente no Novo Testamento¹⁶⁶. O fundamento escriturístico da fé cristã trinitária está no profundo testemunho da cruz. É na teologia paulina que encontramos apoio exegético para a compreensão trinitária do envolvimento de Deus no sofrimento através das variações do conceito de “abandono” dessa teologia¹⁶⁷.

Certamente Paulo, a partir da ressurreição de Jesus, toma da tradição a idéia da filiação divina. A fórmula pascal da filiação divina, expressa por Paulo a partir de uma iluminação retrospectiva da vida e morte de Jesus, foi associada com o envio do Filho e sua entrega pelo Pai. Assim, enquanto o envio está relacionado com a razão de sua vinda e missão, que expressa todo o seu caminho e aparição, a entrega de Jesus à cruz, deve explicar o seu padecimento e morte. Com isso se percebe que, para Paulo, a filiação divina não é pintada somente com as cores da glória e ressurreição de Jesus, mas com o lado sofrido de sua vida, ou seja, de sua paixão e morte na cruz¹⁶⁸.

Por ser a teologia de Paulo sobre a *entrega* a que mais se aproxima do mistério do Gólgota, ela é a que melhor nos ajuda a compreender o envolvimento do Pai no sofrimento do abandono do Filho em sua entrega à morte de cruz. Assim, a fim de identificar Deus com a paixão de Cristo, Moltmann aprofunda a teologia paulina começando pela interpretação

¹⁶⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 84-85.

¹⁶⁵ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 341.

¹⁶⁶ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 236. Centralizando o nosso estudo nas principais obras de Cristologia e Trindade, percorreremos o itinerário da teologia da entrega desenvolvida por Moltmann, a partir do Novo Testamento, a fim de compreender como se dá a participação do Pai no sofrimento do Filho, por meio da paixão e cruz de Jesus, a ponto de considerar como sofrimento de Deus.

¹⁶⁷ Cf. Idem. *O Deus crucificado*, op. cit., p. 730.

¹⁶⁸ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 267-268.

teológica do termo “abandono”, presente já nos evangelhos, e que em Paulo obtêm um sentido bem diferente.

A palavra *paradidonai*, lida à luz da vida e mensagem da pessoa humana de Jesus, apresenta sentido claramente negativo, como se pode constatar nos evangelhos¹⁶⁹. Nesse sentido o abandono do Pai significaria sua rejeição e maldição em relação ao Filho. Entretanto, em sua teologia, São Paulo também se vale do mesmo termo, mas o emprega com um sentido totalmente diferente, mudando radicalmente o seu significado. Analisando o abandono de Jesus, agora não mais à luz da vida, paixão e morte, mas da ressurreição, afirma Paulo que o Deus que agiu na ressurreição de Jesus é o mesmo que “entregou” Jesus à cruz. Conforme Rm 1,18s, Paulo emprega esse termo “para significar a ira e o julgamento de Deus sobre os pecados dos homens”¹⁷⁰. Nessa situação (Rm 1,18) anuncia a justiça salvadora de Deus no Cristo Crucificado. Entretanto, questiona Moltmann, “como pode haver salvação e libertação para os homens abandonados de Deus no Crucificado que sofre a mesma sorte?”¹⁷¹

Na resposta ao “por quê” do abandono de Jesus por parte de Deus, Moltmann afirma, com base em Rm 8,31-32, que Paulo dá a seguinte resposta em forma de questionamento: “Quem não poupou o seu próprio Filho e o entregou por todos nós, como não nos haverá de agraciar em tudo junto com ele?”. Segundo Moltmann, Paulo vê escatologicamente o abandono histórico do Crucificado como uma doação do Filho. Essa doação tem como finalidade reconciliar os homens ímpios e abandonados com o Pai¹⁷². E, além disso, energicamente Paulo vai, e chega a dizer que Deus o fez “pecador por nós” (2 Cor 5,21), se fez “maldição por nós” (Gl 3, 13)¹⁷³. Para Paulo, no próprio brado de Jesus na cruz, encontramos a resposta. É “por nós”, por amor aos seres humanos, que o Pai entrega o Filho. Assim, ao entregar o Filho, o Pai converte-se em Pai de todos os “entregues”. Do ponto de vista escatológico, o abandono histórico do Crucificado é visto por Paulo como doação do Filho com a finalidade de reconciliar o Pai com os homens ímpios e abandonados. Na entrega radica o fundamento da justificação do ímpio e da aceitação dos inimigos por parte de Deus.

¹⁶⁹ Nos evangelhos o termo é expresso negativamente como “entregar”, “trair”, “render”, “rejeitar”. Em Mc 14, 10 vemos isso no episódio que narra a traição de Judas. O mesmo *entrega* Jesus aos sacerdotes. Assim o texto é relatado literalmente: “Judas Iscariot, um dos Doze, foi aos chefes dos sacerdotes para entregá-lo a eles”. *Paradidonai* é vocábulo grego que significa abandono e também entrega.

¹⁷⁰ MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 93.

¹⁷¹ Idem. *El Dios crucificado*, p. 343.

¹⁷² Cf. Idem. *O Deus crucificado*, op. cit., p. 731.

¹⁷³ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 344.

O Pai abandona o Filho “por nós”, isto é, ele o entrega para tornar-se Deus e Pai dos abandonados. O Pai “entrega” o Filho para tornar-se Pai dos abandonados. 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 à morte para tornar-se o irmão e salvador dos condenados e amaldiçoados.¹⁷⁴

Para o teólogo da esperança, na paixão do Filho o Pai não ficou insensível e indiferente à dor nem se ausentou desse sofrimento e morte. No acento da expressão “o próprio Filho de Deus” está a intenção de incluir na entrega do Filho também a entrega do Pai¹⁷⁵. O “não perdoar” e abandonar não afeta somente o Filho, mas o próprio Pai¹⁷⁶. Dessa íntima relação crucial, o Pai participa junto com o Filho até as últimas conseqüências. O que nos leva a afirmar que, assim como o Pai se entrega e sofre no Filho, assim, também, na morte do Filho se dá a “morte de Deus” mesmo. “Deus morre” e se faz Deus crucificado para que vivamos e nos convertamos em filhos livres de Deus¹⁷⁷.

Apesar de, no abandono e entrega do Filho, o Pai também abandonar-se e entregar-se a si mesmo, destaca Moltmann que, em relação a essa teologia paulina da mútua entrega, o sofrimento do Filho e do Pai não se equivalem, pois, se o sofrimento de ambos fosse do

¹⁷⁴ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 237.

¹⁷⁵ Cf. Idem. *O Deus crucificado*, op. cit., p. 731.

¹⁷⁶ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 344. Note-se que, literalmente, Moltmann usa em seu texto o termo “não perdoar” ao invés de “não poupar”, como afirma Paulo em Rm 8,31-32. Por isso, aqui mantemos o termo usado pelo autor em sua obra *El Dios crucificado*. Entretanto, destacamos que depois, diante da crítica a essa obra, ele deixa de utilizar essa forma, como se pode ver em duas de suas obras posteriores: *Trindade e Reino de Deus* (cf. p. 93-96) e *O caminho de Jesus Cristo* (cf. p. 236-243). Battista Mondin, observando o excessivo prestígio do pensamento moltmanniano, somente pelo mistério da cruz de Cristo, destaca que, assim como a sua obra *Teologia da Esperança*, era afeta de elefantíase de escatologia, também a sua obra *O Deus Crucificado* é doente de elefantíase de estaurologia. Cf. MONDIN, Battista. *As teologias do nosso tempo*, p. 173. Dentre as críticas dirigidas à teologia da cruz de Moltmann, desenvolvida na obra *O Deus Crucificado*, destacamos a da teóloga alemã Dorothee Sölle e do brasileiro Leonardo Boff: Para Sölle, Moltmann – ao desenvolver uma “*teologia crucis*” a partir do agente causal, onde um sofreu e outro proporcionou o sofrimento – “parece estar fascinado pela brutalidade de seu Deus” Cf. SÖLLE, D. *Sofrimento*, p. 34. Também Boff, ao tratar das modernas teologias da cruz, diz que Moltmann sublima a dor e o mal. Segundo o teólogo brasileiro, a tese mais difícil de Moltmann é a idéia de que o Pai realiza o sacrifício do Filho na cruz, fazendo o que Abraão não fez. Assim como Sölle, Boff afirma que Moltmann se expressa fascinado com tal ato do Pai. Cf. BOFF, L. *Paixão de Cristo – paixão do mundo*, p. 138-139. Moltmann, sabendo do posicionamento de Sölle esclarece que ouve um mal-entendido da parte da autora. Segundo o nosso autor, o texto que Dorothee usa, para levantar a observação e atribui a autoria a ele, está realmente em sua obra, mas não pertence a ele. O texto observado pela autora é uma citação de outro autor biblista (W. Popkes). Confirma a correção desse mal-entendido, que o próprio Moltmann faz à Sölle (mas que também vale para Leonardo Boff, por se tratar do mesmo equívoco), em sua obra *O caminho de Jesus Cristo*, p. 240.

¹⁷⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, op. cit., p. 269.

mesmo modo, facilmente se poderia cair num patripassionismo¹⁷⁸. Como o sofrimento pressupõe vida, Jesus sofre a morte em meio ao abandono e não a morte mesma. Do Pai não se pode dizer, ao modo patripassiano, que ele também sofreu e morreu como o Filho, pois o sofrimento do Pai é distinto da paixão e morte do Filho. O Pai sofre a morte *do Filho* com a dor infinita do amor. Só é possível compreender o que ocorreu na cruz entre Jesus e seu Deus e Pai, falando trinitariamente¹⁷⁹. É preciso reconhecer uma nítida distinção entre a maneira de sofrer da entrega do Pai e do abandono do Filho, sofrimentos que atingem o cerne da vida trinitária.

Nesse abandono, o Filho sofre a dor da morte. O Pai sofre a morte do Filho. Por isso, à morte do Filho corresponde o sofrimento do Pai. E quando o Filho nessa descida ao inferno, perde o Pai, então, nesse ato também o Pai perde o Filho. Aqui está em jogo o mais íntimo da vida da Trindade. Aqui o amor comunicativo do Pai converte-se em dor infinita pelo sacrifício do Filho. Aqui o amor correspondente do Filho converte-se em dor infinita pela rejeição e repúdio do Pai. O que acontece no Calvário atinge profundamente a divindade e marca eternamente a vida trinitária.¹⁸⁰

Moltmann, apoiando-se em Gl 2,20, esclarece que a entrega do Filho não é uma dimensão ligada apenas ao Pai como sujeito da entrega e ao Filho como objeto dessa entrega. O sofrimento e morte de Jesus é uma *passio activa* e não unicamente passiva. Desta forma Jesus também é sujeito e não apenas objeto da entrega. Jesus não é apenas entregue pelo Pai à morte de cruz, mas enquanto Filho entrega-se a si mesmo. O caminho de seu sofrimento e morte na cruz é feito de forma consciente por causa de Deus. O Filho, em sua auto-entrega, renuncia a sua forma divina humilhando-se a si mesmo numa obediência levada às últimas conseqüências (cf. Fl 2,6-8)¹⁸¹.

A relação intrínseca de sofrimento entre Pai e Filho significa, teologicamente, que há entre eles uma entrega em conformidade de vontade. Mesmo no terrível momento de

¹⁷⁸ Cf. MOLTSMANN, J. O Deus crucificado, op. cit., p. 731. Para Moltmann, sem recorrer às categorias matriarcais, a doutrina trinitária do cristianismo também supera o linguajar masculino da noção de Deus. Cf. sobre isso o interessante artigo de MOLTSMANN, J. O Pai Maternal. O patripassionismo trinitário vencerá o patriarcalismo teológico, p. 60-66.

¹⁷⁹ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 344-345.

¹⁸⁰ Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 94. Dentro deste mesmo conteúdo, falando do sofrimento na morte do Filho, porém, numa linguagem que nos chamou a atenção, Moltmann afirma: “A orfandade do filho corresponde à carência de filho por parte do pai, e se Deus se constituiu Pai de Jesus Cristo, então sofre ele na morte do Filho também a morte de sua paternidade”. Idem. *El Dios crucificado*, p. 345.

¹⁸¹ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 238.

separação entre o “Filho e o Pai”, narrada no acontecimento do silêncio e abandono do Getsêmani, há uma profunda comunhão de vontades através da renúncia à própria vontade. Nas relações de união intensa entre o Pai e o Filho, interrompidas pela cruz que os separa, permanece um único gesto da entrega¹⁸².

Esta profunda comunhão de vontades entre Jesus e seu Deus e Pai se expressa precisamente a propósito do ponto de sua mais profunda separação, na morte de Jesus abandonado de Deus e maldito na cruz. Se na morte de cruz se vê tanto abandono de Deus historicamente como entrega escatologicamente, então neste acontecimento entre Jesus e seu Pai existe comunhão na separação e separação na comunhão.¹⁸³

O evento do abandono de Deus na cruz foi interpretado por Paulo (cf Rm 8,32 e Gl 2,20) como entrega do Filho, e essa entrega como amor de Deus. Esse amor de Deus aconteceu na cruz de Jesus e foi experimentado sob a cruz. Reconhecer a presença de Deus e seu amor no irmão abandonado e crucificado é critério para ver Deus em todas as coisas¹⁸⁴.

Também João, em seu evangelho, resume o significado da entrega: “Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). Demonstra a intensidade do amor de Deus por nós a ponto de doar o único Filho, padecendo por nós no abandono da morte na cruz. E, com base em 1 Jo 4,16 ao afirmar “Deus é amor”, apresenta que a essência de Deus mesmo é amor. Deus é constituído de amor e isso aconteceu na cruz¹⁸⁵. Para Moltmann, o significado pleno dessa definição tem total cumprimento “quando se procura reavivar o caminho que leva a ela, a saber, o abandono de Jesus na cruz, a entrega do Filho pelo Pai, e o amor que tudo faz, tudo concede e tudo sofre pelo homem que se perdeu”¹⁸⁶.

¹⁸² Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 94. Nessa perspectiva salienta Moltmann: “Utilizando conceitos sistemáticos pode-se falar, portanto, com vistas à comunhão de vontade do Pai e do Filho na cruz, também de uma comunhão essencial, de uma *homousie*. Por certo que a unidade implica não só igualdade essencial, mas que contém em si a total e plena diferença e desigualdade do acontecimento da cruz”. Idem. *El Dios crucificado*, p. 346.

¹⁸³ Idem. *El Dios crucificado*, p. 345.

¹⁸⁴ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 239. Cf. também MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 345-346.

¹⁸⁵ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 346.

¹⁸⁶ Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 95.

