

PUCRS

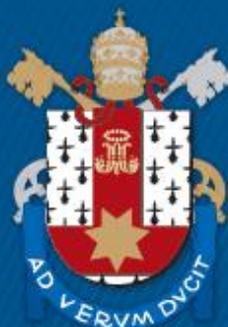
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO EM TEOLOGIA

RENAN DALL'AGNOL

**“PARA UM LUGAR ESPAÇOSO”:**  
O PAPEL DA KÉNOSIS NA CRISTOLOGIA CRIACIONAL DE JÜRGEN MOLTSMANN

Porto Alegre  
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO EM TEOLOGIA

RENAN DALL'AGNOL

**“PARA UM LUGAR ESPAÇOSO”:**  
O PAPEL DA KÉNOSIS NA CRISTOLOGIA CRIACIONAL  
DE JÜRGEN MOLTSMANN

Porto Alegre  
2023

## Ficha Catalográfica

D147p Dall' Agnol, Renan

"Para um lugar espaçoso" : O papel da kénosis na cristologia criacional de Jürgen Moltmann / Renan Dall' Agnol. – 2023.

113 p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

1. Espaço. 2. Kénosis. 3. Criação. 4. Jürgen Moltmann. 5. Teologia. I. Pich, Roberto Hofmeister. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

RENAN DALL'AGNOL

**“PARA UM LUGAR ESPAÇOSO”:**  
**O PAPEL DA KÉNOSIS NA CRISTOLOGIA CRIACIONAL**  
**DE JÜRGEN MOLTSMANN**

Dissertação apresentada à Escola de Humanidades,  
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. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre  
2023

RENAN DALL'AGNOL

**“PARA UM LUGAR ESPAÇOSO”:**  
**O PAPEL DA KÉNOSIS NA CRISTOLOGIA CRIACIONAL**  
**DE JÜRGEN MOLTSMANN**

Dissertação apresentada à Escola de Humanidades,  
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. Roberto Hofmeister Pich

Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – (Orientador / PUCRS)

---

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes – (PUCRS)

---

Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper – (EST)

2023

## **AGRADECIMENTOS**

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela concessão da bolsa de estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS, pela receptividade, auxílio e oferta de *lugares* de reflexão e estudo.

Ao Dr. Roberto Hofmeister Pich, pela orientação e auxílio primordial nesta pesquisa.

Aos amigos e professores, pelo incentivo, colaboração e momentos compartilhados.

Aos familiares, pelo *lar* e espaço acolhedor.

A quem me apoiou em todo o percurso da vida.

*E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto do Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade.*

*(Jo 1,14)*

*Liberdade é simplesmente liberdade de movimento, e para isso, é preciso um “lugar espaçoso”. Para experimentar a vida realmente precisamos de um espaço de vida. Quando somos amados e começamos a amar, então encontramos o espaço para viver e criamos espaços de vida libertada uns para os outros. Onde experimentamos o espaço livre para o amor, saímos de nós mesmos. Onde nós o perdemos, nos retraímos. Deus nos atrai em Seu amor para o “lugar espaçoso” que Ele preparou para cada um/a de nós.*

*(MOLTMANN, Esperança no futuro, 2021, p. 27)*

## RESUMO

Esta pesquisa reflete sobre o papel da *kénosis* na cristologia criacional de Jürgen Moltmann, onde se destaca a chamada *amplitude* espacial. A teologia moderna rejeitou o estudo do espaço e acatou-o como exclusivo das ciências naturais. No entanto, a salvação e seus frutos, como justiça, paz, vida plena e cuidado ecológico, não surgem em uma realidade antiespacial. Logo, pretende-se transformar a visão que dissocia os conceitos do agir humano e, com isso, expressar a importante colaboração da espacialidade teológica na esperança de um *éthos* transformador. Esta dissertação se concentra na área sistemática sem perder de vista o horizonte social. Através do método hermenêutico e de uma sucinta referência aos alicerces do edifício moltmanniano, apresenta-se o fundamento do *espaço vital*, proporcionado por Deus à sua criação e a promessa de *shekináh cósmica*. Moltmann demove a concepção moderna que reduz a Trindade ao *sujeito absoluto*, aprofunda a teologia da criação e a escatologia e as elucida com a noção veterotestamentária de in-habitação (capítulo 1). A partir da doutrina trinitária e por meio da premissa de *abertura*, discorre-se sobre o esvaziamento kenótico como um fundamento cosmológico plausível. No *fim* paradoxal de Jesus Cristo – o Abandonado ao nada absoluto – na cruz, emergem o *novo* início espacial e as experiências salvíficas do processo criacional atual (capítulo 2). Acena-se para a relação entre ciência e criação, indaga-se sobre a alegada apropriação do espaço por parte das modernas ciências naturais e propõe-se a busca de um espaço integrador e um agir sapiencial entre as áreas de conhecimento. A seguir, descreve-se a dimensão espacial no contexto da *nova criação* gerada pelo Ressuscitado, explicita-se o que o teólogo entende por *cristologia cosmológica* e como ela cria um *éthos* transformador na criação corrente (capítulo 3). Em síntese, neste lugar dissertativo enfatiza-se o *espaço amplo*, experienciado pelo ser humano, e a vitalidade suscitada por Deus em cada criatura. Pretende-se ajudar na mudança das presentes iniquidades – guerra, migração, crise ecológica, etc. – ressaltando a *kénosis* divina como o *início* da escatológica transfiguração criacional.

**Palavras-chave:** Espaço. *Kénosis*. Criação. Jürgen Moltmann. Teologia.

## ABSTRACT

This research inquiries into the role of *kenosis* in Jürgen Moltmann's creational Christology, where the spatial *amplitude* is emphasized. Modern theology rejected the spatial study and heeded it exclusive to the natural sciences. However, salvation and its fruits, as justice, peace, a fulfilling life and an ecological care, don't emerge from an anti-spatial reality. Therefore, it is intended to transform the vision that disassociates the concepts of human behavior and, with this, express the important collaboration of theological spatiality hoping for a transforming *ethos*. This dissertation concentrates on the systematic subject, without losing sight of the social horizon. By means of the hermeneutic method and a short reference to the foundations of the Moltmannian's building, it is presented the basis of the *living space*, provided by God to its creation and the promise of a *cosmic shekinah*. Moltmann removes the modern conception that reduces the Trinity to the *absolute subject*, goes further into the creation theology and eschatology and elucidates them with an Old Testament's indwelling notion (chapter 1). From the trinity doctrine and throughout the *opening* premise, the kenotic self-restriction as a plausible cosmological fundament is discussed. At the paradoxical *end* of Jesus Christ – the Abandoned to the absolute nothingness – at the cross, the *new* spatial beginning and the redemptive experiences of the current creational process emerge (chapter 2). A nod is given to the relation between science and creation, the alleged appropriation of space by the modern natural sciences is inquired and the search for an integrative space and a sapiential behavior between the knowledge areas is proposed. Following, the spatial dimension on the context of the *new creation* generated by the Resurrected is described, the theologian understanding of *cosmological Christology* and how it creates a transforming *ethos* on the current creation is clarified (chapter 3). Summarizing, at this discursive space the *broad space*, experienced by the human being, and the vitality aroused by God in each creature is emphasized. It is intended to help change the present iniquities – war, migration, ecological crisis, etc. – reinforcing the divine *kenosis* as the *beginning* of the eschatological creational transfiguration.

**Keywords:** Space. *Kenosis*. Creation. Jürgen Moltmann. Theology.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1 ESPAÇO TRINITÁRIO E CRIAÇÃO</b> .....	16
<b>1.1 Mundo trinitário</b> .....	16
1.1.1 Representação de Deus como <i>sujeito absoluto</i> .....	18
1.1.2 Criação: um <i>ato primevo</i> ? .....	21
1.1.3 No vasto espaço da Trindade, uma <i>crisologia criacional</i> .....	23
<b>1.2 Shekináh</b> .....	27
1.2.1 <i>Abertura</i> da mútua in-habitação trinitária .....	28
1.2.2 O mundo <i>na</i> vida eterna da Trindade .....	30
1.2.3 <i>Shekináh</i> – uma metáfora habitacional? .....	32
<b>1.3 Escatologia cosmológica</b> .....	35
1.3.1 Fim, a restituição do início criacional? .....	36
1.3.2 Perspectivas escatológicas .....	39
1.3.3 Promessa da <i>shekináh</i> cósmica .....	41
<b>2 KÉNOSIS COMO FUNDAMENTO COSMOLÓGICO</b> .....	45
<b>2.1 Kénosis</b> .....	45
2.1.1 Uma premissa intratrinitária .....	45
2.1.2 <i>Kéνωσις</i> – o esvaziar-se <i>em</i> e <i>de</i> Cristo .....	48
2.1.3 Autolimitação kenótica e criação .....	50
<b>2.2 Teologia da Cruz</b> .....	53
2.2.1 Cruz, um acaso? .....	53
2.2.2 Jesus, o Abandonado ao sem espaço (ao <i>nada</i> ) .....	56
2.2.3 Seu fim, um <i>novo</i> início (espacial) .....	58
<b>2.3 Salvação neste espaço</b> .....	60
2.3.1 Em qual <i>espaço</i> ? .....	60

2.3.2	<i>Finitum capax infiniti</i> .....	63
2.3.3	Experiências salvíficas no espaço criado.....	65
<b>3</b>	<b>NOVA CRIAÇÃO E ESPAÇO</b> .....	<b>68</b>
<b>3.1</b>	<b>Ciência e Criação</b> .....	<b>69</b>
3.1.1	O estudo do espaço é exclusivo da ciência natural? .....	69
3.1.2	Modernas transformações cosmológicas .....	72
3.1.3	Um espaço integrador? .....	77
<b>3.2</b>	<b>Espaço da nova criação</b> .....	<b>80</b>
3.2.1	Ressurreição e esperança na <i>nova</i> criação .....	81
3.2.2	<i>Perfectível</i> espaço aberto .....	84
3.2.3	<i>Consumação</i> escatológica do espaço criacional (céu e terra).....	86
<b>3.3</b>	<b>Cristologia Cosmológica</b> .....	<b>89</b>
3.3.1	<i>Shekináh</i> de Deus no templo cósmico .....	90
3.3.2	<i>Éthos</i> transformador.....	91
3.3.3	O <i>novo</i> espacial no <i>Cristo Cósmico</i> .....	94
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>98</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>104</b>
	<b>Fontes</b> .....	<b>104</b>
	<b>Complementares</b> .....	<b>106</b>

## INTRODUÇÃO

Como a pessoa humana se compreende no espaço e no tempo? Qual é o paradigma cosmológico que molda as culturas hodiernas<sup>1</sup>? Embora essas questões pareçam abstratas, as iniquidades – como guerra, pobreza, crise ambiental e múltiplos outros males – assentam-se em escolhas conceituais. Esta dissertação busca mudar a percepção de que estes conceitos estão dissociados das ações humanas e, igualmente, quer realçar o amor trinitário como o fundamento paradigmático de um renovado agir ético. Por isso, pretende-se explanar, de forma panorâmica e sucinta, alguns princípios sistemáticos que promovem paz, plenitude de vida, justiça, cuidado ecológico, sabedoria, etc. Se o mal-estar do fim do século XX evidenciou que nem mesmo o futuro poderia *abonar* os sofrimentos com razões atenuantes<sup>2</sup>, a espacialidade teológica pode auxiliar na transformação ética? Dada essa relevância, destacar-se-á o papel da *kénosis* na cristologia criacional de Jürgen Moltmann, por meio da qual se estabelecem as bases do *lugar espaçoso* – símbolo da liberdade e do agir cristão.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Supõe-se que haja uma certa descaracterização da espacialidade devido aos construtos modernos associados ao conceito de tempo. Segundo Bauman, a “projeção do espaço sobre o tempo forneceu ao tempo traços que só o espaço possui “naturalmente”.” (BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 110.). Na visão de Einstein, o conceito de espaço, tido como “continente de todos os objetos materiais”, incluía uma concepção temporal (Cf. EINSTEIN, A. Apresentação. In: JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 17-18.). Em algumas análises, a sociedade é considerada *pós-moderna*, ainda que caracterizada como um *tempo de mudança*. Por outro lado, há quem a enquadre em uma *mudança de tempo* da própria Modernidade. Entre as posições, destacam-se os escritos do sociólogo Zygmunt Bauman sobre as transformações do século XX e XXI. Algumas de suas obras traduzidas para o português são: *Ética Pós-moderna, Cegueira moral, Modernidade e holocausto, O mal-estar da pós-modernidade e Vidas Desperdiçadas*. Quanto à sociedade moderna e aos desafios atuais: MOLTSMANN, J. *La Justicia crea futuro*, p. 11ss; \_\_\_\_\_. *O futuro ecológico da teologia cristã*; \_\_\_\_\_. *The Spirit of Truth*.

<sup>2</sup> “Os cadáveres que foram deixados para trás excluem qualquer proposta de sentido e qualquer teodiceia, qualquer ideologia do progresso, qualquer vontade de globalização” (MOLTSMANN, J. *A passagem do ano 2000*, p. 35). Isso implica que o ser humano não pode cumprir um progresso ilimitado, pois esta ideologia não considera a historicidade. Porém, acredita-se que a “revelação de Deus em Cristo deve ser compreendida como a abertura do mundo em que o futuro da salvação está em jogo” (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e Sabedoria*, p. 34.). A expressão *mal-estar* acha-se expressa nas obras: FREUD, S. *O mal-estar na civilização*; LIPOVETSKY, G. *L'ère du vide*; SUSIN, L.; SOUZA, R. *Um novo paradigma para uma nova antropologia*; BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*.

<sup>3</sup> A partir desse objetivo geral, delineiam-se os seguintes objetivos específicos: apresentar os contributos teológicos de Jürgen Moltmann e examinar se eles demovem os conceitos modernos de espaço e tempo; aprofundar a *kénosis* e sua relação com a teologia criacional; verificar se essa compreensão do espaço criacional fundamenta um *éthos* transformador na realidade atual. Se a humanidade busca um *fim* diferente da autodestruição, é necessário um novo início, que pode implicar uma visão kenótica renovada. Além disso, ninguém pode se isentar das responsabilidades sociais: “já se foi o tempo em que o cientista podia se afastar das exigências de seu tempo e se recolher com a consciência tranquila em seu laboratório” (MOLTSMANN, J. *Ciência e Sabedoria*, p. 36.). Uma ética integral deve considerar a criação como *sistema aberto* (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 213; \_\_\_\_\_. *Deus na criação*, p. 241.). Em sua autobiografia, percebe-se que Moltmann almeja um novo *éthos* (MOLTSMANN, J. *Vastio spazio*).

Por que a teologia precisa estudar o *espaço*, mesmo quando ele está associado à física experimental e teórica?<sup>4</sup> Compreender o espaço criacional é essencial para entender a própria criação?<sup>5</sup> Este projeto visa mudar a percepção de que a teologia criacional é um construto apoiado em ideias “desmundanizadas” (expressão nossa) e sem influência na realidade. Na verdade, estudar o espaço criacional ajuda a superar a diástase<sup>6</sup> moderna entre a fé e a ciência e a perceber a sua relevância social. Em razão disso, o texto menciona as relações entre as áreas de conhecimento – teologia e ciências naturais – e discorre a intuição moltmanniana sobre como a teologia pode colaborar com os dilemas éticos, sem enfraquecer a peculiaridade de cada ciência.<sup>7</sup> Com isso, pretende-se ressaltar o valor da *sabedoria*.

Esta dissertação reflete, principalmente, sobre a cristologia de Jürgen Moltmann e sua contribuição para a (re)descoberta teológica do espaço vital, considerando as análises que desfazem a primazia da temporalidade e integram a escatologia. Ao invés de subordinar um ao outro, propõe-se uma visão integrada do espaço e do tempo, pois ambos são inerentes à criação.<sup>8</sup> Ademais, para reforçar esse reencontro com a espacialidade criacional, serão descritos de forma panorâmica os seguintes contextos teológicos: espaço trinitário, criação, *shekináh*, escatologia (capítulo 1), teologia da cruz, *kénosis*, experiências salvíficas (capítulo 2), transformações cosmológicas modernas, *cristologia cósmica* e *espaço vital* (capítulo 3). Em seu conjunto, será identificado o cenário *monista* que, presumivelmente, gerou o esquecimento ou a dissolução da espacialidade. Destarte, será dada prioridade à *kénosis* trinitária, efetivada *em* e *por* Cristo, pois pretende-se compreender o fundamento do lugar espaçoso (resultado principal). Como o texto se concentra na *kénosis* de Deus e no seu envolvimento com o mundo, indaga-se: por que motivo o esvaziamento do Crucificado é singular no conhecimento da criação e da categoria espacial? Esses temas costumam ser explanados sob outras perspectivas, apontadas como mais apropriadas. Conquanto que assim o seja, neste trabalho se oferece *lugar* ao paradoxal mistério kenótico da cruz, no qual se desfazem as tentativas de explicá-lo ou dominar o seu sentido

---

<sup>4</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 211; RIBEIRO, M.; VIDEIRA, A. Cosmologia, uma ciência especial?. In: CRUZ, E. *Teologia e ciências naturais*, p. 162ss; BARBOUR, I. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 88ss.

<sup>5</sup> Entre os estudos que abordam o tema da *criação*, estão os seguintes: MÜLLER, I. (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*; PEÑA, J. *Teologia da Criação*; SUSIN, L. *A criação de Deus*.

<sup>6</sup> A expressão tem como base o significado fornecido pela *fonte*: MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 51.

<sup>7</sup> Embora o objetivo deste texto não seja descrever as relações entre as ciências humanas e naturais, é essencial considerar a fronteira epistêmica entre elas. Para manter o enfoque do projeto, as questões serão direcionadas para aquelas relacionadas à relevância do estudo do espaço criacional pela teologia.

<sup>8</sup> Moltmann destaca que, na teologia da modernidade, a categoria de *espaço* foi vista como pertencente às ciências naturais (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 211ss.). Argumenta-se, também, que a teologia da criação não deve ser entendida como “uma cosmologia religiosa em competição com cosmologias físicas” (MOLTSMANN, J. *Ciência e Sabedoria*, p. 77.).

salvífico. O Crucificado não pode ser reduzido a um mero extrato teológico, pois seu *fim* é este mistério paradoxal. Diante disso, o fim do Crucificado abre um *novo* início criacional? Se a teologia kenótica é o cerne interpretativo da habitação divina na Criação, a *kénosis* se concatena à escatologia? Em outras palavras, na ressurreição do Crucificado se revela o futuro criacional? Com a *consumação* da criação, cessa o esvaziamento divino? Embora seja ousado afirmar agora sem uma devida explicitação, essa convicção moltmanniana parece ter sido pouco salientada.<sup>9</sup> Quando, por outro lado, se enfatiza o liame entre a *kénosis* e a dimensão escatológica, presume-se que isso trará um olhar renovado sobre a presença divina na criação e, logicamente, sobre as categorias teológicas de tempo e espaço. A questão principal é verificar se a *kénosis* cristológica gera o *novum* escatológico na criação. Nesse sentido, algumas das questões relacionadas a esta cristologia criacional (*cósmica*) incluem: Como a presença de Deus no mundo é entendida diante da estrutura *aberta* da criação? Como o propósito moderno de *domínio* afeta o *cosmos*? Com a *nova* criação há continuidade ou aniquilação deste mundo? Se essas perspectivas se mostrarem insuficientes, como então o teólogo concebe a relação do mundo com Deus no espaço?<sup>10</sup> Assim, destacar-se-á a espacialidade relativa às etapas criacionais (inicial, continuada e consumatória) e o motivo pelo qual a criação implica uma *kénosis* trinitária contínua para que as criaturas e seus respectivos espaços vitais possam existir e serem *abertos* e *amplos*. Busca-se averiguar se o *novum* escatológico, presente no Crucificado, gera uma novidade apropriada em relação ao espaço inicial (capítulo 1), atual (capítulo 2) e futuro (capítulo 3).

Este texto examina algumas obras de Jürgen Moltmann, levando em consideração sua vasta produção literária.<sup>11</sup> Sua teologia é tomada como fonte de pesquisa por apresentar a relação entre o espaço e a auto-humilhação trinitária – a *kénosis* ampara o espaço vital

<sup>9</sup> O teólogo formula sua cristologia a partir de uma perspectiva escatológica distinta. Ao considerar o *eschaton* como um elemento primordial da teologia, em vez de um mero apêndice da dogmática, ele recebeu críticas de alguns autores, como Rubem Alves e Gustavo Gutiérrez (Cf. GONÇALVES, A. *Jürgen Moltmann e a teologia pública no Brasil*, p. 55-70.). Moltmann, ciente dessas críticas latino-americanas, mantém-se em diálogo e demonstra sua singularidade dentro do diversificado contexto teológico. Embora seja relevante realizar uma análise comparativa, uma síntese das fases da teologia moltmanniana e de sua interação com as teologias latino-americanas, esta dissertação se concentrará no objetivo proposto.

<sup>10</sup> Com essas perguntas, busca-se fornecer uma visão geral da teologia de Moltmann e de suas contribuições para o conceito de *espaço ecológico*. Quando a humanidade se exime da liberdade, o presente não permite a transformação escatológica e, conseqüentemente, o novo mundo é rejeitado: “sistemas fechados só podem ser abertos pela comunicação renovada com outros, sem ser destruídos, a abertura a Deus ocorre pelo sofrimento de Deus devido ao isolamento” (MOLTMANN, J. *Sabedoria e ciência*, p. 61-62.). Essas questões são enunciadas com o objetivo de evidenciar o fundamento cristológico das noções teológicas espaciais.

<sup>11</sup> A icônica obra *Teologia da esperança* não será aprofundada em detalhes, mas suas contribuições amparam e permeiam os construtos subsequentes. A *esperança*, por exemplo, se baseia na teologia da cruz, que é apresentada como o cerne do mistério da presença do Criador em sua criação. Embora houvesse especulações sobre o motivo pelo qual Moltmann aborda esse tema após a obra basilar sobre a esperança, ele mesmo esclarece que a teologia da cruz é “o outro lado da teologia cristã da esperança” (Cf. MOLTMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 21.).

(ecológico). Visando compreendê-la para perceber o seu auxílio à cristologia criacional, a dissertação foi realizada através da leitura e análise literária, utilizando o método hermenêutico. Na revisão e consulta bibliográfica, observou-se uma lacuna de interesse por essa temática, mas também esforços significativos na pesquisa da espacialidade, como o realizado pelo teólogo Vítor Westhelle.<sup>12</sup> Embora existam vários estudos e obras brasileiras que abordem a teologia de Jürgen Moltmann, esta dissertação conectará a *kénosis* aos seguintes lugares temáticos: Trindade, criação, cristologia, teologia da cruz e escatologia cosmológica.

Diante disso, o projeto se estrutura em três capítulos, análogos a uma sinopse dos três tipos de espaço delimitados pelo teólogo – *mundo-presença de Deus* (i), *espaço da criação* (ii) e *lugares relativos* (iii).<sup>13</sup> Será discorrido sobre o espaço trinitário fornecido para a criação (i) e como, escatologicamente, Deus a suscita para a promessa da *shekináh* cósmica. Explanando o que Moltmann entende por criação, escatologia e Trindade, a fim de dissociá-las das ideias modernas, apresentar-se-á a *decisão* de Deus pela criação (capítulo 1). No nuclear capítulo, será ressaltada a *kénosis* intratrinitária como um fundamento cosmológico. Com base na teologia da cruz, descrever-se-á o atual espaço da criação (ii) e o motivo pelo qual ele é denominado como *capax infiniti* e, ainda, é experienciado pelo ser humano como lugar de salvação (capítulo 2). Em seguida, mediante uma síntese das modernas transformações cosmológicas e sob o intuito de integrar as áreas de conhecimento à sabedoria teológica, será exposta a noção moltmanniana de *cristologia cósmica*. E, por fim, a partir da ressurreição do Crucificado será delineado o *espaço ecológico* (iii) como promessa real da *nova* criação e do espaço (capítulo 3).

---

<sup>12</sup> Dentre os autores que se aproximam dessa problemática teológica destacam-se sobretudo: Margareth Wertheim – *Uma história do espaço* – e Vítor Westhelle – *Eschatology and space*. Em específico, há uma dissertação que aborda ambas as categorias criacionais por meio da teologia moltmanniana: ZILLI, B. *O tempo e o espaço sagrado à luz da teologia de Jürgen Moltmann*. Os temas do projeto, não obstante, estão presentes em múltiplas pesquisas. Estes são alguns exemplos que sintetizam essa diversidade: FUHRMANN, S. *Teologia e Espacialidade em Vítor Westhelle*; KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*; MATTIELLO, G. *Esperança cristã*; MACHADO, R. *Um pacto pela terra*; BRUSTOLIN, L.; MINCATO, R. *A criação como sistema aberto*; SOUTO, F. *O definitivo à luz da esperança*; RAMOS, O. *Pai, Filho e Espírito Santo*; RICCIARDI, M. *A ecoteologia de Jürgen Moltmann*; SAMPAIO, R. *A Kénosis de Jesus como Autocomunicação do Pathos de Deus*; \_\_\_\_\_; RESTREPO, Y. *A teologia dos direitos humanos de Jürgen Moltmann*; SILVA, F. *A cruz como evento trinitário*; OLIVEIRA, E. *Do saber ao agir*; GOMES, P. *O Deus im-potente*; BASTOS, L.; NETO, L. (Org.). *Esperança no futuro é paixão pelo presente*; CONGRESSO INTERNACIONAL SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 33, 2021. Dentre os vários teólogos brasileiros e latino-americanos que aprofundam e avaliam a teologia de Moltmann, alguns são citados nas referências bibliográficas. Ademais, a pesquisa poderia ser enquadrada pela ANPTECRE nos seguintes grupos de trabalho e sessões temáticas: GT 8 - *teologia sistemática: questões emergentes*; GT 10 - *consciência planetária, religião e ecoteologia*; ST 2 - *ecologia integral: a teologia cristã em diálogo com outros saberes*; ST 10 - *interfaces e discursos no (con)texto da cosmovisão, direitos humanos, formação e ecologia*. Por conta da hipótese principal – a *kénosis* de Cristo ajuda a compreender a criação e a gerar um espaço vital? – esse projeto adquire suas peculiaridades e se aproxima, especialmente, da pesquisa de Vítor Westhelle. Além disso, a cosmologia moltmanniana e a redescoberta da espacialidade na teologia criacional são desenvolvidas em nossa produção: PICH, R.; DALL’AGNOL, R. *Cosmologia moltmanniana*, p. 69-88.

<sup>13</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 232-233.

## 1 ESPAÇO TRINITÁRIO E CRIAÇÃO

Para refletir sobre a espacialidade, é necessário considerar os respectivos pressupostos teológicos. Neste início de trabalho, apresentar-se-á o *espaço trinitário*, a *shekináh*<sup>14</sup> e a *escatologia cósmica* como proposições interpretativas do âmago kenótico da *nova cosmologia criacional*.<sup>15</sup> Dessa forma, a criação será compreendida com base na Santíssima Trindade e, através do conceito veterotestamentário da *shekináh*, será possível vislumbrar sua intrínseca *abertura* escatológica.

### 1.1 Mundo trinitário \*

Jürgen Moltmann é amplamente reconhecido no âmbito acadêmico por sua *teologia da esperança*.<sup>16</sup> Como ele compreende a esperança na espacialidade criacional? E, ainda dentro do enfoque proposto, a esperança pode emergir em um mundo “estreito” e “sem espaço” para Deus (expressões nossas)? Antes de delinear a colaboração do teólogo para o *espaço criacional*, é preciso questionar se as fronteiras e recintos antropocêntricos fornecem um ambiente conceitual favorável para o acolhimento da doutrina da Trindade.<sup>17</sup>

De todo modo, uma “doutrina ecológica da criação implica um *novo jeito de pensar sobre Deus*”.<sup>18</sup> Por isso, Moltmann propõe uma nova percepção cosmológica, baseada não mais na diferenciação entre o mundo e Deus, mas no “reconhecimento da presença de Deus *no*

<sup>14</sup> Essa transliteração da expressão hebraica שְׁכִינָה (*Ex 29, 45*) será utilizada apenas por questões de pronúncia. Além disso, em citações importantes, suas variações serão conservadas por questões de fidelidade ao trabalho de tradução. Da mesma forma, em outras expressões gregas e hebraicas frequentes, o mesmo padrão será seguido.

<sup>15</sup> A expressão *cosmologia criacional* nesse texto se refere à teologia de toda a realidade criada, incluindo a própria criação.

\* Título da subcapítulo baseado em: MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 109.

<sup>16</sup> Sua obra fundamental é: MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*.

<sup>17</sup> O entendimento sobre Deus e o *cosmos* nos períodos renascentista e moderno é influenciado pela visão antropocentrista: “a partir do período do Renascimento, a era moderna foi determinada de modo antropocêntrico” – “a partire dal tempo del Rinascimento, l’epoca moderna è stata determinata in modo antropocentrico” (MOLTSMANN, J. *Uomo, Terra, Creazione*, [sem página] *La comunità della Creazione* – tradução nossa.).

<sup>18</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 32; \_\_\_\_\_. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 83ss.

mundo e da presença do mundo *em Deus*".<sup>19</sup> Esse antagonismo entre Deus e sua criação, assentado em uma cosmologia restritiva, legitimou a "inescrupulosa conquista e exploração da natureza".<sup>20</sup> Logo, buscar-se-á uma perspectiva adequada para perceber a presença de Deus no mundo, antes que se elimine a diferença ontológica. Se a Criação for compreendida como presença diferenciada de Deus, que aponta para além de si mesma, então se supera a dicotomia que a opõe ao seu Criador. Aliás, Moltmann não estabelece uma equivalência relacional nem sustenta uma espécie de *panteísmo*<sup>21</sup> e tampouco outras deturpações relacionais. "Deus está, simultaneamente, em si mesmo e fora de si. Ele está fora de si na sua criação e simultaneamente em si no seu sábado".<sup>22</sup> Diante disso, em um conceito de Deus que o equipara a um *sujeito absoluto*, como o enfatizado na modernidade, haveria espaço para a compreensão teológica de Trindade e da *criação*?

---

<sup>19</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 32. No debate sobre a Trindade, é comum argumentar que a distinção entre Deus e o mundo corresponde à distinção entre a Trindade imanente e a Trindade econômica. Assim, os postulados trinitários de Moltmann são interpretados como uma espécie de aperfeiçoamento divino e como uma inversão valorativa entre Deus e sua criação. Ou seja, tem-se a impressão de que o teólogo, ao abordar o *abandono* de Jesus na cruz, insere-se na corrente hegeliana e incorpora o processo do mundo na história interna da Trindade imanente. Esse comprometimento divino com a história humana, nesse entendimento, encerraria Deus em um fatídico aperfeiçoamento ou, ainda, em um necessitarismo finito. Um exemplo dessa problemática pode ser encontrado em: LADARIA, L. *A Trindade*, p. 42-43. Em outras palavras, Maria também relata esse risco de supressão da distinção entre Deus e o mundo (Cf. SILVA, M. *Trindade, criação e ecologia*, p. 242.). O termo *cosmologia* neste texto será empregado com dois sentidos: principalmente, como uma expressão geral para se referir à *criação* e, especificamente, a este mundo; e, ocasionalmente, como a ciência que estuda as chamadas *leis gerais* do universo.

<sup>20</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 33. Nessa cosmologia, aqui denominada como restritiva, o "mundo é transformado em matéria passiva". Apesar das reiteradas considerações sobre a modernidade europeia, essa instrumentalização da natureza foi legitimada por essa distinção religiosa referida. Por outro lado, Moltmann enfatiza a comunhão trinitária com suas criaturas através do seu "*Espírito Cósmico*" (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 33.). Para o teólogo, a crise ecológica, germinada nos modernos países industriais, surgiu no "âmbito da cultura predominantemente determinada pelo *cristianismo*" (MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 42.). Mesmo que se prescindam os juízos hodiernos, é necessário identificar as raízes da atual crise ecológica (Cf. ZIZIOLAS, I. *A criação como eucaristia*, p. 18ss.). Portanto, se essa contextualização é verossímil, por outro lado, deve-se rejeitar "como injustificada aquela crítica à imagem bíblica do ser humano que atribui a culpa pela exploração inescrupulosa no mundo da natureza pela técnica moderna e pela sociedade industrial com a crise ecológica daí decorrente à ordem bíblica ao ser humano para o domínio sobre a criação (Gn 1.28)" (PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*. Vol. 2, p. 295.). A demissão dessa indevida imputação ao contexto bíblico encontra-se exemplificada em: WESTHELLE, V. *Através do tempo e do espaço*, p. 51ss; BRUSTOLIN, L.; MINCATO, R. *A criação como sistema aberto*, p. 283ss; BRUSTOLIN, L.; MACHADO, R. *Um pacto pela Terra*, p. 17ss. Além desse aceno às possíveis responsabilidades, poder-se-ia conjecturar acerca dos fundamentos da absolutização da "ambição terrena de posse" (Cf. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*. Vol. 2, p. 295.). Logo, convém aprofundar as representações divinas subjacentes aos modelos antropológicos modernos. De outra parte, arrolam-se sentidos acerca do "dominai" bíblico (Gn 1,28), tais como os de: WÉNIN, A. *O homem bíblico*, p. 34ss.

<sup>21</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 27-36. *Panteísmo*, em poucas palavras, sustenta que Deus é como a soma de tudo o que existe, entendendo-o como "princípio e totalidade unificada de tudo o que é". Conforme célebre síntese, "tudo é Deus" e, ao mesmo tempo, "é tudo que é Deus". Portanto, nega-se a diferenciação entre o Criador e a criação. Essa concepção, por exemplo, difere do *panenteísmo*, onde tudo "é em Deus sem implicar que tudo seja Deus" (Cf. LAGREÉ, J. *Panteísmo*. In: LACOSTE, J.-Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1334-1336.). Ademais, sobre esses conceitos: SUSIN, L. *Deus*, p. 94-95; 99ss.

<sup>22</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 34.

### 1.1.1 Representação de Deus como *sujeito absoluto*

Antes de descrever esta concepção moderna de Deus, é importante refletir sobre uma ponderação moltmanniana que questiona o uso das *provas cosmológicas* no contexto trinitário. Quando se emprega essa premissa para sustentar a existência de Deus, tende-se a corroborá-la com a suposta contraposição entre o mundo *finito* e o ser *infinito*. Segundo o teólogo, as provas cosmológicas se baseiam na filosofia grega e subentendem a manifestação do *ser* divino no espelho do cosmos. Portanto, ao fundo dessa conceituação há uma estrutura que afirma que o mundo é um *cosmos* e não um caos – espécie de mundo desordenado, destituído das leis eternas.<sup>23</sup> Com a divisão cartesiana do ser em *res cogitans* e *res extensa*, essa ordenação ontológica fundada na “monarquia da substância suprema” se desfaz, e o sujeito humano torna-se o ponto referencial e central desse mundo.<sup>24</sup> Além disso, o próprio *cosmos* deixa de ser ponto de partida para a chamada *prova de Deus*, pois a apreensão do mundo depende da *subjetividade*, que tem na “certeza de si” o *fundamentum inconcussum* (a base inabalável). Assim, condiciona-se o conhecimento de Deus e a sua experiência à *existência do sujeito*, que se volta aos mesmos como um *mundo objetivo*.<sup>25</sup>

Assim, quanto mais o homem, colocando-se em face do mundo objetivo, subjugado por ele, experimenta a si mesmo como um sujeito, embora finito, tanto mais conhecerá a Deus não como a substância suprema do mundo, mas como o sujeito infinito, perfeito e absoluto, ou seja, o protótipo de si mesmo. Deus, para ele, não é mais o fundamento do mundo, mas o fundamento da alma. Ele será procurado não como mistério do mundo, mas como mistério da própria alma do homem.<sup>26</sup>

Nesse contexto, a própria revelação divina está reclusa em uma autorrevelação, onde o conhecimento de Deus é, na verdade, um autoconhecimento que ocorre no ser humano.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 24-26. Para Moltmann, as provas cosmológicas sustentam-se nessa concepção cosmológica ordenada. Ela será transposta com o surgimento da *subjetividade* moderna (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 27.). Ao mesmo tempo, a *doutrina trinitária da criação* não parte da contraposição entre Deus e o mundo, pois, se pressuposta, seria logicamente uma oposição de Deus consigo mesmo (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 34.).

<sup>24</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 27; WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página] *Eschatological Taxonomies*. Os conceitos aqui empregados embasam-se na pesquisa de Moltmann.

<sup>25</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 28-29.

<sup>26</sup> MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 29.

<sup>27</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 29. Segundo Gibellini, essa concepção, inserida no contexto do idealismo alemão, difundiu-se no círculo de Heidelberg e na teologia evangélica (Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 270-271.).

Moltmann recorda o desenvolvimento teológico posterior a Georg W. F. Hegel, quando se representa a Trindade como um sujeito e três modos de ser. Entretanto, uma doutrina trinitária cristã que busque “expressar-se nos termos do moderno conceito de Deus *sujeito absoluto*” abdica da definição de pessoa trinitária.<sup>28</sup> Em favor desse sujeito divino, uno e idêntico, desfaz-se a compreensão cristã acerca de Deus. Além disso, essa idealização moderna inevitavelmente reduz a doutrina trinitária ao que Moltmann denomina de “mono-teísmo”.<sup>29</sup> A ideia de Deus como *sujeito absoluto* deturpa, por conseguinte, a doutrina da criação. Se esse sujeito divino se basta, sua “*personalidade absoluta*” se envolveria com a finitude? Deus realmente permite ou se importa com o sofrimento das criaturas?<sup>30</sup> Além do mais, como se conceberia a *kénosis* nesse contexto? Pressuposta a visão nominalista – sujeito absoluto que somente faz o que lhe aprouver ou, ainda, decide não se bastar a si mesmo – há, de verdade, um autorrebaixamento divino? De início, cabe dizer que essa enunciada liberdade, fundada na autossuficiência, pressupõe uma enrijecida linguagem de domínio. Nesse sentido, diante da concepção nominalista de uma *potentia absoluta* imperturbável, o teólogo explicará o amor trinitário.<sup>31</sup>

Moltmann explicita sua visão, mostrando a contradição intrínseca dessa representação que associa Deus a uma suposta impassibilidade, característica do conceito de sujeito absoluto. Esse axioma foi formulado em um âmbito cultural helênico e estava relacionado ao tema do sofrimento. No entanto, a contradição e a debilidade dessa visão são evidenciadas com a paixão de Cristo. O teólogo não ignora a teologia da Igreja Antiga, mas destaca que a *argumentação* da noção de apatia divina leva a escolher uma das alternativas que parecem ser opostas. Na verdade, essa questão é um “enunciado analógico”: se Deus efetivamente sofre, ele não sofre como suas criaturas.<sup>32</sup> Portanto, esse “axioma da apatia significa propriamente apenas que Deus não está sujeito ao sofrimento da mesma forma que estão as criaturas finitas”.<sup>33</sup> Por conta disso,

<sup>28</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 31.