Ao Gólgota, afirma Moltmann, se aplica o dito joanino: “Quem vê o Filho, vê o Pai” (Jo 14,9). E nessa entrega em comunhão de vontade do Pai e do Filho acontece pelo Espírito. O Espírito se manifesta como força unitiva. Na separação sofrida da cruz é o Espírito que une Pai e Filho. O Espírito que é força ativa, transforma-se também em força sofredora. Desse modo, o sofrimento de Cristo é também sofrimento do Espírito que se renuncia a si mesmo na entrega de Cristo¹⁸⁷. Percebe-se que a atuação trinitária de Deus Pai, Filho e Espírito Santo é ação em comunhão.

Do íntimo acontecimento da cruz, entre o Pai que abandona e o Filho que é abandonado, procede o Espírito, ou seja a essência da própria doação. No conceito de Deus, presente na teologia de Moltmann, a doutrina das duas naturezas, em si, apresenta-se insuficiente para interpretar o acontecimento da cruz de Jesus como um acontecimento em Deus. Pois a doutrina das duas naturezas interpreta a morte de Cristo como um acontecimento entre Deus e o homem e não como um íntimo acontecimento trinitário.

Se quiséssemos interpretar o acontecimento da crucificação de Jesus no âmbito da doutrina das duas naturezas, teríamos somente à disposição a noção de um único Deus, e chegaríamos a um paradoxo inamovível. Pois na cruz Deus clamou por Deus. Assim como, na morte de cruz, Deus morre em Deus. Desta maneira, nessa situação, estaria “o próprio Deus morto” e, ao mesmo tempo, não “morto”. Se pois partíssemos somente do conceito de Deus que temos à disposição, então estaríamos sempre inclinados, em última análise, a aplicá-lo ao Pai e a relacionar a morte só à pessoa humana de Jesus. Mas, desta maneira, a cruz seria “esvaziada” da divindade.¹⁸⁸

Contrário a essa perspectiva da doutrina das duas naturezas, que interpreta a paixão como acontecimento humano-divino, Moltmann interpreta o acontecimento da cruz como um acontecimento trinitário sucedido entre o Pai e o Filho. Na relação Pai e Filho não se questiona a divindade e humanidade de Cristo, mas sim o aspecto total e pessoal da filiação de Jesus. Este novo ponto de partida “supera a dicotomia entre Trindade imanente e econômica, assim como entre a natureza de Deus e sua íntima trindade”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 238-239.

¹⁸⁸ Idem. *O Deus crucificado*, op. cit., p. 731-732.

¹⁸⁹ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 347-348.

Se, para o cristianismo, a cruz encontra-se no centro da Trindade¹⁹⁰, podemos sem dúvidas também afirmar que, no centro da fé trinitária, está a história do sofrimento em Deus revelado pela entrega do Filho, que só é possível ser entendida de forma trinitária¹⁹¹. A formulação trinitária “indica a cruz no sentido de Deus e o ser de Deus na Cruz”, também preserva a fé tanto do ateísmo quanto da concepção monoteísta de Deus e a mantém firme junto ao Crucificado.¹⁹² Nesse sentido é que, para se compreender profundamente essa teologia da paixão de Deus, somos desafiados por Moltmann a rever nossos conceitos de Deus.

2.3 Concluindo o capítulo: o sofrimento de Deus

A partir da ressurreição de Cristo, Moltmann desenvolve em sua cristologia o tema do sofrimento de Cristo como sofrimento de Deus. Tendo em vista o conteúdo desenvolvido neste capítulo, ficam claros dois elementos importantes para se chegar a essa compreensão: o primeiro é a certeza de que o Ressuscitado é o Crucificado, o segundo é a importância da teologia da entrega na cruz, desenvolvida por Paulo, como necessária para entender o mistério do sofrimento que envolve o Deus Trindade. Ambos os aspectos mostram a participação de Deus no sofrimento de Jesus. É Deus mesmo que está implicado nesse sofrimento e assume essa realidade contingente, através da auto-entrega, na pessoa do Filho de Deus, Jesus de Nazaré.

2.3.1 Deus no Crucificado

Tendo como ponto de partida a Ressurreição de Cristo, Moltmann faz uma leitura, não mais histórica, mas teológica da paixão de Cristo. Aprofunda o chamado aspecto interior da paixão de Jesus. Assim, procura compreender como a comunidade primava acolheu e transmitiu o inédito acontecimento da experiência da Ressurreição do Crucificado, fundamento da fé cristã.

¹⁹⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 238.

¹⁹¹ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 96.

¹⁹² Idem. O Deus crucificado, op. cit., p. 732. Veja também na mesma página: “O *princípio material* da Doutrina da Trindade é a Cruz, o *princípio formal* da teologia da Cruz é a Doutrina da Trindade”.

Segundo Moltmann, houve um grande entusiasmo na comunidade primitiva com o acontecimento da ressurreição de Jesus. Esse entusiasmo inicial colocou em risco a manutenção da fé na identidade do Ressuscitado como sendo o Crucificado. Havia uma forte tendência, diante do entusiasmo das aparições, de entendê-las como hierofanias de um novo ser divino¹⁹³. Entretanto, apesar dessa insistente tendência, a comunidade manteve-se fiel, e as duas contraditórias experiências, de cruz e aparições de Jesus, garantiram a permanência da fé dos discípulos.

Para Moltmann, a dimensão histórica e escatológica da paixão de Jesus é denominada como “evento crístico”. Assim, ele mantém, num único denominador, história e ressurreição¹⁹⁴. O “ver” experienciado pelos discípulos foi interpretado retrospectivamente como *ação de Deus no Crucificado* e como esperança futura para todos os mortais. A singularidade da ressurreição de Jesus encontra-se no fato de se saber quem é este Ressuscitado. A ressurreição de Jesus, o “Deus crucificado”, como condenado e abandonado, revela a justiça de Deus como ativa alegria universal e não como passiva aceitação daquilo que nos faz sofrer¹⁹⁵. Nesse sentido, a comunidade primeira, fazendo uma leitura retrospectiva de quem era aquele que ressuscitou, confirmou ser Jesus não apenas o Senhor da glória, mas também do sofrimento.

Apesar de a cruz e ressurreição serem contradições, ambas pertencem à mesma identidade. Para Moltmann, formalmente, “uma identidade dialética que só existe através da contradição, como dialética de identidade”¹⁹⁶. O “Crucificado-ressuscitado” é fórmula ativa, que identifica Jesus. Manter a compreensão da ressuscitação do Crucificado é única ponte para que haja continuidade entre a pregação da comunidade primitiva e a história do próprio Jesus¹⁹⁷.

A partir dessa fundamentação, tendo como ponto de partida os textos neotestamentários de Paulo e Marcos, Moltmann defende o pensamento de que a teologia pascal da esperança deve converter-se em teologia da cruz. Identificar o Ressuscitado como

¹⁹³ Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 237.

¹⁹⁴ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 289-290.

¹⁹⁵ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 243-244.

¹⁹⁶ Idem. *Teologia da Esperança*, p. 239.

¹⁹⁷ Cf. Ibidem, p. 237.

sendo o Crucificado nos ajuda a ver a ação de Deus também no sofrimento da cruz de Cristo, como afirma Paulo: “Deus *estava* em Cristo” (cf. 2 Cor 5,19).

Assim, nota-se que é difícil, diríamos até problemático – pelo fato de ocorrer a tendência de nossa fé se estabelecer apenas sob o viés da exaltação de Deus – falarmos de Cristo ressuscitado sem nos remeter ao acontecimento de sua paixão. A proposta de Moltmann, de ver Deus atuando também no sofrimento, nos revela a imagem de um Deus Emanuel (conosco). Que está ao nosso lado, não apenas nos momentos da ressurreição, mas também, em nossas “cruzes” do dia-a-dia.

2.3.2 Paixão de Cristo – Paixão de Deus

Manter a identidade do “Crucificado-Ressuscitado” não foi uma questão de fé restrita à comunidade primitiva. A afirmação de “Deus no Crucificado” levantou questões posteriores, que provocaram diferentes posicionamentos na Igreja cristã. A compreensão de metafísica de Deus como onipotente, eterno, infinito, enfim, não limitado como os seres da criação, se tornava incompreensível frente à dimensão contraditória da paixão e ressurreição de Jesus. O mistério pascal tornou-se como que um enigma: Como entender Deus em sua grandeza na fragilidade da encarnação de Jesus?

Como destaca Moltmann, o enigma da misteriosa identidade do Cristo crucificado e ressurreto, motivou, nas constantes disputas teológicas, fortes possibilidades de desvios¹⁹⁸. Os desvios ocorridos na Igreja antiga se deram, principalmente, porque permaneciam centrados no conceito de Deus, herdado do pensamento grego platônico e aristotélico. Nesse sentido, Moltmann, a partir de sua teologia da cruz, propõe uma “revolução no conceito de Deus”¹⁹⁹.

A teologia da antiguidade, ao assumir o conceito metafísico de Deus, não conseguia ver em Deus nenhuma possibilidade de sofrimento, como aconteceu com Jesus. Teria então sido Jesus, o Filho, abandonado por Deus, em sua paixão? Este foi o impasse da Igreja antiga que não conseguia romper o obstáculo espiritual influenciado pelo conceito metafísico de

¹⁹⁸ A partir do próprio Moltmann, destacamos aqui as três tendências de desvio da fé na Igreja antiga: o docetismo se fixava no argumento de que Jesus terreno e crucificado tinha sido totalmente absorvido na entidade celeste do Ressuscitado e Exaltado. O ebionismo afirmava ser a “ressurreição” apenas a legitimação e o meio de interpretação da história de Jesus. O modalismo defendia o pensamento de que “Jesus Cristo, ontem crucificado, hoje ressuscitado, é ‘o mesmo’ sob as duas maneiras de se manifestar.” Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 237-238.

¹⁹⁹ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 217.

Deus, que distinguia radicalmente o ser humano e Deus, eliminando qualquer outra possibilidade.

Para Moltmann, manter o conceito platônico e aristotélico de Deus torna impossível superar o axioma de um Deus apático/impassível. O Deus que se desprende desse pensar é apático/impassível, não se comove com o sofrimento do próprio Filho. Abandona o Filho em seu sofrimento. É um ser frio, totalmente sem sentimento. Entretanto, contesta Moltmann, assim como ele não sofre, também não pode amar. O nosso autor, contrapondo-se a essa sentença da impassibilidade absoluta de Deus, propõe outro conceito de Deus.

Moltmann não nega a importância das doutrinas das duas naturezas nem a da *communicatio idiomatum*. Porém, o conceito de Deus que ele propõe, não toma como ponto de partida nenhuma dessas duas doutrinas. Como rompimento do conceito apático de Deus, Moltmann trabalha a *teopatia*, a partir da doutrina trinitária. E entende que somente a teologia trinitária do sofrimento de Deus é capaz de nos ajudar a falar do sofrimento de Cristo como sofrimento de Deus²⁰⁰. Assim, fundamentado na teologia paulina, considerada como a que melhor interpreta o mistério do Gólgota, Moltmann aprofunda o significado positivo da palavra entrega. Constata que, não apenas o Filho, mas também o Pai e o Espírito participam no mistério da Paixão. Na íntima relação de Jesus Cristo – como Filho com o Pai, na força unitiva do Espírito Santo, o Deus Trindade faz da Paixão de Cristo a Paixão de Deus²⁰¹.

O conceito passível de Deus, constatado a partir da teologia moltmaniana da cruz, nos faz compreender a paixão de Cristo como paixão de Deus. Deus verdadeiramente assumiu, desde a encarnação de Jesus até o mistério de sua paixão e morte, toda sua realidade humana. Um Deus que é passível torna-se, para nós, um Deus muito mais próximo, pois não é um ser frio, que nega nossa condição vulnerável. Assim, o Deus da fé cristã trinitária é um Deus que se sensibiliza com nossa condição de criaturas, e, em seu infinito amor, faz-se solidário conosco em nosso sofrimento.

²⁰⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 39.

²⁰¹ Cf. Idem. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 40-41.

3 DA APATIA À COMPAIXÃO: postura cristã face ao sofrimento

Após termos, ao tratar do sofrimento de Deus, aprofundado o conceito cristão de Deus, desenvolvido por Moltmann, através de sua estaurologia, neste terceiro capítulo, procuramos entender o significado do acontecimento do “Deus crucificado” para a criação. Pois, são as criaturas (ser humano e a natureza) os que, em sua impotência, sofrem das mais variadas formas. Tendo em vista o acontecimento da cruz como acontecimento trinitário e, portanto de Deus, buscamos saber se o conceito cristão de Deus diz algo sobre os graves problemas de sofrimento que nos afligem²⁰².

Assim, a partir dos pressupostos teológicos do pensamento de Moltmann, desenvolvidos nos dois capítulos iniciais, em torno do sofrimento da criação e de Deus em Cristo perguntamos: O que a teopatia de Moltmann nos ensina sobre a questão do sofrimento? Qual a esperança cristã que Moltmann propõe como resposta face aos questionamentos que emergem do sofrimento da criação? Buscando aprofundar melhor essas questões, destacaremos inicialmente a questão da teodicéia e o clamor das vítimas do sofrimento; num segundo momento, buscamos o significado da paixão de Deus em Cristo para nós e, num último item, procuramos concluir o capítulo indicando os elementos teológicos de uma postura cristã face ao mistério do sofrimento.

3.1 O sofrimento e a questão da justiça de Deus

Tendo em vista que, para Moltmann, a teologia da paixão de Deus pressupõe a questão da teodicéia²⁰³, aprofundamos a questão da teodicéia como horizonte geral de compreensão e ponto de apoio em relação à teologia da paixão de Deus. Por isso, num primeiro momento desenvolvemos aqui a questão aberta do sofrimento que, em seu mistério, se revela como uma rocha tanto para o teísmo como para o ateísmo e, posteriormente, num segundo momento,

²⁰² Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 358.

²⁰³ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 61.

aprofundamos a questão da justiça de Deus que surge das vítimas do sofrimento que clamam por Deus.

3.1.1 Teísmo e ateísmo na rocha do sofrimento

Para Moltmann, assim como para Estrada,²⁰⁴ a pergunta do ser humano sobre Deus surge da experiência da dor. Diante do incompreensível sofrimento o ser humano coloca em dúvida o conceito que possui de Deus. Para além de qualquer sofrimento é, sobretudo, diante do sofrimento inocente que colocamos em dúvida a nossa fé em Deus. A imagem de um Deus que vive no céu, que é bom e todo-poderoso, torna-se contestável e contraditória quando nos deparamos com o sofrimento de seres inocentes como crianças e a própria natureza. Quando a dor se torna consciente, destaca Moltmann, a confiança primitiva e infantil em Deus se extingue²⁰⁵ ou até mesmo, como afirma Sölle, pode levar ao ateísmo²⁰⁶.