<sup>29</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 84; \_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus*, p. 31-32. Para o teólogo, obviamente, Deus é uno, mas não ao estilo de uma “unidade “monádica”, como se fosse uma última grandeza inseparável, um átomo ou um “mono” [...]” (Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 84.). Entretanto, nesse contexto moderno, reduz-se a doutrina trinitária a uma rígida ideia de *sujeito absoluto*. Logo, Moltmann distancia-se de um “monoteísmo a-trinitário” (Cf. SILVA, M. *Trindade, criação e ecologia*, p. 244.). Veja-se uma reflexão a respeito das implicações dessa proposta em: LADARIA, L. *A Trindade*, p. 105ss. Acerca do termo *monoteísmo*, confira-se em: SUSIN, L. *Deus*, p. 44ss.

<sup>30</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Nella storia del Dio trinitario*, p. 59.

<sup>31</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 66-69. De outra parte, alguns autores veem, nessa percepção moltmanniana, a prevalência excessiva de um “nós”, a ponto de este acento dificultar a explicitação da unidade divina (Cf. LADARIA, L. *A Trindade*, p. 109.).

<sup>32</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 35-39; \_\_\_\_\_. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 44; 51ss; AGUIAR, E. *Em Jesus, Deus abraça o sofrimento humano*, p. 110ss.

<sup>33</sup> MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 37.

o enunciado analógico não deve ser usado para opor Deus à sua criação, pois ele expressa a singularidade do sofrimento divino. Em outras palavras, se Deus efetivamente sofre, Ele não está sujeito ao sofrimento do mesmo modo que as criaturas finitas.<sup>34</sup> Nesse sentido, Moltmann aprofunda a chamada *teopatia*<sup>35</sup>, argumentando que a imagem monista de apatia divina não condiz com a compreensão cristã sobre a *passibilidade* de Deus. Em resumo, se o “amor é capaz de sofrer”<sup>36</sup>, então a premissa do *pathos* divino difere das ideias inerentes à *teodiceia*.<sup>37</sup> Esse dilema existencial, contudo, persistirá como uma *tragédia* da liberdade e um mistério a ser continuamente revisitado e refletido. A presença do mal e do sofrimento, a despeito do amor divino, são um mistério. Assim, se essa questão permanecerá, então o teologizar sobre essa realidade ontológica é necessário, ainda que não haja respostas ou soluções.

Agora, é preciso entender como Moltmann concebe a criação depois de examinar essa representação moderna de Deus. Tendo isso em consideração, cabe perguntar: O *criar* trinitário se restringe a um único *ato primevo*? Após ser esclarecida essa questão, a *criação* será mencionada como base interpretativa para redescobrir a importância da espacialidade teológica. Quando o mundo não é mais desprezado ou divinizado, o espaço intrínseco de cada criatura é visto de forma diferente e, assim, recebe um significado adequado.

---

<sup>34</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 37.

<sup>35</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 39. Quando o teólogo aborda a liberdade humana, ele a manifesta concatenada à paixão divina, na qual o Crucificado é seu centro: “A cruz situa-se no centro da liberdade humana e ao mesmo tempo no âmago do sofrimento divino”. Ou seja, a presente história torna-se um “momento da história divina, pois a tragédia da liberdade humana é a história do sofrimento do amor divino” (MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 61.). Conquanto não seja detalhado, convém salientar que o sofrimento perdura como mistério e, sobretudo, volta-se ao sentido escatológico. Ademais, o sofrer não pode ser comparado a qualquer outra problemática humana, pois é uma “*ferida aberta da existência neste mundo*” (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 63.). Uma síntese encontra-se em: MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 39-45; 51-55. A análise de Leonardo Boff sobre a concepção de *sofrimento* moltmanniana pode ser encontrada em: BOFF, L. *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, p. 135ss.

<sup>36</sup> MOLTSMANN, J. *Nella storia del Dio trinitario*, p. 56 (tradução nossa). Veja-se, dentre tantas obras, o presente tema em: MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 52ss; \_\_\_\_\_. *Esperienze di Dio*, p. 29; \_\_\_\_\_. *Storia della passione*, p. 32; \_\_\_\_\_. *Pazienza, misericordia e solidarietà*, p. 47ss; \_\_\_\_\_. *O Deus crucificado*. Para Moltmann, o *teísmo* desmorona-se na rocha do sofrimento (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 62.). Uma novidade moltmanniana em relação ao *pathos* de Deus é a retomada da teologia bíblica de *in-habitação*. Segundo essa ideia de *shekináh*, por exemplo, a deportação, que antes era vista como o fim, passou a significar a presença diferenciada de Deus entre aqueles que sofriam no cativeiro ou no exílio (Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 60ss.). No entanto, existem aqueles que se opõem a esse entendimento moltmanniano. Pode-se apurar acerca de alguns autores em: AGUIAR, E. *Em Jesus, Deus abraça o sofrimento humano*, p. 154ss.

<sup>37</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 37ss; 61. O presente uso epistemológico circunstancia-se ao de Moltmann, que o sintetiza em: MOLTSMANN, J. *Nella storia del Dio trinitario*, p. 59-64. De acordo com o teólogo, seu conceito remonta a Gottfried W.F. Leibniz e esses silogismos são um dilema clássico formulado pelos filósofos estoicos. Em seu entendimento, a história religiosa e filosófica redonda em ideias dualísticas, monistas e dialéticas (Cf. MOLTSMANN, J. *Nella storia del Dio trinitario*, p. 59ss.). Alguns desdobramentos são descritos em: SUSIN, L. *A criação de Deus*, p. 123-128.). Ademais, a teodiceia é versada em: LACOSTE, J.-Y. Mal. In: LACOSTE, J.-Y. (Ed.). *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1075-1079.

### 1.1.2 Criação: um *ato primevo*?

A teologia da criação moltmanniana é singular em seus aprimoramentos. Ela enfatiza o princípio de *abertura* criacional e destaca o processo hermenêutico ininterrupto em relação à tradição, aos escritos bíblicos e aos novos conhecimentos científicos. Assim, percebe-se nela a intenção de superar qualquer concepção estática e a busca por um aprofundamento contínuo da doutrina criacional. Moltmann demonstra que certas visões causaram uma narrativa limítrofe e casuística, esquecendo ou relegando ao segundo plano as perspectivas da *creatio continua* e da *creatio nova*. Isso levou à adoção da inflexível ideia de criação *inicial* pronta e perfeita.<sup>38</sup> Um sistema teórico estático, como o constatado no antropocentrismo e na cosmovisão materialista, enquadra a criação em um impasse e em subseqüentes interpretações redutivas. Por outro lado, de que forma Moltmann compreende a criação?

A estrutura criacional moltmanniana está delineada como um *sistema aberto*.<sup>39</sup> Essa proposta, de fato, redesenha as ideias criacionais, onde o monismo ainda prevalece. A terminologia criacional tornou-se rígida quando associada aos construtos especulativos que a condicionaram como um estado primevo, apesar das inúmeras colaborações científicas. Nessa simetria circular, a *redenção* redundaria em mera restituição do *status integritatis* do paraíso perdido – *paradise lost*.<sup>40</sup> Moltmann propõe o “(re)conhecimento da criação”<sup>41</sup> a partir da doutrina presente em estudos teológicos e bíblicos. Sua teologia busca superar o arcabouço conceitual que se apoia em um sistema fechado, perfeito e autossuficiente, e, com isso, fornecer um olhar processual, conectivo e do “vir-a-ser”. Em resumo, a perspectiva sobre a criação é reformulada e concebida sob a noção kenótica: “A criação, portanto, não é um *factum*, mas um

---

<sup>38</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 241; 280ss; \_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 424. Veja-se a respeito do conceito de criação em: SIMKINS, R. *Criador e criação*; ZIZIOULAS, I. *A criação como eucaristia*, p. 37ss; GESCHÉ, A. *O ser humano*, p. 56ss; BEAUCHAMP, P. *Criação*. In: LACOSTE, J.-Y. (Ed.). *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 469-472.

<sup>39</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 298; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 51ss. O teólogo utiliza essa terminologia para manifestar a amplitude da criação, cujo lado *determinado* designa a “terra” e o *indeterminado* refere-se ao “céu” (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 241.).

<sup>40</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 53-54.

<sup>41</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 89-90.

*fieri*”.<sup>42</sup> Embora seja delimitada como “inicial”, “da história” (atual, presente ou hodierna) e “final” para fins elucidativos, o criar divino é um processo aberto, perfectível e criativo.<sup>43</sup>

De acordo com os postulados moltmannianos, investigar a doutrina da criação requer um exame da questão da *contingentia mundi*.<sup>44</sup> Ao desfazer as premissas teístas e panteístas, o teólogo estabelece um caminho próprio, diferente daquele baseado nas ideias da “livre vontade” e do divino essencialismo.<sup>45</sup> Em seguida, Moltmann ressignifica os conceitos de *necessidade* e *liberdade* divinas, para que Deus não seja transformado em um prisioneiro de si próprio. Com essa mudança, percebe-se a consonância de seu ser: em Deus “é natural amar com liberdade”. No contexto kenótico, a cosmologia é disposta no âmago trinitário: “Desde toda a eternidade, Deus não desejou apenas a si mesmo, mas também o mundo, pois não desejou apenas comunicar-se consigo mesmo, mas também com o seu outro.”<sup>46</sup> Agora, almeja-se compreender esse *espaço* interior, sob o qual a *criação para fora* está constituída.

Na teologia cristã, a *creatio originalis* é descrita como *creatio ex nihilo*, isto é, criação do nada. Isso destaca a natureza criatural do cosmos e evita sua deificação<sup>47</sup>. Surge, então, a pergunta: isso não resulta em uma espécie de necessidade em Deus? Por isso, a ação divina *ad intra* é explicitada de maneira *negativa* para que não seja confundida com uma necessidade ou a “pura casualidade”. Moltmann define a criação *no início* como criação sem pressupostos, onde espaço e tempo são criados simultaneamente. Com isso, pretende-se enfatizar a conexão entre *creatio ex nihilo* e a noção de *creatio in nihilo* – criação no nada<sup>48</sup>. O teólogo também faz uma ressalta à transposição de conceitos oriundos de campos semânticos distintos para a teologia criacional, cuja alteração levaria à deturpação doutrinal.<sup>49</sup> Assim, a criação não pode

---

<sup>42</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 56-57. Nas tradições bíblicas, a criação era vista e vivenciada sob um horizonte universal da experiência divina. Esse cenário israelita oferecia simultaneamente uma compreensão *protológica* e *escatológica* da criação (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 90-91.).

<sup>43</sup> Na percepção de Susin, o teólogo sustenta a criação sob uma “mútua interpretação” (Cf. SUSIN, L. *A criação de Deus*, p. 32.). É importante antecipar que, com base nessa premissa interpretativa, ao longo desta dissertação, discorrer-se-á sobre a concepção de *espaço* teológico.

<sup>44</sup> “A criação do mundo é para o próprio Deus necessária ou apenas aleatória? Procede ela da essência divina ou da sua vontade? É ela eterna ou temporal?” (MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 116.).

<sup>45</sup> Essa constatação também pode ser deduzida em: HAUGHT, J. *Deus após Darwin*, p. 67-77.

<sup>46</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 116-119.

<sup>47</sup> A definição de *creatio ex nihilo*, “que em linguagem platônica se refere ao οὐκ ὄν [não-ser], não ao μή ὄν [não-ser de outra maneira]”, designa a liberdade do Criador e a contingência do ente criado (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 57.).

<sup>48</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 57-59 (tradução nossa); BONHOEFFER, D. *Criação e queda*, p. 41; HAUGHT, J. *Cristianismo e ciência*, p. 157-158.

<sup>49</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 284-285.

ser entendida por meio de uma visão panteísta ou comparada com uma teoria evolutiva, como a de auto-organização, pois esses conceitos são contrários à própria doutrina criacional. Nessas díspares cosmovisões, o mundo “existe *a partir de si* (“*ex se*”) e não *a partir de outro* (“*ex alio*”)” e, conseqüentemente, recebe qualificações divinas.<sup>50</sup>

Quando a criação é concebida como criatural, a perspectiva sobre ela é intensamente transformada e, por conseguinte, pode-se refletir sobre sua historicidade intrínseca.<sup>51</sup> Moltmann explicita a criação através de etapas simultâneas, sem que ela seja, em si, desconexa ou fragmentada. Em suas palavras, se a criação é entendida como um *processo*, ela é *história* e não um ciclo estático – já pronto e acabado. Pelo contrário, ela se revela *creatio mutabilis* – criação mutável – isto é, em movimento e perfectível: aberta para sua história, tanto de “perdição” quanto de “salvação”.<sup>52</sup> O movimento criacional está voltado para o futuro e, por essa razão inerente, caracteriza-se pela *abertura*<sup>53</sup>. Se a criação evoca o seu Criador, ela é apenas um ato *ad extra* de seu Criador, sendo dispensável ou tornando-se necessária para Deus? Se a criação é aceita como um momento constitutivo da Trindade, a *decisão* divina pela criação exigiria uma espécie de espaço em Deus?

### 1.1.3 No vasto espaço da Trindade, uma *crisologia criacional*\*

Porque “Deus é amor” (1Jo 4, 16), Ele se autocomunica e abre a criação à liberdade e à vida, se *auto* distinguindo dela e das criaturas. Segundo Moltmann, “na medida em Deus *se decide* [sic!] por sua autocomunicação”, há a abertura do “íntimo de sua própria essência”. Por meio dessa decisão eterna e fundante abertura, sua essência, seu bem e seu ser se derramam sobre o mundo. Para todos os efeitos, nem por coação ou por arbítrio, “Deus “necessita” do

<sup>50</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 283. A integração do conhecimento de outras áreas científicas na teologia da criação será esboçada no prelúdio do terceiro capítulo.

<sup>51</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 299. Em algumas análises, afirma-se a inexistência de uma específica historicidade do mundo. Por exemplo, Gesché salienta a *submissão* do mundo à Deus e o fato de que ele “não traz consigo nada, nenhum peso, nenhuma história, nenhuma herança” (Cf. GESCHÉ, A. *Deus*, p. 75.).

<sup>52</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 58; \_\_\_\_\_. *Deus na criação*, p. 299.

<sup>53</sup> Moltmann explicita o conceito de *abertura*, por exemplo, perante a teoria da *evolução* (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 271-311.).

\* Esse título baseia-se na tradução à língua italiana: “Nel “vasto spazio” dela Trinità” (MOLTSMANN, J. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 278 – tradução nossa). Na tradução para o português encontra-se: “No “lugar espaçoso” da Trindade” (MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 253.).

mundo” e do ser humano.<sup>54</sup> A despeito das implicações dessa postulação, no momento, convém voltar-se ao entendimento dessa admissível espacialidade intratrinitária como possível pressuposto lógico à compreensão da criação. Como elucidar esse espaço inicial que não equivale à *onipresença* de Deus<sup>55</sup>? Em hipótese, os espaços criacionais são esclarecidos com as reflexões e contribuições kenóticas. Visando um *novo pensamento trinitário*, Moltmann transpõe a cosmologia moderna, onde subjaz o supracitado *mono-teísmo*<sup>56</sup>, e fundamenta um ímpar olhar acerca da criação (e da dimensão espacial), ao amparar-se na premissa da *kénosis* de Deus.<sup>57</sup> Enfim, a limitação inicial de Deus, onde se *de-cide* como Criador, cria uma espécie de espaço interno ao próprio Deus?

Na encarnação do Filho, o *esvaziamento* kenótico divino é plenificado, em quem se revela a “*humanidade de Deus*”.<sup>58</sup> Agora, em relação à criação *inicial*, Deus concedeu um espaço distinto para a criação? Dentro do contexto da *kénosis* intratrinitária, postula-se um preliminar espaço em Deus, que explicitaria sua abertura à criação. O teólogo interpela: “não teria Deus criado o mundo “dentro de si próprio”, dando-lhe *em* sua eternidade o tempo, *em* sua infinitude a finitude, *em* sua onipresença o espaço, e *em* seu abnegado amor a liberdade?”<sup>59</sup> Antes de considerar essa pergunta como uma mera projeção especulativa, é importante perceber que a criação é *trinitária* e não uma ação apática de um sujeito absoluto. Nesse sentido,

---

<sup>54</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 70-72. Nesse mesmo contexto, o teólogo descreve a criação como um “momento constitutivo da eterna história de amor entre o Pai e o Filho” (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 72.). Salienta-se, ademais, que essa necessidade não equivale ao necessitarismo ou corresponde a uma *necessidade* criatural em Deus (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 70-72.).

<sup>55</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 232.

<sup>56</sup> “Na igreja cristã latina ocidental, o pensamento trinitário desde Agostinho e Tomás de Aquino partia da autoconsciência do Deus uno. Por meio de Hegel, este impulso se tornou muito convincente para a teologia moderna: na sua autoconsciência, Deus se torna objeto de si mesmo e se identifica consigo mesmo. Sua unidade é uma unidade diferenciada dialeticamente em si mesma.” (MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 85.). É pertinente questionar qual é o entendimento fundamental sobre Deus, especialmente quando há o risco de uma falsa divindade, fechada em si mesma (Cf. GESCHÉ, A. *A destinação*, p. 143;172.). Além disso, os construtos paradigmáticos modernos que enaltecem uma certa noção de *tempo* como “mola propulsora da história mundial” tornariam o tempo hegemônico em relação ao espaço (Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 261.). Em resumo, quando se refletiu sobre os limites ecológicos, percebeu-se o predomínio dessa concepção de tempo (Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 260ss.).

<sup>57</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 88. “Segundo a teologia cristã, a encarnação e a inabituação estão ancoradas na *kenosis* de Deus” (MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 88.).

<sup>58</sup> No que diz respeito a essa sentença, ela não se trata de uma “expressão verbal antropomórfica e inadequada à divindade de Deus, mas sim da própria substância da sua divindade” (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 128.). Além disso, o termo *esvaziamento*, nesta dissertação, aludirá o sentido kenótico moltmanniano.

<sup>59</sup> MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 120.

Moltmann utiliza a doutrina do *Zimzum* para expressar e aclarar essa concessão intratrinitária e, conseqüentemente, o espaço concedido.<sup>60</sup>

Antes de sair de si mesmo e só, então, criar, Deus se autodeterminou como Criador. Essa autodeterminação inclui sua *autodecisão* e *determinação* como tal. A concepção judaico-cabalística da autocontração de Deus, desenvolvida por Isaak Luria<sup>61</sup>, pode ser oportuna para esclarecer o espaço original resultante. Intitulada de *Zimzum*, ela implica tanto concentração como contração e significa um certo “retrair-se em si mesmo”. Esta ideia, de certa maneira, procede da concepção judaica de *shekináh*, onde por meio da qual se exprimia a contração da presença divina, a ponto de Deus “tomar morada no templo”. Luria estende-a a Deus e à criação: o mundo vem à existência por causa da contração de Deus “a partir de si e em si mesmo”; ou seja, de seu recolhimento. Em síntese, a “automovimentação de Deus”, por meio de sua *autorrestricção*, concede esse referido espaço à própria existência da criação.<sup>62</sup>

Moltmann aprofunda as concepções judaicas e cabalísticas e os desdobramentos cristãos com suas perspectivas. Embora essas ideias não sejam detalhadas aqui, em síntese, o teólogo concebe um espaço *nihil*, um literal “*lugar abandonado por Deus*” que surge e fica livre. Logo, devido à restrição da presença divina e à ausência de sua criação, há o próprio nada. Esse *nihil*, contudo, ainda não tem um sentido destrutivo, pois é essa espécie de lugar fora de Deus, por meio do qual se *explicita* a autonomia criacional. Na compreensão do teólogo, somente quando se admite a possibilidade do *nihil* é possível conjecturar a criação a partir do nada – *creatio ex nihilo*. Sob certo sentido, também, o mundo finito “*fora de Deus*” é “*em Deus*”, do qual recebe o lugar da existência. Ademais, o criar inicial implica a *promessa redentora*, a antecipação ativa da ressurreição: *transformatio mundi*. Esta transformação do mundo se realizou na ressurreição

---

<sup>60</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 135ss.

<sup>61</sup> Isaac Luria (1534-1572) é geralmente retratado como um rabino que se tornou célebre no meio judaico por suas interpretações cabalísticas. Acredita-se que seu pai era da família *Ashkenazi* de Luria – Alemanha ou Polônia – e emigrou para Jerusalém. Apesar das diversas incertezas históricas, após a morte de seu pai, Isaac Luria foi levado ao Egito e, provavelmente, entrara em contato com os melhores professores judaicos ou com a literatura rabínica da época (Cf. SHOLEM, G. *Kabbalah*, p. 420-428.). A cabala luriânica, no século XVII, foi assimilada por grande quantidade de judeus da Polônia e do Irã. Para os judeus espanhóis – sefarditas – que haviam perdido a pátria, a chamada mitologia luriânica tornou-se uma adequada alavanca perante seu respectivo mundo, imprevisível e fragmentado (Cf. ARMSTRONG, K. *A Bíblia*, p. 167-168.).

<sup>62</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 136. A pergunta comum é como Deus pode criar algo do nada quando nada existe? Como resposta, Luria propõe um lugar reservado de seu ser, uma espécie de “espaço místico original”, do qual Deus se distancia e no qual a criação irrompe. A despeito das especulações cosmológicas, para Moltmann, essa ideia do *Zimzum* apresenta-se como uma “possibilidade de pensar o mundo em Deus, sem recair no panteísmo” (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 120-121.).

do *Abandonado* ao nada.<sup>63</sup> E, por fim, Moltmann reinterpreta a *creatio ex nihilo* à luz do evento pascal de Cristo:

Se Deus forma a sua criação a partir do nada, se ele mantém a sua criação apesar de seu pecado e se ele quer a salvação da sua criação, então, no envio e oferta do seu próprio Filho, ele se oferece a si próprio ao nada destruidor para em si e através de si superar este nada e, dessa forma, oferecer existência, graça e liberdade à sua criação. A entrega do Filho à morte no abandono de Deus na cruz e sua entrega ao inferno constituem, nesta perspectiva, a entrada de Deus eterno naquele nada, do qual ele criou o mundo. Deus entra naquele “espaço original” que ele mesmo formou através da sua primeira autocontração. Através da sua presença, ele supera o espaço abandonado por Deus. É a presença do seu amor pela criação, amor esse que se auto-rebaixa [sic!], sofre e experimenta a morte. Por isso, esta presença de Deus no Cristo crucificado, ao invés de destruir a criação, dá-lhe a vida eterna.<sup>64</sup>

Em Cristo, a criação é consumada escatologicamente e, somente por meio desse modo kenótico, o espaço abandonado é preenchido com sua vida eterna. Além disso, os *nadas* humanos (pecados) são transfigurados por sua ressurreição e, como resultado, o cosmos, em vez de ser aniquilado – *annihilatio mundi* –, vive essa antecipação ativa da transformação.<sup>65</sup> O fundamento da *nova* criação, em resumo, é o *Cristo cósmico*. E, por meio da ação do Espírito Santo, a *experiência* da nova presença divina na criação é efetivada no *presente*, aqui associada ao conceito de *shekináh*.<sup>66</sup> Moltmann, usando as referidas terminologias tradicionais, apresenta as diversas implicações da presença de Deus em sua criação e o porquê ela é compreendida como sua morada.

Portanto, sob uma imagem estática de *cosmos*, como a visão antropocêntrica<sup>67</sup>, não será possível aprofundar nem a teologia da criação nem a categoria espacial. Consequentemente, pensar na abertura do mundo para Deus requer a compreensão desta habitação divina *no*

<sup>63</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 137-144; \_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus*, p. 119-122. A postulação desse *nihil*, às vezes, é confundida com um “espaço vazio”. No entanto, não há essa antecipação espacial como uma suposta condição de possibilidade para a criação, pois as “*criaturas formam, em suas relações criaturais, espaços de criação umas para as outras*” (Cf. SUSIN, L. *A criação de Deus*, p. 70.).

<sup>64</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 141.

<sup>65</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 137; 144.

<sup>66</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 147. Moltmann aborda a *pneumatologia*, em específico, em suas obras recentes e, nas anteriores, ele a relaciona com o *criar* divino, onde o Espírito Santo gera comunhão e permeia o *cosmos*, santificando-o. Também por conta disso, essa noção é definida como cristologia pneumatológica. Por exemplo, ele menciona a ação *pneumatológica* em: MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 27-32; 150-157; \_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus*, p. 115; \_\_\_\_\_. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 87ss. A nomenclatura *Cristo cósmico* e sua compreensão serão expostas no terceiro capítulo. O termo *presente* faz referência à categoria de *espaço* e não a de *tempo* (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 146.).

<sup>67</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 286.

mundo.<sup>68</sup> A ideia da *shekináh* é arguida como consequência lógica ao pressupor-se o *pathos* divino. Se o “sofrimento de Deus” permeia toda a criação, então o amor pela liberdade constitui-se o âmago kenótico trinitário, o fundamento da autodistinção de Deus.<sup>69</sup> Além do mais, como Moltmann desenvolve essa ideia da presença divina na criação e por que a *shekináh* manifesta *sofrimento, ruptura* e autodistinção?

## 1.2 *Shekináh*

Ao abordar a Santíssima Trindade, é necessário ter um profundo respeito pelas diversas contribuições teológicas. Sem discorrê-las, dar-se-á prioridade à suposta metáfora espacial, destacando as colaborações de Moltmann. A “ontologia relacional”, vista como uma alternativa à “ontologia da substância”, é um insigne referencial fornecido pelos Padres Capadóciolos.<sup>70</sup> Em poucas palavras, negar o “*movimento* na natureza divina” é também negar a “*Trindade* de Deus”.<sup>71</sup> O teólogo se afasta do atributo helênico de impassibilidade e desenvolve a teologia do *pathos* divino.<sup>72</sup> Além disso, cabe observar que a unidade divina não é rechaçada: Na Trindade, a “unidade não é pressuposta”, mas constituída pelas pessoas divinas mediante a mútua in-habitação.<sup>73</sup> Nesse sentido, a pericorese trinitária suscita uma renovada compreensão da criação e, especificamente, da cosmologia.<sup>74</sup> Assim, como se concebe uma unidade trinitária aberta, que envolva a criação?

<sup>68</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 297.

<sup>69</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 56; 43; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 88.

<sup>70</sup> Cf. TAVARES, S. *Trindade e Criação*, p. 138.

<sup>71</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 59.

<sup>72</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 36-39.

<sup>73</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 267. A expressão *mútua in-habitação* vem da tradução dessa obra moltmanniana para o italiano: “mutua inabitazione” (Cf. MOLTSMANN, J. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 294.). Em tradução semelhante, em obra de Ladaria, encontra-se: “inabitación [in-habitação] mútua” (Cf. LADARIA, L. *A Trindade*, p. 108.). A expressão *in-habitação* será empregada exclusivamente para enfatizar esse referido movimento pericorético entre Deus, a criação e as criaturas, sem que seu uso diminua a expressão correlata – *inabitación* (Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 60.). Segundo Ladaria, essa proposta se opõe “por completo” àquela de Karl Rahner, que incorreria no perigo de afirmar Deus como “único sujeito” (Cf. LADARIA, L. *A Trindade*, p. 108.). Um exemplo desse embate pode ser visto em: MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 58ss; RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 80ss; CONGAR, Y. *Credo nello Spirito Santo*, p. 94ss.

<sup>74</sup> Essa ontologia relacional, com sua dinâmica, presente nos fiéis e nas comunidades eclesiais, pode ser estendida a toda criação cosmológica (Cf. TAVARES, S. *Trindade e Criação*, p. 139.).

### 1.2.1 *Abertura* da mútua in-habitação trinitária

Serão apresentadas algumas indagações moltmannianas que tangem a categoria espacial e como ela foi ressignificada em sua respectiva teologia. Moltmann afirma que a kenótica do século XIX evidenciou a contradição do conceito que amparava uma divindade impassível, quando, de outra parte, em tradições bíblicas, Deus se arrepende, se compadece e é misericordioso. Ainda, segundo o teólogo, outras correntes teológicas ofuscaram as *qualidades* humana e divina com a tentativa de corroborar a *kénosis* divina. Embora sejam valiosas essas noções precedentes, serão indicadas algumas sugestões de Moltmann que ligam as relações intratrinitárias com a presença de Deus no mundo criado, dentre as quais a da *shekináh*.<sup>75</sup> O objetivo é perceber a *abertura* presente no espaço criacional, o qual é ínsito à criação.

É necessário explicar, de antemão, por que a *in-habitação* é um conceito teológico que evidencia a *abertura* divina dada à sua criação. Além disso, é importante lembrar das limitações do enunciado analógico de apatia – uma afirmação comparativa – que difere de um verdadeiro axioma, no qual Deus é reduzido a uma divindade incapaz de amar.<sup>76</sup> De toda forma, no que se refere ao *pathos* divino<sup>77</sup> – teopatia –, a hipótese sustentada é a de que a abertura percebida na criação advém da *autolimitação* divina. Em outras palavras, a *perfectibilidade* criacional funda-se no autorrebaixamento divino<sup>78</sup>. Se a in-habitação intratrinitária revela a plenitude da unidade, então ela, na criação, se constitui como limitação da onipotência, onipresença e onisciência divinas.

Um amor que dá espaço, permite tempo e exige liberdade é a força do amante que pode se retrair, para fazer o amado crescer e vir. Por isso faz parte do amor criador não apenas a auto-entrega [sic!], mas também a autolimitação, não apenas a afeição, mas também o respeito pela singularidade do outro. Se aplicamos essa ideia à relação do criador para com suas criaturas, segue-se daí uma *limitação* da onipotência, da onipresença e da onisciência da divindade por consideração aos espaços de vida das criaturas.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 81-82.

<sup>76</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 35-37; \_\_\_\_\_. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 44; \_\_\_\_\_. *No fim, o início*, p. 60. AGUIAR, E. *Em Jesus, Deus abraça o sofrimento humano*, p. 114.

<sup>77</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 39ss. Sobre a *doutrina das duas naturezas* e a *apatheia*, consulte-se: MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 286ss.

<sup>78</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 88. A in-habitação de Deus na criação acontece graças ao seu próprio autorrebaixamento, por meio do qual o “Deus infinito pôde habitar em forma finita em sua criação” (Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 88.).

<sup>79</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 88.

Nesse sentido, Moltmann desenvolve o conceito da abertura divina em relação à criação: Deus “se envolve” com o *cosmos*, enquanto Criador, e “se entrega” ao mundo em formação. A presente noção de autolimitação, embora denote renúncia, constitui-se como *abertura*. Logo, o teólogo a esclarece em seus estudos, para desvinculá-la de conceitos monistas ou formalísticos. *Tomar parte* da vida criatural é, sobretudo, autocomunicação de Deus. Esse movimento não ocorre por coação ou arbítrio; antes, ele é revelação do amor eterno, a autocomunicação do bem.<sup>80</sup> Em suma, a “Trindade é “aberta” não por carência e imperfeição”, mas pela superabundância do amor que doa às criaturas o espaço vital para sua vitalidade e o “espaço aberto para o seu desenvolvimento”.<sup>81</sup>

O caráter histórico surge com a própria criação. Em outras palavras, a criação aberta inaugura uma história cosmológica repleta de possibilidades.<sup>82</sup> A *abertura* criacional resultante está fundamentada no âmago do amor trinitário, que se abre à liberdade e à vida. A partir da *decisão* [sic!] divina em autocomunicar-se, há a *abertura* do mais íntimo de seu próprio ser: “Não por coação, nem por arbítrio, mas sim pelo prazer profundo do seu amor eterno é que Deus se comparte com outros seres”.<sup>83</sup> Esse movimento para fora de si, no agir criacional, ainda que seja autoaniquilamento e sofrimento, é, sobretudo, consonante ao próprio amor divino. Conforme Moltmann, esse amor divino pelo mundo “não é outro do que o amor que com ele se identifica, desde toda a eternidade”.<sup>84</sup> Portanto, Deus é a fonte da abertura criacional.

Na teologia moltmanniana, procura-se ver a “unidade trinitária de modo pericorético”, e não como uma “unidade fechada em si mesma, exclusiva, mas uma unidade aberta, convidativa e integradora”.<sup>85</sup> Ou seja, além de pericorética, essa noção de habitação demonstra a abertura proporcionada por Deus à sua criação. Portanto, como Moltmann pensa o mundo perante Deus?

---

<sup>80</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 88-89; \_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus*, p. 35-74. De acordo com a explicação de Moltmann, o conceito de liberdade não é entendido formalisticamente. Liberdade não é mera identificação com a “liberdade absoluta” ou um “*poder absoluto de dispor*”. Deus não se transforma em um *ente* prisioneiro de si mesmo. Ou seja, a liberdade e a bondade divinas estão interligadas, pois a verdadeira liberdade é “autocomunicação do bem”. Ademais, a liberdade incide na *comunhão*, na “participação interativa da vida” e na abertura amorosa (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 68-70.).

<sup>81</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 268; \_\_\_\_\_. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 295-296.

<sup>82</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 112.

<sup>83</sup> MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 71.

<sup>84</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 72.

<sup>85</sup> MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 268.

### 1.2.2 O mundo *na* vida eterna da Trindade

Geralmente, a criação é descrita apenas sob a perspectiva da atuação de Deus *para fora*. Alega-se que se a atuação de Deus *para dentro* fosse explanada ou refletida, incorrer-se-ia em antropomorfismo. Porém, defender somente uma divindade una, absoluta e imutável acentua o monismo e seu inevitável dualismo, rejeitando a superabundância do criar trinitário.<sup>86</sup> Além do mais, segundo Moltmann, esse enquadramento desconsidera o significado do mundo para Deus e a “ação recíproca de *actio* e *passio*”, presente no conceito de *decisão* pelo mundo.<sup>87</sup> “Assim como Deus, pela sua ação, sai de si mesmo e afeta o mundo, assim também o mundo, por suas reações, aberrações e iniciativas, afeta a Deus: evidentemente, não de modo igual, mas sem dúvida a seu modo”.<sup>88</sup> Nessa perspectiva postula-se uma verdadeira *teopatia* – fundada na paixão de Cristo –, onde Deus *se envolve* com seu mundo criado.<sup>89</sup> Com o objetivo de reverter a *apatia*, Moltmann delinea a *kénosis* divina e, por meio dela, expressa o porquê o mundo é visto como criação e não como mera matéria manipulável. Em resumo, esse afetar-se trinitário é uma verdadeira *cooperação harmoniosa* entre Deus e a criação, em vez de uma intocável concessão monista ou ainda um fingimento.<sup>90</sup>

O princípio teológico de *Trindade aberta*<sup>91</sup> implica na comunhão divina com a criação: comunidade *com* Deus e comunidade *em* Deus. A abertura da unidade trinitária não se restringe só ao âmbito especulativo, pois ela se expressa na consumação soteriológica, na qual a criação será unificada e reconciliada em Deus.<sup>92</sup> Como Moltmann entende a criação na *vida eterna* da

<sup>86</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 56-61.

<sup>87</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 110.

<sup>88</sup> MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 111.

<sup>89</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 42ss. Existem inúmeras pesquisas a respeito dessa temática moltmanniana e aquelas que abordam as tangências do sofrimento divino. Dentre elas, pode-se citar: KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*; LEITE, F. *Da apatia à compaixão*; MACHADO, R. *Um pacto pela terra*; MATTIELLO, G. *Esperança cristã*; COSTA, A. *A reconstrução da vida no coração de um deus sofredor*; GOMES, P. *O Deus im-potente*; AGUIAR, E. *Em Jesus, Deus abraça o sofrimento humano*. Devido ao mistério e ao seu pensamento dialógico, Moltmann se fundamenta em várias fontes, como a *teologia da dor* do japonês Kazoh Kitamori (1916-1998). É possível encontrar uma análise sobre esse embasamento em: FERRARIO, F. *Il pensiero teologico è sempre un dialogo*. Disponível em: <<https://riforma.it/it/articolo/2016/04/07/il-pensiero-teologico-e-sempre-un-dialogo>>. Acesso em: 3 de mar. de 2023. A tradução está disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/608224-o-pensamento-teologico-e-sempre-un-dialogo>>. Acesso em: 3 de mar. de 2023. Algumas críticas a essa concepção de Moltmann estão elencadas em: AGUIAR, E. *Em Jesus*, p. 154ss; ALMEIDA, E. O silêncio de Deus. In: BASTOS, L; NETO, L. *Esperança no futuro*, p. 151ss.

<sup>90</sup> MOLTSMANN, J. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 284.

<sup>91</sup> Esse termo é sintetizado em: MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 91.

<sup>92</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 107.

Trindade? Ele a compreende no amor trinitário: “A criação é um momento constitutivo da eterna história de amor entre o Pai e o Filho”.<sup>93</sup> Apesar de sua não correspondência, a criação precisa de um espaço próprio para que ela possa existir e não se imiscuir com seu Criador. Para Deus, a criação significa um “recoo em face de si mesmo” – autolimitação – e, assim, um determinar-se como Criador – autodefinição.<sup>94</sup> Em suma, a autodeterminação de Deus como criador é uma espécie de ato que precede a própria criação. Nas palavras do teólogo: “*Deus se decide a criar um mundo*”.<sup>95</sup> A noção de autodeterminação remete a diversas questões, entre elas a da especial decisão divina para criar. Por outro ângulo, a criação é expressão da própria vida interior de Deus, pois nessa visão kenótica não há necessidade de decretos solipsistas ou imperativos de um sujeito absoluto.<sup>96</sup> Nesse sentido, Moltmann aprofunda a teologia da criação com o auxílio das ideias de autocontração de Deus – *Zimzum* – e da *kénosis* trinitária, que, em sua análise, suscitam uma renovada visão escatológica e soteriológica.<sup>97</sup>

Para elucidar a presença de Deus na criação e desta em Deus, Moltmann recorre à ideia bíblica de *shekináh*.<sup>98</sup> Ele busca sobrepujar os processos e conceitos panteístas e panenteístas para redescobrir a amplitude da doutrina criacional e, por meio dela, assegurar um novo olhar sobre as dimensões de espaço e tempo. A in-habitação, baseada na *pericorese* intratrinitária, está ligada à promessa escatológica de *shekináh cósmica* – Deus habitará a *nova* criação.<sup>99</sup> Qual é a peculiaridade desse conceito e em que ele pode contribuir para a compreensão da mútua in-habitação entre Deus e sua criação? Será que a *shekináh* é apenas uma metáfora ou Moltmann a concebe concatenada à *kénosis*?

<sup>93</sup> MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 72.

<sup>94</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 85; \_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus*, p. 73. Conforme aludido, o teólogo não vê a criação como um superficial ato de *estar* em Deus – o que seria *panenteísmo*. Por outro lado, ele defende a premissa da *autodefinição*. Portanto, a criação é criada com um espaço relativo e próprio.

<sup>95</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 127.

<sup>96</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 127-131. Moltmann evidencia a limitação linguística da doutrina “dos decretos” e “da emanação”, com o objetivo de aprofundar a noção doutrinal do Deus criador (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 127-135.).

<sup>97</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 135-144. Ademais, a criação na vida eterna de Deus é explanada com o auxílio da teologia patrística, na qual se delineia o conceito de *perichoresis*.

<sup>98</sup> Segundo Armstrong, a exegese rabínica – *midrash* – que analisava o significado da *Torá*, considerado não evidente em si mesmo, substituiu o templo e tornou-se o principal meio de encontro com Deus. Assim, quando “dois ou três dos fariseus estudavam a *Torá* juntos” a *Shekinah* permanecia com eles (Cf. ARMSTRONG, K. *A Bíblia*, p. 83.). Para a autora, o termo deriva do verbo *shakan* – “armar a própria cabana; morar em cabanas” – e designa a presença divina na Terra. Enquanto os rabinos usavam-na para distinguir sua experiência (da realidade infável) de Deus (em si mesmo), a expressão era vista como a “décima *sefirot* e uma personalidade feminina, que havia sido exilada das demais *sefirot* e vagava perpetuamente pela Terra” (Cf. ARMSTRONG, K. *A Bíblia*, p. 235.). Em suma, no “mito cabalístico, as dez *sefirot* eram as dez emanações (q.v.) ou estágios da revelação que Deus fez de si mesmo” (Cf. ARMSTRONG, K. *A Bíblia*, p. 234.).

<sup>99</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 88ss.

### 1.2.3 *Shekináh* – uma metáfora habitacional?

A metáfora *habitar* (שָׁבַע)<sup>100</sup> é relevante na cosmologia bíblica.<sup>101</sup> Dela advém o conceito bíblico de *shekináh*, cuja concepção indica a “efetiva *habitação* do Senhor no meio de Israel, a modo de *condescendência* do eterno, e o *prenúncio* da glória daquele que há de vir”.<sup>102</sup> A literatura judaica desenvolveu-a na perspectiva do autorrebaixamento de Deus: sua *shekináh* sofre junto com o povo.<sup>103</sup> A expressão denomina, na linguagem cultual, o “armar a tenda” e o habitar de Deus junto ao seu povo.<sup>104</sup> A *shekináh* foi empregada no contexto da *teopatia*<sup>105</sup> e, em certo sentido, coincide com a *kénosis* cristã.<sup>106</sup> A partir do vasto contexto bíblico, aqui tão somente aludido, Moltmann apresenta a seguinte problemática: “Como pode um mundo finito coexistir com o Deus infinito?”<sup>107</sup> No simples fato da criação ser entendida como moradia de Deus, para um pensamento imbuído pelo paradigma moderno, subentender-se-ia uma espécie de lógica *absurda*. Ou seja, o existir finito em nenhuma hipótese poderia ser *morada* para o ser infinito, pois, inversamente, o mundo encontra espaço de sua existência no Deus infinito.

<sup>100</sup> O termo em hebraico שָׁבַע [yasav] designa habitar, permanecer, sentar-se, entre outros. (Cf. ORTIZ, P. *Dicionário de hebraico e aramaico bíblicos*, p. 59; LAMBDIN, T. O. *Gramática do hebraico bíblico*, p. 374.). A metáfora é entendida como a “designação de um objeto mediante outro, com o qual tem uma relação de semelhança. Distingue-se a metáfora da comparação pelo fato de somente a segunda ser precedida por um “como”.” (Cf. ALETTI, J.-N. *et alii. Vocabulário ponderado da exegese bíblica*, p. 106.). Sobre essa nomenclatura e sua diferença em relação ao conceito de *maqom*, consulte-se em: PEUZÉ, P. *Deus é lugar?: algumas reflexões a partir da Bíblia e da Tradição rabínica*. In: ESTUDOS BÍBLICOS. *Em qual lugar?*, p. 25-34.

<sup>101</sup> Alguns aspectos da antiga visão de mundo, presentes nos relatos criacionais de Gn 1-11, são percorridos em: KRAUSS, H.; KÜCHLER, M. *As origens*, p. 13-77; A CRIAÇÃO e o dilúvio.

<sup>102</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 41. Essa significação foi formulada por meio da literatura rabínica e cabalística; e, a ideia foi usada, principalmente, por Abraham Heschel e Franz Rosenzweig (Cf. MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 39ss; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 84.).

<sup>103</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 83; \_\_\_\_\_. *O espírito da vida*, p. 57-58.

<sup>104</sup> Cf. MOLTMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 56ss. Essa *habitação* de Deus em meio aos *israelitas* significa, dependendo do contexto, o habitar de Deus no *santuário*. Por exemplo, no livro do Êxodo a mesma é descrita sob o termo שָׁכַן [šakan] – (Ex 25,8) –, que denota um “instalar-se, alojar-se, habitar, acampar” (Cf. ORTIZ, P. *Dicionário de hebraico e aramaico bíblicos*, p. 133.).

<sup>105</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 39.

<sup>106</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 82.

<sup>107</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 86. Observe-se que Moltmann não pergunta da seguinte forma: De que maneira o mundo habita no todo divino? A questão, em si, expressa a singularidade da relação entre Criador e criatura. E essa noção de *in-habitação* diverge do *panteísmo* e, sobretudo, do *panenteísmo*. O teólogo menciona a e a explica frente à doutrina trinitária da criação (Cf. Cf. MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 155-156.). A despeito dessas expressões evocarem terminologias utilizadas por essas referidas correntes, enfatiza-se uma nova visão cosmológica, fundamentada na *kénosis* e na tradição cristã. Por exemplo, ao referir-se ao panteísmo místico, Moltmann distingue-o da compreensão cristã (Cf. MOLTMANN, J. *Esperienze di Dio*, p. 108-113.).

Se essa questão for interpretada de maneira excludente, sem demora, a espacialidade será dissolvida em construtos quantitativos e a ideia de in-habitação será descartada.<sup>108</sup> Diante dessa ponderação, convém buscar uma perspectiva que promova um renovado olhar sobre a noção de *shekináh*. Assim como existe um *tempo oportuno* – *kairós* (καίρός) –, a *shekináh* seria a correspondente “habitação oportuna” (expressão nossa) na criação atual?<sup>109</sup> Moltmann vale-se do conceito bíblico de *shekináh*, sobretudo, para dirimir os limites dessa visão moderna e apoiar sua compreensão sobre a mútua habitação entre Deus e sua criação. Portanto, em sua proposta, a in-habitação não se restringe exclusivamente ao ser não-divino (criatura), mas envolve de maneira única o âmago trinitário. Além disso, a *shekináh* não é uma simples propriedade divina, quando ela é, na verdade, a presença pessoal de Deus. Entretanto, “não é a sua onipresença, que faz parte da essência de Deus, mas sim uma presença especial, querida e prometida, de Deus no mundo. Ela é o próprio Deus presente em determinado lugar e em determinado tempo.”<sup>110</sup> Nesse sentido, Moltmann sustenta uma in-habitação distinta, própria e correspondente a cada ser envolvido nessa relação, e aprimora-a com os conceitos de *autodefinição*, *autocontração* e *autorrebaixamento* divinos.<sup>111</sup> E diante do dilema mencionado, aparentemente irresolúvel, a *shekináh* também se manifesta como fundamental para entender a doutrina da encarnação e da criação.<sup>112</sup> Finalmente, por meio de qual ilustração se explicita a *habitação oportuna* de Deus em sua criação?

Aplicando os conceitos *ecológico* e *geométrico* de espaço<sup>113</sup>, que não se sobrepõem ao da doutrina da criação, Moltmann demonstra os diferentes tipos de *espaços* e explica como Deus está presente em cada um deles. Com base nessa distinção preliminar, tanto qualitativa

<sup>108</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 158 -159.

<sup>109</sup> Conceito baseia-se em: MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 127ss. A expressão *kairós* – *καίρός* – é encontrada em diversos textos neotestamentários. Por exemplo, no Evangelho de Marcos ela aparece em: 1,15; 11, 13; 13, 33. O tema da *habitação oportuna* será desenvolvido sob o conceito de *espaço ecológico* no próximo capítulo. Ao utilizar a noção de *tempo favorável*, a compreensão cristã do tempo supera o conceito de puro *chronos* (Cf. GESCHÉ, A. *O cosmo*, p. 160.).

<sup>110</sup> MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 56; \_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus*, p. 42. No Antigo Testamento, a *Shekiná* não era uma realidade separada de Deus, mas sim uma designação do próprio Deus (Cf. PEUZÉ, P. *Deus é lugar?: algumas reflexões a partir da Bíblia e da Tradição rabínica*. In: ESTUDOS BÍBLICOS. *Em qual lugar?*, p. 30.).

<sup>111</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 85-90. Moltmann desenvolve essa *in-habitação* com base nos aprofundamentos teológicos referenciados. Nesse contexto, ele utiliza premissas que envolvem concepções espaciais, mas não se restringe a elas. O teólogo ressalta a espacialidade sob uma perspectiva diferente, não como uma mera categoria instrumental, mas de uma forma mais ampla e profunda.

<sup>112</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 223-224. A respeito do termo *paradigma*, veja-se em: BARBOUR, I. *Religião y ciência*, p. 213ss.

<sup>113</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 224; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 147.

quanto quantitativa, são definidos os critérios para as descrições do *espaço ecológico*. Em vez de simplesmente dividir as tipologias espaciais, como um modo semelhante à dicotomia cartesiana<sup>114</sup>, presume-se a diferença e, a partir disso, Moltmann especifica o que entende pela *vitalidade* (ecológica) da *shekináh*. Quando não há uma diferenciação clara, o espaço é absolutizado e equiparado à *onipresença* divina.<sup>115</sup> Para esclarecer, pode-se perguntar: como o espaço ecológico se manifesta no ser humano? Embora seja *determinada* pelo ambiente natural, a pessoa humana está aberta ao mundo, ao outro e a Deus. Nesse sentido, o ser humano é *abertura*, graças ao *espaço ecológico* que lhe é concedido.<sup>116</sup> Moltmann amplifica essa ideia e postula a morada de Deus na criação, que se torna seu meio ambiente, e, simultaneamente, Deus revela-se “*eterno espaço de morada de sua criação*”. Cada um, a seu modo – divino ou mundano – e em nível diferenciado, encontra morada e participa do outro.<sup>117</sup> Sem resolver as complexas implicações teológicas envolvidas, pode-se, ainda, questionar: o que a *in-habitação* implica para a Trindade? Esse aspecto será abordado ao longo da dissertação para que se possa ver a contribuição teológica de Moltmann à cosmologia.

O teólogo reinterpreta a *shekináh divina* e, por meio dela, postula a in-habitação empática em cada criatura, onde seu *Espírito* emerge como força vital.<sup>118</sup> Com as devidas distinções, essa ideia kenótica apresenta-se como uma expressão da in-habitação trinitária na criação. As obras do teólogo recorrem à concepção veterotestamentária de habitação de Deus como pressuposto kenótico e princípio escatológico de abertura.<sup>119</sup> Portanto, a *shekináh* não é

---

<sup>114</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 228.

<sup>115</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 229-230. “A tradição judaica, a qual foi seguida por *Max Jammer*, usou a expressão MOKOM KADOSH para o “espaço santo” na “*shechina*” de Deus, a presença de Deus no templo e em Israel. É só um passo a mais para, com referência ao Salmo 139, descrever a “onipresença de Deus” como sendo sua presença no espaço e para entender o espaço, *no* qual estão e se movimentam todas as coisas criadas, como o “espaço absoluto”, a saber, como a dimensão de espaço da existência de Deus” (MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 229.).

<sup>116</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 224-226. Essa especificação conceitual, portanto, vai além de uma escolha seletiva, onde a alternativa restante é descartada (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 224.).

<sup>117</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 224. Observe-se a relevância dessa perspectiva na superação do *mono-teísmo* moderno, onde Deus era reduzido a uma mera personalidade absoluta (Cf. MOLTSMANN, J.; BASTOS, L. *O Futuro da Criação*, p. 51-56; MOLTSMANN, J. *Nella storia del Dio trinitario*, p. 09-64; \_\_\_\_\_. *Il linguaggio della liberazione*, p. 15-72.).

<sup>118</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 58. Na “autodistinação e na auto-entrega [sic!] do amor Deus está presente em todas as suas criaturas e é ele próprio o seu segredo mais íntimo” (MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 58.). O próprio teólogo indica que o uso desses termos hegelianos por Fraz Rosenzweig é uma tentativa de preservar na *shekináh* a *mesmidade* de Deus e sua distinção em relação a ela (Cf. MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 56.).

<sup>119</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 58ss; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 82-93. Convém salientar que, para Moltmann, essa presença divina corresponde à ideia de *shekináh* e não tanto à terminologia pneumatológica usada no período tardio da literatura veterotestamentária. Ainda, quando os teólogos cristãos falavam do Espírito

mera ilustração, mas sim uma *promessa* de Aliança: Deus habitará em meio ao seu povo e manifestará sua glória na criação. Ademais, a *kénosis* de Deus efetiva-se por meio dessa in-habitação, na qual se percebe o divino sofrimento.<sup>120</sup> Em resumo, o habitar do Deus infinito em “forma finita” na criação ancora-se em sua *kénosis*.<sup>121</sup>

Diante disso, faz sentido manter uma contraposição intransponível entre a escatologia presente e a futura? Segundo Moltmann, a anteposição ou a diluição de uma etapa escatológica induz ao erro e à não percepção da dimensão *no* cosmos atual.<sup>122</sup> Se predominam projeções atemporais e aespaciais (sem espaço) sobre o agir divino, em contrapartida, a ressurreição abre o presente mundo à esperança da habitação de Deus – *nova* criação. Em resumo, a ressurreição de Cristo transformou a morte do Crucificado em ponto arquimediano – o início sem fim –, que acontece em cada *novo início* da vida neste cosmos.<sup>123</sup> Nessa direção, há incidência da escatologia na cosmologia criacional? Em que sentido a presença de Deus na etapa criacional atual é compreendida como escatológica?

### 1.3 Escatologia cosmológica

A *promessa* bíblica de “*habitação universal*” da *glória* do Senhor (*Is* 6, 3) é postulada por Moltmann como “*Shekináh cósmica*”.<sup>124</sup> Esta habitação divina é, por vezes, conjecturada como uma imagem alegórica, sob a alegação de que Deus é imutável. Contudo, seria possível nomear a ressurreição desvinculada das premissas cristológicas, como a da *encarnação*? Diante da inconsistência dessa ideiação, como o teólogo entende o processo de transformação criacional

---

Santo, referiam-se a Deus mesmo, que se doa a si próprio: “O que de fato eles descrevem é mais adequado à ideia da *shekiná*, a descida e inabitação de Deus no espaço e no tempo, num determinado lugar e em determinado tempo de criaturas terrenas e em sua história” (Cf. MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 55-59.). No entanto, não se pode elaborar uma cristologia sem a pneumatologia: “Parto do fato de que o agir de Cristo não existe sem o agir do Espírito, que constitui sua meta, mas que o agir do Espírito permanece distinguível do agir de Cristo e não se perde nele.” (MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 9-10.).

<sup>120</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 59. As perspectivas soteriológicas do ser humano são desenvolvidas na dinâmica da escatologia (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 95-114.).

<sup>121</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 88.

<sup>122</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 128-129.

<sup>123</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 29ss; 111-124. Assim, a *criação inicial* transfigurada se tornará o “mundo” de Deus (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 113.).

<sup>124</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 75.

associado à *Vinda de Cristo*<sup>125</sup>? Quais são os postulados teológicos que Moltmann usa para apresentar uma noção diferenciada da presença divina na criação? Em contraste com algumas concepções modernas, afirma-se que a “história de Deus com o mundo é uma história trinitária”.<sup>126</sup> A presença divina se revela como uma “co-atuação” [sic!] harmoniosa, onde a comunhão eterna se abre para a criação, concedendo e suscitando nela um espaço vasto por meio de sua presença transfigurativa.<sup>127</sup> Por isso, a *coatuação* não é apenas um envolvimento diferenciado.

Será descrito, de forma geral, o *novum* escatológico e o motivo pelo qual essa noção moltmanniana não resulta em uma contraposição ou equiparação de suas etapas intrínsecas. Pode a *shekináh* cósmica ser vista, na cosmologia atual, como uma antecipação? Na *plenitude* criacional, haverá uma *restitutio in integrum* (restituição da integridade) do paraíso perdido?

### 1.3.1 Fim, a restituição do início criacional?

A mera menção da escatologia, à primeira vista, parece referir-se ao assalto das *coisas últimas* e, por essa razão, deveria ser tratada como um apêndice teológico. Contudo, na teologia moltmanniana, a escatologia enfoca a presença divina no tempo e espaço contemporâneos. O teólogo não ignora o futuro consumatório da criação, ao invés disso, ele o enfatiza e o mostra agindo na criação atual, como sua *perfectibilidade*. Por isso, é preciso levar em conta que essa habitação específica implica tanto em diferenciação como em delimitação, pois se refere tanto à presença da Santíssima Trindade *em si mesma* (onipresença) quanto à maneira como Deus atua na criação. Moltmann explana essa ideia associando a *kénosis* à escatologia.<sup>128</sup> Para compreender a promessa da *shekináh* divina, que se consuma na *nova* criação, é necessário perceber a maneira absolutamente singular do agir escatológico. Por isso, convém aprofundá-

---

<sup>125</sup> Uma obra icônica de Moltmann é *A vinda de Deus*. O tema pode ser consultado nas seguintes fontes: KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 29-78; BRUSTOLIN, L. *Quando Cristo vem...*; SUSIN, L. *O tempo e a eternidade*.

<sup>126</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 258.

<sup>127</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 258-259; \_\_\_\_\_. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 284-285. Essa chamada “co-atuação [sic!] concordante”, na tradução da obra para o italiano, é expressa como “cooperazione harmoniosa” (Cf. MOLTSMANN, J. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 284.).

<sup>128</sup> Moltmann menciona que a carta aos Colossenses escolhe a “imagem espacial do Cristo cósmico” em vez da “imagem temporal do Cristo escatológico (1Cor 15)”. Porém, como o próprio teólogo adverte, essas imagens devem ser complementares entre si (Cf. MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 106.).

la sob o *movimento* sincrônico escatológico, ao qual está relacionada.<sup>129</sup> A escatologia não pode ser representada como uma mera irrupção *temporal* das “últimas coisas”<sup>130</sup>. Embora esteja orientada para o *futuro*, para o *novum ultimum* da nova criação<sup>131</sup>, a “teleologia da criação não é sua escatologia”<sup>132</sup>. Além disso, uma cristologia cósmica exige uma teologia da *criação*, que, por sua vez, não pode se restringir à criação do princípio (*creatio originalis*).

No senso comum, a *criação* remete a um “estado primevo”<sup>133</sup> e a um construto religioso abstrato que, supostamente, se opõe aos avanços científicos. Essa impressão, ainda que alentada pelas apologias *criacionistas*, é refutada pela teologia da criação.<sup>134</sup> Porém, ao se usar a lógica rígida de uma cosmologia *fechada*, como a do *mecanicismo*, não se entende a teologia moltmanniana e se minimiza o alcance de seu sistema criacional *aberto*.<sup>135</sup> Sua premissa “no

---

<sup>129</sup> De acordo com Moltmann, “escatológico deve ser chamado aquele movimento de *redenção*, que se contrapõe à evolução: Trata-se de um movimento que – se se quiser exprimi-lo temporalmente – provém do futuro indo em direção ao passado, não do passado para o futuro” (Cf. MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 105.). Ou seja, o ciclo escatológico é *diáxon*: “Ele é sincrônico a todos os tempos e institui neles a eternidade de todas as coisas” (Cf. MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 105.).

<sup>130</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 21. Ao efetuar uma análise tipológica, Westhelle mostra a *tendência ocidental* de reduzir o significado do *eschaton* às interpretações de *fim* e *término* (Cf. WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página] *Eschatological Taxonomies*). Ancona afirma que a “crise da escatologia” persistiu no Iluminismo e no contexto protestante. Apesar da contribuição dos teólogos da escola de Tübingen para seu aprofundamento, a escatologia ficou estagnada e se caracterizou como uma “física das últimas realidades” com a neoescolástica (Cf. ANCONA, G. *Escatologia cristã*, p. 185.). Mesmo com a grande renovação ocorrida no século XX, a escatologia era entendida como a “reflexão sobre as “coisas últimas” (*De novissimus*)” (Cf. ANCONA, G. *Escatologia cristã*, p. 205.). Além disso, essa concepção faz da escatologia o “ensinamento sobre os últimos tempos”, onde existe até um calendário com um tempo fixado. Assim, elimina-se a perturbadora noção bíblica do *eschaton* (Cf. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*, p. 160.). Sobre o processo renovador da escatologia, veja-se em: OLIVEIRA, R. *A renovação escatológica no século XX*.

<sup>131</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 144; \_\_\_\_\_. *Teologia da esperança*, p. 41.

<sup>132</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 104.

<sup>133</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 53.

<sup>134</sup> Embora algumas novidades moltmannianas sejam apresentadas aqui, é necessário um estudo introdutório sobre o tema. De acordo com a indicação preliminar do teólogo, sua *doutrina ecológica da criação* corresponde às suas contribuições para a teologia trinitária (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 17.). O teólogo pretende superar os dualismos que impedem a explicitação da criação (Cf. MOLTSMANN, J. *Nella storia del Dio trinitario*, p. 184.).

<sup>135</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 156-157. O horizonte escatológico está “aberto para o novo e o desconhecido” e, logo, não é um “sistema fechado” – *geschlossenes System* – (Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 228; \_\_\_\_\_. *Theologie der Hoffnung*, p. 173.). Em algumas interpretações sobre os estudos de Moltmann, reconhece-se a ênfase dada pelo teólogo à dimensão escatológica. Todavia, por vezes, entende-se seu *eschaton* como um mero “adiamento da salvação do mundo”. Sob uma justificável “preocupação com a salvação do mundo como uma realidade que acontece neste momento”, afirma-se que Moltmann enfatiza somente o “além do tempo” e presume-se, implicitamente, o Reino de Deus neste mundo como uma espécie de utópica *esperança* (Cf. LORENZEN, L. *Introdução à Trindade*, p. 92-94.). Com a devida vênua, Moltmann entende a salvação, na atual criação, como “provisória” (Cf. LORENZEN, L. *Introdução à Trindade*, p. 83.)? Ou, todavia, o teólogo contesta esses conceitos geométricos que reduzem a salvação, a criação, a esperança e a escatologia a um mero destino teleológico – etapas graduais e um fim determinado? Sob uma visão restrita de escatologia, que se apega aos conceitos temporais, deduzir-se-á o fim como utópico e desvinculado do presente cosmológico.

fim, o início”<sup>136</sup> não pode ser anacronicamente interpretada como uma protologia com um fim determinado ou, tampouco, o *fim* da criação como um simples regresso ao começo (πρῶτος) paradisiáco – *restitutio in integrum*.<sup>137</sup> Essa concepção da *criação* como um estado finalizado, pronto e perfeito compromete a compreensão escatológica. Tende-se a defini-la sob um prisma recluso, como se esta estivesse fadada à “negação do negativo” ou à “consumação das antecipações”.<sup>138</sup> Valendo-se dos estudos do Antigo Testamento, Moltmann destaca a criação como conceito escatológico<sup>139</sup> e ambas as dimensões, com as devidas diferenciações, se complementam. Desconstruindo esses sistemas que se apresentam como autossuficientes, o teólogo propõe a escatologia como uma “*nova relação de Deus*”.<sup>140</sup> Assim sendo, a *shekináh* é a presença criadora e escatológica que transfigura o mundo: “O criador não apenas se defronta com sua criação, Ele também entra nela, sem nela se dissolver”. Dessa forma, essa conexão moltmanniana entre escatologia e *shekináh* oferece uma percepção kenótica acerca da salvação “na e pela natureza”.<sup>141</sup> Portanto, a *nova* criação é escatológica, pois se fundamenta na *vinda de Cristo*.<sup>142</sup> Ou seja, o fim da criação não é uma restituição de um começo edênico – relativo ao Éden.

Moltmann associa a escatologia à teologia da esperança desde o início de suas pesquisas.<sup>143</sup> Suas inovações escatológicas são essenciais para seus estudos posteriores sobre a teologia da criação e para diferenciá-los das ideologias, mesmo que, outrora, sua terminologia histórica tenha tido certo acento *temporal*.<sup>144</sup> Ele não considera o *eschaton* como um acessório

---

<sup>136</sup> O Título do livro de Moltmann traduzido para o português como “*No fim, o início*”, originalmente aparece como: “*Im Ende – der Anfang. Eine kleine hoffnungslehre*”.

<sup>137</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 52.

<sup>138</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 64. Sem desmerecer tais perspectivas, Moltmann afirma que ela não pode ser aprofundada apenas como “teologia negativa” (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 64.).

<sup>139</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 54.

<sup>140</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 75.

<sup>141</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 75. O teólogo, em sua obra basilar, exemplifica sua *escatologia* elaborada em “termos cosmológicos” por meio da *apocalíptica*. Em sua compreensão, a apocalíptica do Novo Testamento suscita a liberdade e a amplitude cosmológicas (Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 165.).

<sup>142</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 105-107. O termo *nova* é usado para esclarecer a ação escatológica na realidade criacional *atual*, que é diferente, por exemplo, daquela do Cristo ressuscitado.

<sup>143</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 22. Este texto não irá resumir a complexidade teológica envolvida ao associá-lo a este célebre estudo sobre a *esperança*. Portanto, é primordial entender o caminho teológico de Moltmann em relação à busca de uma teologia da esperança, mesmo que tenha sido despertada por seu encontro com Ernest Bloch (Cf. MOLTSMANN, J. *Vasto spazio*, p. 97-101; GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 288-291.).

<sup>144</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 22-23. Nesse panorama inicial, Moltmann aponta a falácia especulativa que sustenta a escatologia como a “doutrina sobre as últimas coisas” (Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 23.).

ou apêndice, mas como um *movimento* e um *princípio* teológico. A escatologia moltmanniana, que antes era considerada abstrata ou afastada da *teologia da cruz*, na verdade, foi gerada no âmago kenótico e, por isso, próxima à realidade criacional.<sup>145</sup> Portanto, o fundamento do *eschaton* está “na pessoa e na história de Jesus Cristo”.<sup>146</sup> De que forma se concebe, então, o *futuro* do cosmos? Apesar das predições cataclísmicas, as perspectivas cosmológicas de Moltmann não definem o fim da criação como uma catástrofe?

### 1.3.2 Perspectivas escatológicas

Serão elencadas algumas perspectivas em relação ao *futuro* cosmológico, entre as que foram sintetizadas por Moltmann.<sup>147</sup> Algumas concepções parecem ser um *prognóstico* e, assim, não estão alinhadas com a esperança cristã, que se baseia na ressurreição de Jesus Cristo. A primeira tradição vem da teologia luterana e defende a destruição total do universo. Enquanto alguns terão a visão beatífica quando houver a consumação histórica, outros serão aniquilados junto com o mundo. Neste cenário, com exceção de anjos e crentes humanos, tudo será dizimado. Como explicita o teólogo, esta concepção de *annihilatio mundi* se refere não apenas à redução da existência ao *nada*, mas também a toda substância criacional: da *creatio ex nihilo* a uma *reductio ad nihilum*. Deus destruiria sua criação e a corporeidade em uma obsessão pela alma humana? Essa concepção limita a salvação à visão beatífica parcial e rejeita a ressurreição da *carne*. Uma escatologia que exclui a finitude cosmológica pode levar a uma gama de substitutos idolátricos, como o progresso absoluto e a construção de um paraíso na terra.<sup>148</sup> Em outras palavras, uma concepção escatológica que não se expande à salvação cósmica é, no

---

<sup>145</sup> Esta análise pode ser encontrada resumida em: ALMEIDA, E. O silêncio Deus. In: BASTOS, L.; NETO, L. (Org.). *Esperança no futuro é paixão pelo presente*, p. 156-157. Moltmann, por sua vez, concatena a *teologia da esperança* ao mistério pascal, no qual aprofunda o processo escatológico *ali* inaugurado – o *novum* e a antecipação da nova criação (Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 199ss.).

<sup>146</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 23ss. Entre tantos aspectos, Moltmann apresenta Cristo como “coroamento da criação” (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 119; 109.) Além disso, suas reflexões históricas e escatológicas não são misturadas ou separadas, mas sim associadas em sua cristologia: “O Jesus histórico não é o “meio Cristo” e o Cristo ressuscitado não é a outra metade de Jesus” (Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 199.). No paradigma moderno, o ser humano é logrado como o “coroamento da criação”, pois somente ele teria sido criado à imagem de Deus e estaria destinado ao domínio (Cf. MOLTSMANN, J. *Il Dio vivente e la pienezza dela vita*, p. 84.).

<sup>147</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 104ss; BRUSTOLIN, L. *Quando Cristo vem...*, p. 155ss.

<sup>148</sup> Cf. PEÑA, J. *La Pascua de la Creación*, p. 33.

fundo, gnóstica, pois nega a redenção do mundo.<sup>149</sup> Isso resultaria em uma ruptura absurda entre criação e salvação.

A partir da teologia reformada do século XVII, surge outra visão teleológica que prega uma espécie de *transformação* do mundo – *transformatio mundi* –, em vez de sua destruição.<sup>150</sup> Por outro lado, a escatologia ortodoxa defende a *deificação* do universo – *deificatio mundi* –, onde o cosmos é incluído no evento através de uma dilatação eclesial. Diferente de um construto onde o ser humano e o cosmos estão contrapostos, essa visão sustenta a *glorificatio* e a *deificatio* cosmológica. Assim, não se corrobora uma separação entre a pessoa humana e a natureza, pois formam uma unidade escatológica, onde o futuro humano está imbricado ao do universo.<sup>151</sup> Em parte, a limitação desse pensamento está na espiritualização divinizante, cuja concepção impede a verdadeira *novidade* criacional. No entanto, deve-se considerá-la interessante por buscar uma nova maneira relacional.

A fé na criação permitiu à comunidade de Israel superar o dualismo, que negava a salvação do mundo e esperava sua substituição por outro totalmente diferente.<sup>152</sup> Nessa visão dualista, Deus realizaria uma nova *creatio ex nihilo*. Em contraste a essa visão, a esperança escatológica cristã se situa entre os extremos do espiritualismo dualista, que vê o mundo como mau e descartável, e do materialismo monista<sup>153</sup>, que confia em um progresso cosmológico produzido por uma humanidade prometeica. Para a esperança cristã, a criação atual não será aniquilada; e, além disso, a *transfiguração* cosmológica não depende de um avanço evolutivo, mas é um dom gratuito e pleno de Deus. Assim sendo, o cosmos é o *lugar* exato da salvação.<sup>154</sup> Sem o mundo, a salvação seria uma imaginação utópica. Portanto, a esperança de que Deus cria (e, por isso, salva) se opõe a um imperativo monista e se distancia da espiritualização do mundo, que exclui a cosmologia.<sup>155</sup> Sem cair em um panteísmo, que não admite o fim do mundo, é preciso ir além de uma deificação cosmológica para recuperar o sentido escatológico cristão. Da mesma forma, uma deificação do cosmos não ajuda a entender a nova criação porque reduz a ressurreição a uma simples mudança. A *nova* criação, inaugurada pela encarnação do Verbo

<sup>149</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *L'Avvento di Dio*, p. 285; \_\_\_\_\_. *Teologia da esperança*, p. 84.

<sup>150</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 105-106.

<sup>151</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 107.

<sup>152</sup> Cf. PEÑA, J. *La Pascua de la Creación*, p. 55.

<sup>153</sup> Uma expressão desse *materialismo* é exemplificada em: HAUGHT, J. *Cristianismo e ciência*, p. 236.

<sup>154</sup> Cf. DUQUOC, C. *O único Cristo*, p. 136.

<sup>155</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 81-84. Todo o cosmos será cristificado pela ação do Espírito Santo (Cf. TAVARES, S. *Trindade e Criação*, p. 72.).

e pela instauração do *Reino de Deus*<sup>156</sup>, se manifesta *aqui e não aqui*, já e ainda não, pois somente com a Parusia de Cristo irá irromper a plenitude consumatória.<sup>157</sup> Em resumo, essa noção escatológica supera qualquer conceito unilateral, como o da “*luta pelo tempo*”.<sup>158</sup> Diante disso, o que Moltmann compreende pela promessa de *shekináh* cósmica?

### 1.3.3 Promessa da *shekináh* cósmica

Moltmann desenvolve suas perspectivas sobre a *habitação* divina na criação, com base na teologia paulina<sup>159</sup>, e a expressa dessa forma: Deus “habitará no mundo *de modo divino*” e o mundo “habitará em Deus *ao modo da criatura*”.<sup>160</sup> Sua ênfase escatológica oferece um novo olhar sobre a criação hodierna. Além disso, ele emprega vários conceitos bíblicos e teológicos para salientar a “*nova relação de Deus*” com sua criação. Essa perícopes mencionada se refere ao momento consumatório (final) da *shekináh*, mas na criação corrente, a promessa de morada divina já está sendo cumprida ou é apenas um evento vindouro? Embora a *shekináh* cósmica não possa ser sintetizada por qualquer construto racional, pode-se notar sua presença desde o princípio da criação. Assim, a partir do futuro, reconhece-se que desde o início da criação há a antecipação escatológica e a *realidade* da promessa divina de “habitação”, “encarnação” e “transfiguração do mundo”.<sup>161</sup> A vida *em Espírito* é esse anseio escatológico promissivo, que, de certa forma, é entendida como antecipatória. E, principalmente, o verdadeiro começo da

<sup>156</sup> Cf. HACKMANN, G. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 95. Em um contexto teológico diferente, a encarnação do Filho é discorrida como “condição de possibilidade da criação” (Cf. LADARIA, L. *Jesus Cristo, a salvação de todos*, p. 125.).

<sup>157</sup> De acordo com Maria, o *tempo* escatológico começa com a ressurreição de Cristo (Cf. SILVA, M. *Trindade, Criação e Ecologia*, p. 118.). Na verdade, esse tempo é estabelecido com a encarnação de Jesus Cristo, sua Paixão e Ressurreição. Peña descreve a encarnação como o início da *nova criação*, onde o universo inteiro seria transformado e não aniquilado (Cf. PEÑA, J. *La Pascua de la Creación*, p. 118.). Para este autor, o tempo escatológico começou e, ao mesmo tempo, não se consumou (Cf. PEÑA, J. *La Pascua de la Creación*, p. 115.).

<sup>158</sup> Veja-se no contexto do chamado “inverno nuclear”: MOLTSMANN, J. *La Justicia crea futuro*, p. 36ss.

<sup>159</sup> “[...] para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15, 28b). Embora a pneumatologia não seja detalhada na dissertação, ela é inerente à cristologia moltmanniana, que é compreendida como sendo *pneumatológica*. Isso pode ser verificado na seguinte obra: MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*. De qualquer forma, ela permeia o presente tema da *shekináh* cósmica.

<sup>160</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 259; \_\_\_\_\_. *L’Avvento di Dio*, p. 306.

<sup>161</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 75. Embora a criação seja definida dessa maneira, para fins de assimilação, ela não está fracionada ou dividida, pois é um processo contínuo.

*nova* criação se revela na “presença permanente do Espírito em Jesus”.<sup>162</sup> Como, então, a *promissão* se realiza nessa etapa criacional? Desaparece, assim, a diferença entre o presente e o futuro?

Em contraponto aos prognósticos cataclísmicos ou à mera deificação espiritualizante, Moltmann aprofunda a escatologia cristã através da noção bíblica de *promessa*<sup>163</sup>. A superabundância escatológica da promessa [*Verheissung*] e o divino ato de *promissão* [*Versprechen*] são ilustrados por meio de um significado que se opõe ao encontrado na predição e no *vaticínio*. Desse modo, garantida pelo próprio promitente (Deus) e sua palavra eficiente (palavra-ato), a *promessa* não é palavra interpretativa. Além da inequívoca diferença de *sujeito*, percebe-se uma profunda dicotomia no envolvimento do locutor. Se o intitulado adivinho não se responsabiliza pelo que alegadamente diz predizer, em contrapartida, Aquele que promete torna-se *passível* nesse comprometimento porque, simultaneamente, *se* promete. Ou seja, na *promissão* há um *autocomprometimento*.<sup>164</sup> Após essa delimitação preliminar, o teólogo associa-a à abertura escatológica.

A *Aliança* veterotestamentária revela a *forma* da promessa: inquebrantável, apesar do arrependimento humano. Na *promissão* de Deus *habitar* em meio ao seu Povo, encontra-se a orientação universal e escatológica da criação.<sup>165</sup> No entanto, essa *promissão* sobre a criação não equivale a um destino fatídico. A partir da colaboração agostiniana, o teólogo reitera a escatologia cristã em face das visões de “eterno retorno”, que a reduzem a um mero regresso ao suposto princípio.<sup>166</sup> Então, a recriação precisa ser pensada de forma *diacrônica* e não apenas *sincrônica*. Contemplada da *nova* criação para o início, a presente criação e todas as criaturas revelam-se como *promissões reais*. Em outras palavras, além de apontar da criação para seu criador, ela está lançada – ação de estar em *promissão* e não fechada em uma meta – para sua plenificação. Não só a promessa de nova criação difere do conceito de destino, como também ela não equivale a um utópico mundo de “possibilidades ilimitadas”, pois é inaugurada uma *história* dentro das possibilidades do Deus que promete. As ruínas históricas, as iniquidades

<sup>162</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 151; \_\_\_\_\_. *O Espírito da vida*, p. 55-81.

<sup>163</sup> Veja-se uma síntese desse tema em: KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 114ss.

<sup>164</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 90-93; \_\_\_\_\_. *Experiências de reflexão teológica*, p. 84-87. Foi utilizada como referência a tradução para o italiano, que diverge da versão brasileira. Uma “ação” semelhante à *palavra-ato* pode ser encontrada na expressão hebraica que se refere ao criar divino – *barah* (בָּרָא) – onde a “Palavra” chama à existência a partir do não-ser (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 74; \_\_\_\_\_. *Deus na criação*, p. 118-126.).

<sup>165</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 94-95.

<sup>166</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 99ss; AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*, Vol. 2, p. 1125ss.

humanas e a morte mostram a *de-limitação* da promessa e sua oposição à vindoura criação, a ser consumada. Nesse sentido, nem se apagam as diferenças entre o presente e o futuro nem se pode reduzir a promessa a uma mera predição. Sob o panorama de cumprimento, ela é *promissio* e Cristo se presentifica, atualiza-se na (presente) *promissão*.<sup>167</sup> Em resumo, a *promessa escatológica* revela a *abertura* e universalidade criacionais. Sem a dimensão cósmica e suas categorias teológicas inerentes, a escatologia cederia seu lugar para uma visão gnóstica, na qual o *eschaton* seria restrito à uma espécie de *libertação da alma* frente à impura mundanidade, assim qualificada nessa restrita concepção salvífica.

A abordagem da teologia criacional, refletida aqui, baseia-se na compreensão da presença trinitária de Deus no mundo, cujo núcleo é a história pneumatológica de Cristo.<sup>168</sup> Através das premissas de *promessa* e de *escatologia* evidenciou-se a in-habitação da Trindade na criação como abertura, em vez de fechamento. Além disso, esse habitar divino no mundo suscita um novo olhar sobre o presente, até então descrito sobre a categoria de *tempo*. Enquanto o construto moderno ainda persiste em estereótipos temporais cristalizados, por outro lado, as *teologias da história*, da *esperança* e da *libertação*<sup>169</sup> tornaram-se referenciais teológicos na percepção do *eschaton* na criação. No entanto, para Moltmann, não foram capazes de superar a “dicotomia entre a história humana e a natureza da terra”, cuja diástase é sustentada pelo antropocentrismo moderno e sua estrutura monista.<sup>170</sup> Em sua trajetória de pesquisa, o teólogo supera a visão unilateral e predominante de tempo com a ajuda dos conceitos de *espaço*,

<sup>167</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 90-100; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 74.