Em busca de resposta às questões limítrofes como o é o sofrimento, teísmo e ateísmo nos oferecem duas posições em torno da questão da existência de Deus. Na perspectiva teísta a essência do ser divino está determinada pela unidade, indivisibilidade, imobilidade e imutabilidade. Assim, no ser divino é excluída qualquer noção de sensibilidade como sofrimento e condição mortal. Esse conceito metafísico da essência de Deus, próprio do teísmo, foi muito usado e ainda o é hoje pela teologia cristã²⁰⁷.

Do outro lado do teísmo está o ateísmo de protesto que chega ao cume de sua rebelião metafísica na morte livre chamada suicídio. Protestando contra o Deus teísta, que não pode sofrer e morrer, o suicídio é para o ateísmo a suprema possibilidade de protesto que faz do ser humano Deus de si mesmo. O ateísmo contesta, e com razão, o Deus teísta por ser exclusivamente onipotente, que não é capaz de “experimental” a impotência à qual estão

²⁰⁴ Assim como para Moltmann, também para Estrada, “a pergunta acerca de Deus nas religiões não é uma questão teórica nem se prende a uma mera preocupação especulativa, mas está arraigada na experiência humana de sofrimento, do absurdo, da injustiça e da morte”. ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodicéia*, p.15.

²⁰⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 61.

²⁰⁶ Na mesma perspectiva de Moltmann, também Dorothee Sölle, ao tratar do tema sofrimento e ateísmo, afirma que é do sofrimento humano que emerge o ateísmo. E a fé que se dissolve dessa experiência não é cristã, mas teísta. Segundo a autora essa fé teísta diz respeito muito mais a Deus – conhecido, por causa de sua onipotência, como causador e eliminador do sofrimento – e dificilmente tem a ver com o Cristo. Cf. SÖLLE, D. *Sofrimento*, p.149.

²⁰⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 298-299.

submetidos os seres da criação. Nesse sentido, para o ateísmo, um Deus onipotente se revela como menor que o ser humano e por isso desnecessário para a existência humana, do qual se pode viver muito bem sem²⁰⁸.

Tido como ateísmo rigoroso o ateísmo moderno se apresenta como emancipador diante de qualquer crença em Deus²⁰⁹. A “morte de Deus”, anunciada por Nietzsche, que se revela como o mito do ser humano moderno, e a transposição dos predicados de Deus ao ser humano de Feuerbach, mostra a posição ateísta de que o ser humano basta a si próprio²¹⁰. Para Moltmann o equívoco do ateísmo de protesto está justamente nesta alternância de predicados onde se coloca o ser humano no lugar de Deus. Ao adornar-se dos predicados divinos, o ateísmo atribui ao próprio humano os atributos de onipotência, justiça, infinitude e bondade herdados da concepção teísta de Deus²¹¹. A postura moltmanniana é de que, em vez de tornar o ser humano mais humano, a sua auto-divinização o torna mais desumano²¹².

Esse ateísmo (ateísmo de protesto) somente alcança sua verdade quando reconhece em sua verdadeira humanidade o homem que se equivoca, ama e sofre, injusto e que protesta contra a injustiça que é importante, dando-se conta de que graças a estas suas experiências humanas é maior do que todos os deuses, fetiches e ídolos.²¹³

Como é perceptível no pensamento de Moltmann, tanto o teísmo quanto o ateísmo de protesto, ao passar pelo crivo do sofrimento, encontra dificuldades enormes para se manterem firmes em seus argumentos. O teísmo filosófico do conhecimento indireto de Deus a partir do mundo, do qual sofrimento e condição mortal têm que ser excluídos do ser divino, e o ateísmo metafísico, que não encontra nenhum Deus bom e justo neste mundo, mas tão somente os

²⁰⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 311-312.

²⁰⁹ Cf. SÁNCHEZ, José Juan. Ateísmo. In: PIKAZA, Xabier, *Diccionario Teológico*, p. 72.

²¹⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *El hombre*, p.143-145. A idéia da ilimitada exploração do universo pelo ser humano também porta suas conseqüências negativas: “O velho ateísmo, que segundo o método de Feuerbach negava a realidade de Deus no além – mas transferiu todas as qualidades de Deus para o lado de cá, para o homem criador e o universo maravilhoso –, resultou numa deificação deste mundo, que só pode terminar em decepções”. Idem. *Ciência e sabedoria*, p.109.

²¹¹ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 312.

²¹² Cf. Idem. *El hombre*, p.145.

²¹³ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 312-213.

geradores de absurdo e do nada²¹⁴, são incapazes de dar explicações satisfatórias à questão do sofrimento. Diante da rocha do sofrimento ateísmo e teísmo encontram seu fim.

Na rocha do sofrimento naufraga também aquele ateísmo, para o qual este mundo é tudo. Pois, também a remoção de Deus não explica o sofrimento nem alivia a aflição. O homem que se rebela na sua aflição em face do sofrer conserva sua própria dignidade, que ateísmo nenhum poderá subtrair. (...) Na rocha do sofrimento esboroa-se o teísmo de um Deus todo-poderoso e boníssimo. Na rocha do sofrimento, acaba-se também o ateísmo do homem sem Deus e entregue a si mesmo.²¹⁵

Existe alguma explicação para o sofrimento que seja capaz de aliviar ou afastar a dor? Para Moltmann, foi Max Horkheimer quem, através de sua teoria crítica, indo além da disputa entre teísmo e ateísmo, mais se aproximou do mistério “Deus e o sofrimento” que está no fundo desta disputa²¹⁶. Segundo Moltmann, para Horkheimer não existe nenhuma resposta teísta nem muito menos possibilidade alguma atéia de renunciar esta questão do sofrimento e se confrontar com o mundo²¹⁷. Neste sentido, para o teólogo da esperança, para o ser humano que, em sua angustia, se encontra dilacerado pelo sofrimento, não existe nenhuma explicação ou consolo. Não há deuses nem ser humano que lhe possa tirar da dor, como nos mostra a história de Jó. Aquele que clama em sua dor tem sua própria dignidade²¹⁸.

Entretanto, se na rocha do sofrimento tanto o teísmo como o ateísmo não encontram resposta e deixam de existir, o que se inicia aí? Segundo Moltmann, é na própria rocha do sofrimento que inicia aí a “dialética da questão aberta da *teodicéia*”. Tendo em vista que é do sofrimento que se coloca em questão a idéia de um Deus bom e justo, equivalentemente, o anseio pela justiça e pelo bem põe em questão o sofrimento. Assim, frente à conhecida interrogação da teodicéia *si Deus Justus – unde malum?* (Se Deus é justo – donde o mal?) Moltmann diz que o aguilhão da questão é a própria pergunta *unde malum*, ou seja, é o Deus

²¹⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 307.

²¹⁵ Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 62.

²¹⁶ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 317. Na concepção de Moltmann, o único ateísmo considerado sério é o de A. Camus e M. Horkheimer. Um ateísmo, que, seguindo Dostoyevski, foi chamado por A. Camus de uma “rebelião metafísica” pela ânsia da justiça e que Bloch chama de “ateísmo por Deus”. Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 358 e p. 310.

²¹⁷ Cf. Ibidem, p. 314.

²¹⁸ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 61.

justo. A pergunta é formulada justamente porque há pergunta por ele. Nas variadas formas de sofrimento experienciadas é que está o agulhão da pergunta *an Deus Justus sit?* Há um Deus, e um Deus justo? Neste sentido, afirma Moltmann, qualquer outra resposta justificadora que não leve em conta o sofrimento do mundo – como faz o teísmo que procura justificar este mundo como de Deus – é idolatria²¹⁹.

Se na própria rocha do sofrimento inicia a dialética da questão da *teodicéia*, também nessa mesma questão da *teodicéia* é que chegamos ao limite intransponível desta mesma questão existencial da vida de toda criação, que permanece em aberto. Para o teólogo da esperança, a questão da *teodicéia* é algo irremovível, é questão escatológica, é ferida aberta da existência neste mundo. A *teodicéia* é interrogação prática que poderá ser respondida somente mediante a experiência de um mundo novo. A questão do sofrimento ou de Deus é a mesma assim como o é a resposta a essas questões. Ninguém está apto a responder ou remover estas questões, que não se opõem, mas que se pertencem mutuamente.

Deus e o sofrimento se pertencem mutuamente, da mesma forma como, nesta vida, o grito por Deus e o sofrimento experimentado na dor se pertencem. A questão de Deus e a questão do sofrimento são uma só. A sua resposta, da mesma forma, é uma só; ou então nenhuma das duas respostas encontram resposta satisfatória. Neste mundo, ninguém consegue responder à questão da teodicéia, mas também ninguém consegue removê-la.²²⁰

Existem diversas teorias religiosas que buscaram dar explicações para as múltiplas formas de sofrimento humano. Seguindo a doutrina rabínico-paulina que afirma ser a morte castigo pelo pecado (Cf. Rm 6, 23) imposto por Deus, grande parte dos Padres da Igreja, inclusive Agostinho e os Padres latinos, seguiram a lógica de que o sofrimento e a morte são o castigo pelo pecado e, outros como Clemente de Alexandria, Orígenes e Teodoro de Mopsuéstia, contestaram tal relação causal. Moltmann acredita na existência de uma relação entre pecado e sofrimento²²¹; porém, ele é contrário a afirmação de que se não houvesse pecado o sofrimento não existiria. Para o teólogo da esperança, tal concepção moral e jurídica

²¹⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 61. E também Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 317.

²²⁰ Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 63.

²²¹ Segundo Moltmann, a concepção veterotestamentária apresenta a ligação entre culpa e destino a ponto de não ser possível distingui-los. Cf. *Ibidem*, p. 64.

do sofrimento, quando relacionado com a ação humana de maldade, é limitada e inapta para explicar a questão do sofrimento no âmbito universal²²².

3.1.2 O clamor das vítimas do sofrimento e do mal

Sem dúvida o sofrimento que mais aflige é o sofrimento das crianças, dos pobres e justos, o qual comumente é denominado de “sofrimento inocente”. Quando falamos de “vítimas inocentes” supõe-se que opostamente existam culpados. Mas, no discurso “vítimas inocentes”, apresenta-se um argumento ambíguo. Por isso, para Moltmann, a categoria “culpado-inocente” precisa ser melhor analisada. Para ele, quem a utiliza justifica voluntariamente ou involuntariamente a violência²²³. As vítimas, chamadas inocentes e os culpados, considerados agentes do mal, estão irremediavelmente unidos. Ambos, os agentes do mal e as vítimas, fazem parte da questão da justiça em nossa história de vida.

Em nossa vida, o primeiro clamor onde experimentamos o mal, é o clamor das vítimas do sofrimento. Este clamor é o clamor de toda a criação. Não apenas o ser humano - como evidenciamos no nosso primeiro capítulo - mas também a natureza que sofre a destruição, que se sente agredida pela atual conhecida “crise ecológica” imposta pelo ser humano, clama por vida²²⁴. A experiência cotidiana das vítimas de se sentirem abandonadas, à mercê do acaso e do destino, faz com que elas clamem pela justiça de Deus e, em sua injustiça, morte, violência ou enfermidade, venha à tona a questão que as atormenta: Deus é Justo?²²⁵ Para Moltmann, os pobres, como maiores vítimas do sofrimento, nesta vida não clamam primeiramente por bem-estar, mas por justiça, pois eles têm sede e fome de justiça e direito²²⁶.

Mas os atos de violência, que provocam sofrimento nas vítimas, destroem também a vida dos autores e agentes da injustiça e violência. Se as vítimas se angustiam ou perdem sua vida através do sofrimento, também os agentes da violência são afetados através do mal. Estas são as duas faces que portam um ato de violência: vítimas de sofrimento ou autores, todos são

²²² Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 63-64.

²²³ Cf. Idem. *No fim, o início*, p. 76.

²²⁴ Cf. Idem. *A fonte da vida*, p. 115-116.

²²⁵ Cf. Idem. *No fim, o início*, p. 75.

²²⁶ Cf. Idem. *A fonte da vida*, p. 114.

afetados pelo sofrimento ou pelo mal²²⁷. Este é o segundo grito que se expressa no clamor dos próprios agentes da injustiça.

Ainda que de forma diversa das vítimas sofredoras, também os agentes da injustiça são tidas por Moltmann como vítimas do mal. A cegueira e a perda da humanidade que, pela incapacidade de ouvirem sua própria consciência, de amar, faz com que os agentes deixem de ser eles mesmos e os impossibilitam que vejam o sofrimento das vítimas. Do fundo do seu ateísmo os agentes, por acreditarem que não exista justiça e, conseqüentemente, quem os condene pelas atrocidades, também clamam contra Deus, como clamam as vítimas por Deus em seu abandono²²⁸. Nesses agentes do sofrimento aparece um ateísmo que, por vezes, também inesperadamente nos atinge, nos conduzindo a comportamentos que não são da nossa vontade.

O ateísmo dos agentes não se manifesta apenas nos grandes crimes contra a humanidade, manifesta-se também em nós, em nossa vida cotidiana. Nosso consciente querer e agir desde sempre é condicionado pelos poderes do que nos é inconsciente e, dentro disso, especialmente por coisas que recalamos, porque não as queremos conhecer. Mas o que recalamos permanece mesmo assim e nos oprime, conduzindo-nos tantas vezes a um comportamento falho involuntário.²²⁹

Como se percebe, a questão dos agentes do sofrimento é questão maior do que definir ou encontrar culpados. Pois, entre vítimas e agentes do sofrimento, os papéis podem ser trocados. Dependendo da situação podemos encontrar naturalmente determinados comportamentos onde, também vítimas de sofrimento, estejam fazendo o papel de autores de ação violenta²³⁰. Aquilo que fazemos ou queremos está condicionados historicamente e socialmente por diversas situações. É muito comum fazermos algo contraditório que não queríamos. Um exemplo clássico deste conflito interno que nos espanta é encontrado no próprio apóstolo Paulo (cf. Rm 7, 15. 19-20). Por isso, Moltmann acredita que a ação má dos agentes do mal, que provocam o sofrimento, está na dependência de poderes interiores e de

²²⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 130.

²²⁸ Cf. Idem. *No fim, o início*, p. 76.

²²⁹ Ibidem, p. 77.

²³⁰ Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 124.

circunstâncias externas. Esta é, para o nosso autor, a maneira mais realista de não precisar nos desculpar ou desculpar os agentes que no fundo também são vítimas da injustiça²³¹.