<sup>168</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 259; \_\_\_\_\_. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 285.

<sup>169</sup> Pode-se citar como exemplos de cada teologia, embora não mencionados por Moltmann, as seguintes obras de: PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*. Vol. 2, p. 209ss; MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 21ss; GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación*, p. 26ss. Em especial, na fase inicial de Moltmann, percebe-se a influência do conceito de história. Essa visão orienta e rege vários estudos, entre eles o de: VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 534ss. Destarte, a *teologia da esperança* é elaborada a partir de perspectivas inovadoras (Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 288-291.). Além disso, o teólogo faz referência à teologia latino-americana, por exemplo, nas obras: MOLTSMANN, J. *Teologia latino-americana*. In: SUSIN, L. (Org.). *O mar se abriu*, p. 225-232; \_\_\_\_\_. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 17-19; \_\_\_\_\_. *Experiências de reflexão teológica*, p. 184ss.

<sup>170</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 261. O objetivo moltmanniano é superar o dilema antropocêntrico. Nesse contexto, Scheffczyk argumenta que o Antigo Testamento não possui uma doutrina sobre o ser humano porque ele se concentra na revelação de Deus (SCHEFFCZYK, L. *O homem moderno*, p. 37.). O termo *diástase* designa uma separação ou ruptura abrupta. De acordo com o dicionário da língua portuguesa, ele pode se referir tanto à *enzima* que hidrolisa o amido ou o glicogênio em dissacarídeos e glicose, quanto à *separação permanente* de dois ossos normalmente em contato. Ele tem origem na língua grega: διάστασις [*diástasis*] (Cf. LAROUSSE, C. *Dicionário da língua portuguesa*, p. 358.). De maneira semelhante ao conceito temporal de *kairós*, a *shekináh* suplanta as concepções nominalistas que a consideram como uma metáfora. Essa ideia veterotestamentária de habitação revela a *kénosis* e possibilita uma compreensão renovada da encarnação, crucificação e ressurreição de Jesus Cristo.

*shekináh* e da pericorese. Consequentemente, ele ressignifica o próprio entendimento de criação, escatologia e Trindade.<sup>171</sup>

Em resumo, a criação é uma história em processo, e não um ciclo fechado. Porém, ela é perfectível e aberta para o protótipo – Jesus Cristo –, no qual se consuma escatologicamente, e, todavia, não se confina a um futuro de *possibilidades* já presentes neste mundo. Diante das confusões e dos riscos de reducionismos, entende-se a razão pela qual Moltmann recupera a imagem bíblica de *promissão* em vez de ideias teleológicas. Mesmo que, até agora, não tenham sido expostos todos os elementos interpretativos, nota-se a primazia do princípio de abertura, que é próprio da *de-cisão* [sic!] de Deus. Assim, somente pela *kénosis* divina, o espaço abandonado e os *nadas* históricos são preenchidos com a vida ampla.<sup>172</sup> Em suma, percebe-se a relevância da categoria espacial para o aprimoramento dessas concepções. Quanto àquele espaço atinente à etapa inicial da criação, ora destacada, é caracterizado como *nihil* – nada absoluto. Esse espaço intratrinitário, disposto por Deus para a criação, difere do espaço criado. Embora seja aludido para refletir sobre o processo criacional, essa espacialidade é importante para entender o agir kenótico divino, que precedeu a própria criação. Essa noção espacial ajuda a compreender a *kénosis* e o que a criação significa para Deus, e por que ela não se dissolve diante da sua onipresença. Conforme Moltmann ressalta, é essencial ver o liame entre *creatio ex nihilo* e a *creatio in nihilo* para renovar o olhar sobre as diversas interseções envolvidas, incluindo a relevância espacial na compreensão da *kénosis* de Deus.

Diante das várias questões suscitadas, que exigem mais estudo, retomar-se-á àquelas focadas no tema proposto. Por isso, abordar-se-á a *kénosis* trinitária sob o *evento* cristológico, pelo fato de Moltmann tê-lo considerado núcleo hermenêutico da revelação.<sup>173</sup> Com o propósito de elencar essa novidade interpretativa, serão aprofundadas algumas implicações da *kénosis* trinitária na teologia criacional: “a encarnação e a coabitação estão fundadas na *kénosis* de Deus. Em virtude de sua auto-humilhação, o Deus infinito é capaz de habitar o ser finito da criação”.<sup>174</sup> Ou ainda, como pensar a onipresença divina sem incorrer em reducionismos de fusão e separação entre a criação e seu Criador?

---

<sup>171</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 261. “O elo de ligação entre minha teologia anterior do tempo e a teologia posterior do espaço foi, para mim, a descoberta da relevância do *shabbat* para a doutrina da criação e para a expectativa messiânica do futuro.” (MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 261-262.).

<sup>172</sup> Conforme afirmado, Moltmann reinterpreta a *shekináh* divina e desenvolve a ideia de in-habitação empática em cada criatura. Ou seja, ele utiliza a ideia de habitação de Deus do Antigo Testamento como um pressuposto kenótico. (Cf. MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 56-58.).

<sup>173</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 259; 263ss.

<sup>174</sup> MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 263.

## 2 KÉNOSIS COMO FUNDAMENTO COSMOLÓGICO

Nesse capítulo, a *kénosis* será apresentada como um possível fundamento cosmológico. De acordo com o edifício sistemático de Moltmann e pelo fato de o teólogo esboçá-la como uma premissa trinitária, argumenta-se que o *fim* da cruz é o *novo* início escatológico da criação. Em outras palavras, na teologia da cruz, os esforços antropocêntricos que rejeitam a abertura criacional e a capacidade cosmológica desta ser um *espaço vital e experiência salvífica* são superados.

### 2.1 Kénosis

Com base na teologia da cruz de Moltmann, propõe-se uma interpretação para a compreensão da cosmologia criacional. A *kénosis* trinitária é o fundamento do habitar de Deus em sua própria criação? A relativa intangibilidade da presença de Deus, presente na teologia do Antigo Testamento, foi superada em Jesus de Nazaré, em *Quem* ela “recebe um corpo, um nome e uma forma”.<sup>175</sup> Segundo Moltmann, Deus “entra em sua criação, envolve-se com ela, para morar nela, ou seja, para nela repousar e permanecer”. A *shekináh* se realiza no fim cristológico, onde “ela própria se torna capaz de sofrimento e morte”.<sup>176</sup> Como, então, a teologia *kenótica* possibilita uma experiência de salvação na atual criação?

#### 2.1.1 Uma premissa intratrinitária

Quando comparada à perspectiva de *Trindade aberta*, a moderna concepção de Deus, na qual a Santíssima Trindade é equiparada ou moldada como um sujeito absoluto, não é

---

<sup>175</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 157.

<sup>176</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 158.

sustentável.<sup>177</sup> Essa visão de Moltmann se afasta de qualquer proposição *monoteísta* com um sentido monista. Um *ser absoluto* não poderia se envolver ou ter compaixão pela criação, pois é imutável e impassível.<sup>178</sup> Portanto, sob uma concepção *nominalista*<sup>179</sup>, a encarnação e a crucificação do Filho são reduzidas a uma pseudorevelação, já que o “amor não pode realizar-se na esfera de um sujeito isolado”.<sup>180</sup> A objeção de Moltmann não se limita apenas à visão formalista da liberdade, mas também elimina as *margens* nominalistas, onde, através de um Deus que *se basta a si mesmo*, a própria revelação é abdicada.

Então, se Deus é amor, e se manifesta essa qualidade na entrega do seu Filho, poderia ser imaginado de alguma forma como o não-amor? Poderia Deus satisfazer-se realmente, comprazendo-se consigo mesmo, se é amor? Como poderia Deus, no seu apaixonado amor, ser o equivalente a um Deus que vive na sua glória imperturbável? Como pode um Deus que se gloria na cruz do Filho possuir uma tal “glória imperturbável”?<sup>181</sup>

Nesse sentido, é evidente que os conceitos decorrentes da visão de autossuficiência são incompatíveis com o mistério paradoxal de Deus. Se a *potentia absoluta* for imputada à Deus, com esse sentido de imperturbabilidade, o ato divino de *se decidir* como Criador não seria uma abertura, mas sim uma contradição entre sua essência e a coexistência com a criação. Consequentemente, a revelação seria reduzida a uma espécie de manifestação, tendo em vista o que se entendia por ela na modernidade.<sup>182</sup> Em resumo, em um Deus impassível, há a privação das *relações*.<sup>183</sup> Logo, não se recorre às concepções nominalistas e sua linguagem de domínio quando se pretende enfatizar a linguagem de *comunhão* proporcionada pela *kénosis* divina.<sup>184</sup>

<sup>177</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, p. 69; \_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus*, p. 27-33. Na opinião de Ladaria, apesar das intenções, deve-se renunciar ao uso do conceito de *kénosis* intratrinitária devido aos graves mal-entendidos (Cf. LADARIA, L. *A Trindade*, p. 167.). Sob a suposta proteção da distinção entre Trindade econômica e a Trindade imanente, ele discorre as contribuições de H. U. von Balthasar e o risco de ver a economia da salvação como “expressão temporal de um drama eterno do qual não parece ser encontrado rastro na revelação divina”. Por outro lado, Ladaria reconhece a totalidade e radicalidade do amor manifestado na economia da salvação frente àquele imanente em Deus (Cf. LADARIA, L. *A Trindade*, p. 166.).

<sup>178</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 35ss; 58; 61ss; 75ss. Sobre esse entendimento moltmanniano da doutrina trinitária, pode-se conferir em: CUNHA, R. *A escatologia do amor*, p. 53ss.

<sup>179</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 66ss.

<sup>180</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 71; GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 294-295.

<sup>181</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 67.

<sup>182</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 66-67.

<sup>183</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, p. 49-50.

<sup>184</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 66-74. Embora este texto se concentre no esvaziamento cristológico, Moltmann baseia sua teologia no contexto da *autolimitação* da Trindade.

Além disso, a *kénosis* de Deus realiza-se na história de Jesus Cristo<sup>185</sup>: “Toda a Trindade está a caminho da entrega, que na paixão de Cristo atinge os homens perdidos e lhes é revelada”.<sup>186</sup>

A teologia da *shekináh*, supracitada, proporciona a percepção da participação de Deus no sofrimento de seu povo – co-sofrimento divino. Agora, na encarnação do Filho, contempla-se a Trindade *assumindo* a condição humana limitada e finita. E o divino assumir não se reduz a um ato externo, pois o esvaziamento significa que, para Deus, a condição de pecado e abandono fazem “parte do seu próprio e eterno amor”.<sup>187</sup> Embora essa afirmação possa parecer desconcertante, à primeira vista, o teólogo a compreende por meio da premissa de abertura: “Deus se fez o Deus Crucificado, para que nos tornássemos livres filhos de Deus”.<sup>188</sup> Moltmann entende a *kénosis* no processo criacional e sustenta sua *realização* na encarnação e na paixão de Jesus Cristo. Se na encarnação ela é vislumbrada em sua forma completa, ela se realiza principalmente na cruz.<sup>189</sup> Portanto, sua *substancialidade* é destacada: a *kénosis* é expressão substancial da divindade do Filho.<sup>190</sup> Os atos externos (*para fora*) de autolimitação, autorrenúncia e auto-humilhação, bastante recordados na teologia, se sustentam nas *restrições intratrinitárias (para dentro)*. Como não há disparidade em Deus, a *kénosis* permanece e é na eternidade. O teólogo ilustra essa implicação intratrinitária por meio do duplo significado da filiação de Jesus Cristo – Filho unigênito (*monogênês*) e primogênito (*prôtotokos*). Com a encarnação do Filho, há a incorporação da natureza humana na vida eterna e a redenção criatural, pois a encarnação não é efêmera. Ou seja, ocorre uma *abertura* e uma in-habitação da criação em Deus.<sup>191</sup> Como Moltmann vislumbra o esvaziamento trinitário *em* Cristo?

<sup>185</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, p. 71. A novidade dessa noção trinitária, segundo o teólogo, provém e se revela na história de Jesus Cristo. Em sua compreensão, a Trindade não é uma premissa especulativa para a história divina de Cristo, mas deriva dessa, porque somente nessa torna-se cognoscível – (tradução nossa) – [“La Trinità non è la premissa speculativa per la storia divina di Cristo, ma deriva da essa, perché soltanto in essa diventa conoscibile.”]. Moltmann afirma que a essência de Deus não é um substrato de sua revelação na história, mas sim essa mesma história encarnada (Cf. MOLTSMANN, J. *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, p. 71.).

<sup>186</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 275. Veja-se a respeito do termo *entrega* em: MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 304ss. Da mesma forma, concebe-se a *Paixão de Cristo* como um evento divino, a fim de superar a aludida “dicotomia entre a Trindade imanente e a econômica, e aquela entre a natureza de Deus e a sua trindade interior.” (Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 309ss.).

<sup>187</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 129.

<sup>188</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 240.

<sup>189</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 129.

<sup>190</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 128.

<sup>191</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 129-132; \_\_\_\_\_. *Nella storia del Dio trinitario*, p. 71-73.

### 2.1.2 *Κένωσις* – o esvaziar-se em e de Cristo

O *hino cristológico*, discorrido por São Paulo em Filipenses 2, 5-11, é uma fonte bíblica essencial para a teologia da *κένωσις* – *kénosis*. Nesse trecho, o esvaziar-se – ἐκένωσεν<sup>192</sup> – de Cristo é composto, entre outros aspectos, pelo panorama salvífico e eclesiológico ao fundo. Em resumo, essa perícopa apresenta a “história de Cristo”: outrora estava em “forma divina” e, na cruz, finda com a “forma de servo”.<sup>193</sup> As traduções e compreensões sobre esta passagem são diversas e geram visões e significados específicos, dependendo da análise exegética. Em alguns estudos, a noção kenótica é vista como metafórica ou como uma analogia a um arquétipo ou modelo. Moltmann desenvolve a *kénosis* de modo teológico, ainda que considere a pesquisa exegética como indispensável.<sup>194</sup>

De acordo com Moltmann, a teologia luterana antiga desenvolveu a *kénosis* a partir da concepção das *duas naturezas* de Cristo e concebeu-a como renúncia às *qualidades* divinas – onipotência, onipresença e onisciência. Esse assemelhar-se de Jesus aos seres humanos foi concebido *apenas* como abdicação ou “ocultação”. No século XIX, os teólogos luteranos adotaram a *kénosis* como um “Cristo em processo de humanização”: ela não apenas aludia às qualidades majestosas, mas também abarcava o ser divino do Logos eterno. Essa “bipartição

---

<sup>192</sup> O termo origina-se do verbo κενόω, que significa “esvaziar, privar de valor, reduzir a nada” (Cf. ORTIZ, P. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 186.). Murphy-O’Connor, em estilo ímpar, analisa a conjuntura da cidade de Filipos, as mensagens e as reações de Paulo perante os diversos desafios envolvidos. Por conseguinte, apontando algumas possíveis pressões externas e a disputa entre as “líderes das duas comunidades domésticas” – Evódia e Síntique (Fl 4,2) – o autor destaca a exortação paulina à unidade e à reconciliação. Em sua perspectiva, a exemplo de Cristo, os cristãos devem renunciar à competição e à vanglória, e acordes no amor, viver a humildade (Cf. Fl 2, 3; MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo de Tarso*, p. 157-165.). O hino, por conseguinte, desenvolve esse *sentimento* de Cristo. O termo grego – φρονέω –, corriqueiramente traduzido por *sentimento* pode significar “pensar, julgar, achar, adotar uma atitude, fazer distinção” (Cf. ORTIZ, P. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 293.) ou ainda “sabedoria, juízo, capacidade de compreensão” (Cf. RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, p. 486.). A expressão *kénosis*, formulada pelos Padres gregos, alude ao esvaziamento de Cristo na encarnação e à sua aniquilação na morte na cruz. Esta concepção era incompreensível à *gnose*, que atribuía ao Verbo um “corpo aparente”, ou ao *nestorianismo*, que promovia um homem à dignidade de homem-Deus (Cf. BRITO, E. *Kenose*. In: LACOSTE, J.-Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 983-987.). Outras possíveis bibliografias: BIANCHINI, F. (Ed.). *Lettera ai Filippesi*; FABRIS, R. *Lettera ai Filippesi: Lettera a Filemone*.

<sup>193</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 78; \_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 129. As expressões utilizadas nesse hino, além de gerar um debate sobre a autoria, estão sujeitas a uma ampla gama de análises e visões teológicas. Por exemplo, Brendan Byrne, consciente e servindo-se das probabilidades, discorre sobre suas escolhas interpretativas, em que elas divergem dos demais significados e quais são as consequências (Cf. BYRNE, B. *A Carta aos Filipenses*, p. 446-449.). Confira-se também em: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. (Ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p. 446ss; CERFAUX, L. *Cristo na teologia de Paulo*, p. 292ss.

<sup>194</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 78. Sua explanação sobre suas perspectivas oferece um resumo da temática e revela sua compreensão peculiar.

das qualidades da divindade como pressuposto da humanização e da quenosose do Filho”, por fim, manifestou-se insatisfatória.<sup>195</sup>

Moltmann destaca a conexão entre a teologia trinitária e a kenótica elaborada por Hans Urs von Balthasar, que, em sua avaliação, supera as concepções anteriores. Segundo o teólogo, Balthasar baseia a *kénosis* não em uma autolimitação ou uma autorrenúncia divinas, mas em uma “auto-realização [sic!] temporal da eterna auto-entrega [sic!] do Filho ao Pai na vida trinitária de Deus”.<sup>196</sup> Isso significa que as obras criacionais são marcadas pela “protoquenosose” trinitária e por uma *autoentrega* kenótica na essência divina. No entanto, para Moltmann, esse avanço louvável rejeita as “qualidades mundanas e metafísicas da divindade” ao aplicá-lo apenas nas “inter-relações intratrinitárias” entre Filho e Pai. Como resultado, surge um impasse no qual o mundo e a morte, por exemplo, se fundem à essência trinitária e não existem “fora de Deus”.<sup>197</sup>

Sob outra perspectiva, Moltmann ressalta o abandono de Jesus Cristo por Deus em sua *paixão* no Gólgota.<sup>198</sup> Além de solapar as bases da apatia divina, a divina *kénosis*, realizada em e por Jesus Cristo, suscita uma renovada percepção sobre a criação e suas intrínsecas categorias. Contudo, compreende-se o próprio esvaziamento cristológico (não a sua interpretação) como alicerce desse renovado entendimento. Não só a cruz é central na história trinitária, como a teologia da entrega é, além disso, *passio activa* e *co-sofrimento divino*.<sup>199</sup> A “auto-humilhação final e completa de Deus”, em Jesus Cristo, não diz respeito apenas à limitação e à finitude criatural, mas também engloba o abandono humano. Cristo, que se humilhou sem limites e condições, toma sobre si os desamparados e eleva-os à vida plena de Deus.<sup>200</sup> Nesse sentido, a salvação está prometida aos abandonados – pobres, desabrigados, migrantes, refugiados, injustiçados, inocentes, entre outros. A partir dessas noções kenóticas, Moltmann as desenvolve através da *shekináh* e questiona a relação da *kénosis* com a criação cosmológica. A criação seria então um ato de *autodefinição*, *autocontração* e *autorrebaixamento*<sup>201</sup> divinos?

<sup>195</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 79-80.

<sup>196</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 81.

<sup>197</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 81.

<sup>198</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?*, p. 34-39; \_\_\_\_\_. *O Deus crucificado*, p. 241.

<sup>199</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 266-279.

<sup>200</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 351-352.

<sup>201</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 82-90.

### 2.1.3 Autolimitação kenótica e criação

Deus concede espaço, em si mesmo, à sua criação e, concomitantemente, toma morada na espacialidade criacional. Como elucidar essa *kénosis*, paradoxal, proposta por Moltmann? Em primeiro lugar, o teólogo recorre às concepções de *perichoresis*<sup>202</sup> e *shekináh* para arguir a chamada “habitação recíproca de desiguais”. Deus e sua criação, cada qual a seu modo, habitam um no outro.<sup>203</sup> Isso significa que essa relação habitacional (aqui, chamada de *pericorética in-habitação*) vem desse ser kenótico. Mas será que o espaço da criação provém do esvaziamento trinitário? Moltmann define as categorias criacionais (espaço e tempo) a partir da *autolimitação* de Deus, que se torna o fundamento cosmológico. Além de ser um princípio intratrinitário, a *kénosis* mostra a concessão de um espaço próprio para a criação.<sup>204</sup> Assim, a autodeterminação de Deus como criador dá à criação “espaço, tempo e movimento próprio, de modo que ela não seja esmagada pela realidade divina, nem tragada por sua infinitude”. A *kénosis* divina possibilita a coexistência de um mundo finito com a sua infinitude e esse esvaziamento só pode ser entendido como um “ato de sua onipotência”.<sup>205</sup>

Embora o axioma de *autolimitação* esteja expresso, é essencial questionar sua amplitude e extensão na espacialidade. Nesse sentido, Deus é *onipresente*?<sup>206</sup> Mesmo que certas considerações moltmannianas estejam presentes na temática da *teodiceia*, destaca-se o recuo divino “em face de si mesmo”. Para o teólogo, a criação representa para Deus um autoaniquilamento, pois o Criador abre espaço dentro do qual surge a possibilidade da existência.<sup>207</sup> Esse aniquilar-se não tem o sentido de supressão da onipresença divina, enquanto tal, mas de abertura de seu *ser-presença* à presença da criação. Quanto ao imperativo monista que afirma a onipresença irrenunciável em todas as realidades criaturais e mistérios paradoxais, poder-se-ia contrapô-lo com os espaços de aniquilamento da presença de Deus, os quais são experienciados como *ausência* e *abandono*. Por exemplo, como Deus pode ser onipresente quando há a morte? Em resumo, Moltmann assegura que, na criação atual, existem espaços e

<sup>202</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 87ss. Uma síntese sobre a expressão pode ser encontrada em: TAVARES, S. *Trindade e criação*, p. 141ss.

<sup>203</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 159.

<sup>204</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 232.

<sup>205</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 86.

<sup>206</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, p. 55ss.

<sup>207</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 73.

situações criaturais onde potências ímpias imperam e esses *lugares relativos* estão abandonados *de Deus* (mas não *por Deus*).<sup>208</sup> Nesse sentido, em Jesus Cristo crucificado, Deus está presente nos espaços abandonados de Deus e, principalmente, em Jesus Cristo ressuscitado e glorificado, Deus é onipresente e se manifesta em tudo e em todos.<sup>209</sup>

Postula-se a *autolimitação* divina e se indaga sobre o modo pelo qual a presença divina se relaciona com a finitude. Deus se *autocontrai* e abre espaço em sua onipresença para a criação existir. Somente nessa maneira de *ser* a Trindade se torna “espaço de morada de sua criação”.<sup>210</sup> Em resumo, “Deus se retrai”, retira-se de si e se limita para dar lugar e espaço, em sua onipresença, à criação.<sup>211</sup> O Criador chama o “*não-ser à existência*” a partir do *espaço vazio* de Deus – *nilhil*. Moltmann esclarece que esse espaço não é uma espécie de espaço primordial, mas uma *metáfora* que explicita a *kénosis* divina e o como Deus se torna “espaço de morada para todas suas criaturas”.<sup>212</sup> A concessão de um espaço vital às suas criaturas, entendida como *kénosis*, não significa impotência: “apenas Deus mesmo pode restringir Deus”. À vista disso, a limitação da *onipotência* proporciona um espaço livre, e a limitação da *onisciência* possibilita tempo e um futuro imprevisível à criação.<sup>213</sup> Na verdade, essa representação do ambiente trinitário revela a “abundância do amor, que dá aos seres criados o espaço vital para a sua vitalidade e o espaço de liberdade para seu desenvolvimento”. Não há *escassez de plenitude* e, tampouco, uma imaterialidade mítica ou *vazio* prometeico. Em vez disso, há uma inigualável unidade trinitária, a ponto de ser vista como “aberta, convidativa e integradora”.<sup>214</sup>

O *nilhil* difere do espaço ínsito à criação, dos *lugares relativos* e da própria onipresença de Deus. Moltmann descreve outras contribuições dessa noção de espaço divino, comparando-a com algumas concepções veterotestamentárias e da teologia patrística. Assim, se Deus não se confunde com sua criação, Ele poderia ser o espaço onde ela existe? A ideia judaica de espaço

---

<sup>208</sup> “Dio è presente nel senso che è deppertutto, in ogni essere e in tutti i tempi, allo stesso modo? No, ci sono spazi e situazioni abbandonate da Dio e ci sono potenze empie” (MOLTMANN, J. *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, p. 57.).

<sup>209</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, p. 56-57. Na teologia de Moltmann, a cristologia e a pneumatologia estão intimamente relacionadas. Segundo ele, através da “experiência do Espírito experimenta-se uma *nova presença de Deus*” (Cf. MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 115.). Essa denominada *cristologia pneumatológica* é apresentada em: Cf. MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 123ss.

<sup>210</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 153.

<sup>211</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 154; FORTE, B. *Teologia da história*, p. 325.

<sup>212</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 155.

<sup>213</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 154-156.

<sup>214</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 91.

(מקום – *Maqom*)<sup>215</sup>, pode incidir sobre esse dilema. À vista disso, Moltmann pontua que essa forma de pensar (essa pergunta) não é adequada, pois pressupõe uma oposição entre Deus e a criação. Destarte, o *espaço oportuno* entre a mera *amplitude* e o total *limite* pode ser esboçado por meio desse conceito de *Maqom*, conquanto este último possa perpetrar o dilema citado.<sup>216</sup> Por isso, ele deve ser entendido em seu contexto devido – criacional – e não como um axioma que substitui a *kénosis*. Por sua vez, a presença divina nos espaços do mundo é vivenciada como uma interseção entre amplitude e fortaleza. Esse espaço *ecológico* não pode ser confundido com a onipresença divina, a ponto de absolutizá-lo. O objetivo é garantir um *espaço de vida*, sem distorcer uma categoria criacional sob o pretexto de conhecê-la ou valorizá-la.<sup>217</sup> O teólogo conclui que uma amplitude inadequada afogaria a finitude no “mar infinito da divindade”. Por outro lado, o *limite* espacial só é habitável e amplo quando há um “lugar seguro, delimitado e protegido por Deus”.<sup>218</sup>

Portanto, esse Deus que fornece “espaço amplo” à criação e, concomitantemente, é “espaço vital de seu mundo, espaço de movimentação de suas criaturas e de sua morada eterna”, em nenhum sentido se equipara à concepção de *substância suprema* ou àquela de um *sujeito absoluto*.<sup>219</sup> Em vez de restringir a criação e a Trindade a definições *monistas*, Moltmann pressupõe a noção doutrinal de *perichoresis* para elucidar a *habitação recíproca* e a *kénosis* trinitárias e, assim, a concessão de espaço à criação. “O Deus tão espaçoso em si mesmo, e

<sup>215</sup> Em dicionários bíblicos, o termo é geralmente traduzido para o português como “lugar, posto, espaço” (Cf. ORTIZ, P. *Dicionário de hebraico e aramaico bíblicos*, p. 78.). H. Ringgren lista as ocorrências desse termo no Antigo Testamento, na tradução da LXX (para o grego) e em ambientes externos à Sagrada Escritura. Ele também elenca algumas das suas significações. Em geral, o termo é usado para designar: lugar, lugares sagrados, funcionamento do culto, tumba, superfície; dimensões físicas, uma série de ordenações cosmológicas; lugares santos, lugares etiológicos; entre outros (Cf. RINGGREN, H. מקום. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Ed.). *Grande Lessico dell’ Antico Testamento*, p. 315-329.). Consulte-se uma síntese sobre os conceitos bíblicos de *lugar* em: ESTUDOS BÍBLICOS. *Em qual lugar?*

<sup>216</sup> Moltmann enumera o uso desse termo nas diversas aplicações judaicas – “*nome de Deus*”, “distrito sagrado da *shekinah*”, “lugar”, etc. – e no contexto dos debates modernos. O teólogo enfatiza-o dentro da tradição do Antigo Testamento que, entre outras concepções, discorre-o como “*espaço amplo*”, o que significa “*espaço da redenção*” e “*espaço vital*” (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 150-151.). Moltmann alude ao emprego dessa terminologia para se referir a Deus e àquela tradição que assinala o “espaço santo” do templo e de Israel, onde se manifestava a “onipresença de Deus” (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 228-229.).

<sup>217</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 221; 229.

<sup>218</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 150-151. Em Westhelle, o termo *limite* adquire um sentido apocalíptico ou de *revelação*: a espacialidade é uma “procura pelo limite, a linha limítrofe, a fronteira, a margem, o horizonte, o divisor – palavras que definem um lugar que é não-lugar”. E, sobretudo, a cruz lança o olhar para esses limites referidos – os *eschata*. O teólogo postula a *liminaridade* como essa espacialidade que suplanta a unilateral concepção moderna de história (Cf. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*, p. 163.).

<sup>219</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 151-152. Por exemplo, observe-se o que Rodolfo Kusch discorre acerca da deturpação dessa vitalidade habitacional que ultrapassa a moderna *objetivação* categorial (Cf. KUSCH, R. *Geocultura del hombre americano*, p. 42ss.).

caracterizado por habitação recíproca, corresponde a si mesmo quando concede em si mesmo espaço para sua criação antes de criá-la”.<sup>220</sup> Ou seja, o esvaziamento intratrinitário em sua ação criadora fundamenta-se na *correspondência* a si mesmo. O Deus que concede vida, espaço e movimento à sua criação não é outro Deus e, nesse sentido, suscita a liberdade e a abertura na criação porque estas correspondem ao seu *mundo-presença*.<sup>221</sup> Em vista disso, como ocorre a novidade escatológica na presente criação? Há um *novo* início espacial no *fim do Cristo*, em sua cruz?

## 2.2 Teologia da Cruz

Para Moltmann, a “morte de Jesus na cruz é o *centro* de toda a teologia cristã”.<sup>222</sup> Ele não limita a Teologia a esse tema, mas busca integrar o *evento* pascal à pessoa de Jesus Cristo. Em vez de justapor os presumidos  *fatos* da cruz e ressurreição – histórico e escatológico –, ele concede um novo sentido à Páscoa. “Por isso, “cruz e ressurreição” não ocupam o centro, mas, sim, *a ressurreição do Crucificado*, que qualifica sua morte por nós, e *a cruz do Ressuscitado*, que revela e torna a sua ressurreição dentre os mortos acessível aos mortais”.<sup>223</sup> O objetivo é ver, na teologia da cruz, os alicerces das dimensões cosmológicas. Isto é, contemplar o mundo *na* história escatológica de Deus. Diante dessa proposta, como Moltmann entende a *theologia crucis* e como ela se relaciona com a categoria espacial?

### 2.2.1 Cruz, um acaso?

A fé cristã é fundamentada na ressurreição. Moltmann destaca que o apóstolo Paulo supunha a “ressurreição de Cristo não como um acontecimento que segue a sua morte, mas

---

<sup>220</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 153.

<sup>221</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 152-153; \_\_\_\_\_. *Deus na criação*, p. 232-233.

<sup>222</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 252. Uma síntese sobre a teologia da cruz pode ser encontrada em: AGUIAR, E. *Em Jesus*, p. 75ss. O teólogo concatena-a à *teopatia* e apresenta os contrapontos às críticas em: MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 39ss; 51ss.

<sup>223</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 253.

como um acontecimento escatológico que qualifica o Jesus terreno, crucificado sob Pilatos, como *kyrios*”.<sup>224</sup> Inspirado na teologia paulina, o teólogo entende a revelação do Crucificado principalmente à luz de sua ressurreição. Ademais, ele aponta para um entrave moderno que afeta as interpretações bíblicas e frequentemente isola o *fato* – assim caracterizado por esse pensamento modernista – do que é definido como *significado*. Em outras palavras, nesse *saber dominante*, a ressurreição do Crucificado é separada da “palavra da cruz”, enquanto em Paulo, a palavra da cruz era fundamentada no evento da ressurreição. A crucificação não pode ser reduzida a um enunciado linguístico, pois o Crucificado transcende a *palavra da cruz*. Portanto, essa distinção é *inadequada* para entender a *kénosis*, pois o “Crucificado permanece sendo o critério de todas as palavras que remete[m] a ele”.<sup>225</sup>

A teologia moltmanniana esforça-se em ser integral ao se voltar para o Crucificado e, assim sendo, demonstra a relação entre *escatologia* e *história*. Isso significa que a morte de Jesus é interpretada tanto no horizonte de sua *vida pública* quanto à luz da ressurreição. Quando o olhar é seccionado, pode ocorrer uma redução da história de Cristo a uma figura lendária ou a um sentido escatológico insignificante.<sup>226</sup> Nesse sentido, a crucificação de Jesus não é vista como um “mero infortúnio ou um mal-entendido humano” que recai sobre o Justo. Além disso, seu abandono na cruz não é retratado como uma “última prova de um piedoso em tentação”.<sup>227</sup> Em vez de ser um conjunto de atos heroicos, a morte de Jesus na cruz é incomparavelmente única. Para esclarecer por que essa singularidade é essencial, propõe-se a seguinte pergunta: o Crucificado, Jesus de Nazaré, simplesmente *passou* pela cruz por acaso?

A cruz não é uma *passagem* furtiva. Para compreendê-la, é necessário refletir de forma minuciosa sobre o *processo* integral da vida de Jesus Cristo. Igualmente, é importante remover as sobreposições recorrentes que retratam sua morte como uma “bela morte”. Houve um enfraquecimento do “grito assustador do Jesus moribundo” e a atenuação dos traços assustadores de sua morte.<sup>228</sup> Moltmann elucida essas conclusões com o enfoque presente no

---

<sup>224</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 105.

<sup>225</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 105-107. De acordo com Westhelle, não existe “teo-logia da cruz” capaz de expressar sua inefabilidade por meio de um discurso ou linguagem. “A cruz é o ponto crucial no tempo e no espaço em que uma saída parece não estar disponível – mas, de alguma forma, está lá como o *Shabbat* inefável” (WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*, p. 161.). Portanto, na cruz ocorre uma “ruptura epistemológica” que transparece o movimento respectivo do mistério – o *desvelar* e o *velar* (guardar) (Cf. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*, p. 161-162.).

<sup>226</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 145ss. Moltmann utiliza a expressão *processo* para assinalar o horizonte teológico que está presente na teologia da cruz (Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 147.).

<sup>227</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 191; DUPUIS, J. *Introdução à cristologia*, p. 76.

<sup>228</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 189-190.

Evangelho de Marcos e enfatiza o profundo *abandono* de Jesus na cruz: “*Ó Deus meu, ó Deus meu! Por que me abandonaste?*” (Mc 15, 34b). Em suma, a proximidade do Filho com o Pai, salientada pelos evangelistas, torna a “maldição” da morte na cruz ainda mais inexplicável e ilógica. Sua morte não aconteceu por acaso nem foi um equívoco.<sup>229</sup>

Com efeito, a morte de Jesus é única quando vista no contexto de sua vida. Ao contrário de outros amaldiçoados e executados, sua morte se destaca como *singular* e *específica* porque é compreendida essencialmente na perspectiva de sua relação com o Pai: “Ele não morreu só por causa da compreensão da lei de seus contemporâneos, e não apenas por causa da política de poder dos romanos, mas ele definitivamente morreu por causa de seu Deus e Pai”.<sup>230</sup> Para o teólogo, restringir o significado das palavras do Salmo 22 a um mero gesto de “confiança” ou expressão de *grande desespero*, desvirtuaria a morte de Jesus e o sentido de sua vida como *Evangelho*. Se esse dualismo analítico fosse adotado como única norma interpretativa, a morte de Cristo seria uma conveniência necessária e, ainda, menosprezaria a profundidade e singularidade da Paixão de Jesus. Além das justificativas atribuídas – *blasfemo* e *revolucionário* – Cristo “morreu verdadeiramente por causa de seu Deus e Pai como o “abandonado por Deus”.” Sua morte, nesse sentido, é um “evento no próprio Deus” (*stasis* em Deus). Essa compreensão paradoxal leva Moltmann a concluir que a “cruz do Filho separa Deus de Deus a ponto da total inimizade e diferença”.<sup>231</sup>

Em resumo, Moltmann enfatiza a *passio activa*, revelada na Paixão de Jesus, e a superação das associações da crucificação com o suposto padecimento involuntário ou até com um destino inevitável. A *kénosis* não é derivada de algo externo ao âmago intratrinitário e, tampouco, a paixão acontece por acaso. O núcleo da paixão e morte de Cristo encontra-se em Deus.<sup>232</sup> Embora as releituras posteriores tenham agregado tons pietistas à cruz ou suavizado o *grande brado* do Crucificado, na sequência, pergunta-se se o Filho foi Abandonado ao *nada*. Diante dessa singularidade incomparável, é importante verificar como acontece a morte dentro do contexto das categorias criacionais. Isto é, sua morte seria, em certo sentido, natural ou ocorre em um mundo *sobrenatural*, longe da finitude criatural?

<sup>229</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 190-191. Tradução utilizada: BÍBLIA. *Evangelhos e Atos dos Apóstolos*.

<sup>230</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 193.

<sup>231</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 193-198; \_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 256-263. Embora o objetivo desta dissertação não seja aprofundar a temática mencionada, será verificada uma possível conexão entre a teologia da cruz e a cosmologia.

<sup>232</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 88-90; \_\_\_\_\_.; METZ, J. *Storia della passione*, p. 17.

### 2.2.2 Jesus, o Abandonado ao sem espaço (ao *nada*)

Antes de considerar a *nova criação* descrita como o *novum* escatológico, Moltmann sugere superar os reducionismos expiatórios. Para entender isso, propõem-se as questões: A cruz é uma *passagem*? Se Jesus Cristo expressou apenas sua *confiança* no Pai na cruz, ele simulou o abandono? Essas perguntas indicam a profundidade do *evento* pascal e a insuficiência dos construtos que desprezam a cosmologia sob uma pretexto prioridade espiritual. Ainda que o abandono de Jesus na cruz seja lapidado com a noção bíblica de *entrega* de Cristo ao Pai, isso não resolve a inata “contradição da cruz”.<sup>233</sup> Da mesma forma, a *plenificação* escatológica gerada pela ressurreição não inutiliza a cruz como se a paixão e a morte fossem só uma “etapa intermediária”.<sup>234</sup> Portanto, a morte de Jesus Cristo não pode ser comparada à morte *antinatural* (expressão nossa). Ela não apenas se concatena ao seu sentido vicário inferido para aqueles que estariam condenados à “morte-maldição do pecado”, mas também é propriamente uma “morte natural” (que ocorre nesta *natureza*) e solidária com toda criação.<sup>235</sup> Ante a ambiguidade desse conceito de *naturalidade*, convém entendê-lo como contraponto à realidade antinatural. Aliás, não se pretende trivializar ou banalizar o sofrimento e o escândalo da morte daqueles que os experienciam. A *morte* de cada criatura “não é nem “consequência do pecado” nem “natural”, mas um destino ao qual está sujeito tudo que vive”.<sup>236</sup> Portanto, todo *ser vivente* precisa da redenção diante da intrínseca *transitoriedade* criacional.