O mal do pecado não se restringe apenas aos seres humanos e às criaturas, às vítimas e autores de sofrimento. O mal e a mentira, que nos fazem vítimas e agentes de sofrimento, também estão arraigados nas instituições. Nessas estruturas, feitas pelo ser humano, está o chamado “pecado estrutural”, do qual ninguém está isento. Esse sistema de injustiça possui leis próprias que encaminham coletivamente – apesar de serem os pobres e a natureza, ou seja, os seres mais vulneráveis os primeiros afetados – para o sofrimento e a morte²³². Seja nos sistemas políticos, culturais ou sociais, encontramos nitidamente a face do mal quando esses sistemas, justificando estar a serviço de valores humanos, promovem o mal suscitando mais injustiça do que justiça²³³. Esta é a questão da justiça da história. Para Moltmann, assim como nos indivíduos como agentes do mal, também não faz sentido nenhum acusar as instituições. Esta difícil questão é a mesma, tanto do lado das vítimas como do lado dos agentes do mal, como também das instituições²³⁴.

Assim, segundo Moltmann, quando reconhecemos o limite do nexos entre pecado e sofrimento, vemos que, mesmo naqueles que infligem o mal (pecam), encontramos neles momentos de “sofrimento inocente” na dor. Pois, acreditar que a culpa deva ser castigada com dor, não oferece ao mundo nenhuma diminuição ou superação da dor. Porém, de modo contrário, o complexo pecado-expição aumenta muito mais o sofrimento. A experiência do sofrimento é muito maior do que a questão da culpa ou da inocência. Nas narrações do Antigo Testamento, como é o caso de Jó e dos Salmos de lamentação dos justos e inocentes, mostram que, qualquer possível autopunição, é incapaz de aliviar a aflição e deixar margem de busca de uma culpa²³⁵.

Em vista dos vários aspectos de nossa vida, em que nosso sofrimento e ação são condicionados por diversas realidades, somos cientes de que não vivemos num mundo justo, onde todos gozam das mesmas chances e direitos. Entretanto, não podemos nos acomodar renunciando a questão da justiça de Deus. Pois, o contrário, significaria acomodar-nos ao

²³¹ Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 78.

²³² Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 136.

²³³ Cf. Idem. *No fim, o início*, p. 78.

²³⁴ Cf. Idem, p. 79.

²³⁵ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 64-65.

sofrimento injusto das vítimas. Enquanto “poder do pecado”, o mal está acima do sofrimento daqueles que são as vítimas do mal, e também acima da culpa dos agentes que se tornam servos do mal²³⁶.

Como visto, é incontestável o clamor das vítimas do sofrimento e do mal. A amplitude do mal e, conseqüentemente do sofrimento, não isenta ninguém. Todas as vítimas, desde as infligidoras como agentes, participantes ou não das estruturas, estão inseridas e participam da mesma questão aberta da justiça deste mundo. O inadequado e culposo nexos entre pecado e sofrimento é visto, por nosso autor, como limitado e incapaz de sanar a dor, o clamor por justiça das vítimas da criação. Todavia, não podemos ignorar que o clamor por justiça permanece. Em quem encontramos uma postura consoladora que nos fortalece face ao sofrimento?

3.2 A compaixão de Deus no sofrimento da criação

Ao questionar-se sobre a relação entre o conceito trinitário de Deus e os problemas do teísmo e ateísmo, Moltmann revela as dificuldades destas duas posturas para a experiência da vida cristã. O Deus cristão é diferente e não se coaduna com o ponto de partida do teísmo e ateísmo, do qual se considera o ser humano e Deus como sendo de uma mesma essência, e o que se atribui a um poder-se-ia atribuir ao outro. O Deus Trindade não pode ser pensado à custa do ser humano nem o ser humano à custa de Deus como pensam o teísmo filosófico e teológico e o ateísmo de protesto. Por isso, para Moltmann, é preciso ir além do teísmo e do ateísmo²³⁷. Para isso, Moltmann em suas obras, destaca como superação da postura teísta e ateísta a “teologia do *pathos* divino” e a teologia cristã trinitária, que partem não da apatia, mas do axioma da paixão de Deus²³⁸.

Assim, ainda que reconheçamos ser o sofrimento uma rocha desafiadora da nossa experiência, que dilacera o nosso íntimo e nos faz perguntar pela justiça de Deus na história da criação, é notável que a tradição judaica e cristã crê num Deus que é amor e compaixão.

²³⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 80.

²³⁷ Cf. toda esta problemática em MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 353-358. A época da teologia e filosofia teístas das três imagens de Deus (Deus como imagem do dominador imperial, como personificação da energia moral e como último princípio filosófico) que revelam um Deus totalmente em onipotência e perfeição não é, segundo Moltmann, o mesmo Deus que é amor na cruz de Jesus (Cf. p. 354-355).

²³⁸ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 36-39.

Um Deus que não é apático e nem busca dar respostas teóricas ao sofrimento, mas que através da experiência da nossa existência contingente, não se nega a enfrentá-lo, mas que compartilha conosco das nossas limitações. Assim, apresentamos, neste item, a teologia rabínica e a teologia cristã que nos revelam a ação de um Deus compassivo²³⁹ em nossa angústia e sofrimento.

3.2.1 “*Phatos*” e Paixão de Deus: o Deus compassivo da teologia rabínica e cristã

Não foi Moltmann o primeiro a contestar a teologia do Deus apático, como ele próprio afirma, mas foi o teólogo judeu Rabi Abraham Heschel quem, já em sua dissertação e mais tarde no livro, *The Prophets* (1936), chamou a teologia dos profetas do Antigo Testamento de “teologia do *pathos* divino”²⁴⁰. Dentre as teologias²⁴¹ que tratam da paixão de Deus, a de Abraham Heschel é que recebe maior atenção por parte de Moltmann em algumas de suas obras teológicas. Esta teologia, assumida por Moltmann, que retoma a doutrina cabalística e da *shekiná*, é a teologia que nos ajuda a compreendermos como Deus, em sua paixão, entra em comunhão com o sofrimento da criação, como já brevemente destacamos no primeiro capítulo desta pesquisa.

A teologia *patética* dos profetas apresentada por Heschel, como superação da teologia apática do judaísmo escolástico medieval, mostra um Deus passível com, e em seu povo

²³⁹ Apesar de sermos cientes que Jürgen Moltmann dá pouca ênfase ao termo compaixão, queremos neste trabalho destacá-lo como paradigma e termo mais adequado para se tratar o tema do sofrimento. Dificilmente encontramos este verbete nos dicionários de teologia. Segundo Bruno Moriconi, surpreendentemente, o tema da compaixão ainda não tem destaque como um tema em si mesmo. De origem latino-eclesiástica, o termo *compassio* (sofrer com), tanto do ponto de vista do Antigo como do Novo Testamento, diz respeito ao comportamento divino em que se fundamenta a fé de Israel e da Igreja. Vale deixar claro que antes de ser preceito ou exortação, tanto para o Antigo como para o Novo Testamento a compaixão é uma práxis, “é exigência de fé que procura levar o fiel a assumir o mesmo comportamento compadecido de Javé (AT) e os mesmos sentimentos de Cristo, comovido diante de toda pessoa que tenha necessidade de ser ‘curada’ (NT)”. MORICONI, Bruno. Compaixão. In: CINÀ, Giuseppe (Org.) *Dicionário interdisciplinar da pastoral da saúde*, p. 174-175. Sobre o tema da compaixão de Deus, veja algo semelhante com o que aqui desenvolvemos na obra de GOMES, Paulo R. *O Deus im-potente*, p. 124-128.

²⁴⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *El futuro de la creación*, p. 93. Citando o próprio Heschel, destaca Moltmann, em relação à grandiosidade dessa hermenêutica: “Durante muito tempo, a apatia divina também constituía um princípio fundamental da teologia judaica. Somente Abraham Heschel reconheceu que o *pathos* divino é o adequado ponto de referência hermenêutica para aquelas expressões antropomórficas de Deus, contidas no Antigo Testamento”. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 40.

²⁴¹ Das teologias que partem, contrárias à tradição teológica comum, da paixão de Deus, Moltmann cita em sua obra sobre a Trindade, além da teologia de Heschel, a quem damos preferencial destaque aqui, a teologia anglicana do “sacrifício do eterno amor”; a mística espanhola da “dor de Deus” e da filosofia russo-ortodoxa da “tragédia divina”. Cf. *Ibidem*, p. 39.

eleito, em pecado e sofrimento. A esta situação “divina” de envolvimento de Deus com o povo de Israel, Heschel a denomina de *pathos* de Deus. Em seu *pathos*, Deus, o todopoderoso, por sua livre relação com a criação, sai de si mesmo e é afetado pelas situações do povo de Israel. Assim, em seu amor e em seu pacto por seu povo, Deus leva a sério o ser humano, sofre por suas ações e, pelo interesse que sente por eles, é afetado por sua desobediência²⁴².

Nessa teologia de Heschel, o *pathos* de Deus não foi identificado pelos profetas com a essência de Deus, mas com a forma de sua relação com o mundo. Conseqüentemente, profecia não diz respeito a nenhuma pregação do futuro, mas da própria presença de Deus na realidade do povo de Israel²⁴³. Para os rabinos, a história do sofrimento do povo de Israel se identifica com a história do sofrimento de Deus, o que nos revela a idéia de um Deus compassivo, como destaca Moltmann.

A idéia do “Deus compassivo” é uma antiga idéia judaica. O Deus que conduziu a Israel à liberdade e fez sua aliança com este povo é um Deus com a paixão e o ciúme do amor (Ex 20, 5). Justamente por isso os rabinos descobriram na história do sofrimento de seu povo também a história do sofrimento do Deus de Israel.²⁴⁴

Ao tomar como ponto de partida o *pathos* divino, pensa-se Deus entendido no envolvimento com a história e em sua paixão. Em seu *pathos*, Deus se relaciona com o mundo. Nesta perspectiva, Heschel está criticando Fílon, quando mostra que a experiência do Deus de Israel, por ser uma experiência do *pathos* de Deus, é impossível ser expressa nos conceitos do monoteísmo filosófico. Assim, baseando-se na experiência judaica de Deus – que pensa Deus não em sua dimensão absoluta, mas que é compreendida em sua paixão pelo mundo – a teologia do *pathos* divino é desenvolvida por Heschel no sentido de uma *teologia bi-polar* da aliança.²⁴⁵

²⁴² Cf. MOLTSMANN, J. *El futuro de la creacion*, p. 93.

²⁴³ Cf. Idem. *El experimento esperanza*, p. 74. No primeiro capítulo desta dissertação já fizemos alguns acenos para este tema no item 1.2.2, sobre *Deus na criação*. Nosso intuito é agora de destacar o significado e os pontos relevantes dessa teologia de Moltmann como contributo para a fé cristã trinitária.

²⁴⁴ Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 245.

²⁴⁵ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 40.

A primeira bipolaridade destaca que, apesar de estar envolvido na aliança, Deus em si mesmo é livre e não está sujeito a fatalidades. Deus ao mesmo tempo é o *Deus dos deuses* e também o *Deus da aliança*, dos pequenos, humildes e pobres de Israel. Deus não é indiferente, mas, na dor de seu amor pelos atos humanos, expressa permanente interesse pelo ser humano. Nessa situação do *pathos* de Deus, o ser humano estabelece uma união *simpática* com Deus e não uma união mística a-histórica²⁴⁶. É na *simpatia* humana que o *pathos* divino encontra ressonância. Aqui implica a segunda bipolaridade, onde é perceptível a dupla personalidade de Deus; ou seja, através da *simpatia humana* o Espírito responde ao “*pathos* divino”, por meio do qual Deus sai para fora de si, onde se reconhece uma segunda *autodistinação divina*.²⁴⁷

Segundo Moltmann, o que para a teologia de Heschel é “*pathos* divino” na teologia rabínica e doutrina cabalística da *shekiná* se descreve como “auto-humilhação de Deus”. A história da criação ocorre por meio da história da auto-humilhação de Deus, que já começa com o início da criação e continua até sua escatologia. Deus está junto à história do povo, e por meio de sua *shekiná* (habitação), acompanha-o em todas as situações de glória, como de sofrimento e angústia²⁴⁸. Assim, historicamente, quando em 587 a. C. a cidade e o Templo foram destruídos pelos Babilônios, a *shekiná* de Deus não abandonou o povo, mas seguiu peregrina, em exílio, sendo companheira no sofrimento dos israelitas despatriados. Com base nessa experiência israelita da *shekiná* foi que, a posterior teologia rabínica do auto-rebaixamento de Deus, garantiu esperança de salvação aos israelitas. Todavia, também garantiu a eles a certeza de que a própria *shekiná*, que se compadece em seu povo, será salva com este mesmo povo, para a pátria eterna²⁴⁹.

Desta idéia do Deus *com-passivo*, do Deus que sofre com seu povo, segue-se necessariamente o audacioso pensamento da auto-redenção de Deus, juntamente com a redenção de Israel. Quando Israel for redimido, a *shekiná de Deus* retornará

²⁴⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *El experimento esperanza*, p. 74.

²⁴⁷ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 40-41. Cf. Idem. *Paixão pela vida*, p. 57. Assim se explicita Moltmann, sobre a expressão hegeliana da “autodistinação de Deus”: “Quando falamos de uma ‘autodistinação de Deus’, estamos assumindo em Deus uma diferença entre o que distingue e o que é distinguido, entre o Deus que se dá e o Deus que é dado, e no entanto é mantida ao mesmo tempo a identidade do Deus Uno”. Idem. *O Espírito da vida*, p. 56.

²⁴⁸ Cf. Idem. *Paixão pela vida*, p. 57-58.

²⁴⁹ Cf. Idem. *Ciência e sabedoria*, p. 83-84.

de sua peregrinação. A redenção de Deus está naquele acontecer em que o eterno se une à sua *shekiná*.²⁵⁰

Segundo Moltmann, o Deus compassivo que conhecemos pela teologia rabínica da sua “bi-personalidade”, mostra que Deus se compadece não apenas extrinsecamente em relação ao povo e à sua criação, mas também mostra que o sofrimento está no próprio âmago ou no coração de Deus²⁵¹. Com isso, ele deixa claro que Deus não está apenas na nossa história tão somente nos momentos de sofrimento, mas o próprio sofrimento está em Deus. O sofrimento está no próprio interior de Deus, entre Deus e Deus. No sofrimento não há como distanciarmos de Deus.²⁵²

Partindo da reflexão moltmaniana do conceito trinitário de Deus, como única possibilidade de se falar do sofrimento de Deus²⁵³, há de se entender que “o sofrimento de Cristo é também o sofrimento Deus”, onde Deus mesmo, na paixão de Cristo não se desolidariza, mas está *em* e *no* Cristo, em seu sofrimento, está no próprio abandonado. Na Paixão de Cristo, que é Paixão de Deus, segundo Moltmann, o Deus cristão nos revela um “rosto” compassivo, tanto nas relações intra-trinitárias, como extra-trinitárias. O sofrimento de Cristo não é sem sentido. Deus assumiu o sofrimento de Cristo para estar, em nosso sofrimento, *ao nosso lado*, e *por nós*, na nossa culpa, para nos livrar de seu peso²⁵⁴. Também tomando a visão do judaísmo sobre a *shekiná*²⁵⁵, experimentamos na *ruah yahweh* a própria presença compassiva de Deus na criação e na história humana, que se dá não de forma ruidosa, mas nas ocultas e silenciosas inabitadas do Espírito Santo. E, segundo Moltmann, é justamente na experiência de sofrimento que sentimos a certeza desta proximidade de Deus na nossa vida diária²⁵⁶.

²⁵⁰ MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 57.

²⁵¹ Cf. Idem. *El experimento esperanza*, p. 76.

²⁵² Cf. Idem. *Paixão pela vida*, p. 58.

²⁵³ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 39.

²⁵⁴ Cf. Idem. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 40-41.

²⁵⁵ É importante deixar claro que Moltmann valoriza muito a teologia da *shekiná* para a compreensão do Espírito de Deus em nossa teologia trinitária cristã. Primeiramente, porque “a doutrina da *shekiná* torna claro o caráter pessoal do espírito: o espírito é presença do próprio Deus”. Em segundo lugar, porque a “idéia da *shekiná* chama a atenção para a sensibilidade do espírito para Deus”. Por fim, destaca também que “em sua *shekiná* Deus renuncia sua invulnerabilidade e se torna capaz de sofrer, porque ele quer o amor”. Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 59.

²⁵⁶ Cf. Ibidem, p. 23.

Assim como a teologia rabínica do *pathos* de Deus nos revela um Deus compassivo, também a teologia cristã trinitária da paixão de Deus nos aponta para Jesus Cristo, o Deus compassivo. Como cristãos, acreditamos que é preciso conferir sentido também ao sofrimento, esta realidade contraditória da nossa vida. Enquanto cristãos, onde encontramos e conferimos sentido à questão do nosso sofrimento a não ser a partir da Paixão de Cristo? O cristão e toda a criação, que clamam por justiça face ao sofrimento do tempo presente, não é um solitário, mas têm sua esperança e encontra consolo em Cristo, o Deus compassivo. Nesta perspectiva, falando especificamente do ser cristão, destaca Moltmann:

No Cristo que sofre ele descobre o Deus compassivo que o compreende. Se sentirmos isso, então percebemos que Deus não é aquele poder de destino frio e distante, que a gente acusa, mas que em Cristo ele se tornou o Deus humano, que grita conosco e intercede por nós onde nós silenciemos com a nossa dor. O Deus tornado humano transformou nossa vida em uma parte de sua vida, nossas dores, nas suas. Por isso nas nossas dores e preocupações participamos da sua.²⁵⁷

Em sua cristologia, Moltmann destaca que a teologia joanina e paulina da “entrega” só pode ser bem compreendida como teologia da dor de Deus e do co-sofrimento de Deus. Entretanto, esta teologia da “entrega” só expressa um aspecto deste processo. É nas palavras “amor” e “compaixão” que se dá o outro lado do processo da entrega, que se depreende melhor na via da paixão de Cristo²⁵⁸. Para o teólogo da esperança, em vista do apaixonado amor de Cristo, a história do sofrimento de Cristo inscreve-se na história do sofrimento da humanidade, e o significado do sofrimento de Cristo sobre o calvário pode ser compreendido pela *teodicéia*²⁵⁹.

Ao desenvolver em sua pneumatologia a experiência trinitária do Espírito, Moltmann destaca a dimensão compassiva da terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo²⁶⁰. No sofrimento de Cristo, o Espírito não o abandona, mas acompanha Jesus, envolve-se no

²⁵⁷ MOLTMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 48.

²⁵⁸ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 243.

²⁵⁹ Cf. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 65.

²⁶⁰ Na compreensão de Moltmann, quando falamos de “experiência do Espírito” estamos pensando numa percepção de Deus na, com e sob a experiência da vida. A experiência da vida não está oposta à experiência de Deus, apesar de esta última não estar limitada à experiência do sujeito-humano. Por isso, na experiência diária do mundo é possível fazermos a experiência de Deus, assim como Deus, à sua maneira, “experimenta” todas as coisas. E, “*experimental Deus em todas as coisas*” pressupõe uma transcendência imanente às coisas, que pode ser descoberta indutivamente”. Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 44-45.

sofrimento fazendo-se companheiro na dor. Através de sua *shekiná*, o Espírito se liga ao destino de Jesus. A Paixão de Jesus é também a Paixão do Espírito que manifesta sua força na fraqueza de Jesus. No imanente caminho de Jesus, em sofrimento, o Espírito manifesta o lado transcendente. O Espírito não torna Jesus um super-homem, mas toma parte de seu sofrimento até a morte de cruz²⁶¹.

Para Moltmann, a história do sofrimento da criação está inserida na história do sofrimento de Deus. Deus faz do clamor e gemido da criação o seu próprio clamor e gemido por conversão e libertação. Onde clama a criatura, clama também o Criador, que por meio de seu Espírito, não as abandona. O Deus com-passivo, que habita na sua criação, é a firme esperança desta mesma criação. A natureza não pode ser transformada numa parte do mundo humano, assim como o ser humano não precisa retornar à natureza para ser redimida. Ser humano e natureza são salvos na medida em que continuam sendo elas mesmas em sua essência. Somente uma reconciliação conjunta, de comunhão de sofrimento, entre o ser humano e as demais criaturas, é capaz de trazer redenção a esse mundo não redimido²⁶².

O Espírito de Deus, assim como para o judaísmo, desperta nos cristãos novos e inusitadas expectativas de vida. A experiência do Espírito faz com que o cristão se torne inquieto e sem pátria, fazendo buscar o reino de Deus. É esta mesma experiência de inquietude que leva os cristãos a se oporem ao mundo violento e sem Deus. É o Espírito que faz do cristão um ser humano rico em experiência e esperança. É na negação do negativo que está a razão pela qual as experiências atuais do Espírito se manifestam não apenas em júbilo, mas também no profundo gemido por este mundo a ser redimido²⁶³.

3.2.2 *Jesus Cristo: a compassiva justiça de Deus na criação*

A vida humana pode ser negada e recusada a ponto de se chegar à própria morte ou de tirar o direito de vida dos outros. Onde uns se tornam injustos e outros privados de direito somente a justiça de Deus pode corrigir os injustos e devolver o direito dos justos²⁶⁴. Assim,

²⁶¹ Cf. MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 68-69. Nesta sua obra, Moltmann, como ele mesmo destaca na introdução, se empenha em desenvolver uma pneumatologia trinitária, tendo como base as experiências da vida e da própria teologia do Espírito Santo. Cf. p. 25.

²⁶² Cf. Idem. *A fonte da vida*, p. 123.

²⁶³ Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 78-80.

²⁶⁴ Cf. Ibidem, p. 122.

se as vítimas e agentes clamam a Deus por justiça, acreditamos que Deus não os abandona. Ainda que de forma diversa, o Deus compassivo faz justiça a todas as vítimas do sofrimento e estabelece o direito.

As vítimas de sofrimento têm a seu favor a justiça justificante de Deus. O Deus criador todo-poderoso está ao lado daqueles que padecem violência e não podem se defender. Neste sentido o direito dos que são submetidos a padecer violência é a causa de Deus²⁶⁵. É a dimensão da identificação de Deus com aqueles que sofrem por causa da injustiça. O Deus compassivo se solidariza com as vítimas da violência e toma para si o sofrimento delas.

Fazendo justiça aos que sofrem violência, Deus se solidariza e se identifica com as vítimas da violência. O que é feito aos pobres e indefesos indiretamente é também feito a ele. Encontramos esse fortalecimento de sua justiça que faz o direito, mediante sua presença real junto às vítimas, primeiramente nas representações da in-habitação da presença de Deus entre o povo da aliança, a *Shekiná*.²⁶⁶

Segundo Moltmann, ao se tornar causa de Deus o direito desses que sofrem injustiça, isto significa que a própria proteção divina está sobre os injustiçados. E, ao falarmos que a “opção preferencial de Deus são os pobres”, significa que Deus toma opção pelas criaturas mais fracas. Deus mesmo é o direito desses seres sofredores e sem direito, pois ele julgará conforme sua experiência feita através de sua presença junto a estes sofredores que clamam por justiça²⁶⁷.

Como nos mostra o Antigo Testamento, a figura do “servo sofredor” de Is 53 é, segundo Moltmann, demonstração da solidariedade do Messias que carrega sobre si nosso sofrimento. Nesta situação de expiação pelas vítimas, o Messias sofredor corrige os agentes de injustiça levando-os à conversão. O servo sofredor de Isaías marcou a tradição cristã tornando-se a base de suas cristologias. A comunidade judaica-cristã entendeu a morte de Cristo como sacrifício expiatório, uma realização do servo sofredor de Isaías e do sacrifício

²⁶⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 127-128.

²⁶⁶ Idem. *No fim, o início*, p. 82.

²⁶⁷ Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p.128. Segundo Moltmann, tanto a Igreja Católica quanto a Luterana encontraram limites em torno da doutrina da justificação. Em sua obra *No fim, o início*, ele elenca algumas observações críticas em torno dessa doutrina. Cf. Idem. *No fim, o início*, p. 72.

expiatório de Levítico 16²⁶⁸. Para os que crêem em Deus por causa de Cristo, a justiça de Deus é reconhecida a partir do mistério da vida e paixão de Jesus Cristo²⁶⁹.

No caminho de Jesus à sofrida morte de cruz, descobrimos uma cristologia da solidariedade. Em Jesus, o Filho messiânico assume a vulnerabilidade existencial da criação, percorre o caminho do sofrimento suportando-o na traição, abandono e violência. Esta identificação de Jesus com os que sofrem violência faz com que o sofrimento de Cristo seja também o sofrimento desses injustiçados. As vítimas do sofrimento, por participarem do sofrimento de Cristo, tornam-se sujeitos ativos também no juízo final sobre o mundo²⁷⁰. Esta é, para Moltmann, a chamada cristologia da solidariedade que afirma ser Deus em Cristo a força solidária, vicária, regeneradora²⁷¹. Para o cristão não há outro deus ou pessoa, mas somente Jesus Cristo, o Deus compassivo, mediante sua doação, é capaz de ser o socorro e o consolo das vítimas.

Um Deus que essencialmente é incapaz de sofrer também é incapaz de sofrer com outrem e é incapaz de ter compaixão. O *Deus impassibilis* é um Deus sem coração e sem misericórdia, uma fria potência celeste. O Deus cuja divindade Jesus revela mediante sua doação socorre sempre em primeiro lugar mediante sua compaixão. Ele torna-se companheiro de sofrimento das pessoas abandonadas.²⁷²

No sofrimento de Cristo, o Deus compassivo faz justiça às vítimas do sofrimento. O sofrimento de Cristo – nosso irmão – não é exclusivo dele, mas inclusive sofrimento das vítimas²⁷³. A solidariedade de Cristo que compartilha o sofrimento das vítimas tem significado especial. Pois ele não é uma vítima qualquer a mais. O próprio Deus está em Cristo. Assim, através de sua paixão, Cristo traz a comunhão do próprio Deus identificando as vítimas com ele, e garante a elas o direito junto a Deus²⁷⁴.

²⁶⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 255.

²⁶⁹ Cf. Idem. *No fim, o início*, p. 83.

²⁷⁰ Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 128.

²⁷¹ Assim como Moltmann procede em sua obra de cristologia *O caminho de Jesus Cristo*, queremos perguntar e aprofundar mais sobre o sentido do sofrimento de Cristo para a nossa fé cristã trinitária. Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 247.

²⁷² Idem. *No fim, o início*, p. 91.

²⁷³ Cf. Idem. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 42.

²⁷⁴ Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 129.

Nenhum futuro pode reparar o sofrimento do passado cometido por uma injustiça. Mas também ninguém consegue suportar e viver com uma culpa pela injustiça e violência. Apesar de toda culpa exigir uma expiação, não está ao alcance de nenhum ser humano a possibilidade de expiação. Para a teologia de Israel, os atos de injustiça cometidos contra os aliados de Deus afetam o próprio Deus. Neste sentido, somente o amor de Deus era capaz de superar esta dor que, ao afetar a criação, também lhe era infligida. É o próprio Deus quem faz a expiação. Segundo esta compreensão judaica, é somente pelo compadecer divino que os pecadores se tornam justos²⁷⁵.

Historicamente a paixão de Cristo foi compreendida pela comunidade judaico-cristã como sacrifício de expiação. Cristo não está solidário apenas com as vítimas justas, mas também com os injustos. O sofrimento de Cristo é também pelos perversos. Esta é a cristologia chamada por Moltmann de *vicária*²⁷⁶. Na cristologia *vicária* a justiça justificante de Deus é também para os autores da violência. Por isso, para o teólogo da esperança, o sofrimento *vicário* de Cristo está para além do sofrimento solidário²⁷⁷. Entretanto, os autores da violência, para encontrar redenção, também dependem das vítimas que, marcadas pelos vestígios de seus sofrimentos, conservam viva a memória dos agentes de seu sofrimento²⁷⁸.

Somente entendendo a paixão de Cristo como expiação é que se reconhece o sofrimento de Cristo como sofrimento divino. O sofrimento de expiação de Cristo na cruz não são as dores do sofrimento humano que ele compartilha com os crucificados e assassinados da história do mundo, mas sim as dores que lhes são próprias, as dores de Deus que ele experimentou através do abandono por Deus. Nesta dor de Deus, que manifesta a fidelidade de Deus por suas criaturas, está a expiação divina pelo pecado. Na ação *vicária* de Cristo na cruz se manifesta, interpretado trinitariamente, a ação *vicária* de Deus²⁷⁹. Por estar Deus com Cristo, o poder *vicário* do sofrimento de Cristo não tem limites. Assim, como Cristo nosso irmão é redentor dos vivos, por sua morte também se tornou redentor dos mortos²⁸⁰.

²⁷⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 130-132.

²⁷⁶ Cf. Idem. *No fim, o início*, p. 92.

²⁷⁷ Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 134.

²⁷⁸ Cf. Idem. *No fim, o início*, p. 94.

²⁷⁹ Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 133-134.

²⁸⁰ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 258.

No sofrimento de Cristo está o sentido salvífico do perdão das nossas culpas. Contudo, no sofrimento de Cristo ainda não se alcança inteiramente nossa justificação²⁸¹. A teologia luterana, ao fundamentar de forma unilateral a fé justificadora apenas na paixão e morte de Cristo, compreendeu a justificação do pecador não como nova vida em justiça, mas tão somente perdão dos pecados²⁸². Segundo Moltmann, conforme Paulo aos Romanos 4, 25, Jesus morreu por nossos pecados *e ressuscitou para a nossa justificação*. Nesta perspectiva, a justificação dos pecadores não se dá somente no sofrimento e morte, mas, sobretudo, mediante a ressurreição de Cristo “por nós”²⁸³. O sentido da história do sofrimento de Cristo, que inclui também sua ressurreição, possui o objetivo comum que consiste na justificação e justiça recíproca de Deus e a humanidade. O processo da *teodicéia* que começa com a ressurreição do Crucificado só será consumado no *ressuscitamento* escatológico de toda a criação²⁸⁴.