Sob outro ângulo, pode-se interrogar: O abandono de Jesus poderia ser associado a uma espécie de morte sobrenatural? O Crucificado, no momento *crucial* do abandono, experimentou a ausência de *espaço vital*? Restou-lhe apenas um infinito *nada*? De qualquer forma, a cruz é compreendida como uma *contradição*, mesmo com a ressurreição de Jesus Cristo. Em outras palavras, para Moltmann, a morte de Cristo na cruz continuará incessantemente como *mistério* paradoxal, apesar dos esforços teológicos. A morte de Cristo não representa simulação e, tampouco, simboliza uma qualidade contrária à *natureza*, desprovida de espaço e tempo. Em relação as dimensões criacionais, como discorrê-las diante do mistério da cruz? Quando o

<sup>233</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, 256-274 [p. 265]; ANCONA, G. *Escatologia cristã*, p. 243; WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*, p. 103ss.

<sup>234</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 228.

<sup>235</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 261-263. A dimensão vicária é uma análise das concepções apresentadas pelo teólogo, o que não significa que ele concorde plenamente com as visões mencionadas.

<sup>236</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 263.

teólogo salienta a (relativa) naturalidade da morte do Abandonado, antes de explicar o mistério da cruz, ele objetiva mostrar a presença das dimensões escatológicas e cosmológicas.<sup>237</sup> Ou seja, o Crucificado compartilha do destino cosmológico unívoco. Tempo e o espaço, em teoria, expressam e confirmam a *veracidade* da morte de Cristo. Além disso, a morte do Crucificado representa uma ruptura irrevogável com a espacialidade e a temporalidade. Sob o horizonte teológico moltmanniano, a morte do Filho acontece *neste* espaço e tempo e, por isso, implica em uma verdadeira morte para *esta* cosmologia. Portanto, há a ausência do *espaço vital* com a morte.<sup>238</sup>

O *brado* de Jesus na cruz revela-o como o “Abandonado por Deus”, mesmo quando suavizado pelas suas interpretações. Segundo Moltmann, há uma “aberta separação” entre o Pai e o Filho, a ponto de suas relações ficarem “interrompidas”.<sup>239</sup>

Estar abandonado por Deus foi a última experiência de Deus do Jesus crucificado no Gólgota por se ter sabido como Filho de Deus até o fim. “Silêncio” de Deus, “abscondidade” de sua face, “eclipse de Deus”, a “noite escura da alma”, “morte de Deus” e “inferno” são as metáforas para este fenômeno inimaginável que conhecemos da tradição de experiências cristãs de Deus. Elas apenas descrevem um abismo e um mergulhar no nada. São tão-somente aproximações às últimas experiências de Jesus na cruz, a sua experiência de Jó. Por isso é aconselhável respeitar a singularidade daquilo que terá acontecido entre Jesus e seu Deus no Gólgota com seu mistério e fixar o paradoxo: Jesus morreu a morte do Filho de Deus em abandono de Deus.<sup>240</sup>

Ao remover os pressupostos que mitigam a morte do Crucificado, compreende-se a *kénosis* trinitária *realizada* na cruz. Na proposição moltmanniana, a *cruz de Cristo* é a “última interpretação” teológica da *creatio ex nihilo*. A *decisão* de Deus pela *abertura* da criação e seu consequente esvaziar-se são elucidados com vistas à cruz de Cristo.<sup>241</sup> Agora, com a morte do Crucificado e o *abandono de Deus* ao sem espaço, eclode uma *nova* espacialidade? Do *nada* da morte, emerge o espaço *novo* da criação?

<sup>237</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 256-274.

<sup>238</sup> Embora o mundo *atual* seja, do ponto de vista escatológico, permeado pela *nova* criação, ele ainda está sujeito à realidade criacional anterior à morte e ressurreição de Jesus Cristo. Ou seja, este mundo ainda está marcado pela maldição da morte e, simultaneamente, é envolvido pela *nova* criação. Moltmann indica a *intercessão* (ponto de encontro) entre a dupla realidade presentes na atualidade e baseia o efeito do *novum* na cosmologia hodierna. Sob o conceito de *espaço ecológico*, ele mostra a peculiaridade de cada espaço vital específico de cada ser vivo – οἶκος (oikos). Veja-se em: MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 147-150.

<sup>239</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 91-96.

<sup>240</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 258-259.

<sup>241</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 128-137; \_\_\_\_\_. *Deus na criação*, p. 135-144. De acordo com Maria, esse entendimento moltmanniano é inovador por ser constituído de forma trinitária (Cf. SILVA, M. *Trindade, criação e ecologia*, p. 241.). É importante lembrar que o teólogo desenvolve principalmente a *kénosis* no contexto da doutrina da *criação do mundo*.

### 2.2.3 Seu fim, um *novo* início (espacial)

Para Moltmann, a “*cruz* é o segredo da criação e o seu futuro”<sup>242</sup>. Desse modo, o *fim* de Jesus Cristo é sinal de esperança e concretização do *novo* início da criação. Como arguir que a morte, um fim cabal, pode ser um início? O teólogo afirma que não se trata de uma metáfora ou um sofrimento passageiro, pois a morte de Jesus é o “*centro* de toda a teologia cristã”.<sup>243</sup> Assim, esse acento moltmanniano sobre a crucificação realça o *significado* da ressurreição, que se torna a fonte da esperança e do *novum* salvífico cosmológico: “A sua ressurreição é o conteúdo do significado de sua morte na cruz “por nós” porque o Ressuscitado é o próprio Crucificado”.<sup>244</sup> A *forma* da morte de Jesus – na cruz – evidencia seu *conteúdo* significante – a ressurreição. Isso implica uma inversão de valores? Moltmann, na verdade, procura integrá-las, superando a ideia de soma – “cruz e ressurreição” – que se resume à dimensão quantitativa. A “sequência temporal”<sup>245</sup> entre cruz e ressurreição não é o centro, mas sim “a *ressurreição do Crucificado*, que qualifica sua morte por nós, e a *cruz do Ressuscitado*, que revela e torna a sua ressurreição dentre os mortos acessível aos mortais”.<sup>246</sup> Além de refutar a equivalência de significado, o teólogo desfaz a justaposição dos eventos da cruz e da ressurreição. Por isso, se associa à cruz a historicidade e à ressurreição um evento escatológico.<sup>247</sup>

Como a ressurreição não é uma “dimensão” da crucificação<sup>248</sup>, então a entrega de Jesus na cruz pode ser uma dimensão escatológica, um novo início? Segundo Moltmann, a *kénosis* de Cristo na cruz é essa dimensão escatológica do Reino vindouro,<sup>249</sup> ou seja, seu fim é novo

<sup>242</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 142.

<sup>243</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 252.

<sup>244</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 233. Outros autores expõem a readequação valorativa que Moltmann concede à cruz e à ressurreição. Em face disso, a ênfase ao mistério da cruz não se desvincula do mistério da ressurreição (Cf. AGUIAR, E. *Em Jesus, Deus abraça o sofrimento humano*, p. 63.). Um aspecto único dessa cristologia é a ligação entre a cruz, a ressurreição e a vida pública na pessoa de Jesus Cristo. Essa percepção, em teoria, diverge do entendimento de Pannenberg (Cf. SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia*, p. 96.).

<sup>245</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 252-253.

<sup>246</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 253.

<sup>247</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 252-253. Consequentemente, o teólogo concatena e elucida o que ele entende por *história* e *escatologia*.

<sup>248</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 233. Recorde-se que Moltmann não defende uma dissociação entre cruz e ressurreição, conforme atestado em: MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 235; SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia*, p. 91ss.

<sup>249</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 233.

início.<sup>250</sup> Tanto quanto a morte não foi aparente ou uma mera simulação, a ressurreição difere fundamentalmente de uma *reanimação*. Para todos os efeitos, no fim do Messias há a ímpar novidade do início pascal: a ressurreição vai para além das fronteiras de um *indivíduo*, porque Cristo é o *Novo Adão* e o *Primogênito* dentre as criaturas. “Seu novo início em seu fim é o início do novo mundo de Deus na transitoriedade deste mundo”.<sup>251</sup> Em resumo, o início – a ressurreição – surge do fim – o Crucificado.<sup>252</sup> Portanto, a cruz é o âmago da criação e a esperança na ressurreição suscita a *encarnação* do *novum* criacional nas atuais experiências de *nada histórico*.

A entrega do Filho à morte no abandono de Deus na cruz e sua entrega ao inferno constituem, nesta perspectiva, a entrada do Deus eterno naquele nada, do qual ele criou o mundo. Deus entra naquele “espaço original” que ele mesmo formou através da sua primeira autocontração. Através da sua presença, ele supera o espaço abandonado por Deus. É a presença do seu amor pela criação, amor esse que se auto-rebaixa [sic!], sofre e experimenta a morte. Por isso, esta presença de Deus no Cristo crucificado, ao invés de destruir a criação, dá-lhe a vida eterna.<sup>253</sup>

O Abandonado, aquele que ficou sem espaço em sua criação, abriga os desabrigados, cuida de seus sofrimentos e de suas dores, e redime os *agentes do mal*, os quais são escravos de suas iniquidades.<sup>254</sup> Assim, “a teologia da cruz também tem dimensões escatológicas, pois ela vê o cosmos na história escatológica de Deus”. Moltmann sugere que se contemple a cosmologia *na* “história de Deus”, invertendo a frequente concepção histórica que apreende a história divina como “história no mundo”. Se o cerne da história de Deus é o evento da cruz, por conseguinte, a criação será “uma possibilidade e uma realidade nessa história” kenótica.<sup>255</sup> A decisão eterna de criação implica, em certo sentido, a abertura de Deus para sua *kénosis* e é uma promessa da ressurreição e da consequente redenção do *annihilatio nihili* – aniquilação do

<sup>250</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Resurrected to Eternal Life*, [sem página] *Our Resurrection in the Hour of Our Death*; \_\_\_\_\_, *Risorto nella Vita Eterna*, p. 49-55. É importante notar que a noção utilizada por Moltmann difere das visões de *mero retorno* ou das ideias de *destino* fatídico.

<sup>251</sup> MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 66.

<sup>252</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 62-67.

<sup>253</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 141.

<sup>254</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 83-100. O teólogo quer superar os unilateralismos presentes em certas concepções teológicas (Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 97.). Dentre tantos, há aquele que sustenta que, com o fim do suposto *domínio* divino, o ser humano inauguraria um reino da liberdade e de justiça sem fim. Além dos contornos prometeicos, nessa visão percebe-se um sistema fechado de cosmologia e antropologia. A esse respeito, consulte-se: PEÑA, J. *Criação, graça, salvação*, p. 65ss.

<sup>255</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 271.

nada. Como a esperança na ressurreição gera o *início* da *nova* criação nas experiências atuais de *nada*? Por conseguinte, ver-se-á a salvação redentora nesse espaço da criação.<sup>256</sup>

## 2.3 Salvação neste espaço

Se fosse guiado por uma visão dualista, um investigador se questionaria sobre a razão de salvar o mundo. Em contraste com esse pensar restrito e diante da predominância da temporalidade moderna, a *shekináh* cósmica e a salvação no contexto espacial serão destacadas. De acordo com Moltmann, ninguém pode permanecer ou mesmo habitar no tempo.<sup>257</sup> Constatar a *oni-dominância* do tempo não significa, todavia, relativizá-lo sob o pretexto da redescoberta da espacialidade e, tampouco, é um retrocesso à *objetificação* moderna. O cosmos é tempo e espaço e, por isso, o ser humano não pode se desconectar das categorias, nem as analisar independentemente.<sup>258</sup> Mas como compreender a salvação neste espaço *finitum*?

### 2.3.1 Em qual *espaço*?

Essa questão pode parecer descabida à primeira vista, mas é importante considerar o que se entende por espaço para aprimorar a compreensão dos temas abordados. Por isso, os termos mencionados são relacionados aos seus pressupostos epistemológicos.<sup>259</sup> Junto com essa impressão, esta reflexão categorial pode assemelhar-se a uma especulação infrutífera e abstrata. No entanto, para um refugiado, seu lar é um sonho utópico? Ou, quando o espaço é concebido como divino ou absoluto, como no século XVIII<sup>260</sup>, não há exploração dos ecossistemas para um suposto *crescimento ilimitado*? Por esses motivos, o texto se volta para o *conceito ecológico*

<sup>256</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 135-144.

<sup>257</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 287-288.

<sup>258</sup> Algumas reflexões sobre esse tópico estarão disponíveis no início do próximo capítulo.

<sup>259</sup> De acordo com Jammer, um exemplo de anacronismo é a “abordagem moderna das teorias pré-relativistas do espaço no contexto das teorias do *espaço-tempo* [...]”. Em sua análise literária, a teoria aristotélica do espaço era, na verdade, “uma teoria do lugar” (Cf. JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 273; MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 220.).

<sup>260</sup> Cf. JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 169.

de espaço, concebido por Moltmann a partir das tradições bíblicas, para apresentar sua proposta de salvação cosmológica.

O teólogo, ao se concentrar no espaço criacional, afirma que as suas questões teológicas são consideradas em analogia com as do tempo. No entanto, isso não significa que as categorias criacionais sejam iguais.<sup>261</sup> Em vez disso, elas compartilham um fundamento comum: a doutrina da criação. Dessa forma, o teólogo examina os pressupostos interpretativos para revelar as distintas concepções de espaço.<sup>262</sup>

Quando se fala em “espaço”, pensa-se num vácuo, numa espécie de recipiente vazio para uma série de objetos possíveis? Ou será que o espaço é idêntico com a expansão do objeto? É ele uma categoria com a qual podemos perceber a simultaneidade de diferentes objetos? Será que o espaço é sempre determinado ou ordenado pelo ser-sujeito do objeto, como é expresso nas expressões “espaço de moradia” ou “espaço de vida”?<sup>263</sup>

A explicitação dos pressupostos ajuda a entender o conceito ecológico de espaço, que, de certa maneira, corresponde ao *kairológico* de tempo. Essa percepção espacial propõe a superação da definição cosmológica homogênea, isto é, “Nem o tempo nem o espaço são homogêneos”.<sup>264</sup> Em resumo, em um conceito unitário, preconcebido como homogêneo, o espaço seria idêntico em todos os *lugares* e conteria todos os *corpos*. Na visão platônica, ele é apresentado com propriedades divinas, pois além de receber todos os objetos, não pode ser identificado com nenhum objeto ou elemento inserido nele. Essa universalidade espacial é concebida por Aristóteles como a soma total dos corpos estendidos. Sua *topografia* é voltada para a ordenação e localização dos objetos. Portanto, os primórdios filosóficos desvencilham e delimitam os conceitos geométricos e ontológicos de espaço. Sob esse panorama, Moltmann explana a peculiaridade teológica do espaço criacional.<sup>265</sup>

---

<sup>261</sup> “Nos contínuos espaço-tempo da física, tempo e espaço são complementares, mas não são simétricos para a nossa experiência humana: podemos experimentar diferentes tempos no mesmo espaço, mas não diferentes espaços no mesmo tempo” (MOLTMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 262.).

<sup>262</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 213. “O espaço foi criado *com* a criação ou a criação foi criada *no* espaço. A criação tem espaço fora de Deus ou *em* Deus? Se Deus é o limite do espaço de sua criação, pode ele, ao mesmo tempo, habitar na sua criação? O que estabelece a intermediação entre o espaço absoluto de Deus e o espaço relativo da sua criação?” (MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 213.).

<sup>263</sup> MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 213-214.

<sup>264</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 217. No seguinte capítulo, serão elencadas algumas transformações cosmológicas e a concepção de espaço homogêneo. Quanto às *experiências* de espaço e a caracterização da não-homogeneidade espacial, consulte-se: MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 147ss.

<sup>265</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 217-220. As análises apresentadas neste parágrafo são de autoria do teólogo mencionado.

Diferentemente de uma análise quantitativa, o “conceito de espaço ecológico qualifica o espaço como sendo um determinado meio-ambiente de seres vivos”<sup>266</sup>. A não-homogeneidade é evidente na experiência religiosa, onde os espaços são demarcados. Sob um posto de vista contemporâneo, esse limite é, às vezes, visto como uma restrição à liberdade. No entanto, além de ser uma característica criatural, o *determinar-se* espacial<sup>267</sup> é, na verdade, uma possibilidade de vida: “a pessoa humana cria para si seu próprio meio-ambiente”. Ou seja, esse “espaço determinado pela vida” protege e oferece possibilidades de comunicação com outros espaços de vida.<sup>268</sup> A *divisa* (fronteira), além de indicar uma limitação, gera um ambiente de comunhão, liberdade e vida espacial. Logo, esse conceito espacial pressupõe *heterogeneidade*. Como exemplo, os “espaços santos” são espaços qualitativos de passagem entre a realidade terrena e a celestial, onde o céu é constituído por sua “existência indeterminada”.<sup>269</sup> Morar em um espaço *seu* (próprio) significa, simultaneamente, um limite à abertura cosmológica total e uma *divisa* aberta que significa vida e comunhão em si. O espaço é tão ínsito à criatura que se pode inverter a lógica da afirmação e dizer que ele lhe é próprio.

Nesse sentido, Moltmann descobriu inúmeros pressupostos da moderna concepção de *espaço absoluto*, onde se presume que o espaço é equiparado à onipresença divina. Se não se pode corroborar a uniformidade espacial no mundo criacional, como pode ser compreendido o mundo em Deus? O mundo existe no espaço *absoluto*? Essas questões implicam na esperança escatológica de salvação *no* mundo. Por exemplo, faz sentido falar sobre salvação quando a própria criação é vista sob uma perspectiva absolutista de um espaço *divino* ilimitado? Assim, ver-se-á como Moltmann concebe a moradia de Deus na *finitude* de sua criação.

---

<sup>266</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 224.

<sup>267</sup> A palavra *determinar* vem do latim *determinare*, que é composta por “*de*” – fora e “*terminus*” – fim, limite. Ela pode significar: “marcar os limites”, *limitar* ou cercar (Cf. SARAIVA, F. *Novíssimo Dicionário Latino-português*, p. 365.).

<sup>268</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 216. O teólogo explicita o conceito por meio da tradição bíblica e das pesquisas de Mircea Eliade, e escolhe o “espaço sagrado” como seu exemplo, pois neste se manifesta o sentido de *estar separado* e demarcado para Deus (Cf. *Ex* 3,5; *Gn* 28, 12-19; *1Cr* 28, 19.). Nesse espaço não há uma *homogeneidade*, pois todo espaço de vida só pode ser habitado quando há uma *determinação* (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 214ss; ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p. 17ss.). Ademais, Moltmann recorre à concepção bíblica de êxodo para expressar a experiência cosmológica de liberdade fomentada por Deus. Ou seja, no *Reino de Deus* experimenta-se a *liberdade*, que “está presente onde Cristo é experimentado no Espírito”. Nessa cosmologia escatológica a presença divina suscita o espaço de liberdade, onde transbordam o amor e a vida (Cf. MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 101-121; \_\_\_\_\_. *Dio viene e l'uomo acquista la libertà*, p. 5ss.). Em particular, entre os seres humanos, existe um *espaço comum* que é concedido mutuamente e é por meio dele que a liberdade pessoal se sustenta. O “espaço e tempo para a liberdade” são proporcionados pela presença de Deus e se fundamentam no amor (Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 15.).

<sup>269</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 214ss.

### 2.3.2 *Finitum capax infiniti*

Moltmann descreve a *consumação* como a “morada de Deus na nova criação”<sup>270</sup>. Dentre as perspectivas escatológicas mencionadas, há a concepção bíblica de renovação cosmológica: Deus “adentra a sua criação”, que é comparada a um *santuário*, e a transfigura com a sua *vinda*.<sup>271</sup> No entanto, se a criação for pensada sob um sistema fechado, onde o espaço é homogêneo, não haveria a cessação das possibilidades divinas e fim da liberdade humana? Para Moltmann, a concepção cosmológica fechada resultaria em uma atemporalidade e em um “fim dos tempos”.<sup>272</sup> Logo, como é concebido esse *finitum* espacial na conjuntura escatológica, na criação continuada e na *nova criação*? Será que o “finito é capaz de infinito”<sup>273</sup>?

Na cosmologia inicial, discutiu-se sobre o espaço divino (espacialidade *metafórica*) e como Deus, ao se *recolher*, concede espaço para criar o espaço de sua criação. Agora, aborda-se a espacialidade inerente à *criação histórica* (atual). Assim como o sentido presente no *tempo* criacional, o espaço também se manifesta de forma assimétrica<sup>274</sup>? O espaço criacional, que é defendido como próprio das ciências empíricas ou da física experimental e teórica, foi abrangido pelas teses de *espaço absoluto*? Em resumo, destaca-se que a premissa de *finitude* criacional não pode ser simplesmente enquadrada no edifício quantitativo das ciências naturais. Por outro lado, as postulações teológicas percorrem um caminho de aprofundamento com o auxílio e a integração do conhecimento interdisciplinar. Por isso, é relevante questionar sobre a salvação no cenário cosmológico moderno, que é a base epistemológica do contemporâneo. Será que o espaço absoluto traz um princípio salvífico? Apesar de suas consequências, suas concepções suscitaram o aprofundamento da teologia criacional?

A teoria de *espaço absoluto*, edificada por Isaac Newton, defende a imutabilidade e a semelhança espacial, que seriam independentes de qualquer objeto externo.<sup>275</sup> Entre os

<sup>270</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 65.

<sup>271</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*, p. 132-134. O teólogo salienta esse horizonte bíblico ao mencionar que Deus não está diante de sua criação ou observando-a, como um *relojoeiro* moderno.

<sup>272</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 66.

<sup>273</sup> Subtítulo encontrado em: MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 65.

<sup>274</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 56.

<sup>275</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p.117. Os resultados dessa temática não serão apresentados neste texto. No entanto, o conceito espacial mencionado pode ser examinado em: JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 131-168. Segundo Moltmann, a concepção newtoniana deriva do pensamento de Henry More e sua distinção entre material e espacial (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 229.).

possíveis efeitos dessa concepção, está o surgimento da *divinização* do espaço<sup>276</sup>. Nesse sentido, se for admitida a equiparação entre espaço e a “extensão das coisas” cair-se-ia em um panteísmo, que se opõe à teologia bíblica criacional. Nessa espacialidade, a presença divina está *incrustada* – entenda-se como antagônica à *presença* pericorética – em todo mundo material e em cada particularidade do mundo.<sup>277</sup> Ou seja, o “espaço, disse ele numa expressão famosa, era o “sensorium” de Deus – o meio através do qual Ele exercia Sua visão onisciente e Seu poder universal”.<sup>278</sup> Portanto, há uma equiparação espacial da criação à onipresença divina. Se aceita, questiona Leibniz, não haveria uma divisão no próprio Deus?<sup>279</sup> De acordo com Moltmann, essa cosmologia resulta em *pan-teísmo*, ao invés de *teísmo*: “É verdade que eles, com a ajuda da noção de espaço absoluto, puderam pensar o *mundo em Deus*, mas não conseguiram pensar Deus como criador do mundo e o mundo como criação contingente”.<sup>280</sup>

Em contrapartida à concepção cosmológica indicada como “fiscalista”, “homogênea” e monista, emerge a teoria de *relatividade* espacial. Nesse contexto, Moltmann cita Gottfried Wilhelm Leibniz, entre outros, como aquele que expandiu o pensamento cartesiano e “definiu o espaço como sendo a caracterização da situação das coisas estendidas em sua relação recíproca”. Leibniz postulou então a “*relatividade* fundamental de todas as relações e medições de espaço”.<sup>281</sup> Ou seja, de acordo com a perspectiva leibniziana, o espaço era desprovido de qualquer “existência metafísica ou ontológica”.<sup>282</sup> Embora esta dissertação não tenha como objetivo detalhar cada teoria científica envolvida, esses conceitos espaciais são considerados por Moltmann como premissas indispensáveis para o aprofundamento da teologia criacional, mesmo que nem todos esses sejam adequados para descrever a espacialidade criacional.

Para resolver a questão levantada, Moltmann propõe uma ideia baseada na doutrina cabalística do *Zimzum*: “*Deus creatus mundos contraxit praesentiam suam*”.<sup>283</sup> Isso significa

<sup>276</sup> Cf. JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 149; 169; WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 111.

<sup>277</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 229.

<sup>278</sup> WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 111.

<sup>279</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 230. Segundo Margareth, esta concepção científica incorporou o “espaço celeste ao domínio físico” e o *selou* com a *efemeridade* de uma “equação matemática” (Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 111.).

<sup>280</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 231. Então, como esta teoria pode ser classificada? “É, portanto, um equívoco completo chamar a moderna imagem científica do mundo de *dualista*, como frequentemente se faz. Trata-se de uma imagem do mundo inteiramente *monista*, que admite unicamente a realidade do mundo físico”. (WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 27.). O conceito de *monismo* pode ser verificado em: MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 56ss.

<sup>281</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 230.

<sup>282</sup> Cf. JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 153.

<sup>283</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 232. “Deus, ao criar os mundos, contraiu sua presença” (tradução nossa).

que a criação e seus espaços criados não existem no “espaço absoluto”, mas sim no *espaço* preparado por Deus. “A criação [...] é criada *no vazio* que foi arrumado por Deus na decisão de criação. Portanto, o *espaço da criação* precede a criação e os *espaços criados* nela, e mesmo assim ele não é idêntico com a eterna, não-criada *onipresença de Deus*.”<sup>284</sup> Esse arremate teológico – interprete-se como uma resolução para a controvérsia – diferencia a *onipresença divina*, o *espaço criacional* preparado para a criação e os *lugares relativos* do mundo criado. Então, o espaço *finito* é capaz do *infinito*? Nas palavras de Moltmann: “O espaço do mundo corresponde ao *mundo-presença de Deus*, o qual inaugura esse espaço, o limita e o perpassa”.<sup>285</sup> Embora esse resumo esteja aquém da profundidade conceitual envolvida, é preciso voltar-se às experiências salvíficas. O ser humano pode experienciar a salvação no espaço atual?

### 2.3.3 Experiências salvíficas no espaço criado

Se Deus repousa e permanece em sua criação, como o ser humano pode vivenciar sua salvação? A salvação está associada de alguma maneira com a cosmologia? Em linhas gerais, a *salvação* do mundo é assegurada, pois a própria salvação humana acontece *nesse* mundo. As noções teológicas decorrentes de interpretações bíblicas também sustentam que a *promessa* do criar histórico está imbuída na criação inicial e é experienciada como salvação.<sup>286</sup> Embora seja comum reduzir a criação a um esquema de “processo acabado”<sup>287</sup> e até mesmo fragmentá-la em uma redenção antropocêntrica, de outra parte, a história da salvação está voltada para a nova criação, que é *moldura* da história salvífica e não o contrário.<sup>288</sup> Segundo Moltmann, na *nova criação*, o mundo se tornará o “espaço de vida e a morada do Deus eterno”.<sup>289</sup> À vista disso,

<sup>284</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 232.

<sup>285</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 232-233.

<sup>286</sup> Essa noção pode ser encontrada em estudos sobre a criação. Por exemplo, na *Bíblia*, os mitos e as metáforas criacionais são usados como paradigmas redentores. Assim, o Deus que criou, também, “redimirá o povo de Israel” (Cf. SIMKINS, R. *Criador e criação*, p. 136-137.). Nesse sentido, com suas próprias ênfases, a tradição javista e sacerdotal vinculam aos mitos uma visão escatológica. Seguindo o padrão do Oriente Próximo antigo, os mitos criacionais são escatológicos, pois combinam o modelo de “catástrofe e nova criação” (Cf. SIMKINS, R. *Criador e criação*, p. 260ss.). De maneira singular, esse vínculo entre salvação e criação é apresentado em: RUBIO, A. *Antropologia teológica*, p. 47ss; \_\_\_\_\_. *Superação do dualismo entre criação e salvação*. In: MÜLLER, I. (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*, p. 211-227.

<sup>287</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 91.

<sup>288</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 92-93.

<sup>289</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 158.

antes da *plenitude* da criação, é possível proporcionar um espaço salvífico para aqueles que vivem sem pátria ou estão sem um teto? Embora a criação não seja apenas um “palco” salvífico entre Deus e as pessoas humanas<sup>290</sup>, como o espaço hodierno é entendido pelo ser humano?

O tema da salvação envolve amplas pesquisas teológicas e não se limita apenas às questões expiatórias.<sup>291</sup> Moltmann o vê como ligado à teologia criacional.<sup>292</sup> Nesse sentido, a noção soteriológica, associada à da criação e originada da experiência histórica de Deus por parte de Israel<sup>293</sup>, é apresentada como o criar redentor. Mesmo que os atos divinos na história sejam contingentes, por causa dos *pressupostos* cosmológicos, o criar atual é experienciado como *salvação*.<sup>294</sup> Moltmann elucida esse agir criador e salvífico empregando a imagem de um *sistema* e terminologias espaciais. Se o pecado aprisiona o ser humano e torna-o encurvado sobre uma falsa imagem de si mesmo – *homo incurvatus in se* –, a salvação ocorrerá? “Sistemas fechados resistem ao sofrimento e às transformações de si mesmos. Eles se petrificam e provocam sua própria morte”.<sup>295</sup> Apesar do sistema empedernido, a ressurreição de Jesus Cristo gera a abertura humana e criacional para Deus.

A *experiência* constituinte de espaço é a de “espaço vital”<sup>296</sup>, que se concatena ao âmago existencial. Isso não significa que haja um espaço *vazio* prévio, do qual e somente por meio do

<sup>290</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 93.

<sup>291</sup> Segundo Primavesi, pode-se ver “características anticológicas” em quem superestima os textos bíblicos como a “única revelação autêntica da vontade de Deus”. Essa armadilha fundamentalista tende a se endurecer em um “círculo exclusivo” e “não ecológico” (PRIMAVESI, A. *Do Apocalipse ao Gênesis*, p. 199ss.). Além disso, o fundamentalismo surge da postura e dos pressupostos de quem projeta sobre a *Bíblia* uma concepção fechada e a utiliza como suposta autoridade valorativa. Sobre esse tema, consulte: WITHERUP, R. *Fundamentalismo bíblico*; SILVA, C. *A Bíblia não serve só para rezar*.

<sup>292</sup> Moltmann aprofunda a doutrina da encarnação através da pergunta “*Cur Deus homo?*”. Ele observa que certos estudos reduziram a encarnação a uma “medida de emergência” divina para enfrentar o pecado, exigindo uma *expição* inequívoca. Isso levou ao desenvolvimento de uma “cristologia funcional e soteriológica”, fadada à autossupressão. Em contrapartida, o teólogo afirma que a cristologia vai além desses pressupostos soteriológicos: Semelhante à criação do mundo, a encarnação está inserida nas relações intratrinitárias e “não é nem indiferente para Deus, nem necessária à sua divindade”. A salvação é interpretada no amor trinitário, que não cessa de amar mesmo com a cessação da miséria do amado. Logo, estende-se a *abertura* criacional para além de um movimento trinitário de superação da morte, pois com ela também se suprime a *mortalidade* criatural (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 124-128). A salvação alicerça-se em uma cristologia cósmica e a reconciliação final realiza-se na conformidade humana com a “imagem do Filho”, que já era uma promessa criacional (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 128.). Sobre essa temática, também retratada por Santo Anselmo, pode-se consultar: WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*, p. 52ss.

<sup>293</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 55.

<sup>294</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 60. Dentre as experiências *espaciais*, destacam-se a liberdade, a misericórdia, a compaixão e a justiça. O termo bíblico para o *criar divino* – *barah* (בָּרָא) – foi empregado pelos profetas para se referir à criação contínua da história (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 60.).

<sup>295</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 62; \_\_\_\_\_. *O Deus crucificado*, p. 102-103.

<sup>296</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 221ss; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 147ss.

mesmo as criaturas emergem.<sup>297</sup> Essa *espacialidade* não é apenas um *lugar* de existência, mas também caracteriza e expressa a criaturalidade dos seres vivos. A experiência humana o delinea como *amplo* ou *limítrofe*. Ou seja, o “espaço amplo” está associado à liberdade<sup>298</sup>, à superação das estreitezas humanas e à consumação criacional. Em síntese, cada criatura redimida encontra em Deus um *espaço vital*.<sup>299</sup> Além disso, a abertura cosmológica não significa necessariamente uma abertura ilimitada, pois o próprio *cosmos* não existe em um espaço ilimitado. Essa abertura *delimitada* é vivida e expressa com as noções espaciais de *amplidão* ou *limite* e, quando associada a um espaço de moradia e proteção, torna-se essencial para a vitalidade de cada ser humano. O *espaço vital* é compreendido não apenas em planos *geográficos* ou *ecológicos*, mas também sob a perspectiva de espaços “*pericoréticos*”, como o *social* e o *moral*.<sup>300</sup>

Em resumo, a criação se fundamenta na cruz de Cristo e na *kénosis* intratrinitária, o que implica dizer que os espaços e suas características são baseados, ontologicamente, na *abertura* de Deus. Os *significantes* (*significans*) presentes na criação, como amplitude e vitalidade, vêm do *significado* da cruz, cujo conteúdo é a ressurreição. Em outras palavras, a *cruz* é o âmago da criação e a *ressurreição* é o conteúdo desse significado efetivado, em plenitude, na morte de Cristo. Portanto, a ressurreição do Crucificado é o centro de onde provém o *novum* da criação e através do qual a novidade escatológica é encarnada na realidade atual. A cruz tem uma dimensão escatológica graças à ressurreição, e, dessa forma, no *fim* do Crucificado há o *novo* início cosmológico. *Conformar-se* ao protótipo da imagem do Filho transfigurado significa experimentar a salvação entre os *nadas históricos*, que são superados no seio da Trindade.<sup>301</sup> Na sequência, cabe saber se a amplitude criacional, resultante da *kénosis*, favorece a sabedoria e a ação ética. A esperança em uma nova criação contempla essa cosmologia de espaço amplo ou o cosmos será dissolvido em um evento de supressão?

---

<sup>297</sup> De acordo com Susin, a única realidade de tempo e espaço, criados com a própria criação, deve ser entendida “a partir da vitalidade das próprias criaturas” (Cf. SUSIN, L. *A criação de Deus*, p. 70.). A criação não surge de qualquer coisa nem de um estado primevo de antimatéria, conforme destacado por Moltmann no conceito de *Zimzum*.

<sup>298</sup> Sobre *liberdade*, pode-se pesquisar em: NIENOV, R. *Onde está o espírito do senhor ali reina a Liberdade*.

<sup>299</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 151.

<sup>300</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 148-151. Como o teólogo não aprofunda especificamente essa tipologia espacial, a dissertação se concentra em seus fundamentos. Vários pressupostos dessa *amplitude* estão presentes no conceito trinitário de *perichoresis*, desenvolvido por João Damasceno (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 151ss.). Sobre esses conceitos, consulte em: LADARIA, L. *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 274ss.

<sup>301</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 70ss; 128ss; \_\_\_\_\_. *Deus na criação*, p. 135-144.

### 3 NOVA CRIAÇÃO E ESPAÇO

A esperança cristã desperta um *viver* em busca de “um lugar espaçoso” (Jó 36, 16).<sup>302</sup> Moltmann descobriu o significado dessa perícopie bíblica em meio ao sofrimento e aflição causados pelo contexto da Segunda Guerra Mundial e, atualmente, considera-a uma interpretação de sua história de vida.<sup>303</sup> De acordo com o teólogo, o “*lugar espaçoso*” é tanto um símbolo de liberdade quanto um nome hebraico para Deus – מקום (*Makom*).

Liberdade é simplesmente liberdade de movimento, e para isso, é preciso um “*lugar espaçoso*”. Para experimentar a vida realmente precisamos de um espaço de vida. Quando somos amados e começamos a amar, então encontramos o espaço para viver e criamos espaços de vida libertada uns para os outros. Onde experimentamos o espaço livre para o amor, saímos de nós mesmos. Onde nós o perdemos, nos retraímos. Deus nos atrai em Seu amor para o “*lugar espaçoso*” que Ele preparou para cada um/a de nós. Nós devemos sair de nós mesmos e viver, e plenificar nosso “*lugar espaçoso*”.<sup>304</sup>

A concepção preponderante de *tempo* foi solapada pela recente constatação de que a humanidade não vive em uma “terra de possibilidades ilimitadas”.<sup>305</sup> Como resultado,

---

<sup>302</sup> O teólogo interpreta sua vida como uma busca por um *lugar espaçoso* (Cf. MOLTSMANN, J. “*Assim também procura [...]*”, p. 23ss.). Ele se baseia em uma passagem do livro de Jó, que afirma: “Também a ti ele quer arrancar da angústia num lugar espaçoso em que nada incomoda, e a mesa preparada para ti transbordará de gordura” (Jó 36, 16) – וְאַף הִסִּיחַךְ מִפִּי יָצָר רַחֵב לֹא-מוֹצֵק תַּחֲתֶיךָ וְנִחַת שְׁלֹחַנְךָ מִלֵּא דָשֵׁן – (Versão WTT BibleWorks). As traduções variam e mostram os diferentes significados e características de *espaço* na Bíblia. Por exemplo, a edição da Conferência Episcopal Italiana traduz assim a mesma passagem: “Egli trarrà anche te dalle fauci dell’angustia verso un luogo spazioso, non ristretto, e la tua tavola sarà colma di cibi succulenti.” (Cf. *Gb* 36, 16). Moltmann caracteriza o *lugar* (מקום) *amplo* e espaçoso (רָחֵב) como *símbolo* para a liberdade (Cf. LAMBDIN, T. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 389; 381; MOLTSMANN, J. “*Assim também procura [...]*”, p. 25.). Essa perícopie faz parte da literatura sapiencial, que reúne e desenvolve os ensinamentos que convidam o ser humano à *sensatez* (Cf. LORENZIN, T. *Livros Sapienciais e poéticos*, p. 11-34.). O livro de Jó também se confronta com a *Teologia da Retribuição*, que assegura que “o mal jamais prevalecerá sobre o bem, nem o ímpio sobre o justo, nem o infiel sobre o fiel. E, como não há vida além da morte, Deus retribuirá cada um conforme suas obras, ainda neste mundo” (Cf. SILVA, C.; LÓ, R. *Caminho não muito suave*, p. 23.). O *protagonista* Jó critica o *Deus* da Teologia da Retribuição defendido por seus *amigos* no debate (Cf. SILVA, C.; LÓ, R. *Caminho não muito suave*, p. 72.). Nos capítulos 32 ao 37, surge um *novo personagem* com intenções que divergem dos discursos correntes e parecem ser uma reproposta da teologia da retribuição (Cf. SILVA, C.; LÓ, R. *Caminho não muito suave*, p. 77; LORENZIN, T. *Livros Sapienciais e poéticos*, p. 67.). Apesar da complexidade literária e da necessidade de aprofundamento, os *discursos de Eliú* são um pedido de *temor* ao Altíssimo, pois a pessoa humana é incapaz de entender a Sua *obra* (Cf. LORENZIN, T. *Livros Sapienciais e poéticos*, p. 80-81.).