A justiça de Deus, além de estar a favor das vítimas e agentes do sofrimento, também corrige as estruturas deste mundo. O reino de Deus não é indiferente às crises que compõem o cenário dos países mais pobres e endividados. Nas vítimas dessas crises, Deus se encontra junto a elas. O Deus compassivo da fé cristã se faz solidário junto aos pequenos e liberta para a fé e a conversão os autores, através de seu sofrimento expiatório. Em vista dos pecados chamados “estruturais” experimentamos a justiça de Deus como aquela que justifica, cria e estabelece o direito para justos e injustos²⁸⁵.

3.3 Da apatia à com-paixão pela vida: postura cristã face ao sofrimento

Conforme esclarece Almeida, “não há em Moltmann a sistematização de uma *teologia do sofrimento humano*”²⁸⁶. Assim, é bom esclarecer que, na teologia de Moltmann, não existem proposições explícitas de cunho “pastoral-prático” que ofereçam “receitas teológicas” para uma postura humana frente ao sofrimento. Todavia, mesmo que ele não faça nenhuma teologia do sofrimento humano, achamos possível, dentro de limites, de sua reflexão, em

²⁸¹ Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 96.

²⁸² Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 254.

²⁸³ Cf. Idem. *No fim, o início*, p. 94.

²⁸⁴ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 250.

²⁸⁵ Cf. Idem. *O Espírito da vida*, p. 137-138.

²⁸⁶ ALMEIDA, Edson Fernando de. *Do viver apático ao viver simpático*, p. 166.

torno do sofrimento da Criação e do sofrimento de Deus em Jesus Cristo, deduzir de Moltmann as premissas para superar a apatia humana e social ao tomarmos a *compaixão* como paradigma da esperança cristã em face do mistério do sofrimento.

3.3.1 O viver apático

A *apatheia*, além de ser aplicada como axioma metafísico de Deus, também é considerada, tanto no mundo antigo helênico e judaico quanto no cristianismo primitivo, como ideal ético do ser humano livre. O ideal ético do sábio era fazer-se semelhante a Deus. O sábio deveria ser como Deus, imune do sentimento, como também imune da felicidade. Assim como Deus apático é livre, também o sábio precisaria, através de rigorosa indiferença face às coisas ao mundo, chegar a essa apatia para alcançar a liberdade. *Apatheia* significava, mediante a negação do corpo, a libertação do ser humano da dependência da natureza²⁸⁷. Nessa perspectiva, destaca Moltmann, apatia não era visto como petrificação humana, sintoma de enfermidade comum dos dias de hoje, mas a própria liberdade do ser humano e sua postura superior diante do mundo. Na apatia o ser humano encontrava-se numa esfera superior, na esfera da própria divindade²⁸⁸. Assim, apatia, enquanto a mais alta virtude dos deuses e do ser humano, em seu sentido original significava “ausência de sofrimento”²⁸⁹.

No segundo capítulo deste nosso trabalho, ao tratarmos sobre o *sofrimento de Deus*, vimos como, tanto o cristianismo como o judaísmo, encontraram dificuldade, ao longo da história, em torno do conceito apático de Deus. Assim como o conceito de Deus, é indubitável que também a apatia influencia a situação humana. Neste sentido, Moltmann, ao basear-se no pensamento do rabi Abraham Heschel, destaca que “na esfera do Deus apático o homem se torna *homo apathetikós*”²⁹⁰.

²⁸⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *El experimento esperanza*, p. 71-72. A identificação estoíca de paixões e vícios, mostra o peso negativo que era dado ao termo “paixão” em contraste com o termo “apatia”: “O estoicismo vai mais longe. Identificando a vida racional e bem-aventurada como a *apatheia* (ausência de sentimentos) e a ataraxia (ausência de perturbação interior), ele conduz de fato a identificar paixões e vícios. Ao lado das *pathè* (como tais contrárias à natureza), os estoícos conhecem certamente também bons afetos, a *eupatheia*: alegria, a circunspeção (*eulabeia*) e a vontade.” BRIEDENTHAL, Thomas E. Paixões. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1326.

²⁸⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 386.

²⁸⁹ Cf. Idem. *Paixão pela vida*, p. 12.

²⁹⁰ Ibidem, p. 57.

Atualmente, torna-se cada vez mais evidente que a apatia se dissemina na vida humana. Passando do mundo antigo – que compreendia a apatia como postura ideal sábia – para a nossa civilização técnico-científica, sobretudo a amplitude de nossa crise de domínio sobre a natureza, detectamos atitudes apáticas das pessoas, que não se sensibilizam mais com a progressiva morte da natureza²⁹¹. O domínio humano sobre a natureza, como atitude capaz de nos direcionar à extinção comum, mostra os resultados contraditórios de nossa sociedade em relação à vida da criação.

Nossa cultura técnico-científica, com suas variadas formas de prolongamento de uma vida sem dor, e em sua exacerbada busca da felicidade e recusa de qualquer tipo de sofrimento, torna-se muitas vezes surda à sua própria dor e à dos semelhante²⁹². Já estamos acostumados a situações de injustiça, violência e morte²⁹³. Assim, em alguns momentos, ficamos a sensação de que, aos poucos, estamos perdendo a capacidade de nos sensibilizarmos com os acontecimentos da vida. Quem de nós não é testemunha de crescentes fatos de injustiça, violência e morte, diante dos quais, tanto social quanto individualmente, nos portamos com indiferença?

Não dá para invalidar que o progresso da ciência biomédica nos proporcione relevantes benefícios. No entanto, convém também conhecer os interesses humanos que precedem as pesquisas da ciência biomédica e suas aplicações. Os interesses que movem a pesquisa e sua aplicação são primeiramente empenhar na luta contra a doença, e a morte, e em favor da saúde e do prolongamento da vida. Diante da nossa limitação natural, torna-se comum essa compensação, através do auxílio da medicina. Porém, é importante levar em conta que esses interesses humanos não nos fornecem apenas benefícios. Na ótica de Moltmann, os interesses da biomedicina se tornam problemáticos quando com eles satisfazemos, de forma imediata, nossas necessidades vitais, eliminando como negativo todo esforço humano. Assim, à luta pela existência, está vinculada o interesse humano de libertar-se de si mesmo, da dependência da natureza, do meio ambiente e de seu próprio corpo²⁹⁴.

²⁹¹ Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 48. Em relação à amplitude da crise ecológica registra Moltmann: “Temores e agressões aumentarão. A crise ecológica inclui, portanto, também as crises sociais, as crises de sentido e de valor da sociedade humana e a crescente labilidade em crises pessoais”.

²⁹² Deseja-se uma vida totalmente isenta de dor. Para Dorothee, “desejar para si uma vida sem dor significa desejar morrer”. SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*, p. 47.

²⁹³ Cf. MOLTSMANN, J. *Paixão pela vida*, p. 11.

²⁹⁴ Cf. Idem. *El futuro de la creación*, p. 165. Destacamos sim a importância do desenvolvimento científico. Mas, por outro lado, como Moltmann, chamamos a atenção também para as limitações e esperanças científicas

Do interesse humano pela libertação, surgiram múltiplas esperanças voltadas para o melhoramento da condição humana. Entre essas esperanças, está a elevação da capacidade de felicidade. Visões concretas dessas esperanças aparecem, por exemplo, no Ciba-Symposium de 1962, que demonstra, dentre outras coisas, que o desenvolvimento da psicofarmacologia está vinculado à utopia da *vida sem dor*. Na base desse interesse está o progresso bioquímico, que é considerado como um grande empreendimento ético da humanidade²⁹⁵.

O progresso da ciência biomédica oferece esperanças. Todavia, a ação humana em busca do progresso, não apenas soluciona problemas, mas pode produzir outros novos. Pois, as mesmas realizações de esperanças, propostas por esse ramo da ciência, podem vir acompanhadas de resultados frustrantes. Conforme argumenta Moltmann, é preciso questionar o sentido de vida proporcionado por um mundo asséptico: qual *o sentido de vida* que o mundo da biomedicina pode nos oferecer quando se vive uma vida sem dor?²⁹⁶

Em nossa busca por uma existência sem sofrimento, alegria sem dor, comunidade sem conflitos, nos sobrevém a apatia. Porém, diferente da atitude apática do ser humano e dos deuses da antiguidade, não somos nós que escolhemos viver uma postura apática diante da vida. Os valores e as idéias de nossa sociedade nos fazem viver esse estilo de vida apática praticamente como uma obrigação inevitável²⁹⁷.

Moltmann coloca a indiferença, ou seja, a apatia, acima do mal e do sofrimento. O viver apático é o maior mal de nossa sociedade. Nossa insensibilidade diante das realidades que clamam por justiça dá sinal de que a morte está acomodada em nós, ainda em vida. Nossa

frustrantes: “A biologia e a medicina diminuíram a taxa de mortalidade, mas com isso causaram a explosão demográfica. Superaram uma certa seleção natural, mas em troca de uma piora da hereditariedade. Combateram bactérias e pragas, mas criaram a “primavera muda” com o DDT. Combateram dores e criaram um problema de drogas no mundo todo. Essa libertação do homem em relação à natureza obriga a uma organização social dessa liberdade, e esta provoca um sem-número de novas dependências sociais.” Idem. *Ciência e Sabedoria*, p. 171. Dicloro-Difenil-Tricloroetano, este é o significado da sigla DDT, citada por Moltmann como exemplo para falar da contradição do desenvolvimento científico. Após a II Guerra Mundial, o DDT foi o primeiro pesticida moderno, muito usado em vários países, no combate ao mosquito da malária e do tifo. Foi o químico suíço Paul Muller que descobriu, em 1939, as propriedades inseticidas do DDT. A descoberta fez o químico receber, em 1948, o prêmio Nobel de Medicina. Porém, apesar de eficiente, a bióloga norte-americana Rachel Carson, em seu livro *Primavera Silenciosa*, denunciou que o DDT causava doenças como o câncer e interferia na vida animal, inclusive provocando a morte dos pássaros. Em vista desses estudos de Rachel, em 1970, vários países baniram o uso do DDT, entre eles o Brasil, que na década de 50, também usou o inseticida no combate à malária. DDT. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/DDT>. Acesso em: 20 de set. de 2008.

²⁹⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 169.

²⁹⁶ Cf. Ibidem, p. 170-172.

²⁹⁷ Cf. Idem. *Paixão pela vida*, p. 12.

gélida cultura de relação impassível revela que perdemos o interesse pela vida²⁹⁸. Mesmo, em âmbito eclesial, registramos sinais de apatia de nossos membros. As pessoas se casam e batizam nas Igrejas, porém, raras vezes tomam parte na vida da comunidade. A apatia dos membros das comunidades se manifesta na identificação parcial com raros acontecimentos relevantes, contudo, não se sentem absolutamente identificadas com a Igreja²⁹⁹.

Já faz parte da nossa cultura, cada vez mais, pensar menos sobre a morte. Uma morte rápida e em sem dor é o desejo do ser humano moderno. Qualquer pensamento em relação à morte deve ser reprimido. Assim, alimentamos em nós a consciência de uma vida sem morte. Entretanto, destaca Moltmann, separar a vida da morte, como nos propõe Epicuro, espalha a apatia. Reprimir a consciência da morte influencia nossos sentimentos e atos³⁰⁰.

Os diferentes caminhos pelos quais recalamos o morrer e o luto tornam as pessoas modernas mudas, apáticas e infantis. A sempre um tanto agitada “sociedade do prazer” e a aflita compulsão ao agir podem ser vistas como conseqüências dessas atitudes públicas de recalque. Mais e mais percebemos esses acontecimentos somente sob o aspecto técnico e não humano. A moderna incapacidade para o luto provavelmente também tem sua origem na cultura midiática do mundo moderno. O que vemos na televisão, nós o vemos, mas isso praticamente não nos toca.³⁰¹

É possível perceber que a apatia não está somente na vida individual, mas também no âmbito da vida social. Uma vida socialmente pensada somente a partir do sucesso e do trabalho nos transforma em seres injustos e desumanos³⁰². Desse modo, para nossa sociedade moderna, pode mais quem é mais capaz e eficiente. Em força do consumo e da produção, nossa sociedade não oferece tempo, espaço nem proteção para deficientes, doentes, envelhecidos e enlutados. Qualquer prejuízo no consumo e na produção é encarado como

²⁹⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *Paixão pela vida*, p. 11. Também cf. SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*, p. 46. Nessa obra a autora dedica um capítulo (II) especificamente para tratar da apatia que afeta a sociedade e a teologia e prática cristã. Assim, na mesma página, Sölle define a apatia: “‘A-patia’ é literalmente ‘não-sofrimento’, ausência de sofrimento, incapacidade de um ser para o sofrimento. De acordo com o dicionário, o sentido se deduz de determinados sintomas de doença e é dado como sinônimo de estado de insensibilidade, impassibilidade, indiferença.”

²⁹⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 85.

³⁰⁰ Cf. Idem. *A vinda de Deus*, p. 67.

³⁰¹ Idem. *No fim, o início*, p. 150.

³⁰² Cf. Idem. *Paixão pela vida*, p. 13.

sofrimento e absurdo. Portanto, quem não é eficiente, deve ficar em lugares específicos para deficientes³⁰³.

Como seres já “infectados” pela apatia, estamos acostumados com a criminalidade, a violência, a injustiça e a destruição do meio ambiente. Assim, patrocinamos a construção de material bélico e investimos, cada vez mais, em usinas nucleares³⁰⁴. Enfim, já estamos acostumados com a morte, antes mesmo que ela chegue. Para o teólogo da esperança, antes mesmo que morramos definitivamente por causa de bombas atômicas ou pela morte da ecologia, possivelmente morreremos todos, ainda em vida, de apatia. Na apatia vamos perdendo a resistência e, assim também, a nossa paixão pela vida³⁰⁵.

3.3.2 *A com-paixão pela vida: postura cristã face ao sofrimento*

Para Moltmann, aquele que é tomado pela verdadeira esperança de Deus, perscruta para além dos horizontes apocalípticos do apático mundo moderno e age de acordo com essa esperança. Pois, da verdadeira esperança resulta um novo agir³⁰⁶. Diante do mundo apático, o que podemos fazer para agir em consonância com o futuro de Deus?

³⁰³ Cf. MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 73. Moltmann está ciente de que a postura moderna, de conceder lugares especiais para os deficientes e idosos conviverem apenas com deficientes e idosos, é uma postura desfavorável à nossa realidade existencial: “Apesar de todos os bons movimentos de protesto e de todas as tentativas de humanização, há uma tendência na sociedade moderna de arredar as pessoas portadoras de deficiência para lares para deficientes, cuidar dos doentes em hospitais e acomodam os velhos em lares para idosos”. *Ibidem*, p. 73.