<sup>303</sup> Cf. MOLTSMANN, J. “*Assim também procura [...]*”, p. 24.

<sup>304</sup> MOLTSMANN, J. “*Assim também procura [...]*”, p. 27.

<sup>305</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 146; \_\_\_\_\_. *Experiências de reflexão teológica*, p. 261.

inovações científicas fragmentaram o moderno espaço homogêneo e seu monismo.<sup>306</sup> Essas descobertas favorecem o aprimoramento do conceito de *espaço ecológico*? A esperança de *nova* criação pode inspirar um agir ético? Diante dessas questões, a dissertação se direcionará para a redescoberta da espacialidade no âmbito da *cristologia cosmológica*.

### 3.1 Ciência e Criação

A célebre crise entre a ciência e o *criacionismo* cria a impressão de que a *criação* é uma crença disforme em relação à realidade científica. No entanto, a *teologia da criação* não é um devaneio sobre o cosmos, pois ela pressupõe o conhecimento interdisciplinar para compreendê-lo e pensá-lo. Diante da usurpação da espacialidade pelas ciências naturais na modernidade, discorrer-se-á sobre algumas mudanças cosmológicas desse período e como elas resultaram na busca recente por um tipo de espaço *comum* entre as áreas de conhecimento. A sabedoria poderá ser expressão da comunhão decorrente da integração ou diálogo entre as ciências?

#### 3.1.1 O estudo do espaço é exclusivo da ciência natural?

Abordar o tema do espaço no contexto criacional pode parecer uma ousadia teológica desmedida.<sup>307</sup> À primeira vista, essa impressão indica uma aporia resultante da crise instaurada entre as *ciências naturais* e a cultura religiosa da Idade Média desde o início da modernidade. O reducionismo conceitual sobre a criação e a busca de coexistência não só deturparam, mas

---

<sup>306</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 117ss.

<sup>307</sup> As premissas teológicas são consideradas um fator determinante no trabalho científico da física, a ponto de regê-lo. A influência religiosa é reconhecida entre o século I e XVIII (Cf. JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 53.). Embora tenha ocorrido uma transformação paradigmática no século XII, com a “transição da visão do mundo medieval para a mecanicista”, será que houve o fim do espaço religioso (Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 26)? É possível postular uma separação epistêmica entre teologia e ciências empíricas? De acordo com Margaret, no ciberespaço há uma fusão visível entre tecnologia e sonhos religiosos. Esse fenômeno parece ser uma *continuidade* de uma tradição milenar. Em sua percepção, a “espiritualização” do *ciberespaço* é uma reação ao reducionismo fiscalista do Ocidente moderno e pode representar a “volta ao dualismo” medieval ou o surgimento de novo tipo de dualismo. Portanto, a ciência moderna fracassou em incorporar o “eu” imaterial em seu paradigma (Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 29-31.).

também acentuaram a *diástase* entre teologia e ciências naturais.<sup>308</sup> Se delimitar a fronteira de cada área científica é um esforço desmedido, então convém verificar o que as pesquisas proporcionaram à teologia da criação. Será que a visão moltmanniana é apenas absorção ou introjeção de cosmologias, ou se baseia principalmente na sabedoria decorrente da integração interdisciplinar? Embora as categorias do espaço tenham sido relegadas às ciências naturais na modernidade<sup>309</sup>, em que o saber teológico pode contribuir? Para todos os efeitos, a *abertura* criacional enfatizada por Moltmann é apresentada como um provável resultado da integração do conhecimento de outras áreas científicas à teologia.

Mais do que respostas, por ora, aponta-se para os pressupostos que sustentam a impressão de que a pesquisa teológica sobre o espaço parece inadequada frente ao campo acadêmico e, por isso, pode ser julgada como *intromissiva*. O endereçamento da *cosmologia* às ciências naturais está amparado no paradigma moderno. Embora o espaço seja um tema prioritário para a física experimental e teórica, toda vida e ciência são compreendidas sob uma concepção espacial tácita.<sup>310</sup> Ou seja, cada pessoa humana se indaga sobre o espaço, pois ele é inato ao seu ser. Se o espaço é inato à criação, então pode ser pensado por cada área científica. Isso não significa corroborar que o ser humano esteja acima do espaço como um *senhor e proprietário*, a ponto de se conceber como o “*sujeito* único de conhecimento e de vontade”.<sup>311</sup> Conquanto haja admiráveis desenvolvimentos e, ainda assim, lacunas na era moderna, a associação da espacialidade às áreas da ciência natural levou a distorção da categoria de espaço na teologia? De fato, a partir dessa crise relacional entre a crença na criação e a ciência natural, a teologia, através da apologética, aprofundou essa ruptura ao restringir a fé na criação a um *estado inicial* deísta. Em vista disso, Moltmann conclui que é necessário revisar essas concepções, incluindo a de espaço.<sup>312</sup>

Conforme delineado no primeiro capítulo, a doutrina da criação se distingue do deísmo e do teísmo<sup>313</sup> e não se encaixa em um paradigma ou concepção cosmológica específica. Com

---

<sup>308</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 51.

<sup>309</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 211.

<sup>310</sup> Quanto a essas questões, veja-se: PICH, R.; DALL’AGNOL, R. *Cosmologia moltmanniana: a redescoberta da dimensão espacial na teologia criacional*. In: FERNANDES, R.; GOMES, T. (Org.). *IV semana acadêmica do PPG em teologia da PUCRS*, p. 69-88.

<sup>311</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 51.

<sup>312</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 51-52. Embora seja ilusório supor que exista uma concepção isenta, é importante tomar consciência dos pressupostos epistemológicos que respaldam as visões interpretativas.

<sup>313</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, p. 26ss; \_\_\_\_\_.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 34ss. A respeito dos estágios no *deísmo*, pode-se conferir em: BARBOUR, I. *Religión y ciencia*, p. 69ss.

base em ensinamentos doutrinários e bíblicos, a teologia da criação não se isola em um construto abstrato nem se confunde com qualquer teoria. Além disso, a compreensão da revelação é explicada com o auxílio e a *integração* das pesquisas interdisciplinares.<sup>314</sup> Portanto, busca-se um “saber integrador”, distinto do escopo dominativo e de seu “método *divide et impera*”.<sup>315</sup> A sabedoria teológica não deseja formar um reduto incompatível com o mundo, através do qual seria inerte às descobertas científicas. Ela é imanente ao cosmos e visa conhecê-lo e entender o próprio conhecimento. Uma expressão inconfundível da separação ou restrição da sabedoria e da fé a um campo abstrato localiza-se no período moderno. Se a separação ainda for estimulada, chega-se a um beco sem saída, onde a ciência só se preocuparia com os métodos do poder e a ética com a sondagem do uso sensato desse instrumentário.<sup>316</sup> Tanto a fé quanto a ciência não estão segregadas da sociedade e, por isso, é necessária uma *mudança* de perspectiva espacial: a pesquisa científica e a fé acontecem neste mundo e nesta criação. Assim, antes de recorrer à métodos apologeticos, Moltmann propõe a revisão dos conceitos ligados à criação para que haja *convergência* entre as ciências. Em síntese, a sabedoria teológica advém da sua *relação* com as experiências, e não o contrário.<sup>317</sup>

Na modernidade, a teologia desvinculou a cosmologia vigente da doutrina criacional. Com o repúdio às noções precedentes de mundo, a visão sobre a criação foi retraída para uma mera “fé criacionista pessoal” e a teologia retirou-se da cosmologia.<sup>318</sup> Conseqüentemente, a “dimensão terrestre, corporal e cósmica da salvação do mundo todo foi esquecida”.<sup>319</sup> Se um retorno às cosmologias passadas é infundado, então a teologia tem por tarefa explicitar porque entende a *natureza* como *criação divina*. Ou seja, ao compreendê-la como “mundo”, a natureza não é sedimentada nem como “divina” nem como “demoníaca”.<sup>320</sup> Com isso, a ontologia da

<sup>314</sup> Cf. BARBOUR, I. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 141ss; MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 45.

<sup>315</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ética da esperança*, p. 134-135; \_\_\_\_\_. *The transformation of theology in the present climate crisis*, p. 3.

<sup>316</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 165ss.

<sup>317</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 51-52; 187ss; SUSIN, L. Teologia da Criação: uma proposta de programa para uma reflexão sistemática atual. In: MÜLLER, Ivo (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*, p. 41.

<sup>318</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 58-59.

<sup>319</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 61. Segundo Moltmann, é incoerente restringir a doutrina da criação à autocompreensão existencial pessoal, pois ela abrange a universalidade do cosmos. A fé não pode ser dissociada da cosmologia, sob o risco de sua própria ausência (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 63.).

<sup>320</sup> A criação extrapola os conceitos *reificantes* do antropocentrismo e inclui a realidade “invisível” – “céus” (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 58-68.). O teólogo exemplifica em quais contextos modernos ele observa essa chamada *retirada* teológica da cosmologia e sua reclusão ao âmbito da “fé pessoal” (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 63.).

criação permanece aberta, tanto em *sentido* quanto em aspectos *relacionais*, e não está fadada a um fechamento. Assim, surge a questão: de que maneira as modernas mudanças cosmológicas auxiliaram no entendimento da criação como um sistema aberto?

### 3.1.2 Modernas transformações cosmológicas

De acordo com Moltmann, desde Agostinho, encontram-se abundantes reflexões sobre o *tempo*, mas “raras” sobre o *espaço*.<sup>321</sup> Embora exista uma certa analogia teológica entre as categorias criacionais, o problema espacial foi discutido derradeiramente no século XVII entre Newton e Leibniz. Como o teólogo sugere que o *iluminismo europeu* seja o ponto de partida para esta nova discussão,<sup>322</sup> serão elencadas algumas das transformações conceituais acerca da espacialidade que ocorreram durante o período moderno. Em resumo, as ciências naturais passaram de uma cosmologia metafísica, descrita como uma “esfera fechada, finita”, para um

---

<sup>321</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 211; ANCONA, G. *Escatologia cristã*, p. 152; 155. Moltmann percebeu, em 1972, a *unilateralidade* do “tempo histórico” na teologia (Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 205; 248; 261; \_\_\_\_\_. *Il linguaggio della liberazione*, p. 111ss.). Nos anos de 1980, ele apresentou o resultado dos seus estudos acerca da nova compreensão de espacialidade, cuja síntese está exposta na obra *Deus na criação* (Cf. MOLTSMANN, J. *Vasto spazio*, p. 359ss.). Entre os autores que se aproximam dessa análise, estão: Vítor Westhelle, Henri Lefebvre e Anthony Giddens. Westhelle apontou a *prevalência do tempo e da história*, desde Agostinho, e a consequente homogeneização espacial, que corroborou a instrumentalização do mundo pelo suposto *saber humano* (Cf. WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página] *Re(li)gion: The Struggle between Space and Time*). Segundo Westhelle, em 1975, possivelmente houve o primeiro questionamento sobre a sujeição da teologia moderna à categoria temporal ou ao enfoque exclusivamente histórico (Cf. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*, p. 155.). Há também uma análise da colaboração de Westhelle para a redescoberta da categoria de espaço nestes artigos: SINNER, R. *Sinais dos tempos e dos lugares*; FUHRMANN, S. *Teologia e Espacialidade em Vítor Westhelle*. Por sua vez, Lefebvre expôs as várias noções espaciais e seus estatutos teóricos (Cf. LEFEBVRE, H. *Espaço e política*, p. 37-55.). Giddens expressou essa separação de tempo e espaço no contexto moderno (Cf. GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*, p. 21ss.). Uma célebre conceituação moderna acerca do espaço foi realizada por Georg W. F. Hegel. Em suas reflexões filosóficas sobre a *natureza*, apresentou o tempo como *verdade* do espaço (Cf. HEGEL, G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, p. 53ss.). Portanto, essa conclusão evidencia o predomínio de certo conceito de tempo sobre o de espaço (Cf. ARANTES, P. *Hegel*, p. 18ss.). Mas o ser humano necessita de espaço, pois o próprio *cosmos* onde adquire seu *oikos* é espaço (Cf. GESCHÉ, A. *O cosmo*, p. 159.). O conceito de tempo para Agostinho pode ser verificado em: AGOSTINHO, S. *Confissões*, p. 316ss; FORTE, B. *Teologia da história*, p. 333ss. O *tempo* indissolivelmente ligado à criação é manifestado como a “moradia permanente”, o “aqui e agora da criação” (Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, p. 333-334.). Por meio da dualidade céu e terra, associa-se ao “corpo” o conceito de espaço e à “alma” a ideia de tempo. Consequentemente, através dessa metáfora conclui-se que o tempo “vivifica o espaço” com suas implícitas primícias pneumatológicas (Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, p. 336.).

<sup>322</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 211. O debate teológico e científico sobre o espaço entre Newton e Leibniz levou Moltmann a questionar: “É o espaço absoluto, no qual todas as coisas coexistem, um atributo do Deus onipresente? Ou o espaço não é outra coisa que a expansão dos objetos e o espaço total da rede de relações de todas as coisas concebíveis?” (MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 211.).

“conceito matemático do espaço como um universo aberto, infinito”.<sup>323</sup> Segundo Margaret, é notável a predominância do “mundo físico” sobre a sociedade atual na “compreensão científica de *espaço físico*”.<sup>324</sup>

Essa mudança, por exemplo, engendrou um procedimento obsessivo de mapeamento do *universo físico*, desde as vastas galáxias até as ínfimas partículas.<sup>325</sup> Vítor Westhelle apresenta, à sua maneira, as lacunas teológicas em relação à espacialidade, que chegou ao ponto de ser aceita como a dimensão *perdida*. Além disso, a modernidade ocidental sequestrou a escatologia e a confinou em seu construto historicista. Como resultado, suas trajetórias especulativas são subordinadas às noções de *tempo* – consideradas por Westhelle como *longitudinais*. Diante disso, o pensar teológico estava alheio à realidade espacial – *modo latitudinal* –, mesmo com pesquisas escatológicas, e ainda permanece absorto na armadilha histórica. O autor propõe uma *travessia* nessa maneira de refletir através da experiência *liminar* – das extremidades (*eschata*) e de todas as fronteiras espaciais, não apenas aquelas ligadas à geografia – onde se encontra o espaço liminar (*liminal space*).<sup>326</sup> Em síntese, enredado pelo paradigma moderno, o espaço foi encoberto pela simetria do tempo; com a *oposição* entre as dimensões, o ser humano se afasta da inata espacialidade.

Segundo Margaret, os conceitos modernos de espaço surgiram no interior da cosmologia da Idade Média, uma época posteriormente denominada como tal. A visão medieval de *mundo* era delineada por uma “grande hierarquia metafísica”, na qual a humanidade era vista como o centro universal – não tanto como uma posição astronômica. Além da ordem metafísica peculiar, o caráter *finito* era um traço decisivo que excluía o *Empíreo* de Deus e dos santos.<sup>327</sup> Os esboços dessa estrutura cosmológica mostravam claramente a delimitação espacial e a interligação entre os dois níveis da ordem metafísica. Embora concebidos de forma dual e geocêntrica, os espaços do *corpo* e da *alma* estavam entrelaçados.<sup>328</sup> Com o advento do

---

<sup>323</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 212.

<sup>324</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 23.

<sup>325</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 23.

<sup>326</sup> Cf. WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página] *Introduction: On the Edge*. Westhelle descreve e salienta a experiência daqueles que vivem no *eschata*, na liminaridade, e que esbarram nos ditames daqueles que adiam ou rechaçam a escatologia. O teólogo, baseando-se na *teologia decolonial*, cita a percepção de Casaldáliga acerca dos “sinais dos lugares” (Cf. CASALDÁLIGA, P. *Al acecho del reino*, p. 24ss.).

<sup>327</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 24-25; 54; 67. Segundo Moltmann, na representação pré-moderna, o ser humano era visto simultaneamente como uma “hipóstase da totalidade da natureza cósmica”. Ou seja, antes de ser “imagem de Deus”, ele era “imagem do mundo” – um microcosmo (Cf. MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 24.). Veja-se a ilustração do “Empíreo” divino e dos eleitos – “*Coelum empireum habitaculum dei et omnium electorum*” (WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 25.).

<sup>328</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 41.

*mecanicismo*, houve o “aniquilamento da alma e da psique como categorias do real”.<sup>329</sup> O mundo tornou-se *infinito* e, com o materialismo iluminista, sua esfera física adquiriu um domínio inflexível sobre a totalidade da realidade. De acordo com a autora mencionada, ocorreu não somente uma alteração da “posição da Terra no sistema planetário”, mas também um giro antropológico em relação à totalidade do cosmos.<sup>330</sup> Conquanto as recentes teorias científicas sejam extremamente significativas, ainda prevalecem conceitos da visão moderna de espaço. Em breve apanhado, serão citadas transformações que moldaram a cosmologia moderna.

A mudança na cosmovisão ocorreu paulatinamente durante o período que abrange as principais obras de Copérnico (1543) e Newton (1666). Embora seja discutível a fixação das causas e seus cenários relativos, o Renascimento é um marco miliar no processo paradigmático. Por exemplo, no campo artístico, o “realismo” representado nos afrescos de Giotto na Capela Arena em Pádua (1305) não apenas assinalava os aspectos tridimensionais, mas também parecia ancorar-se na *força* gravitacional ou ser dotado de *peso*. A ilusão de profundidade, cada vez mais valorizada, levou à ascensão do Renascimento. Nesse sentido, o “novo espírito fisicalista”<sup>331</sup> culminou na concepção moderna de espaço. Ou seja, os traços utilizados pelos renascentistas ofuscaram o estilo medieval e levaram-no à sua derrocada. Mesmo que a ideia de espaço tridimensional não estivesse pronta no século XIV, sua emergência resultou na concepção moderna de espaço. Antes disso, a noção de espaço físico estava permeada pelas concepções aristotélicas, que o entendiam como o “conjunto de limites” que separa cada coisa material de outra.<sup>332</sup>

As variadas correntes epistêmicas e conceitos, como o *positivismo* de Roger Bacon e a ideia de *espaço vazio* de Hasdai Crescas<sup>333</sup>, romperam com as objeções ao “espaço vazio *real*” e se estabeleceram como uma fronteira diante da visão medieval.<sup>334</sup> Segundo Margaret, a queda do conceito aristotélico ocorreu com a incorporação da noção de *perspectiva*, que foi “emulada” por Galileu e Descartes. Em um avanço ulterior, ela forneceu ao *observador* um espaço independente – “*espaço físico extenso como uma coisa em si*”.<sup>335</sup> No entendimento da autora,

<sup>329</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 27.

<sup>330</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 26-28.

<sup>331</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 67.

<sup>332</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 57-89; MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 21ss.

<sup>333</sup> Veja-se a visão de Jammer sobre a colaboração de Crescas em: JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 104ss.

<sup>334</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 78.

<sup>335</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 87.

Galileu Galilei foi o primeiro a articular nitidamente essa nova visão espacial em um conceito científico. Os alicerces da modernidade, esboçados pelos renascentistas, foram especificados pelo conceito de espaço “galileano”: *vazio tridimensional, homogêneo e contínuo*.<sup>336</sup> Assim, a dissociação observacional do cientista em relação ao *espaço físico* proporcionou uma profunda guinada epistêmica para a emergência do *espaço infinito*.<sup>337</sup> Em suma, Crescas e Nicolau de Cusa anteciparam as ideias fundantes da concepção de espaço dos séculos posteriores. Segundo Jammer, Crescas foi o primeiro proponente de espaço infinito e homogêneo.<sup>338</sup>

De acordo com Margaret, a noção hodierna de *continuidade* espacial foi antecipada pela ideia renascentista de *perspectiva*. Em contraste com o espaço medieval multiforme e o próprio meio espacial do corpo e da alma, a concepção homogênea de espaço admitia apenas *um* tipo de realidade. Sob um espaço ilimitado e infindável, como o defendido por Nicolau de Cusa, a noção medieval de *orientação* entrou em declínio. Em outras palavras, além do cosmos não ter a Terra como seu centro, todas as suas posições seriam equivalentes e iguais. A *homogeneidade* desse conceito espacial tornou-se o princípio cosmológico da ciência moderna. Nicolau Copérnico, diante das demandas cartográficas resultantes das navegações entre o Novo e Velho Mundo, tornou-se o principal motor do Renascimento. Inspirado nessas viagens, ele gerou um novo olhar astronômico ao conceber o sol como centro cosmológico.<sup>339</sup> Dessa forma, a *revolução copernicana*, através de seu esquema heliocêntrico coevo, efetivamente demoliu o sistema ptolomaico (século II), cuja junção crítica foi abalada pela colaboração de Johannes Kepler. Liberto dos esquemas precedentes, o matemático “formulou a visão moderna do espaço celeste como um domínio físico concreto” e abriu caminho para a comprovação instrumental do *telescópio* de Galileu Galilei.<sup>340</sup>

As proposições filosóficas de René Descartes, incluindo a visão mecanicista e o conceito de universo *plenum*, promoveram a aceitação do universo como *infinito*.<sup>341</sup> Henry More e Isaac Newton completaram o processo paradigmático e cristalizaram a moderna hegemonia de espaço

---

<sup>336</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 71. Discorre-se sobre essa transformação em: BARBOUR, I. *Religião y ciência*, p. 30ss.

<sup>337</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 57-89.

<sup>338</sup> Cf. JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 111.

<sup>339</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 95-102. De acordo com Westhelle, nesse contexto copernicano ilustra-se o *divórcio*, a separação de tempo e espaço e o consequente desenvolvimento de mecanismos de medição do tempo e a “homogeneização de representações cartográficas” (Cf. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*, p. 156.). Entre os estudos que pormenorizam as transformações modernas, estão os introdutórios, como: SANTOS, D. *A reinvenção do espaço*, p. 91ss.

<sup>340</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 102-107.

<sup>341</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 108-114.

homogêneo sobre os vestígios do conceito anterior de heterogeneidade. Para Newton, o espaço *imutável* era uma necessidade lógica e ontológica<sup>342</sup>, e essa concepção acomodava apenas *um* tipo de realidade: o *fisicalismo material*. Para todos os efeitos, essa visão *monista* somente foi estilhaçada pela teoria dinâmica de Edwin Hubble e pelas descobertas subsequentes, que fragmentaram seu rígido espaço euclidiano.<sup>343</sup> Conquanto não seja objetivo desta dissertação abordar a concepção *dinâmica* de espaço, pesquisas atuais fornecem uma compreensão da presença de atributos divinos no conceito moderno de espaço infinito homogêneo e isotrópico. A associação da onipresença de Deus com a suposta “onipresença do espaço”<sup>344</sup> resultou na “assimilação do espaço celeste ao domínio físico”.<sup>345</sup> Nesse sentido, conclui-se que o monismo acarretou na redução do cosmos a uma concepção panteísta.<sup>346</sup>

Moltmann desenvolveu a teologia da criação após analisar a *crise ecológica* fomentada pela civilização moderna.<sup>347</sup> Diante do risco desse sistema fechado se *autoimunizar*, o teólogo reforçou seu *conceito ecológico* com base nas tradições bíblicas e na escatologia, das quais não se pode inferir uma supremacia geométrica de espaço. Ele cita a passagem cosmológica de *mundo fechado* para o moderno *universo infinito* como o fator que abalou a cosmologia anterior, que concebia o mundo como uma *habitação*. Em outras palavras, a infinitude moderna apoiou a exploração humana e os consequentes sentimentos niilistas.<sup>348</sup> Com isso, Moltmann pretende modificar os valores considerados intangíveis, mas que, na verdade, disseminam e aprofundam a crise de ausência de ambiente vital. A realidade social atual exige a colaboração entre as áreas de conhecimento para superar os resquícios modernos que reificam o cosmos.<sup>349</sup> Nesse sentido, convém perguntar: por que é necessário fomentar um espaço integrador (um saber comum), resultante da colaboração entre a teologia e as demais ciências?

<sup>342</sup> Cf. JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 137; BARBOUR, I. *Religión y ciência*, p. 49.

<sup>343</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 112-121.

<sup>344</sup> Cf. JAMMER, M. *Conceitos de espaço*, p. 150.

<sup>345</sup> Cf. WERTHEIM, M. *Uma história do espaço*, p. 111. A dimensão celeste e o *mistério* foram “cosmicizados” – contraposição dos espaços e homogeneização da terra. Ou seja, a antiga distinção entre *cosmos* e *caos* é reduzida a predicados de uma hierofania. Consequentemente, tempo e espaço são mantidos separados (Cf. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*, p. 158-159.).

<sup>346</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 226-229. Embora este resumo necessite de várias ponderações, é possível aprofundá-lo com a pesquisa das bibliografias mencionadas nesse capítulo.

<sup>347</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 48; 46ss. Cada autor, com suas próprias ênfases, examina os conceitos presentes no paradigma moderno. Embora este texto não possa descrever todos eles em detalhes, é possível consultar as considerações de Moltmann nas obras listadas na bibliografia. Quanto à chamada *pós-modernidade*, pode-se entendê-la por meio da seguinte obra: DUQUE, J. *Para o diálogo com a pós-modernidade*.

<sup>348</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 226.

<sup>349</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 46ss; \_\_\_\_\_. *Ética da esperança*, p. 156ss.

### 3.1.3 Um espaço integrador?

Se no século XVII a interação entre ciência e religião se estabeleceu sob certa relação amigável, a partir do século XX ela assumiu várias formas.<sup>350</sup> As transformações cosmológicas citadas influenciaram na mudança de relacionamento entre ciência e religião e serviram de base para as atualizações teológicas. Além disso, as teorias também causaram a moderna delimitação das áreas de saber, apesar das lacunas ou rupturas no intercâmbio de pesquisas. A cosmologia vigente é um dos fatores determinantes na demarcação temática, ainda que suas pressuposições não sejam as únicas causas na edificação da mútua delimitação.<sup>351</sup> A título de exemplo, com o advento da modernidade, a perspectiva cosmológica aristotélica tornou-se *obsoleta*. Um novo paradigma torna a questão da salvação e da verdade uma “pergunta aberta” novamente, sem nostalgia pela “perda do meio”. Agora, com a dissolução do “positivismo científico ingênuo”, surge a oportunidade para uma nova compreensão mútua e comunhão entre as áreas.<sup>352</sup> Nesse contexto, pode-se indagar: a teologia pode postular uma cosmologia cristã<sup>353</sup>, sem interferir em outras áreas de conhecimento? Em todo caso, busca-se dialogar com as fontes e as áreas de conhecimento, integrar as descobertas científicas, aprofundar a teologia da criação e suscitar uma *sabedoria* humana e natural abrangente.<sup>354</sup> Moltmann sustenta o diálogo entre a *ciência natural pura* e a *teologia científica*<sup>355</sup>, pois a fé não é um gueto proselitista ou uma abstração irracional.

O positivismo se arrogava *a-histórico* ao presumir que a realidade se manifestava por si mesma à experiência científica e que esse conhecimento era idêntico à verdade absoluta do ser.

---

<sup>350</sup> Cf. BARBOUR, I. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 9. O autor apresenta uma *tipologia* que descreve a variedade de interações entre ciência e religião (Cf. BARBOUR, I. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 13-18; \_\_\_\_\_. *Religión y ciencia*, p. 133ss.). Especificamente, na modernidade, surge uma crise entre a doutrina da criação e a ciência natural (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 51.).

<sup>351</sup> Moltmann sintetiza as fases relacionais em: MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 58ss.

<sup>352</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 21-25. A relação entre *ciências naturais* e a religião é complexa e requer um estudo e esforço de pesquisa contínuos para melhor compreendê-la.

<sup>353</sup> A questão das *expectativas cósmicas* é abordada em: HAUGHT, J. *Cristianismo e ciência*, p. 24; 81ss.

<sup>354</sup> Os conceitos de sabedoria são apresentados em: MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 44-47. Quanto à relevância do diálogo entre a teologia e as múltiplas ciências, pode-se conferir nesta dissertação: OLIVEIRA, E. *Do saber ao agir*.

<sup>355</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 11-13; 41. Embora Moltmann se apresente como um “diletante” – alguém que aprecia as pesquisas, mas não é um profissional nas ciências naturais –, ele considera indispensável o estudo das descobertas científicas. Para o teólogo, é impossível ignorar a “longa história do conflito entre a cultura religiosa (em ocaso) da Idade Média e a incipiente cultura científica autônoma da modernidade” (MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 15-16.).

No entanto, é possível que o *sujeito*, em seu pensar supostamente intocável, se separe do mundo e o considere apenas um *objeto*? Assim como a *objetividade* metodológica depende do olhar cosmológico, o conhecimento científico pressupõe um caráter hipotético permanente.<sup>356</sup> “A verdade objetiva permanece verdade objetiva, mas é objetivamente demonstrável que a verdade objetiva não é verdade absoluta, mas verdade condicionada.”<sup>357</sup> Nesse sentido, a teologia não se arroga como ápice do conhecimento ou se recolhe em um reduto intimista. Em vez disso, ela suscita um espaço de abertura ao enfatizar o *novum* inaugurado por Cristo. Assim como o cientista não pode se isentar da responsabilidade ao se abstrair em seu laboratório, as ciências só serão responsáveis por um novo *éthos* quando se compreenderem e caminharem juntas.<sup>358</sup> Com vistas a esse saber comum, Moltmann propõe a “revisão do conceito teológico tradicional de criação, como também do conceito de natureza da ciência natural clássica”.<sup>359</sup> Embora seja difícil precisar uma tangência, será que a pesquisa científica atual está englobada ou presente na teologia moltmanniana? A percepção de *abertura* na cosmologia criacional advém da integração das áreas científicas?

O teólogo propõe a redescoberta do conceito de *cosmos* através da sabedoria teológica. Essa sabedoria se baseia na comunhão do *co-saber*, em contraste com o “*saber de domínio*” que está ligado à superestima dos conceitos atemporais e estáticos. Além disso, ele não faz uma defesa apologética da “prova cosmológica” nem se contenta com o resgate da “alma do cientista”.<sup>360</sup> Em síntese, o *co-saber* suscita a percepção da *abertura* criacional gerada por Deus.<sup>361</sup> Ou seja, a interação entre as ciências favorece a compreensão de que ninguém pode viver recluso e que o *saber* provém dessa abertura comunicativa. Embora a criação esteja sendo enfatizada atualmente, ainda perduram visões religiosas fundadas no escapismo gnóstico.<sup>362</sup>

<sup>356</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 25-27.

<sup>357</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 29. Se o ser humano é “natureza” e se desenvolve *com* seu mundo, então o conhecimento faz parte da realidade, cuja história é aberta e tem um *futuro* em relação ao qual esta é constituída. (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 30-32.). Isso implica uma necessidade vital entre o ser humano e o *cosmo* (Cf. GESCHÉ, A. *O cosmo*, p. 25.).

<sup>358</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 34-40. Moltmann acredita que a separação entre as ciências é uma postura deficitária e, se sustentada, pode levar a teologia cristã a se considerar responsável apenas pelo “reino da salvação” (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 39.). Por isso, é importante discernir sobre a realidade atual, definida pelo teólogo como “fatalismo do progresso”, onde interesses econômicos obscuros podem reger a pesquisa técnico-científica. Não apenas o arbítrio sobre a pesquisa precisa ser garantido, mas a ética também deve estar intrinsecamente relacionada ao contexto social. Isso significa que ela não deve ficar confinada a valores abstratos e deveres absolutos (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 43-44.).

<sup>359</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 51-52.

<sup>360</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 21-24; \_\_\_\_\_. *Deus na criação*, p. 56-58.

<sup>361</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 187ss.

<sup>362</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ética da esperança*, p. 68-69.

Portanto, é essencial integrar as áreas de conhecimento para aprofundar esse espaço comum, em vez de acirrar a competição entre as cosmologias. Mesmo com o surgimento de sentimentos niilistas de abandono e desabrigo transcendental devido à concepção de “universo infinito”, questiona-se se as teorias científicas despertaram a consciência da vitalidade espacial em cada criatura.<sup>363</sup>

Moltmann desenvolve a noção de *espaço vital* utilizando-se da diferenciação entre os conceitos geométrico e ontológico de espaço, presentes no período inicial da filosofia.<sup>364</sup> Na cosmologia euclidiana, encontram-se parâmetros geométricos ilimitados, enquanto no conceito ontológico há as noções de *centro* e *delimitação* para que o ser humano encontre orientação e abrigo, algo que não é concedido pelas dimensões geométricas.<sup>365</sup> Assim, o teólogo se aproxima das tradições bíblicas e de suas interpretações teológicas sobre a criação ao sustentar o *conceito ecológico de espaço*. Seu objetivo não é negar os avanços científicos ou menosprezar seus marcos miliares, mas apresentar a cooperação teológica para um *espaço de vida*. Essa noção espacial difere significativamente da separação cartesiana, na qual há um “sujeito espiritual sem-corpo” e um “mundo de corpos estendidos no espaço geométrico”.<sup>366</sup> Portanto, a “objetivação cartesiana do mundo destrói os meio-ambientes naturais dos seres vivos, a fim de trazê-los para dentro do meio-ambiente do sujeito humano dominador e a fim de torná-los em objetos de seu mundo.”<sup>367</sup> O utilitarismo dominativo decorre da restrição da criação a estruturas

---

<sup>363</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 77; 160.

<sup>364</sup> Dentre os muitos aspectos aprimorados por Moltmann em relação à homogeneidade do espaço, destaca-se a concepção platônica que o sustenta como uma “forma universal”, idêntica em todos os *lugares* e, por isso, é “aquilo que recebe” todos os objetos. Diferente dos quatro elementos, o *espaço em si* não surge ou desaparece, ao contrário das coisas “dentro dele”. Por sua vez, a física aristotélica desenvolve uma *topografia* – τόπος (lugar, local, região, posto, oportunidade) – em vez de uma doutrina do espaço. Em suma, o teólogo conclui que os conceitos geométrico e ontológico de espaço estão desvinculados e desconexos entre si (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 217-220.). “O conceito geométrico de espaço de Euclides conhece somente as medições quantitativas de parâmetros em princípio ilimitados. O conceito ontológico de espaço, no entanto, precisa preencher em contrapartida outras necessidades: A noção do globo terrestre preenche a exigência por perfeição” (MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 220.). A definição de τόπος encontra-se em: ORTIZ, P. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 280.

<sup>365</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 220.

<sup>366</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 221. Moltmann afirma que o célebre adágio fomentado pela *pax romana* – *divide et impera*; “dividir para reinar” – permeia os métodos modernos de dominação cosmológica (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 19; \_\_\_\_\_. *La Justicia crea futuro*, p. 88.). Sua análise surge das evidências paradigmáticas que subordinaram o *mundo* às leis da “necessidade” e reconheceram o ser humano como “senhor” e “criador” de si mesmo e de seu “próprio mundo”. Um exemplo icônico dessa cosmologia é a obra *Discurso do método*, do filósofo francês René Descartes, que defendeu e abalizou o ser humano como “senhor e proprietário da criação” por meio da técnica e da ciência (Cf. MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 21ss; MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 36; \_\_\_\_\_. *La Justicia crea futuro*, p. 26; \_\_\_\_\_. *O futuro ecológico da teologia cristã*; DESCARTES, R. *Discurso do método*, p. 30; BOFF, L. *A Terra na palma da mão*, p. 21ss.). Veja-se sobre a *pax romana* em: WENGST, K. *Pax romana*, p. 26ss.

<sup>367</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 221.

geométricas passíveis de metrificação.<sup>368</sup> À vista disso, Moltmann expõe seu *conceito ecológico* como uma qualificação espacial.<sup>369</sup>

O resumo acima exposto sobre as mudanças cosmológicas ligadas ao período moderno demonstrou a insuficiência do conceito de espaço absoluto frente à abrangência do conceito ecológico. De acordo com a conclusão de Moltmann, o cosmos não existe “em si mesmo” ou no “espaço absoluto” divino, mas no “espaço da criação” provido por Deus para o existir cosmológico – “*mundo-presença*” de Deus. Assim, no espaço criacional se situam os “*lugares relativos*”, que são espaços criados e ínsitos ao mundo.<sup>370</sup> Ainda que outras considerações sejam necessárias, abordar-se-á a “*virada escatológica do mundo*”<sup>371</sup> como o eixo teológico para a percepção do espaço da nova criação. A escatologia vindoura não é uma “antecâmara temporal” e espacial da atualidade, pois ela determina e anima a totalidade dos tempos e espaços. Além disso, a escatologia não leva à “suprassunção da história na eternidade” ou à desistoricização ou diluição espacial.<sup>372</sup> Como, então, Moltmann entende o espaço da *nova* criação?

### 3.2 Espaço da *nova* criação

Questionar-se sobre espaço da *nova* criação pode parecer, à primeira vista, um esforço intangível e com resultados utópicos. No entanto, é importante considerar a profundidade e a implicação da nova criação na realidade presente. O *Advento* de Cristo (Parusia) irrompe neste mundo um *horizonte escatológico* transfigurador. A teologia descreve-o, principalmente, por meio da categoria temporal.<sup>373</sup> Em contrapartida a uma ênfase unilateral, é possível experienciar o *novum* criacional no espaço atual? Como é descrita essa *nova* cosmologia? Com esse ângulo espacial, pretende-se destacar a presença da dimensão escatológica na realidade criacional.

---

<sup>368</sup> Cf. MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 23.

<sup>369</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 224.

<sup>370</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 226-234.

<sup>371</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ética da esperança*, p. 72.

<sup>372</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 134-135.

<sup>373</sup> Por exemplo, Susin destaca que, no horizonte escatológico, o tempo precede o espaço, embora haja a fusão de ambos no acontecimento pascal de Cristo. Em suas palavras, o “horizonte, aqui, mais do que espacial, é temporal. É o futuro absoluto desde onde recebemos sinais para o tempo presente. Sem esse horizonte de futuro absoluto, a criação seria uma gratuidade absurda e sem direção” (SUSIN, L. *A criação de Deus*, p. 34.). Sem desconsiderar essa apreciação, este texto dissertativo busca verificar as implicações da espacialidade na conjuntura criacional.

### 3.2.1 Ressurreição e esperança na *nova* criação

A nova criação está vinculada à ressurreição de Cristo? Sem dúvida, a nova criação alicerça-se na *ressurreição* do Crucificado. Mas a ressurreição ocorre em uma realidade infinita e distante do espaço presente? Se espaço e tempo são categorias ínsitas ao horizonte criacional, então não há espaço e tempo descolados da criação, pois são o que são quando compreendidos nela. Logo, a ressurreição de Cristo ocorre nesta criação e não em uma espécie de bolha inerte e isolada das categorias criacionais. Se ela incidisse em um mundo atemporal e privado de espaço, sua própria razão fundante seria removida. A ressurreição da *carne* não equivale a uma mutação utópica ou fantasiosa de um ser infinito, cuja imortalidade seria desprovida de qualquer traço de finitude criatural. Além do mais, a *esperança* abala as ideias estáticas e inflexíveis aceites pelos sistemas utópicos. A ressurreição se constitui como tal em um cosmos “inacabado” e, concomitantemente, orienta-se para uma realidade “que *ainda* não tem lugar” e que pode vir a tê-lo. Portanto, a escatologia cristã se contrapõe às utopias *empedernidas* e ilusórias, que estão atreladas a um “sem lugar” e, além disso, ultrapassa a mera superação de distopias – lugares imaginários onde ocorre a iniquidade.<sup>374</sup> É primordial contemplar a dinâmica cosmológica que acontece na morte de Jesus e a plenitude escatológica conexa à “ressuscitação”.<sup>375</sup> Em vista disso, a escatologia permeia a espacialidade?