³⁰⁴ No dia 20 de setembro de 2008 o jornal *Zero Hora* publicou, sob o título: Retomado programa nuclear norte-coreano, a comunicação que a Coréia do Norte havia informado, no dia 19 de setembro de 2008, a reativação de seu principal reator nuclear – o de Yongbyon – rompendo assim o acordo, assinado em 2007, com os EUA de desmantelar seu programa nuclear. A coréia responsabiliza o governo norte americano de não ter cumprido a promessa de retirar a Coréia do Norte da lista de “patrocinadores do terrorismo”. Cf. Retomado o programa nuclear norte-coreano. *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre, p. 37, 20 de set. de 2008. Porém, dois dias depois, dia 22 de setembro, no mesmo veículo de comunicação, uma nova reportagem mostra que o sistema nuclear projeta a construção de mais 300 novas usinas nucleares no “planeta atômico”. Segundo o jornal, “atualmente, 31 países mantêm em operação 439 reatores nucleares, que respondem, juntos, por 16% da eletricidade produzida no planeta. Vários desses países estão desengavetando projetos para a construção de novas plantas atômicas nos próximos anos.” Guinada nuclear. *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre, n. 149, Global Tech: ciência, tecnologia e inovação, 22 de set. de 2008.

³⁰⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *Paixão pela vida*, p. 14.

³⁰⁶ Cf. *Idem*. *A fonte da vida*, p. 47. Para Moltmann é possível aprender a ter esperança. Aprendemos a ter esperança quando dizemos sim à vida e ao futuro. Dessa forma, quando lutamos contra a apatia de nossa alma, é sinal de que já estamos experimentando a força da esperança agindo em nós. E mesmo que o futuro da criação pareça incerto, se permanecermos firmes optando pela vida, trabalhando e lutando para que ela seja afirmada, significa que somos portadores de esperança. Cf. p. 46-47.

O viver apático não é viver autêntico do cristão. Um Deus frio, insensível, que mora nas alturas, em sua onipotência e poder, não é o Deus da fé cristã trinitária. A sociedade técnico-científica, ao impor como valores a atividade, o êxito, a ganância e o progresso, professa sua fé num Deus apático. Tanto o Deus do êxito quanto o ser humano da ação contradizem o centro do cristianismo. Para Moltmann, na medula do cristianismo encontramos um Deus e um ser humano diferente. No centro do cristianismo está um Deus que “sofre” e um ser humano amante e vulnerável no amor³⁰⁷.

O Deus da fé judaica e cristã, conforme já destacamos (3.2), é um Deus que se revela compassivo para com a sua criação. Neste sentido, assim como na esfera do Deus apático o ser humano se converte em *homo apatheticus*, podemos afirmar – valendo-nas dessa mesma lógica moltmaniana de pensamento – que na esfera do Deus compassivo, o ser humano se converte em *homo compassivus*³⁰⁸.

São várias as tentativas de explicações para o sofrimento. Mas, para quem crê, nenhuma resposta humana é suficientemente satisfatória³⁰⁹. Contudo, é inegável também que não podemos nos conformar tornando-nos estagnados frente o sofrimento. É preciso conferir sentido ao sofrimento. Somente no não consentimento do sofrimento é que conferimos sentido a ele³¹⁰. A autêntica Igreja cristã deve abandonar os ídolos da apatia e anunciar o Deus humano. Ela deve confrontar o ser humano afortunado e desesperado com o Crucificado, a fim de que eles se façam, a partir do amor, compassivos e alegres³¹¹.

A dialética da vida humana está na capacidade de abertura para o amor-sofrimento. Quem ama sofre, e sofre, não por desespero, mas porque ama. Aquele que está, por amor, aberto ao sofrimento e às alegrias, se faz sensível e vulnerável. Assim, enquanto ama,

³⁰⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *El experimento esperanza*, p. 68-69.

³⁰⁸ Cf. Idem. *El Dios crucificado*, p. 390. O que Moltmann, baseando-se em Heshel, chama de *sympatheticus*, chamaremos de *compassivus*. Assim, indicaremos a com-paixão e não a sim-patia como paradigma de uma postura humana frente o sofrimento da criação. Com base no pensamento de Moltmann, acreditamos que o termo *compaixão* é o mais adequado para expressar a experiência de fé judaica-cristã, como também, mui útil para ser indicada como paradigma de uma práxis judaica-cristã. O teólogo brasileiro, Luiz Carlos Susin, dá uma síntese precisa do significado do termo paradigma. Para ele, “a palavra ‘paradigma’ significa, etimologicamente, ‘o que é posto para fazer ver’. Trata-se de padrões, de modelos, de prismas, de alicerces e pilares com os quais se compreende ou se constrói o conjunto arquitetônico de um conhecimento coerente e integrado. Os paradigmas podem ser considerados, conforme a etimologia da palavra, ‘grades’ aplicadas à realidade, para enquadrá-la e assim compreendê-la”. SUSIN, Luiz C. *A criação de Deus*, p. 17.

³⁰⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 63.

³¹⁰ Cf. Idem. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 254-255.

³¹¹ Cf. Idem. *El experimento esperanza*, p. 81.

experimenta com maior intensidade os acontecimentos de sofrimento e alegria, vida e morte³¹². O que nos garante uma vida humana autenticamente viva, ou seja, não apática, capaz de tornar possível a felicidade e o sofrimento, é o amor pela vida.

A vida humana só é viva quando experimenta o amor e a afirmação. Quanto mais amamos a vida com paixão, tanto mais intensamente encontraremos a felicidade. Quando mais apaixonadamente a amamos, tanto mais intensamente sentimos a dor da vida e a mortalidade da morte.³¹³

Quem quer viver uma vida consciente, firmando sua resistência contra as forças da destruição da vida tem que aprender a amar a vida. É preciso despertar a paixão pela vida³¹⁴. Quem tem paixão pela vida é capaz de superar a própria dor e estar sensível à dor dos que clamam por libertação. Restabelecemos a vida de toda criação quando afirmamos a vida humana e natural, que se encontra ameaçada. Somente quem ama e afirma a vida, é capaz de lutar contra a violência e a injustiça, resistindo contra elas³¹⁵.

O ser humano ama e afirma sua vida e a dos outros quando se abre à vulnerabilidade da vida. Esta abertura à vulnerabilidade é possível quando nos sensibilizamos, não apenas com a nossa vida, mas também com a vida de nossos semelhantes. O amor de quem deixa de lado o viver apático e assume a paixão pela vida, nos impulsiona sempre a atos concretos de compaixão, como ilustra muito bem a parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 29-37)³¹⁶.

Para João Paulo II, a parábola do Bom Samaritano nos indica como deve ser nossa relação de sensibilidade para com o próximo. Para ele, a compaixão é, por vezes, a única e principal expressão do amor e da solidariedade humana.

Bom Samaritano é *todo homem sensível ao sofrimento de outrem*, o homem que “se comove” diante da desgraça do próximo. Se Cristo, conhecedor do íntimo do

³¹² Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 359. Para Moltmann, “a experiência do sofrimento é proporcional ao amor”. Idem. *Trindade e Reino de Deus*, p. 65. A vida humana é humanamente viva na medida em que a aceitamos e a animamos através do amor. Paradoxalmente, quanto mais uma pessoa afirma apaixonadamente a vida, mais ela experimenta, por causa do amor, as dores da vida. Assim, por causa do amor, ela está aberta à capacidade de amar e sofrer ao mesmo tempo. Cf. Idem. *Deus na criação*, p. 380-381.

³¹³ Idem. *Paixão pela vida*, p. 17.

³¹⁴ Cf. Idem. *Espírito da vida*, p.172.

³¹⁵ Cf. Ibidem, p.11.

³¹⁶ Cf. MORICONI, Bruno. *Compaixão*, op. cit., p. 174-175.

homem, põe em realce esta comoção, quer dizer que ela é importante para todo o nosso modo de comportar-nos diante do sofrimento de outrem. É necessário, portanto, cultivar em si próprio esta sensibilidade do coração, que se demonstra na *compaixão* por quem *sofre*. Por vezes esta *compaixão* acaba por ser a única ou a principal expressão do nosso amor e da nossa solidariedade com o homem que sofre.³¹⁷

Para Moltmann, a vida humana é orientada pelo sentido que damos a ela. E o sentido que damos à vida corresponde também a um estilo de vida. No caso específico do cristão, o estilo de sua vida é “caracterizado e moldado pelo evangelho”³¹⁸. Moldados pelo evangelho da *compaixão*, os cristãos devem ser, por excelência, movidos à abertura ao outro. Conforme o relato do evangelho de Lucas, a *compaixão* nos *move* a uma ação (cf. Lc 10, 33). A atitude do Bom Samaritano não está enquadrada em nenhum ato de heroísmo. Mas, movido pela *compaixão*, o Bom Samaritano faz tudo o que é necessário para garantir a vida³¹⁹.

Para a fé cristã, o paradigma da *compaixão* está fundamentado na fé que emerge de Israel e da manifestação compassiva de Deus, em Jesus Cristo³²⁰. Através dessa fé, a prática da *compaixão* nos move a uma ação pelo essencial: a vida. Onde a vida se encontra ameaçada, a *compaixão* é o ponto de partida para uma ação de defesa e resistência. A *compaixão* atua em nós, nos impulsionando para fora de nós mesmos, ao encontro do outro, em sua necessidade ou alegria.

A com-*paixão* não é um sentimento menor de “piedade” para com quem sofre. Não é passiva mas altamente ativa. Com-*paixão*, como a filologia latina da palavra o sugere, é a capacidade de compartilhar a *paixão* do outro e com o outro. Trata-se de sair de seu próprio círculo e entrar na galáxia do outro enquanto outro para sofrer com ele, alegrar-se com ele, caminhar junto com ele e construir a vida em sinergia com ele.³²¹

³¹⁷ JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Salvifici Doloris*, n.28.

³¹⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *Paixão pela vida*, p.19.

³¹⁹ STÖGER, Alois. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 318. “O Evangelho de Lucas ainda conta mais quatro outros semelhantes. As parábolas comparam o modo de agir de Deus com o modo de agir dos homens. O modo de agir torna-se compreensível comparado com o que o homem faz. Nestas histórias o homem é apresentado ao homem, para que ele examine seu procedimento para com o homem, que Jesus lhe mostra, e assim aclare o seu julgamento moral.” *Ibidem*, p. 316.

³²⁰ Cf. MORICONI, Bruno. *Compaixão*, op. cit., p. 179.

³²¹ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar*, p. 126.

Segundo Moltmann, o princípio aristotélico de que o conhecimento só se dá entre iguais, e o princípio ético de Nicômaco de que igual com igual se associam, se apóiam no axioma da apatia. Ambos esses princípios impedem a *compaixão* com os outros e a abertura ao novo. Para ele, no lugar do princípio da igualdade ou analogia deve-se colocar o princípio dialético. Assim, a própria *theologia crucis* se converteria em *theologia gloriae*. Pois, na dimensão ética do ser humano, a teologia da cruz rompe com o princípio de que iguais se associam bem³²². Nesse sentido, para o cristão, a parábola do Bom Samaritano, que age movido por compaixão, mostra concretamente como deve ser sua relação no trato com o outro. Porém, não apenas o outro igual a nós, mas também o outro que é diferente de nós³²³.

Segundo João Paulo II, a parábola do Bom Samaritano não está limitada à comoção e compaixão. A comoção e a compaixão devem ir além, sendo estímulo que resulte em ação concreta de ajuda àquele que sofre³²⁴. Ou seja, a compaixão pressupõe também uma atitude prática de ação em favor da vida ameaçada. Assim como o “princípio da misericórdia”, a compaixão deve ir além de expressão de sentimentos. E, assim como o “princípio misericórdia”, o princípio da compaixão deve ser o princípio fundamental de atuação da Igreja³²⁵.

O princípio da compaixão não está restrito tão somente àqueles que professam a fé cristã, ou que estão inseridos em qualquer outra religião³²⁶. A compaixão é virtude que emana do amor, da paixão pela vida, como nos ensina Jesus no exemplo da parábola do Bom Samaritano. Quem tem amor pela vida, vive a vida intensamente com paixão. Ou seja, ele está aberto ao amor e ao sofrimento de si mesmo e da criação. A compaixão é expressão humana e divina do amor e da esperança que não é egoísta e impassível.

³²² Cf. MOLTSMANN, J. *O futuro da criação*, p. 103-105. Onde escrevemos, em itálico, a palavra compaixão, no texto de Moltmann se lê: simpatia.

³²³ BOFF, Leonardo. A convivência. In: *Virtudes para outro mundo possível*, p. 15.

³²⁴ JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Salvifici Doloris*, n.28.

³²⁵ Cf. SOBRINO, J. *O princípio misericórdia*, p. 32. Veja-se que ambos os princípios, da misericórdia e da compaixão, fazem parte da experiência de fé judaico-cristã. Segundo Leonardo Boff, “o judeo-cristianismo conhece o ‘rahamim’, a misericórdia. Em hebraico ‘rahamim’ significa ter entranhas e com elas sentir a realidade do outro, especialmente de quem sofre. Significa portanto, consentir mais do que entender e mostrar capacidade de identificação e com-paixão com o outro. A misericórdia é considerada característica básica da experiência espiritual de Jesus de Nazaré”. BOFF, L. *Saber cuidar*, p. 127.

³²⁶ Nesse sentido, destaca Boff: “O princípio da compaixão está presente nas grandes tradições espirituais da humanidade, no Ocidente, nos povos originários e nos povos modernos e nas figuras exemplares de Buda, Lao-tse, Chuan-tzu, Isaías, Jesus Cristo, São Francisco de Assis, Schoppenhauer, Albert Schweitzer, Ghandi, o cacique Seattle e Chico Mendes.” BOFF, L. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 210.

CONCLUSÃO

Após percorrermos o itinerário do pensamento teológico de Jürgen Moltmann, sobre o sofrimento da criação e de Deus em Jesus Cristo, somos levados a destacar agora, os elementos marcantes dessa Teologia para a nossa vida. O tema “sofrimento” é extremamente delicado, sobretudo quando temos que dizer algo sobre o sofrimento de Deus. Por isso, deixamos claro que não temos a pretensão de achar que tudo o que foi dito, tenha sido suficiente para alimentar nossas respostas. Porém, temos a certeza de que o pouco que fizemos nos desafia a conhecer os limites da nossa capacidade racional frente ao mistério da vida.

É profundamente humano a busca pela felicidade, entretanto, é impossível que haja uma vida totalmente isenta de sofrimento. Onde há vida, mesmo que não queiramos, há sofrimento. Nesse sentido, o ser humano e a natureza, por serem seres contingentes, se deparam com grandes desafios. E ser contingente não é escolha, mas condição de toda criatura. Por isso, é preciso que o ser humano, como uma criatura querida por Deus dentre as demais criaturas, assuma livremente e com consciência essa sua condição débil e, ao mesmo tempo, cheia de possibilidades, face aos limites da vida.

Os desafios do sofrimento – seja este mistério, problema e escândalo³²⁷ – são teóricos e práticos. No plano teórico o sofrimento nos desafia racionalmente: como explicar a sua existência? Por que sofremos? Perante estas questões, qualquer tentativa de racionalização, que procure explicar sensata e sinceramente a origem e o “por quê” do sofrimento, é insatisfatória. Nenhum teísmo, nem muito menos ateísmo, é capaz de nos fornecer argumentos convincentes a respeito do sofrimento. Já na prática, o sofrimento nos desafia a pensar em nossas atitudes frente às suas investidas. No momento em que somos atingidos pelo sofrimento, as atitudes humanas são as mais variadas, tais como: aceitar como fatalidade, entrar em desespero, ou, alimentados pela esperança, lutar contra seus efeitos e causas.

³²⁷ O teólogo Luiz Carlos Susin, a partir de Gabriel Marcel, nos dá uma boa síntese da distinção do sofrimento enquanto problema, mistério e escândalo. Cf. SUSIN, Luiz C. *A criação de Deus*, p. 120-121. Confira também, sobre essa questão do “problema *versus* mistério”, TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a salvação*, p. 84-85.

Mesmo que, teoricamente, as questões abertas do sofrimento nos deixem embaraçados, apostamos que é preciso continuar racionalizando sobre os desafios que ele nos impõe. Pois, as tentativas de explicação têm o importante objetivo prático de ajudar o ser humano a encarar o sofrimento de maneira mais consciente e a comprometer-se na luta pela sua superação. Assim, com responsabilidade, seja na área científica, filosófica ou teológica, somos desafiados a pensar a fim de dar resposta à angústia e ao sofrimento da criação. Qual a resposta que a teologia cristã proporciona àqueles que sofrem as contradições de nossa sociedade?

Qualquer sofrimento é sinal de alerta, de que algo não anda bem, de que a vida está ameaçada. Tecnicamente, graças à ciência, cada vez mais o ser humano se depara com a possibilidade de prevenção, amenização e extinção do sofrimento, físico ou psíquico. Entretanto, olhando para a nossa realidade, nos damos conta de que a mesma tecnologia que sana a dor de uns, causa mais sofrimento a outros.

Entre privilegiados e abandonados há uma lacuna de sofrimento incapaz de ser tecnicamente resolvido. É a lacuna produzida pelo sistema de uma sociedade polarizada entre ricos e pobres/natureza. Nesse sistema a lei que dita as regras é a lei do lucro econômico, e não a lei que prioriza a vida. Mais do que o sofrimento natural, que faz parte da nossa condição, prevalece na sociedade tecnocrata o sofrimento imposto, fruto da injustiça, da violência, da ganância humana, que se coloca acima do cuidado da vida. Aos poucos, sem se dar conta, nossa sociedade vai se tornando cada vez menos sensível³²⁸. Teoricamente até sabemos dessa postura apática do ser humano, mas já nos sentimos tão absolvidos que nada fazemos para vencer essa apatia.

Contudo, o desenvolvimento técnico-científico não é o único responsável pela indiferença humana. Imersa na realidade da criação, a Teologia e a fé cristã, também têm sua parcela de responsabilidade. Pois, apesar de viver inserida neste mundo, na maioria das vezes, a fé dos cristãos se submete apaticamente ao silêncio diante das injustiças. Para os atuais teólogos, é preciso questionar sobre o *locus theologicus*: será que o nosso *fazer* teológico nos ajuda a *viver* com dignidade e autenticidade a fé cristã?

³²⁸ Segundo González-Faus, “o homem das sociedades desenvolvidas do século XX sofre menos, mas não suspeita que talvez seja porque é menos sensível, porque está anestesiado, narcotizado, porque ‘lhe arrancaram o coração’. Precisamente por isso entende menos a dor: esta se lhe torna tão desconhecida, tão familiar, tão alheia à sua vida e, por isso, tão absurda e tão intolerável como um trabalhador estrangeiro no qual não logra vislumbrar um laço comum de humanidade”. GONZÁLES-FAUS, José Ignacio. *Jesus: figura de Homem Sofredor*, p. 66.

Qualquer lugar teológico está submetido ao crivo de nossa opção, que deve ser clara e estar à medida do Evangelho, Jesus Cristo. Seja qual for a nossa opção preferencial, teremos que privilegiar um ponto bem definido. Acreditamos que a opção preferencial pelos pobres e pela natureza, como seres mais frágeis ao sofrimento, precisa continuar sendo nosso lugar teológico. Principalmente para nós brasileiros e latino-americanos que nos deparamos com situações gritantes de descaso com os pobres e a natureza.

Como criação humana, nenhuma teologia está livre de lacuna. A de Jürgen Moltmann também possui as suas, como pode ser visto nas observações de outros teólogos (as) à sua obra *O Deus crucificado*³²⁹. Por vezes demasiado em suas expressões, motivo pelo qual recebeu diversas observações, à primeira vista, impressiona o leitor por sua forma impactante, como acontece nas argumentações em torno da participação do Pai no sofrimento do Filho. Porém, por outro lado, precisamos destacar que, nessa mesma teologia da cruz, está expressa, com beleza a grandiosidade, o seu pensamento e, conseqüentemente, o seu contributo à teologia cristã. Debruçados sobre o conjunto de sua teologia, somos levados a uma visão otimista de como enfrentar as questões do sofrimento de Deus e da criação.

No segundo capítulo deste nosso estudo, vimos como Moltmann, ao propor um conceito de Deus baseado na teologia trinitária, dá uma visão de que a fé cristã acredita no Deus da relação, no Deus que é amor e compaixão. Acreditar em Jesus Cristo, verdadeiramente homem e Deus, é deixar-nos levar pelo Deus Trino, que não está contraposto à criação, mas que perpassa a criação assumindo também as suas debilidades. O Deus trinitário da fé cristã, em sua im-potência³³⁰, é, sem dúvida, um Deus solidário e não solitário. Não é um Deus apático, mas compassivo, ou seja, sensível à realidade humana.

Deixar-se mover por Deus é estar aberto à sensibilidade pela vida. Quem deixa de sentir a vida, em sua beleza e contradições, seja na dimensão da alegria como do sofrimento, já está despossuído da vida. Quem vive assim, pouco a pouco vai sendo consumido pela apatia, e seus sinais de vitalidade são cada vez menos sentidos. Uma vida sem paixão e

³²⁹ Para o conhecimento do ponto de vista de diversos autores, em torno da obra *O Deus crucificado* (1972), de Moltmann, veja a obra WELKER, Michael (org.) *Dibattito su "Il Dio crocifisso" di Jürgen Moltmann*. Brescia: Queriniana, 1982, lançada primeiramente em língua alemã em 1979. Nessa obra de debate, após observações de Paul Ricoeur, Jan Milic Lochman, Hermann dembowski, Daniel L. Migliore, Richard Bauckham, Ulrich Kühn, Bertold Klappert, Hermannus Heiko Miskotte, Battista Mondin, Kazoh Kitamori, Dorothee Sölle, Alain Blancy Harvey Cox, Walter Kasper, Markus Barth, o próprio Moltmann também responde às críticas observadas sobre sua obra.

³³⁰ Sobre o "Deus im-potente" no pensamento de J. Moltmann, Andrés T. Queiruga e Jon Sobrino, remetemos o leitor à obra de GOMES, R. *O Deus im-potente*.

compaixão não é digna de ser vivida. Somente quem tem amor pela vida é capaz de deixar-se envolver por ela e nela viver com plenitude.

Num mundo onde a apatia prevalece, o despertar da sensibilidade humana é tarefa da teologia cristã. Se a fé cristã acredita no Deus que é dinâmico, sensível às dores e às alegrias de suas criaturas, por que não nos abrimos à sensibilidade para com aqueles que clamam por mais vida? O paradigma da compaixão, proposto a partir da teologia de Moltmann, tem o objetivo de nos remeter para fora de nós mesmos. Ninguém foi feito para si, mas para a relação, para a incondicional abertura ao outro. A compaixão, enquanto paradigma humano e cristão, ajuda a romper o narcisismo que leva à morte suicida dos nossos sentimentos. Sem sentimentos não somos capazes de nos deixar tocar, como o bom Samaritano, pela compaixão.

O sofrimento, enquanto desafio teórico e prático, permanece. Nas diferentes opções ou posturas diante da vida, de nada adianta negar ou justificar Deus. Enquanto mistério e problema o sofrimento está aí e nos desafia. A fé cristã tem sua resposta na vida prática de Jesus. A atitude de resistência contra qualquer tipo de submissão, na luta contra o sofrimento – como vimos na teologia de Moltmann, influenciado por Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) –, é atitude primordial de quem ama esta vida *em e com* todos os sentidos. Resistência é atitude de quem tem paixão e compaixão por esta vida. Tal é a esperança cristã que brota da experiência do Crucificado-Ressuscitado para a humanidade que deseja ardentemente viver de “boa vontade” e não desinteressada.

Enfim, cremos que a mudança de atitude, ou conversão, de uma vida apática à compaixão, pode fazer com que a criação de Deus seja resgatada do sofrimento imposto sobre ela, ou daquele sofrimento que estão inscritos em sua contingência. A humanidade e a natureza convivem numa única casa, e os seres humanos precisam criar uma relação harmoniosa com a natureza, de respeito integral pela vida. Nossa sociedade, em avanço vertiginoso nos seus aspectos técnico-científicos, infelizmente, mostra-se envolvendo na relação da integridade com a criação. O despertar da compaixão faz-se necessário!

REFERÊNCIAS:

OBRAS DE JÜRGEN MOLTSMANN:

MOLTSMANN, Jürgen. *Sobre la libertad, la alegría y el juego: los primeros libertos de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1972.

_____. O Deus crucificado. *Concilium* 76 (1972/6), p. 724-734.

_____. *El lenguaje de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

_____. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología Cristiana*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. *El experimento esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. *Paixão pela vida*. São Paulo: ASTE, 1978.

_____. *El futuro de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1979.

_____. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1980.

_____. O Pai Maternal. O patripassionismo trinitário vencerá o patriarcalismo teológico? *Concilium* 163 (1981/3), p. 60-66.

_____. Direitos Humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza. *Concilium* 228, (1990/2), p. 135-152.

_____. Existe futuro para a sociedade moderna? *Concilium* 227 (1990/1), p. 53-65.

_____. *La justicia crea futuro: política de paz y ética de la creación em um mundo amenazado*. Santander: Sal Terrae, 1992 (Presencia teológica 66).

_____. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Dio nel Progetto del Mondo Moderno: contributi per una rilevanza pubblica della teologia*. Brescia: Queriniana, 1999.

_____. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Teologia Latino-americana. In: Susin, Luis Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de Teologia na América Latina. São Paulo: SOTER; Loyola, 2000, p. 225-231.

_____. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *A fonte da vida*: o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *A vinda de Deus*: escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003 (Col. Theologia Publica; 3).

_____. *Teologia da esperança*: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

_____. *Experiências de reflexão teológica*: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004 (Col. Theologia Publica; 5).

_____. A Paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas. In: *Cadernos IHU em Formação*. Ano 2, nº 8, 2006, p. 78-82.

_____. *Ciência e sabedoria*: um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *No fim, o início*: breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Vida, esperança e justiça*: um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES:

ALMEIDA, Edson Fernando de. *Do viver apático ao viver simpático*: sofrimento e morte. São Paulo: Loyola, 2006.

BOFF, Leonardo. A convivência. In: *Virtudes para outro mundo possível*. Vol. 2: convivência, respeito e tolerância. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 9-46.

_____. *Ecologia*: grito da terra, grito dos pobres. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Paixão de Cristo - paixão do mundo*: o fato, as interpretações e o significado ontem e hoje. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Saber cuidar*. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRIEDENTHAL, Thomas E. Paixões. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004, p. 1325-1328.

BRUSTOLIN, A. Leomar. *Quando Cristo vem...*: a parusia na escatologia cristã. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. 2. ed. 1968.

DDT. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/DDT>. Acesso em: 20 de set. de 2008.

DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático II: O Messias*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Cruz de Cristo e sofrimento humano. *Concilium* 119 (1976/9), p. 77-85.

ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GARCIA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2001 (Col. Teologia Sistemática).

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GOMES, Paulo Roberto. *O Deus Im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*. São Paulo: Loyola, 2007.

GONZÁLEZ-FAUS, José Ignacio. Jesus: figura de homem sofredor. In: *Concilium* 119 (1976/9), p. 1042-1052.

Guinada nuclear. *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre, n. 149, Global Tech: ciência, tecnologia e inovação, 22 de set. de 2008.

JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Salvifici Doloris*. Sobre o sentido cristão do sofrimento humano. Petrópolis: Vozes, 1984.

MONDIN, Battista. *As teologias do nosso tempo*. São Paulo: Paulinas, 1978.

_____. Jügen Moltmann e as teologias da cruz e da esperança. In: *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Paulus; Editora Teológica, 2003, p. 283-303.

MORICONI, Bruno. Compaixão. In: CINÀ, Giuseppe (Org.). *Dicionário interdisciplinar da pastoral da saúde*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 174-180.

Nanotecnologias: possibilidades incríveis e riscos altíssimos. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, n. 259, 26 de maio de 2008, p. 5-38.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000 (Col. Teologia e Libertação, Série II, Tomo VI).

_____. *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Vozes, 1994 (Col. Teologia e Libertação, Série II, Tomo III).

_____. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994.

- STÖGER, Alois. *O Evangelho segundo Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1973 (Col. Novo Testamento III/1).
- PIKAZA, Xabier. Pai. In: *Dicionário Teológico: o Deus Cristão*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 646-657.
- RAHNER, Karl. Docetismo. In: *Diccionario Teológico*. Barcelona: Herder, 1966, p. 183.
- Retomado o programa nuclear norte-coreano. *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre, p. 37, 20 de set. de 2008.
- SÁNCHEZ, José Juan. Ateísmo. In: PIKAZA, Xabier. *Dicionário Teológico: o Deus Cristão*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 71-78.
- SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SUSIN, Luiz C. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas; Siquem, 2003 (Col. livros básicos de teologia; 5)
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999 (Col. Teologia hoje).
- _____. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999 (Col. Teologia hoje).
- WELKER, Michael (org.) *Dibattito su "Il Dio crocifisso" di Jürgen Moltmann*. Brescia: Queriniana, 1982.