Deus se aproxima e *habita* sua criação, sendo compreendido como “Deus na criação” pelas tradições bíblicas e teológicas.<sup>376</sup> Nesse sentido, as concepções de escatologia e criação que ambicionem se *desmundanizar* são intrinsecamente dissonantes à teologia cristã.<sup>377</sup> Além do mais, a abertura antropológica se ampara na abertura cosmológica: “Sem a escatologia

<sup>374</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 32-33; \_\_\_\_\_. *El hombre*, p. 65ss. Algumas reduções relacionadas ao conceito de escatologia também podem ser encontradas em: PEÑA, J. *La otra dimensión*, p. 28-39. Em uma de suas obras, Moltmann apresenta a intenção de esboçar uma “*crisologia da história escatológica de Deus*”, cujo cerne se encontra na “*história trinitária*” (Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 120-121.). De outro modo, Westhelle apresenta os resultados utópicos dessa concepção sustentada em um terreno sem geografia, onde o centro era limitado à *consciência* do sujeito (Cf. WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página] *Eschatological Taxonomies*.).

<sup>375</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 128; \_\_\_\_\_. *Teologia da esperança*, p. 49. É importante notar que Moltmann, inicialmente, associa a dinâmica escatológica à categoria da *história*. Assim, o conceito de *história* está coadunado com o da escatologia. Ou seja, a ressurreição não é compreendida como um acesso a uma “eternidade celeste e supraterrênea, mas como manifestação e irrupção do futuro escatológico do mundo”. Diferentemente de uma visão estática e fechada de tempo, a ressurreição é vista como *promessa* e, de certo modo, antecipação (Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 104-105.).

<sup>376</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 489. Esse entendimento moltmanniano difere da moderna “*historização*” (Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 487.).

<sup>377</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 75-84.

cosmológica a existência escatológica do homem não é inteligível”.<sup>378</sup> À vista disso, a escatologia abre e orienta as dimensões criacionais, pois o mundo torna-se parte do “processo histórico escatológico de Deus”.<sup>379</sup> Essa abertura suscitada pelo Ressuscitado supera a simples revelação de um “oculto” futuro porque designa, sobretudo, o cumprimento da *promessa*. Aliás, a *promissio inquieta* mantém a abertura escatológica, que suscita a esperança e não estagna o mundo em um sistema fechado sobre si próprio ou sob uma imagem reclusa.<sup>380</sup> Quando há um processo de desinteresse pelo *cosmos* ou até de sua rejeição na escatologia, como ocorreu no *historismo positivista*, perde-se o próprio *eschaton*. Em síntese, a *promessa* da ressurreição significa o amor pela verdadeira vida da criação, que, em sua nova criação, se tornará *templo cósmico* ao “*éon*” da glória divina. Somente na ressurreição acontece a transfiguração da criação e o cumprimento da promessa de “autocomunicação da glória”.<sup>381</sup>

Embora algumas das ideias citadas sejam da fase inicial da teologia moltmanniana, é preciso aprimorar o entendimento da dimensão espacial no contexto da nova criação, levando em consideração suas perspectivas recentes. Em resumo, o que se entende por *nova criação*? “Trata-se de um processo de *transformação universal e definitivo*, não de uma continuação da história do mundo, nem tampouco de uma aniquilação da existência do mundo, mas sim de uma nova modelação de sua essência.”<sup>382</sup> Diante da limitação especulativa, a fé e a esperança cristã

<sup>378</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 84. Essa conclusão moltmanniana diverge de certas concepções da escatologia medieval. Naquela época, a ressurreição era tecida como a “transformação do corpo em realidade espiritual”. Por exemplo, Juliano de Toledo insistiu em “uma “descosmologização” das realidades escatológicas” (Cf. ANCONA, G. *Escatologia cristã*, p. 162-163.). Em uma contribuição mais recente, o termo *escatologia* é associado ao esforço “de tornar “não figurativos” (descosmologizar) os “lugares” escatológicos”. Nesse sentido, essa operação hermenêutica visava associar os *éschata* a “situações antropológicas” ou “modos definitivos de ser do homem em relação a Deus” (Cf. ANCONA, G. *Escatologia cristã*, p. 217.).

<sup>379</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 164-165.

<sup>380</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 106-107; 84. De acordo com Moltmann, a esperança na criação é compreendida e explicitada simultaneamente pelos conceitos de *ἐπαγγελία* – promessa, anúncio – e *εὐαγγέλιον* – boa nova, evangelho (Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 106; RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, p. 181; 203.). A promessa remove a concepção moderna de ser humano, que o vê como “substituto e representante” de Deus sobre a Terra (Cf. MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 24.).

<sup>381</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 164-165; 226; 266; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 142-143. Se uma simetria entre criação e consumação for postulada, intercaladas apenas por um *intervalo cronológico*, esse tempo se torna a única *bússola* de governo cosmológico. Segundo Westhelle, o novo pensamento teológico sobre as *realidades espaciais* e suas *fronteiras* subverteu indiretamente o predomínio dessa concepção linear de *tempo* e purificou as introjeções antropológicas nas noções espaciais. O autor investiga as origens da absolutização do vetor temporal e o motivo pelo qual houve um *deslocamento* ontológico de Deus para a dimensão transcendente. Em hipótese, a oposição entre as categorias parece ser resultado dessa concepção de história que *des-historiciza* o cosmos (rejeita a ontologia do mundo), onde o espaço homogêneo passa a ser meio de troca quando não possui *valor intrínseco próprio* (Cf. WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página] *Re(li)gion: The Struggle between Space and Time*). O conceito de *éon* refere-se ao “tempo eterno da nova criação”, o qual não se equipara ao tempo cronológico e, por isso, é um “tempo sem tempo” (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 140.).

<sup>382</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 74.

tomam por horizonte e protótipo interpretativo o *Primogênito* da nova criação – Cristo. Sua ressurreição é o “primeiro dia” dessa nova criação, que é experienciada pela esperança.<sup>383</sup> Conforme alerta do teólogo, a ressurreição destoa dos frequentes reducionismos salvíficos, pois é “obra própria e singular de Deus”.<sup>384</sup> Nesse sentido, experimenta-se a universalidade e a superabundância da graça e não mero lampejo salvífico da cruz. Cristo não é apenas *cabeça* da nova humanidade, mas também é visto como o *Primogênito* de toda a criação – visível e invisível. O Ressuscitado é a *figura* perfeita, plena e verdadeira da criação. Assim como Cristo é *messianicamente* o novo Adão da humanidade, Ele também é o *início* do novo mundo na transitoriedade do presente cosmos.<sup>385</sup> A ressurreição envolve as dimensões cosmológicas e, sem dúvida, o espaço criacional.

Independentemente de este mundo ter fim ou não, independentemente da maneira como ocorra este fim, a afirmação da fé cristã é: o futuro de Deus já começou. Com a ressurreição de Cristo da catástrofe do Gólgota já se deu o novo início, um início que não mais passará, porque surgiu da superação da transitoriedade.<sup>386</sup>

A cruz não deixará de ser o paradoxal *fim*, e não se poderá engendrar um equilíbrio entre a morte e a ressurreição. Destarte, a percepção do *escândalo da cruz* é sublinhada somente a partir da nova criação. A esperança na ressurreição é compreendida apenas sob o fundamento do Crucificado; e a ressurreição de Cristo, enquanto fato-central da fé cristã<sup>387</sup>, proporciona à sua morte a amplitude escatológica e, respectivamente, suscita o permanente *mistério* da cruz. Na ausência da dimensão escatológica, haveria o conseqüente esquecimento e a equiparação do Crucificado a um mero personagem da história frente ao imaginável fracasso de sua morte na cruz.<sup>388</sup> Embora seja oportuno aprofundar essa visão teológica, voltar-se-á a implicância da ressurreição na categoria de espaço.

---

<sup>383</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 35; \_\_\_\_\_. *A fonte da vida*, p. 125; \_\_\_\_\_. *Pazienza, misericórdia e solidariedade*, p. 73.

<sup>384</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 96.

<sup>385</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 95-98; 62-66.

<sup>386</sup> MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 66-67.

<sup>387</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 201.

<sup>388</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 124; 199-244. Em vista disso, a fé será “antecipação escatológica da salvação” (Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 136.).

### 3.2.2 *Perfectível* espaço aberto

A teologia moltmanniana sustenta uma abertura cosmológica explícita, tanto à *danação* quanto à *salvação*. Essa premissa kenótica difere do pensamento grego e de seus resquícios assimilados pela metodologia teológica, na qual a redenção foi reduzida ao “restabelecimento da boa criação original”.<sup>389</sup> Consequentemente, sob esta lógica helênica, na história não há nada de novo. O pressuposto moltmanniano de abertura não é mero oposto geométrico de um local fechado, pois ele significa, sobretudo, um qualitativo *relacional*.<sup>390</sup> Ou seja, a abertura acontece no encontro com a novidade escatológica, a qual suscita um *cor inquietum* na pessoa humana.<sup>391</sup> Enquanto novo alicerce cosmológico, o *primum movens*, a revelação do Ressuscitado manifesta-se como “*promessio inquieta* que não permite que a experiência humana do mundo se torne uma imagem do mundo fechada em si mesma, mas mantém aberta para a história qualquer experiência do mundo”.<sup>392</sup> A abertura, ínsita à ressurreição, envolve a criação e possibilita a experiência de um espaço amplo. Com a *kénosis* escatológica, o teólogo desfaz o intento antropocêntrico de conquista e salienta o sentido da esperança, expresso na abertura cosmológica àquilo que espera – ressurreição.<sup>393</sup>

Moltmann, por meio das noções hermenêuticas de Gadamer sobre a relativização de limites *fixos*<sup>394</sup> e das tradições bíblicas e teológicas, explicita as concepções de *promessa* e *história*. Em sua obra primordial, veem-se os primeiros passos na desconstrução da onipotência

<sup>389</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 52; 58.

<sup>390</sup> A título de exemplo, no contexto da antropologia criacional: MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 225-226.

<sup>391</sup> Nesse contexto, o *cor inquietum* (coração inquieto) de Santo Agostinho e a abertura humana para Deus são entendidos simultaneamente na relação com o mundo. (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 226.)

<sup>392</sup> MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 107.

<sup>393</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 106-114.

<sup>394</sup> Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método*, p.174ss. A metáfora de *jogo* elucida a noção de movimento. O filósofo diferencia *entender* de *compreender*, sendo que a *compreensão* abrange *amplitude*, *respeito* e *abertura* à verdade. Isso significa que a verdade não pode ser apenas conhecida, mas também compreendida. Westhelle apresenta o conceito de espaço tangencial (*tangential space*) e o concatena à dimensão escatológica e sua inerente epifania do *poder da liberdade*. Em sua perspectiva, o *último lugar* (*eschaton*) remove os *círculos de poder* e a *homogeneidade*, abrindo espaço para a epifania da *alteridade*: “The revelation of otherness becomes an epiphany, rendering a religious significance of this experience that transcends the sameness of a given space by opening to otherness, destabilizing it. These tangential spaces, to use an expression of Foucault, become heterotopias, spaces insinuating themselves as difference that lies at hidden margins. The epiphanic potential of a place lies in its vulnerability, the awareness of the fragility of its own protected limits. This tangent signals the *eschaton*” (WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página] *Re(li)gion: The Struggle between Space and Time*.). Inicialmente, Moltmann utilizou a metáfora do jogo para explicar os espaços de liberdade: MOLTSMANN, J. *Sobre la Libertad, la Alegria y el Juego*, p. 15ss.

temporal e na superação da ideia criacional de sistema fechado. Em sua análise, a *apocalíptica* gerou a percepção da amplitude e liberdade cosmológicas.<sup>395</sup> Todavia, com a chamada “aguda helenização”<sup>396</sup>, a história perdeu a direção escatológica e, quando reassumiu o dualismo metafísico<sup>397</sup>, rejeitou a ressurreição do Crucificado. Se a cruz for restringida a um mero ato atemporal ou a um “fato infundado”<sup>398</sup>, deturpar-se-á a doutrina da ressurreição cosmológica. A concomitância entre a escatologia e a história, sem separação ou mistura destas, manifesta a ontologia de ambas e a singularidade escatológica em seu caráter de *promessio*.<sup>399</sup>

Quando a teologia assumiu o lugar da “metafísica no edifício das ciências” e reduziu a Santíssima Trindade a um *ser supremo*, ela desfigurou o *evento* de Cristo. Nesse processo em que a teologia se retira desse mundo e se emancipa da metafísica, o sentido da *cruz* e da ressurreição de Cristo foram alterados ou reduzidos. Para Moltmann, o horizonte de sentido do evento de Cristo se encontra no fundo escatológico. A ressurreição, quando associada a essa esperança, abarca a história cosmológica “na medida em que cria história ao abrir novo futuro”.<sup>400</sup> O fato de o futuro do mundo estar aberto<sup>401</sup> e o da salvação estar em jogo evocam a responsabilidade ética e não fomentam a apatia ou uma indiferença fatalista e despreocupada. Ao mesmo tempo, a *abertura* cosmológica suscita a percepção de que o evento pascal de Cristo não acontece em um mundo imutável. Portanto, o *fim* de Jesus é o começo da transfiguração escatológica do cosmos, pois a esperança pascal perpassa, escatologicamente, o *novum* histórico e o seu passado.<sup>402</sup> Em outras palavras, a nova criação não surge em um cosmos e espaço infinitos, fixos e imutáveis, mas nessa criação *perfectível*. Nesse sentido, “o “futuro”, do qual percebeu-se o primeiro sinal na sua ressurreição, não foi entendido como uma história futura, e portanto, como parte da transitoriedade, mas, escatologicamente, como futuro da história, e portanto, como antecipação da nova criação”.<sup>403</sup> Sem a *abertura* escatológica, a criação seria um fatídico destino e não um *processo* de vir a ser; além disso, sem a realidade

---

<sup>395</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 128-165.

<sup>396</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 188.

<sup>397</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 190.

<sup>398</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 165.

<sup>399</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 184-197; \_\_\_\_\_. *O Deus crucificado*, p. 164-165.

<sup>400</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 32-33.

<sup>401</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 34ss.

<sup>402</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 202-203.

<sup>403</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 203.

cosmológica, a ressurreição seria confundida com uma utópica transformação, na qual não se demanda espaço e tempo.

Além da noção que destaca a antecipação escatológica neste mundo, Moltmann enfatiza o *novum* da nova criação, que não pode ser reduzido à *continuidade* desta vida. Logo, a atual *perfectibilidade* torna-se, de certa forma, perfeita com o fim desse mundo e o início da nova criação, cujo começo corresponde à ressurreição geral dos mortos. Diante da presente situação cosmológica, a ressurreição de Jesus Cristo é proléptica, ou seja, a consumação do mundo atual se realizou antecipadamente no evento pascal do Ressuscitado.<sup>404</sup> Assim, associando esses conceitos, postula-se a criação como um *vir a ser* processual. Observe-se que a criação somente é seccionada em etapas para a sua explicitação, quando, na verdade, ela é um *processo*.

A dimensão escatológica consolidou-se em um unilateral esquema de “negação do negativo” e não apresentou a amplitude da consumação da criação. Diante disso, é essencial questionar-se sobre essa problemática e suas possíveis implicações na dimensão espacial. Por exemplo, como compreender o chamado *espaço final* decorrente da transfiguração do cosmos *visível e invisível*?

### 3.2.3 Consumação escatológica do espaço criacional (céu e terra)\*

O *espaço ecológico*, correspondente qualitativamente ao tempo *kairológico*<sup>405</sup>, resultará em encerramento definitivo com sua consumação? A nova criação, sob um *prognóstico* de fim dos tempos e dos espaços, será completada e findará com o seu processo hodierno? Ou ainda,

---

<sup>404</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 211-216. Pannenberg utiliza o conceito de *destinação* para apresentar a *eikon* da pessoa humana, que é um projeto, uma promessa. Assim, o ser humano está destinado “para a comunhão com Deus”, e não a uma mera restauração da perfeição original (Cf. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*. Vol. 2, p. 293ss.). O termo *destinação* – *Bestimmung* – pode ser erroneamente entendido em português como um destino fatídico e intransponível. Todavia, Pannenberg o emprega em uma perspectiva escatológica. Ele não significa um ponto final de uma linha *teleológica*, mas expressa uma espécie de “*dar forma*” e “*dar voz*” (expressões nossas) a um conteúdo metafísico irreduzível. Em termos temporais, é um princípio dinâmico que orienta para um fim escatológico. Logo, esse conceito pode ser traduzido, eventualmente e não inequivocamente, como *determinação*. Se em Jesus de Nazaré encontra-se o *cumprimento* dessa destinação, por outro lado, a disposição natural humana para a comunhão com Deus não depende apenas da própria humanidade: “No caminho para sua destinação e na relação com ela, o ser humano nunca já é sujeito pronto, mas tema de uma história na qual ele apenas vem a ser o que ele já é” (PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*. Vol. 2, p. 331.).

\* Esses conceitos, assim como aqueles que abordam a *parusia*, podem ser encontrados em: MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 487ss; ANCONA, G. *Escatologia cristã*, p. 302ss.

<sup>405</sup> Os problemas teológicos do conceito de espaço são similares aos ligados à noção de tempo (Cf. MOLTSMANN, J. *L'Avvento di Dio*, p. 326.).

o sistema aberto é, no fundo, um sistema *inacabado*? O *Reino da glória* é, em vista disso, a mera conclusão do sistema criacional aberto? Sob a forma restitutiva, a nova criação seria destituída de espaço e tempo. Contudo, Moltmann a compreende sob a perspectiva da *abertura* kenótica e a repensa sob o enfoque da guinada escatológica e de sua estrutura assimétrica. O teólogo vislumbra a totalidade e a orientação do *processo criacional*. Em síntese, a orientação escatológica gera a superação dos reducionismos que acarretaram a diástase de criação e redenção. Ademais, a *perfectibilidade* criacional requer abertura à corrupção ou à consumação: mesmo *orientado* para a glória, o ser humano pode desencontrar-se com sua promessa. Ou seja, além do vínculo inicial com a história salvífica, a criação atual é aberta e orientada ao Reino da glória, o que não denota *fechamento*. Em suas próprias palavras, desde as condições iniciais de possibilidade de ter sua história, a *natureza* está marcada pela variabilidade histórica. Por conseguinte, a consumação da criação apresenta-se como abertura à infinitude e não como fechamento de um inacabado e condicionado processo.<sup>406</sup>

Se o processo criacional deve ser consumado pela habitação de Deus, então é inerente à nova criação a abundância ilimitada de possibilidades de Deus, e o homem glorificado é ilimitadamente livre em sua participação na liberdade ilimitada de Deus. A inerência da abundância ilimitada das possibilidades de Deus significa, portanto, a abertura de todos os sistemas vivos *par excellence*, portanto também sua eterna vivacidade, não sua petrificação.<sup>407</sup>

Na consumação da criação, no *Reino da glória*, antes da ausência de espaço e tempo, encontram-se o “tempo eterno” (*aion, aevum*) e o “espaço final”. Essas categorias são expostas através da imagem bíblica do *templo cósmico*.<sup>408</sup> Nesse sentido, a nova criação se tornará templo cósmico da *shekináh* divina<sup>409</sup> e a atual criação será transfigurada, em vez de ser restituída ao estado original. Se a consumação não significa conclusão e nem encerramento da criação, então a *nova* criação não será fechamento, mas sim uma “abertura de todos os sistemas vivos finitos para a infinitude de Deus”.<sup>410</sup> Segundo o teólogo, o mundo não se tornará Deus e nem será diluído pela infinitude ao participar do eterno ser de Deus. Portanto, a criação está

---

<sup>406</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 52-59. Moltmann explana como a graça implementa a *abertura* em sistemas fechados (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 59-62.).

<sup>407</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 66-67.

<sup>408</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 67; 107-108; 127-129; 131-144; 156-159.

<sup>409</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 141.

<sup>410</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 67-68. Observe-se que Moltmann não defende um “futuro infindo da vida e do universo”. Em sua compreensão, um “mundo sem fim seria o fim do mundo” (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 101.).

aberta *para* Deus. O mundo não gira em torno de si mesmo como uma “plenitude absoluta” ou “relativa”, pois sua existência acontece na presença de Deus criador.<sup>411</sup>

Se a *nova* criação abarca a universalidade cosmológica, então ela inclui todo o conjunto da criação, que na Sagrada Escritura é retratado pela conjugação dos termos “céu” – שָׁמַיִם (*šamáyim*) – e “terra” – אֶרֶץ (*'eres*).<sup>412</sup> Com base na ênfase de Moltmann, a doutrina da criação jamais pode ignorar a realidade invisível da criação – céu – ou atenuá-la a um significado simbólico para Deus, como na moderna divinização.<sup>413</sup> A redução teológica do céu a um “transcender sem transcendência” equiparou a infinitude a um estado “sem-fim”.<sup>414</sup> Em síntese, o desprezo pela escatologia do *reinado* divino gerou vários reducionismos e fraturas salvíficas, tais como: o céu tornou-se apenas um “lugar da salvação da alma” ou uma paragem para Deus; a salvação cosmológica foi restringida à ida ao “céu”; o Reino de Deus foi confundido com o *céu*. A conseqüente divinização do céu e o abandono da terra se consolidaram sob a concepção moderna de um universo homogêneo e fechado.<sup>415</sup>

Se Deus é reduzido ao céu, então também o conceito de Deus da crítica do céu cai por terra. O mundo que se tornou idêntico consigo mesmo não mais conhece uma transcendência. No lugar do céu coloca-se o futuro histórico. Se ele é realizado, surge o sistema fechado do mundo idêntico consigo mesmo. Sem as possibilidades celestes, porém, o futuro histórico apresenta nem algo novo nem salvação. Ele se torna em passado futuro.<sup>416</sup>

A dual realidade da criação – céu e terra – revela sua abertura para *Deus*. Nesse sentido, a consumação escatológica não ocorre em um além imutável. Tanto a terra quanto o céu

<sup>411</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 241; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 107. O teólogo alerta para o reducionismo presente nas concepções que dissociam a criação, opondo céu e terra, e que colocam Deus em um “transcendente espaço vazio além da criação” (Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 489.).

<sup>412</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 235-270; ORTIZ, P. *Dicionário de hebraico e aramaico bíblicos*, p. 135; 20. Embora esta dissertação não aprofunde o “espaço celeste”, ele está presente nessas temáticas teológicas.

<sup>413</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 253.

<sup>414</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 263. A concepção de “transcender sem transcendência” pode ser encontrada em: BLOCH, E. *O princípio esperança*, Vol. 1, p. 207; \_\_\_\_\_. *El ateísmo en el cristianismo*, p. 14ss. Além disso, é importante pesquisar a reflexão desenvolvida por Westhelle sobre a visão escatológica moderna, que ele define como uma *escatologia em conquista* – *Conquering Eschatology* (Cf. WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página] *Conquering Eschatology*.).

<sup>415</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 264. O teólogo Susin discorre sobre a desvirtuação do *céu* e o conseqüente processo de “*secularização do espaço*” (Cf. SUSIN, L. *Assim na terra como no céu*, p. 142.). Ele descreve que a “obsessão pelo além” e pela “salvação da alma” levou ao desdém pelo céu e à funcionalização da terra, resultando na “*evaporação do céu*”. Com a *devastação* humana, o *cosmos* foi excluído da escatologia em favor de um suposto céu (Cf. SUSIN, L. *Assim na terra como no céu*, p. 13-27; 141-148.). Sob o paradigma moderno, as pesquisas sobre as estruturas celestes foram rotuladas como não científicas (Cf. RIBEIRO, M.; VIDEIRA, A. *Cosmologia, uma ciência especial?*. In: CRUZ, E. *Teologia e ciências naturais*, p. 162.).

<sup>416</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 264.

passarão pela transfiguração e, com *novo nascimento* de Cristo, toda a criação se tornará morada divina.<sup>417</sup> O fato de a nova criação começar aqui e agora, no meio da *velha*, não reduz sua consumação a um deslocamento para a imortalidade celestial ou um mero retorno à situação paradisíaca original.<sup>418</sup> Portanto, tanto o cosmocentrismo quanto as acepções centradas em um ser humano a-criacional são disformes em relação à teologia da criação. Se a escatologia cósmica for dissolvida, a teologia cristã sucumbiria à soteriologia gnóstica.<sup>419</sup> Por exemplo, agir com base no *escapismo religioso* reduz a terra e a dimensão corporal a meras hospedagens diante da suposta casa do além. Nesse sentido, Moltmann manifesta a substancial ligação entre a escatologia humana e cósmica e elucida-a graças à amplitude e profundidade criacional.

A ressurreição de Cristo inaugura a transfiguração criacional e aponta para o *futuro* cosmológico. Em vez de um estado de inércia fatídico, a consumação da criação se concretiza com a habitação de Deus (*shekináh*) no *templo cósmico*. A nova criação é, em certo sentido, a plenificação da criação no princípio e a *recriação* do céu e da terra.<sup>420</sup> Portanto, a guinada na compreensão do mundo – e do espaço – requer a chamada “virada escatológica”, explicitada por Moltmann por meio da noção de *Cristo Cósmico*.

### 3.3 Cristologia Cosmológica

“A esperança da parusia é uma esperança corporal, terrena e natural”.<sup>421</sup> Isso significa que o momento final, o *éon definitivo*, envolve o atual espaço da criação, que será transfigurado em *shekináh cósmica*. O fim do mundo e o início da nova cosmologia se concretizam com a ressurreição geral dos mortos, onde e quando a nova criação é inaugurada prolepticamente.<sup>422</sup>

<sup>417</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 266-268; \_\_\_\_\_. *A fonte da vida*, p. 126.

<sup>418</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 98; \_\_\_\_\_. *Deus na criação*, p. 299.

<sup>419</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *L’Avvento di Dio*, p. 285; \_\_\_\_\_. *A Vinda de Deus*, p. 279. Em diversos estudos, a cosmologia escatológica tende a ser o último tema abordado, devido à suposta primazia do ser humano na criação. Além disso, quando Moltmann desloca a centralidade da criação para Cristo, ele não adota, por exemplo, a visão biocêntrica (Cf. SILVA, M. *Trindade, criação e ecologia*, p. 246.).

<sup>420</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ética da esperança*, p. 68-73; 155; 178; 271-283; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 95-101.

<sup>421</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 383.

<sup>422</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 212-214.

Com essa novidade em vista, Moltmann aperfeiçoa sua cristologia e a distingue dos construtos fechados. Afinal, qual é a novidade cosmológica da nova criação?

### 3.3.1 *Shekináh* de Deus no templo cósmico

A presença divina acontece de maneira absolutamente nova com a plenitude criacional: “Na criação consumada, *Deus habita nela* e, vice-versa, ela vive *a partir de Deus*”.<sup>423</sup> Esta vida *ressurrecta* não é mera continuação dessa vida e tampouco será reduzida ao *novum*. Nesse sentido, Moltmann apresenta a cosmologia *na* história divina, em vez de pensar a história de Deus como história *no* mundo.<sup>424</sup> Se a nova criação se realiza no meio da atual criação<sup>425</sup>, então há um lugar atual *onde* Deus é “tudo em todos”<sup>426</sup>? Como a infinitude divina permeia a finitude criatural? A criação se reduz a um estar em Deus ou existe um espaço vital dedicado e relativo a cada ser vivo? Como irá se configurar a *nova* relação habitacional entre as criaturas e Deus?

Retomando as premissas da *shekináh* e da *kénosis*, compreende-se que a presença divina no cosmos e no ser humano é semelhante a uma in-habitação pericorética. Conforme salientado, a habitação de Deus não se mistura com a criação, evitando um panenteísmo ou, todavia, um panteísmo.<sup>427</sup> Logo, a *kénosis* é o núcleo interpretativo dessa pericorética habitação: “Deus habita de maneira divina no mundo, e o mundo habita de maneira mundana em Deus”.<sup>428</sup> Essa visão da in-habitação divina enuncia a nova criação como templo eterno de sua morada. Graças à promessa criacional de *nova comunhão* com Cristo<sup>429</sup>, a criação atual é *promissão* e, na sua consumação, será templo cósmico. No *Reino da glória*, a plena criação se tornará morada de Deus. Esse processo universal e definitivo não implica uma *divinização* da criação ou do ser humano, mas se consolidará sob uma “*nova relação de Deus*”.<sup>430</sup> Portanto, não há lugar para

<sup>423</sup> MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 121.

<sup>424</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 211-212; 271.

<sup>425</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 98; 60.

<sup>426</sup> “ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν” – “para que Deus seja tudo em todos.” (1Cor 15, 28b).

<sup>427</sup> Cf. MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 32.

<sup>428</sup> MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 195.

<sup>429</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *No fim, o início*, p. 194-202. Vale lembrar que o teólogo não coloca a espacialidade acima da criação, mas sim insere o espaço em sua ontologia.

<sup>430</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 64-75.

uma relação simbiótica ou dominativa, pois na nova criação há plenitude de vida, liberdade e comunhão, e não um reino petrificado e fechado.<sup>431</sup> Deus não extingue a abertura e a vivacidade dos sistemas de vida ao tomá-los como morada. Assim como a cruz não foi suplantada, a ressurreição plenificará a criação hodierna com seu *novum* escatológico.<sup>432</sup>

O *céu novo* e a *nova terra* impregnam a corrente realidade cosmológica, consumando-a prolepticamente e inspirando-a a se desenvolver na Páscoa de Cristo. Além de um significado histórico, o teólogo utiliza a prolepse com um sentido singular, a saber, como uma escatológica *Encarnação* do Ressuscitado.<sup>433</sup> Moltmann não pensa a nova criação como um acabamento do mundo inacabado que exigiria uma *restitutio in integrum*, pois ela é, além de plenificação, nova vida. Em resumo, o novo da *recriação* refere-se a um “processo de *transformação universal e definitivo*, não de uma continuação da história do mundo, nem tampouco de uma aniquilação da existência do mundo, mas sim de uma nova modelação de sua essência”.<sup>434</sup>

### 3.3.2 *Éthos* transformador

Diante das misérias e iniquidades humanas evidentes nos inúmeros pobres, migrantes, refugiados e nos ecossistemas e seres devastados, surge a questão sobre a privação do espaço vital. Pode-se perguntar: “o próprio Deus não se torna – no sentido literal – utópico, sem lugar?”<sup>435</sup> Deus se envolve com a criação, fornecendo espaço *amplo* para quem está sem vida

<sup>431</sup> O ser humano *glorificado* é “ilimitadamente livre em sua participação na liberdade ilimitada de Deus” (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 66-67.). Em resumo, para o teólogo, a consumação escatológica não significa um retorno cíclico a um estado original de perfeição ou o fechamento de um sistema inacabado.

<sup>432</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 306; \_\_\_\_\_. *O Deus crucificado*, p. 228-229; \_\_\_\_\_. *Teologia da esperança*, p. 268-271.

<sup>433</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 230. A expressão “céu novo e nova terra” (Ap 21, 1a) remonta às profecias do Livro de Isaías (65,17-66,22). As interpretações variam entre uma transformação purificadora até uma nova gênese, totalmente semelhante à primeira criação. É importante destacar que, ao contrário do que é comumente exposto, há *sobriedade* e ausência de qualquer *cataclismo* final. O gênero apocalíptico enfatiza o desaparecimento do “primeiro céu” e da “primeira terra”, bem como o sucumbir do “mar”, para preparar os cristãos para a “cidade santa”, a “Jerusalém nova” que vem do seio divino. Dessa forma, as marcas antigas do mal são eliminadas no momento oportuno, quando e onde se contempla a novidade cosmológica. O autor não está interessado em fornecer uma “descrição realista do Fim”, mas sim em destacar a *intervenção* divina no mundo (Cf. PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 382ss.). De acordo com Susin, a nova criação é *inspiradora* e é o *ponto decisivo* de todo o processo da criação (Cf. SUSIN, L. *A criação de Deus*, p. 34.).

<sup>434</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 74.

<sup>435</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 162. Os estudos sistemáticos sobre a relevância da dimensão espacial em questões éticas são excepcionais. Destarte, destaca-se a pesquisa de Vítor Westhelle a respeito da implicação do espaço escatológico na ética (Cf. WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página]).

abundante e suscitando a mudança dos *nadas* históricos. Além disso, a verdadeira esperança, que não é cega, perscruta os horizontes destrutivos e suscita uma nova ação. “Aquele que diante da iminente destruição de nosso mundo olha, além do horizonte, para o novo mundo de Deus é tomado pela esperança no perigo e age de acordo com a esperança, contra o perigo”.<sup>436</sup> Com isso, a Fonte da santidade santifica sua *comunidade criacional* (não apenas os seres humanos), por meio de seu habitar, fazendo-a participar eternamente de sua vida divina.<sup>437</sup> Assim, a *shekináh* plena, a criação santificada que se torna *casa de Deus*, fomenta um *éthos* transformador na realidade presente.<sup>438</sup> Em síntese, o “fundamento da esperança não é a utopia ou a investigação das possibilidades futuras, mas o novo começo e o começo do novo aqui e agora: *Incipit vita nova*”.<sup>439</sup> O nascimento do *novum* escatológico da esperança eclode no *aqui e agora* e torna nova a “vida alquebrada”.<sup>440</sup>

Mesmo que alguém pretenda viajar para mundos intergalácticos ou se acastelar em mundos idealísticos, ninguém pode escapar de sua própria finitude espacial.<sup>441</sup> De acordo com a tradição cristã, a ressurreição de Jesus Cristo inaugura o primeiro dia da nova criação, que foi previamente anunciada aos *pobres, enfermos e pecadores*. Nessa nova realidade criacional, não apenas a destruição da criação é superada, mas também a sua destrutibilidade.<sup>442</sup> Ante essa orientação escatológica, a pessoa humana é impelida a desenvolvê-la. Com isso, o agir cristão visa à universalidade criacional, não apenas à conversão humana.<sup>443</sup> Embora a antropologia

<sup>436</sup> MOLTSMANN, J. *A fonte da vida*, p. 47.

<sup>437</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *A fonte da vida*, p. 122-123.

<sup>438</sup> Na sua icônica obra *Teologia da esperança*, Moltmann lança os fundamentos dessa visão ética e promove a percepção de que a Ressurreição do Crucificado não se enquadra em conceitos de uma “dialética histórica universal”, pois uma suposta síntese só pode ser esperada em uma “realidade totalmente nova” (Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 267-268.). Portanto, qualquer tentativa ética procede da ressurreição, cuja realidade escatológica não se enquadra dentro de um histórico “processo possível”. Em suas palavras, a “Ressurreição de Cristo não significa uma possibilidade do mundo e da sua história, mas uma possibilidade de mundo, existência e história simplesmente” (Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 215.).

<sup>439</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 33.

<sup>440</sup> Essa compreensão moltmanniana incentiva a transformação de realidades marcadas pelo mal, pelo pecado ou por iniquidades humanas. Assim, o seguimento de Cristo promove, por exemplo, o *diálogo ecumênico*, os *direitos humanos* e a *paz* (Cf. MOLTSMANN, J. *On Human Dignity*). Nesse sentido, é importante viver o ecumenismo e o diálogo interreligioso. Dentre os estudos recentes que abordam esse tema, destacam-se: WOLFF, E. *O diálogo ecumênico e inter-religioso no Sínodo para a Amazônia*; SILVA, A. *et alii*. (Org.). *Anais do VIII Congresso da ANPTECRE*, p. 139ss; GONÇALVES, A. *Por uma teologia protestante das religiões*, p. 131ss; BARBOSA, F. *A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann como contribuição para o diálogo inter-religioso*, p. 188ss.

<sup>441</sup> “A razão última, porém, de nossa esperança nem sequer reside naquilo que queremos, desejamos e esperamos, mas no fato de que somos queridos e desejados e esperados.” (MOLTSMANN, J. *A fonte da vida*, p. 47.).

<sup>442</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *A fonte da vida*, p. 124-125.

<sup>443</sup> “Somente quando o mundo é entendido como criação contingente, a partir da liberdade de Deus e *ex nihilo* (*contingentia mundi*), a Ressurreição de Cristo se torna inteligível como *nova creatio*.” (MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 215.).

moderna tenha atribuído ao ser humano uma posição especial no cosmos para dominá-lo, na criação consumada não é possível implementar um cosmocentrismo insensato, pois só Cristo é o “coroamento da criação”.<sup>444</sup> Em resumo, a novidade escatológica absoluta gera a ética da esperança no ser humano. Poder-se-ia analisar várias questões éticas descritas pelo teólogo, mas aqui apenas se menciona sua relevância na cosmologia criacional.<sup>445</sup>

Apesar dos esforços humanos, ainda perduram incontáveis iniquidades nesse mundo. Será que negar ou ignorar a existência do mal e do pecado condiz com a esperança da *nova criação*? Embora a ação ética ajude a minimizá-los, o mistério da presença do mal permanece. De maneira semelhante à contradição entre a cruz e a ressurreição, a realidade da criação está permeada por essa dinâmica. Moltmann sustenta a esperança cristã como orientação para o *novum ultimum*, para viver a nova criação. Se rejeitada a esperança na proximidade da nova criação, perde-se o “brilho matinal da nova criação”. Destarte, o futuro cosmológico está em jogo.<sup>446</sup> Se nem a história pode tragar a escatologia e nem o futuro escatológico suprassume a criação atual, por outro lado, há a *abertura* e a *determinação* de Cristo, nessa criação, para a *nova criação*.<sup>447</sup> Portanto, o *éthos* transformador se baseia nessa cristologia cósmica.<sup>448</sup> No agir *crificante*, observam-se os frutos da nova criação – paz, justiça, liberdade, reconciliação, comunhão, etc. – que vêm de Cristo, cabeça dessa nova criação (Cl 2,9-10).<sup>449</sup> Agora, no *Cristo cósmico* pode-se contemplar o *novum* espacial?

---

<sup>444</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ética da esperança*, p. 79; \_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus*, p. 119; \_\_\_\_\_. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 19ss. Essa proposta moltmanniana não é simplesmente uma inversão geométrica ou ainda uma espécie de dialética. Em vez disso, ela enfatiza a abertura da teologia à universalidade (Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 132ss.). A questão dos pobres, dos *sem lugar*, é abordada sob a perspectiva decolonial e libertadora por Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel e outros. Uma sinopse encontra-se em: WESTHELLE, V. *Eschatology and Space*, [sem página] *A Latitudinal Approach to Eschatology*. Para esse teólogo supracitado, requer-se uma escatológica (des)localização espacial.

<sup>445</sup> Existem estudos e pesquisas que abordam a relevância ética nas diversas áreas teológicas, como, por exemplo, em: CUNHA, R. *A escatologia do amor*, p. 38ss.

<sup>446</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 267-268; 41-44; \_\_\_\_\_. *No fim, o início*, p. 85ss.

<sup>447</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 131-141.

<sup>448</sup> Por que não considerar a possibilidade de pensar o mundo *em* Deus, sem recair em antropomorfismo? A noção moltmanniana de in-habitação não mistura nem confunde a criação com o próprio Criador. Assim, mesmo com a consumação criacional, o mundo não será destruído ou deificado, mas *transfigurado*. Além da mudança na concepção de tempo, há uma nova espacialidade, que na consumação será o “templo cósmico da *shekinah* divina” (Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e Sabedoria*, p. 141.). A *kénosis* evidencia que a corrente criação, no fim de Cristo, implica a nova criação como a nova morada de Deus. Portanto, essa *cisão* divina abre a criação e a torna *perfectível*, aqui e agora, onde e quando ela se manifesta como *promissão*. Afinal, a pessoa humana pode colaborar com o seu desenvolvimento por meio do seu agir ético.

<sup>449</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 380-381. Nessa perícopa, Cristo é nominado como *cabeça* (κεφαλή).

### 3.3.3 O novo espacial no Cristo Cósmico

Este capítulo concentrou-se na releitura moltmanniana da noção conhecida como *crisologia cósmica*. A expectativa era de que isso pudesse ampliar o horizonte soteriológico e, assim, desfazer os intentos gnósticos da autoproclamada salvação individual. Outrora, a crisologia foi associada ao moderno paradigma de *história*, e essa junção tornou-se um dos fatores que contribuiu para a destruição da natureza. Se a redução da crisologia resultou na mera salvação da *alma*, então o resgate da antiga sapiência cósmica poderia levar à readaptação do cosmocentrismo? Em resposta a essas associações e diante dos atuais desafios cataclísmicos, Moltmann convida a *abolir* a crisologia histórica da era moderna, onde foi corrompida pelos construtos antropocêntricos, e a edificar uma *nova* crisologia cósmica que não se limite a adições éticas, mas priorize principalmente a conversão da própria fé cristã.<sup>450</sup> Nessa perspectiva, o teólogo parte das noções crisológicas do *cristianismo primitivo* e de suas concepções criacionais para que sua crisologia não seja constituída exclusivamente de modo antrópico, rejeitando o *cosmos*.<sup>451</sup> A partir dos estudos relacionados à chamada *crise ecológica*, Moltmann ressignifica os pilares dessa *interseção* entre cosmologia e crisologia. Em resumo, ela se distingue expressamente de qualquer visão religiosa com estruturas cosmocêntricas: a “Crisologia cósmica fala do cosmo reconciliado, “permeado de Cristo” e através disso se distingue de qualquer cosmomística antiga ou nova, da hindu tanto quanto da pós-moderna”.<sup>452</sup>

De acordo com Moltmann, a crisologia cósmica consuma as perspectivas crisológicas existenciais e históricas.<sup>453</sup> Em termos testamentários, Cristo não é apenas o novo Adão para a humanidade, mas também é compreendido como o primogênito e o protótipo de toda a criação. O teólogo sustenta a experiência pascal do Ressurreto como o “*fundamento cognitivo* para o Cristo cósmico”.<sup>454</sup> Com essa premissa em mente, objetiva-se retirar as visões antropocêntricas

<sup>450</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 407-408.

<sup>451</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 409.

<sup>452</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 413.

<sup>453</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 380-382.

<sup>454</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 413-417; \_\_\_\_\_. *O Deus crucificado*, p. 270. As categorias espaciais e temporais paulinas se complementam e geram a compreensão a “intensidade messiânica” do Cristo ressurreto e glorificado. Nessa crisologia cósmica inicial, São Paulo expressa a extensidade messiânica que perpassa todos os espaços da criação. Como já salientado, o objetivo dessa crisologia não é impor-se como uma *cosmovisão religiosa*, mas sim abrir um lugar para o amplo horizonte do reinado de Cristo. Busca-se suscitar uma fé cujos traços éticos estejam vinculados à *paz de Cristo*, à sua *reconciliação* e à comunhão criacional (Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 449-460.).

presentes na cristologia e evitar o ressurgimento de um cosmocentrismo ou uma cosmologia com traços paradigmáticos do mundo antigo.<sup>455</sup> É importante enfatizar que essa noção cristológica não se alinha com uma espécie de *harmonia mundial* e nem pode ser comparada com outras visões mistificantes.<sup>456</sup> A cristologia cósmica se alicerça na morte e ressurreição de Jesus. Mais especificamente, a ressurreição do Crucificado é o fundamento escatológico da história cosmológica: o mundo somente tem uma história porque está inserido na *história escatológica de Deus*, cuja *kénosis* cria o espaço vital para a criação.<sup>457</sup> No entanto, ao tentar zelar pela ontologia das dimensões cosmológicas, pode-se abdicar da universalidade criacional e cair em uma visão gnóstica. Assim como a ressurreição requer a corporalidade, “a fé não pode ser espiritualizada sem que seja destruída”. Portanto, a esperança na *nova* criação não equivale à redenção humana de um suposto “mundo mau”, mas sim significa uma abertura em relação ao autoisolamento.<sup>458</sup> Agora, onde se encontra o *novo* modelo criacional?

Se o “Cristo ressurreto corporalmente é o começo da recriação da vida mortal neste mundo”, então Ele é o protótipo do corpo glorificado e a *promessa corporificada* para toda a criação. Com a ressurreição de Cristo, inicia-se a *recriação* do cosmos, que atualmente *geme* até sua própria ressurreição.<sup>459</sup> Nesse sentido, em *Cristo cósmico* – o Ressurreto – encontra-se o processo escatológico que leva a criação à consumação. A *razão* e o *começo* da reconciliação de “todas as coisas” (Ef 1, 10) – da criação – estão na morte do Crucificado. Moltmann rejeita a unilateralidade presente nas concepções cosmocêntricas e, por isso, propõe uma visão integral para a diferenciada cristologia cósmica.<sup>460</sup>

Apesar da austeridade especulativa sobre o *novo* espaço criacional, pode-se verificar a profunda contribuição de Moltmann para essa dimensão. Seu objetivo não é detalhá-la, pois

---

<sup>455</sup> O teólogo descreve algumas características conceituais do *mundo cosmocêntrico* em comparação com o mundo moderno. Na Antiguidade, havia uma *congruência* entre a cultura humana e a natureza cósmica, de modo que o ser humano era visto como um *microcosmo* e o mundo um *macroantropo*. Além disso, ao comparar o ser humano com o divino, as diferenças ontológicas eram destacadas. Sob esse esquema, a *teologia veteroeclesialística* compôs a cristologia e a soteriologia (Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 84-86.).

<sup>456</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 413. Às vezes, a harmonização cosmológica é interpretada como um tipo de contexto salvífico (Cf. DUQUOC, C. *O único Cristo*, p. 136.).

<sup>457</sup> “Contudo, a teologia da cruz também tem dimensões cosmológicas, pois ela vê o cosmos na história escatológica de Deus. Pois, a “história de Deus”, cujo cerne é o evento da cruz, não pode ser pensada como a história no mundo, mas, pelo contrário, é obrigada a compreender o mundo nessa história. O evento da ressurreição do Crucificado obriga a pensar na destruição do mundo e na criação de todos os seres existentes a partir do nada.” (MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 271.). Outros autores também destacam essa ligação moltmanniana entre a consumação soteriológica e a intratrinitária (Cf. SCHILSON, A; KASPER, W. *Cristologia*, p. 102.).

<sup>458</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 383-401.

<sup>459</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 384-387.

<sup>460</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 419-425.

seria um mero devaneio utópico. Em síntese, a nova *espacialidade* não remove o “inexorável fundamento criativo” da criação e não será dissolvida no *sábado escatológico* divino.<sup>461</sup> Além disso, a “*shechina* escatológica é o *shabbat* plenificado nos espaços do mundo. *Shabbat* e *shechina* relacionam-se um com o outro como promessa e cumprimento, início e plenitude”.<sup>462</sup> Para o teólogo, a própria categoria temporal, relativa à “primeira criação”, é *sua* promessa e *sua* abertura que a impele em direção à *shekináh* definitiva de Deus na *nova* criação. Nesse sentido, a “unidade interna entre *shabbat* e *shechina* reside na *menucha*, no repouso, a que Deus chegou no *shabbat* da criação e que ele procura ao querer habitar na sua criação”.<sup>463</sup> Em contrapartida à interpretação equivocada que o reduz ao cessar de atividades, na verdade, o *descanso* significa a moradia divina em meio ao *cosmos* presente, na *figura* do Crucificado e do Ressuscitado.<sup>464</sup> Se Cristo é postulado como a figura da criação, então onde a *shekináh* de Deus encontrará sua morada se o espaço criacional chegará ao seu *fim*?

Segundo Moltmann, na *nova criação*, a *shekináh* e Deus não serão mais distintos. No tocante à criação, ser-lhe-á concedido um “espaço preparado”, com *distância* e *liberdade* de movimento.<sup>465</sup> Portanto, sem incorrer em uma dissolução mútua do mundo e de Deus, sustenta-se uma compreensão diferenciada sobre a habitação recíproca entre Deus e sua criação:

Desse modo, a criação como um todo torna-se *a casa de Deus*, o *templo* que Deus pode habitar, o *lar* em que Deus pode repousar. Todas as criaturas compartilham direta e imediatamente a sua glória residente e elas próprias são glorificadas por meio dela. Elas participam da sua vida divina e vivem nela eternamente. Quando Deus encontra o lugar de sua habitação na criação, esta perde o seu espaço fora de Deus e ganha o seu lugar em Deus. Assim como, no princípio, o criador fez-se espaço de habitação para a sua criação, assim, no final, a sua nova criação será o seu espaço de habitação.<sup>466</sup>

Enfim, pode ocorrer uma confusão entre Criador e criação na habitação recíproca? De forma alguma. Nessa *habitação* não haverá uma dissolução identitária ou ontológica: “Deus continua sendo Deus e o mundo continua sendo criação”, e cada um habita no outro à sua maneira. Em síntese, defende-se a *communicatio idiomatum* cósmica, isto é, a “participação recíproca nas qualidades do outro”. Portanto, *ter parte* nas qualidades divinas significa a cessação da distância temporal e espacial em relação a Deus, pois no novo ser humano inicia a

<sup>461</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 445-447.

<sup>462</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 286.

<sup>463</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 286-287.

<sup>464</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 287-288.

<sup>465</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 328.

<sup>466</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 329.

vida eterna na vida divina. Embora haja o fim do tempo (*chrónos*) e do espaço (*tópos*), a *eternidade residente* de Deus concede às criaturas o tempo eterno e sua *presença residente* entrega às criaturas o “espaço amplo em que não haverá mais aperto”.<sup>467</sup>

Neste momento espaço-temporal, o novo espaço é experienciado como um *lugar espaçoso*, caracterizado por abertura e proteção. Isso evita que qualquer ser vivo seja tragado pela *infinitude* ou tenha sua vitalidade e liberdade cerceadas. Para todos os efeitos, a *kenótica* moltmanniana fornece vários elementos teológicos para compreender a *habitação oportuna* e a universalidade da salvação. O cosmos é um *espaço* criado, não um mero objeto nas mãos de um *sujeito absoluto*, e, por conta disso, não tem um valor secundário. Nesse sentido, ele é habitado por Deus, pelas criaturas e pela pessoa humana. A vitalidade de cada espaço é tão ínsita à cada criatura que pode se afirmar que ele lhe é próprio e relativo. Por essa razão primordial, pode-se inverter a lógica e dizer que “cada espaço vital tem seus próprios seres vivos específicos”.<sup>468</sup> Nesse sentido, não se pode superestimar qualquer categoria, a ponto de considerá-la um atributo independente da criação. Ou seja, a espacialidade e a temporalidade são constituídas e pensadas por que expressam a própria realidade criacional.

Com isto, entende-se por que, para a teologia, o cuidado e desenvolvimento da criação são indispensáveis. O agir ético é, principalmente, uma expressão da *cooperação* entre Deus e a história criacional e não um desejo superficial de sobrevivência em busca de uma ação diferenciada. Portanto, o *lugar amplo*<sup>469</sup> revela ser um espaço da nova criação, experienciado na realidade mundana atual. O encontro entre Deus e suas criaturas acontece nessa liminaridade: no limite criatural realiza-se o *novum* escatológico; e o esvaziamento divino é, no fundo, possibilidade de abertura da criação corrente à plenitude e à amplitude. Assim, a espacialidade teológica expressa a *kénosis* divina e, através dessa dimensão, se interpreta a *habitação oportuna (in-habitação)* entre Deus e a criação.

---

<sup>467</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 329-330.

<sup>468</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 147.

<sup>469</sup> Moltmann interpreta o anseio por um *lugar espaçoso* como uma realidade inerente à sua história pessoal de encontro com Deus, onde ele experienciou liberdade, misericórdia e justiça (Cf. MOLTSMANN, J. “*Assim também procura [...]*”, p. 23ss.). O teólogo redescobriu essa amplitude durante debates sobre o declínio do *progresso* ilimitado e a crise ecológica. A espacialidade *infinita* moderna, que comportaria o esclarecimento humano, revelou-se um construto temporal edificado sobre os despojos cosmológicos. O modelo de ser humano como “centro do mundo” foi aguçado no Renascimento, levando o “filho da Renascença” a se tornar “seu próprio senhor” ou “medida de todas as coisas”. No Positivismo, plasmado por Francis Bacon, surgiu um desejo de domínio técnico-científico sobre a natureza. Imbuído por esse sonho, o indivíduo moderno dominaria a natureza como prova de sua “semelhança a Deus” (Cf. MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 20ss.). Em resumo, a usurpação do espaço vital traz consequências cataclísmicas à humanidade, não só ao agente. Os conceitos antropocentristas levaram o ser humano a uma realidade de autoaniquilação.

## CONCLUSÃO

Esta pesquisa teve como objetivo descrever o papel da *kénosis* na cristologia criacional moltmanniana e demonstrar a *amplitude* encontrada no espaço vital. Seu propósito era enfatizar a abertura kenótica gerada pelo *Cristo cósmico*, cujo fim é o início da novidade escatológica presente na criação. Deus, diante do Abandonado ao *nihil* – ruptura irrevogável com a criação –, supera o *nada* em seu próprio ser eterno e torna o Ressuscitado o fundamento da *nova* criação. Assim, foram expostos os seguintes temas: a necessidade da teologia estudar o espaço; a relação entre o esvaziamento divino e a categoria espacial, e a importância dessa conexão para o agir sapiencial; e o motivo pelo qual a cruz é o âmago criacional e escatológico.<sup>470</sup> Diante disso, expôs-se a *razão de ser* da *cristologia cósmica*, a saber, a morte de Jesus Cristo. “À luz das dimensões cósmicas de sua ressurreição, sua morte na cruz adquire significado universal”.<sup>471</sup>

A dimensão espacial ilustra o agir kenótico divino. Logo, propôs-se o espaço como uma premissa essencial para a desconstrução do edifício dominativo e a ressignificação da teologia da criação. Com o indício da oni-dominância da temporalidade, percebeu-se que essa deturpação estava atrelada a um conceito unilateral da categoria espacial. Assim, era necessário identificar quais eram os construtos teóricos, baseados no paradigma moderno, que corromperam as categorias criacionais, a ponto de seus conceitos servirem de pretexto para a própria instrumentalização. As transformações cosmológicas é um dos fatores, mas não o único, que levaram a teologia a esquecer a espacialidade e a “desmundanizar” a fé. Além disso, e não menos importante, houve a associação da teologia trinitária a uma representação monista,

---

<sup>470</sup> Para entender a problemática, pode-se perguntar: Por que a *forma* como o ser humano se entende no espaço é essencial no seu relacionamento com a criação? Se o espaço é conceituado como uma categoria inata à criação, ele pode ser considerado um objeto? Na teologia, ele é entendido como *criacional*, isto é, criado por Deus e distinto de seu Criador. Quando a espacialidade é esmaecida ou convertida em algo sem valor, ela se torna manipulável e pode até mesmo distorcer a ontologia criacional. Assim, o estudo retomou a espacialidade em seus fundamentos: Trindade, cristologia, *kénosis*, criação, escatologia, entre outros. Discorreu-se, em linhas gerais, sobre a kenótica moltmanniana e sua repercussão no entendimento da criação. Com isso, não se pretende atribuir um valor indevido a uma dimensão, já que sua ontologia está contida na criação. No entanto, não se pode ignorá-la ou restringi-la aos parâmetros quantitativos de algumas epistemologias. O primeiro passo da pesquisa foi entender como a sociedade moderna fomentou o saber e agir dominativo e quais conceitos propiciaram a apropriação do espaço pelas ciências naturais, tornando-o seu objeto exclusivo. Em seguida, foram descritas as noções teológicas que geram a mudança desse cenário e, portanto, do agir humano.

<sup>471</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 419. O conceito de *Cristo cósmico* pode gerar dúvidas, pois parece estar enraizado em uma visão cosmocêntrica. No entanto, Moltmann o concebe dentro da kenótica e do horizonte escatológico. Sua cristologia não corrobora a redução da singularidade da morte de Jesus Cristo na cruz nem rejeita a novidade escatológica advinda de sua ressurreição. Pelo contrário, com essa perspectiva, aprofunda-se a “*virada escatológica do mundo*” na *virada* do Ressuscitado (Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 72; \_\_\_\_\_. *Deus na criação*, p. 141ss.).

sintetizada pelo pensamento moderno. A ideia de sujeito absoluto foi atribuída a Deus e, somada à diferença ontológica entre Criador e criação, consolidou a visão de criação e salvação como um sistema fechado e simétrico.

Com as metas estabelecidas – mencionar a ética sapiencial cedida pela noção teológica de espaço e alterar a visão que sustenta os conceitos dissociados da ação – argumentou-se a novidade do teólogo e expressou-se a razoabilidade e a relevância da pesquisa sobre o espaço criacional e seus *lugares* inatos.<sup>472</sup> Em vista disso, apresentou-se os elementos sistemáticos que fornecem a amplitude de pensar e de agir. Acredita-se que as pretensões foram alcançadas, principalmente, através da reflexão sobre esses conceitos, suas implicações teológicas e suas consequências sociais e eclesiais. Sobretudo, averigua-se que esse estudo sobre a espacialidade elucidou o *ser* kenótico de Deus. Por óbvio, apenas a *kénosis* pode proporcionar as condições de possibilidade para as categorias, não o inverso. A dimensão espacial, nesse sentido, fornece elementos interpretativos para compreender o agir divino e sua abertura à criação, pois o espaço é imprescindível para o pensamento e a vida humana. Quando ele é tratado como um objeto à disposição, tende-se a obscurecer a reflexão e causar uma ação nefasta ao ser humano, à criação e à própria temporalidade, que, corrompida, é empregada como um instrumento teleológico do atuar antropocêntrico. Portanto, um *lugar espaçoso* está ligado à transformação conceitual e à redescoberta da teologia da criação e de seus alicerces sistemáticos. Além disso, as novidades interpretativas geradas pela teologia moltmanniana foram expostas, especialmente ao abordar os temas como Trindade, cristologia, kenótica, espacialidade, sabedoria e ética. Na sequência, alguns resultados e suas consequências são sintetizados e associados à função da *kénosis* na formação da *amplitude*, isto é, da comunhão, do amor, da vida, etc.

O *lugar espaçoso* está fundamentado na abertura criacional, que é precedida pela trinitária.<sup>473</sup> A coexistência da Trindade com a criação significa *autocomunicação* do amor divino, em vez de isolamento. Moltmann extrapola a associação da *kénosis* ao ato divino de

---

<sup>472</sup> Ainda que o leitor possa ter procurado uma análise fenomênica sobre o assunto, o texto concentrou no espaço vital e no chamado fundamento da criação – *kénosis* – porque se acreditava-se que essa base suscitaria um renovado olhar sobre a criação e o espaço e, implicitamente, um *co-saber* ético.

<sup>473</sup> Em vista de um novo *éthos*, os espaços criacionais foram apresentados em paralelo às etapas da criação e à *kénosis* de Deus (Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 232-233.). O espaço é inerente a pessoa humana e, devido a essa ontologia vinculada ao mundo, a teologia reflete por meio de sua espacialidade. Nele, ainda que não exclusivamente sob esta categoria, compreende-se a autolimitação da onipresença divina. Em uma divindade absolutista, fechada em si própria, jamais haveria abertura e tampouco a *in-habitação* e comunhão com outro ser diferente de si. Portanto, a Trindade não se equipara à concepção *monista* e, portanto, não pode ser pensada por meio de ideias derivadas dessa distorção, como a visão moderna de um *sujeito absoluto*. Quando esse núcleo doutrinal é corrompido, perde-se a compreensão da abertura e da pericorética *in-habitação* entre as criaturas e o Criador, e a criação é reduzida a um construto *criacionista*. Isso significa que, sob um entendimento deturpado de Deus, haverá uma amálgama entre o *finito* e o *infinito* ou eles serão colocados como opostos.

conter-se ou ao de renúncia, entendendo a *auto-humilhação* como a *substância* da divindade de Deus.<sup>474</sup> Para todos os efeitos, o centro teológico e o *início* do novo espaço são encontrados no esvaziamento (autorrebaixamento) de Jesus Cristo, evidenciado na cruz e efetivado na sua ressurreição.<sup>475</sup> Assim, a *kénosis* origina as condições para a criação, promove a amplitude salvífica e *encarna* a abertura escatológica, cujo *novum* é experienciado como esperança, amor e fé.<sup>476</sup> Essa kenótica de Moltmann não desdenha o *novum* escatológico, mas sim os concatena, pois com essa noção busca-se superar a visão de que a cruz seria mera passagem ou um mal necessário. A esperança cristã transforma os fechamentos – iniquidades –, dado ao fato dela se fundamentar em Deus, que gera a abertura criacional, assume os sofrimentos presentes (*nadas* históricos) e realiza a *promissão* da criação à nova criação. De acordo com o teólogo, o *fim* do Crucificado é *novo início* na criação presente. Nesse fim, abrem-se as fronteiras cristalizadas pelo mal e Cristo é revelado como o *Primogênito* da nova criação. Respondendo à questão central desta pesquisa: o âmago da criação e a fonte da amplitude espacial são compreendidos e revelados pela *kénosis* efetivada *em* e pelo Crucificado. Logo, a abertura kenótica está ligada à novidade escatológica presente na criação, a ponto da *kénosis* ser o início do *novum* originado pelo Ressuscitado. Além do mais, com ela supera-se a ideia antropocêntrica da criação como mera *restitutio in integrum* e, também, se expressa que o horizonte escatológico não se sustenta sem o mundo porque a irrupção e a esperança da nova criação ocorrem no *aqui e agora – incipit vita nova*.<sup>477</sup>

---

<sup>474</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 70ss; 128ss; \_\_\_\_\_. *Ciência e sabedoria*, p. 155ss. Em resumo, a kenótica moltmanniana proporciona esse importante resultado teológico.

<sup>475</sup> Essa conclusão moltmanniana refuta a base nominalista: através da *kénosis* se evidencia a amplitude espacial e proporciona-se um novo olhar sobre a teologia da criação – resultado principal especulado no projeto de pesquisa. A dissertação, por ter sido balizado pela cristologia, enfatizou a singularidade da morte do Crucificado como o cerne moltmanniano do *novum* criacional. Nesse contexto encontram-se os fundamentos da relevância da pesquisa e sua tangência social. A *kénosis* divina, presente nos conceitos de *escatologia cosmológica* e de *Cristo cósmico*, suscita a transformação das realidades hodiernas marcadas pela iniquidade e promove a esperança cristã. Se houve um enfraquecimento da identidade cosmológica com o ápice do paradigma moderno, em vez de seguir o rumo apologético, que despreza a mundaneidade e seus *espaços* por causa da diferença entre Deus e a criação, elencaram-se os conceitos bíblicos e teológicos que proporcionam uma pericorética habitação entre ambos.

<sup>476</sup> “Em sua realidade fundamental, espácio-temporal, a criação está aberta ao outro e ao fim prometido, sintetizado na ideia de nova criação – a promessa, para o espaço, é de ser espaço vital perfeito, transfigurado pela plena presença trinitária de Deus, para a plena habitação do sagrado” (PICH, R.; DALL’AGNOL, R. *Cosmologia moltmanniana: a redescoberta da dimensão espacial na teologia criacional*. In: FERNANDES, R.; GOMES, T. (Org.). *IV semana acadêmica do PPG em teologia da PUCRS*, p. 85-86.).

<sup>477</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 33ss. Esse resultado dissertativo é primordial porque destaca a necessidade de uma ação ética na criação atual e desmonta a falaciosa suposição de que o ser humano deve se preocupar apenas com a remissão da própria *alma*. Essa visão restrita de salvação exclui a profundidade da antropologia teológica, limitando-se a mero dualismo ou a uma contraposição entre espírito e matéria, e rejeita o valor da sabedoria resultante da relação entre as diversas áreas de conhecimento humano. Em suma, a consumação escatológica não se esgota com a expiação humana, pois toda a criação será transfigurada.

Quando a escatologia e a criação são idealizadas sob a concepção unilateral de tempo simétrico, seu conceito categorial, deturpado, torna-se a única bússola que leva o mundo a um futuro *vazio* e sem um lugar espaçoso, no qual somente ocorrem mudanças possíveis (utópicas) e há o fechamento ao *novum* escatológico. Em contrapartida, as noções espaciais elucidam a singularidade escatológica na presente criação e apontam para sua abertura ontológica. Embora seja exibida, por vezes, como um fechamento do inacabado estado primevo da criação, para Moltmann, a *consumação* não desemboca em um eclipse da abertura, da vida criacional ou tampouco uma ausência de espaço e tempo – o que não significa que o teólogo defenda um *mundo sem fim*.<sup>478</sup> Enquanto tal, a criação é *promissio*, experienciada em seu atual *fieri*, e não um mero ato divino primevo. A perfectibilidade cosmológica não se equipara à implantação de um destino fatídico ou uma meta porque, na verdade, o futuro da criação e de Deus estão *em jogo*. Além disso, a *abertura* criacional destaca o valor da sabedoria para a teologia e o quanto os conceitos influenciam no entendimento e na ação do ser humano. Se alguém se entende como *perfeito*, essa pessoa humana se projeta como deslocada ou fora da influência criatural e, mesmo que reconheça sua finitude, irá priorizar a libertação de seu *espírito*. Consequentemente, coloca-se acima ou fora do ecossistema e ambiente social e eclesial em que vive, como senhor e sujeito, e o utiliza despoticamente, pois não o entende como parte de sua própria vida.

Para evitar esse desfecho nefasto, indagou-se se essa noção kenótica era essencial para mostrar a chamada *in-habitação pericorética* entre Deus e as criaturas. De fato, os conceitos de *Zimzum* e de *Shekináh* demonstram a importância dessa premissa teológica e esclarecem por que a *kénosis* não provoca uma diástase entre Deus e sua criação. Ou seja, o esvaziamento divino é abertura e comunhão, e não causa uma dependência criatural que ofusca a liberdade e a vitalidade. Em suma, estudou-se sobre a presença de Deus no cosmos e o modo como o mundo se torna *morada* divina. Com tal ênfase, explicou-se o habitar divino no cosmos e porque a criação, a seu modo, habita em Deus. A partir de sua *decisão*, o Criador envolve-se e deixa-se envolver pela própria criação. Nesse sentido, aprofundou-se a “habitação oportuna” (expressão nossa) como a noção teológica que manifesta a singularidade da presença de Deus no mundo. A mútua in-habitação se realiza em conformidade com a respectiva ontologia de cada ser envolvido, sem que haja mistura ou confusão: Deus habita de modo divino e a criação habita em Deus a partir de sua relativa e finita maneira. Com essa conclusão, se percebe os danos do cenário monista sobre a maneira como a Trindade, a criação e suas categorias são vistas e

---

<sup>478</sup> Em resposta ao questionamento feito na *Introdução*, a *kénosis* de Deus está intrinsecamente ligada à escatologia e, na consumação da criação, não ocorre o cessamento da criatividade ou o fechamento criacional, pois a própria ontologia do mundo criado se baseia na *abertura* kenótica.

entendidas. A perspectiva da reflexão torna-se adequada ou disforme, dependendo do pressuposto conceitual – kenótico ou monista.<sup>479</sup> Por conseguinte, um renovado *éthos* requer a mudança dos pressupostos que rejeitam a *abertura* kenótica. Uma considerável pertinência da mudança conceitual abrange a realidade corrente de guerra, migração, pobreza, injustiça e crise ecológica (âmbito eclesial e social).<sup>480</sup> Quando se subtrai o *espaço vital* de qualquer pessoa humana e criatura, lhes é negada a possibilidade da amplitude – liberdade, vida integral e plena, amor, justiça, comunhão, paz, etc. A *espacialidade* se constitui em cada criatura. Ou seja, o espaço e o tempo são e se revelam em comunhão com a criação.

As questões levantadas neste projeto mencionaram o paradoxal contexto humano, onde o conceito de espaço (ou melhor, *lugares* físicos) é associado à ideia de conquista e progresso ou, de outra parte, é visto como um literal cerceamento de liberdade.<sup>481</sup> Percebe-se que, além da distorção conceitual evidente, há a usurpação das categorias de espaço e tempo para fins de domínio. À vista desse impasse, a sabedoria teológica pode colaborar para uma ação renovada, pois se baseia na abertura, na comunhão e na integração dos conhecimentos. Além disso, as transformações cosmológicas decorrentes das descobertas científicas são marcos para o aprimoramento do *saber* teológico. A *integração* do conhecimento de outras áreas científicas na teologia, em vez de uma transposição de teorias, promove tanto a superação da ruptura entre fé e ciência como o surgimento da sabedoria – *ética do saber* –, que procede desse processo de comunhão e *relação* com as várias experiências.<sup>482</sup> Portanto, a sabedoria teológica pode mudar a base da dominação sustentada por concepções que corroboram o mecanismo de violência. Se a pessoa humana se *compreende* ontologicamente ligada à criação (*ser-no-mundo*<sup>483</sup>) – espácio-

<sup>479</sup> Se, por exemplo, Deus é entendido como um *sujeito* recluso em si mesmo, conseqüentemente, o olhar sobre o mundo e o Criador baseia-se em um sistema fechado. O ilusório *ser supremo* que se basta a si próprio e não se envolve com um ser diferente de si é, na verdade, uma ideia monista consolidada pela contraposição entre o Criador e sua criação. Com isso, as próprias categorias são vistas como objetos disponíveis para as escolhas humanas.

<sup>480</sup> Artigos recentes abordam essa tangência importante sob o enfoque migratório, ecológico, científico, político e o bélico: SAMPAIO, R.; RESTREPO, Y. *A teologia dos direitos humanos de Jürgen Moltmann no contexto da crise migratória devido à mudança climática*; MOLTSMANN, J. *The Spirit of Truth*.

<sup>481</sup> A título de exemplo, as guerras e conflitos são mostras escandalosas dessas visões que acozzam um falso poder sob resíduos espaciais. Além de emprego errôneo, os conceitos verdadeiros são desvirtuados e usados para justificar ou corroborar a violência. O espaço entre os seres humanos – tal como o da política – não provém da violência e nem se alcança *poder* por meio de um operar iníquo e perverso. A autora Hannah Arendt desenvolve essa relação entre poder e ação “em conjunto” como o princípio fundante da autêntica política, a qual não se evidencia na violência. A “sintaxe do poder” emerge no “espaço entre” as pessoas humanas e, de forma alguma, ele pode ser usurpado por meio da conquista desse específico espaço. A “coisa comum (*koinon*)” exerce-se na *ação*. Em sua percepção, a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade (Cf. ARENDT, H. *O que é política?*, p. 30; 52; 85; \_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*, p. 227.).

<sup>482</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Ciência e sabedoria*, p. 195. Logo, a fé não se baseia em visões *desmundanizadas*. A integração e o diálogo da teologia com outras ciências é um resultado moltmanniano, aqui enfatizado.

<sup>483</sup> Veja-se a importante colaboração de Heidegger sobre o *Dasein*: HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*.

temporal –, ela percebe que seu próprio ser não está separado do mundo e, por isso, necessita viver em comunhão com a criação. Assim, a paz, a justiça, o cuidado ecológico e a vida plena são frutos dessa compreensão sapiencial que se assenta no amor trinitário. A ação cristã não se sustenta em conceitos monistas, pois estes derivam de uma ideia de *sujeito absoluto* fechado em si mesmo. Nesse sentido, a *kénosis* é um tema que precisa ser continuamente perscrutado devido à sua constituinte abertura. Não obstante aos resultados e consequências aqui expressos, poder-se-ia aprofundar as várias especificidades ligadas às “relações e movimentos” de cada espaço do mundo criado – *lugares relativos*.<sup>484</sup> Por exemplo, é imprescindível desenvolver a significância da espacialidade na justiça, na paz, na migração, na pobreza e na ecologia.

Em resumo, quando se adota um sistema conceitual *fechado*, o significado de espaço e tempo se perde, e a *abertura* criacional, proporcionada por Deus *em e por* Cristo, é negada. No entanto, a criação não está abandonada à mercê do acaso ou destinada a um fim fatídico ou a um *mundo sem fim*. Isso acontece porque, no início e plenitude escatológicos do Ressuscitado, a *nova* criação se concretiza, apesar dos *nadas* históricos. Com isto, no *fim* do Crucificado eclode e se revela o *novo* início. Esse pressuposto kenótico abala as bases da apatia monista e permite uma nova visão de criação e, por conseguinte, do espaço. A partir dessa inferência, entende-se o destaque do teólogo na comunhão gerada por Deus em seu esvaziamento amoroso. A presença divina na criação é tão profunda que se pode dizer que a “história de Deus com o mundo é uma história trinitária”.<sup>485</sup> Se a *kénosis* não se equipara a um encontro superficial, então existe uma verdadeira *cooperação*<sup>486</sup> entre a criação e a Trindade, cuja habitação pericorética cria um espaço amplo na criação por meio de sua presença transfigurativa.<sup>487</sup> Isto é, essa abertura divina suscita um espaço vital em cada criatura, proporcionando proteção e abertura, e para a pessoa humana, é fornecido um “*lugar espaçoso*”.<sup>488</sup>

---

<sup>484</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 232-233. Graças à teologia criacional entende-se a importância da categoria espacial na doutrina cristã e o quanto os *espaços* ligados ao teólogo a tornam contextual. Mesmo que limitada a um olhar, ela se abre para outros espaços e recebe uma compreensão atualizada. Por isso, a espacialidade pode ser aprimorada nos seguintes lugares eclesiais e sociais: pobreza, confronto bélico, guerra, *sinodalidade* eclesial, ecumenismo, diálogo religioso e político, espiritualidade, identidade antropológica e cultural, ecologia, etc. Diante desse contexto, quando o *espaço comum* e outros são corrompidos em seu sentido intrínseco, eles são enfraquecidos e instrumentalizados.

<sup>485</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 258.

<sup>486</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 284.

<sup>487</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 258-259; \_\_\_\_\_. *Esperienze di pensiero teologico*, p. 284-285.

<sup>488</sup> Cf. MOLTSMANN, J. “*Assim também procura [...]*”, p. 25-28.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

MOLTMANN, Jürgen. *A Fonte da Vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. A passagem do ano 2000. Progresso e abismo. In: GIBELLINI, Rosino (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, p. 25-44.

\_\_\_\_\_. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2002 (Col. *Theologia Publica*; 3).

\_\_\_\_\_. “Assim também procura tirar-te das fauces da angústia para um lugar espaçoso, em que não há aperto”. In: BASTOS, Levy da Costa; NETO, Luiz Longuini (Org.). *Esperança no futuro é paixão pelo presente: homenagem a Jürgen Moltmann por ocasião de seus 95 anos de vida*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 23-32.

\_\_\_\_\_. *Ciência e Sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *Deus na criação: doutrina Ecológica da Criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Dio viene e l'uomo acquista la libertà: conversazione e tesi*. Brescia: Queriniana, 1976.

\_\_\_\_\_. *El Hombre: Antropología Cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sígueme, 1976.

\_\_\_\_\_. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

\_\_\_\_\_. *Esperienze di Dio: Speranza – Angoscia – Mistica*. Brescia: Queriniana, 1981.

\_\_\_\_\_. *Esperienze di pensiero teologico: vie e forme della teologia cristiana*. Brescia: Queriniana, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ética da Esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Heologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Nördlingen: Kaiser, 1966.

\_\_\_\_\_. *Il Dio vivente e la pienezza della vita: con un contributo all'attuale dibattito sull'ateismo*. Brescia: Queriniana, 2016.

\_\_\_\_\_. *Il linguaggio della liberazione: prediche e meditazione*. Brescia: Queriniana, 1973.

\_\_\_\_\_. *La Justicia crea futuro: política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. España: Sal Terrae, 1992.

\_\_\_\_\_. *L'Avvento di Dio: escatologia cristiana*. Brescia: Queriniana, 1998.

\_\_\_\_\_. *Nella storia del Dio trinitario: contributi per una teologia trinitaria*. Brescia: Queriniana, 1993.

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

- \_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Santo André: Academia Cristã, 2009.
- \_\_\_\_\_. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2020.
- \_\_\_\_\_. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O futuro ecológico da teologia cristã*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 22 de mai. 2012. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/509723-o-futuro-ecologico-da-teologia-crista-artigo-de-juergen-moltmann->>. Acesso em: 6 de set. de 2022.
- \_\_\_\_\_. *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*. Indiana: Augsburg Fortress, 2007. eBook Kindle.
- \_\_\_\_\_. *Pazienza, misericordia e solidarietà*. Brescia: Queriniana, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?* Petrópolis: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Resurrected to Eternal Life: On Dying and Rising*. Minneapolis: Fortress Press, 2021. eBook Kindle.
- \_\_\_\_\_. *Risorto a Vita Eterna: morte e risveglio di un'anima vivente*. Brescia: Queriniana, 2022.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la Libertad, la Alegria y el Juego*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, 2003.
- \_\_\_\_\_. Teologia latino-americana. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. São Paulo: SOTER - Loyola, 2000, p. 225-232.
- \_\_\_\_\_. The Spirit of Truth. *Theology Today*. London: SAGE, v. 77, n. 1, p. 47-53, 2020.
- \_\_\_\_\_. The transformation of theology in the present climate crisis. *Theological Studies*. Durbanville: AOSIS, v. 79, n. 2, p. 1-6, 4 de abr. de 2023. Disponível em: <<https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/8460/24800>>. Acesso em: 4 de ago. de 2023.
- \_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Uomo, Terra, Creazione*. Venezia: Marcianum Press, 2016. eBook Kindle.
- \_\_\_\_\_. *Vasto spazio: storia di una vita*. Brescia: Queriniana, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Vida, Esperança e Justiça: um testemunho teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.
- \_\_\_\_\_; BASTOS, Levy da Costa. *O futuro da Criação*. Rio de Janeiro: Mauad X - Instituto Mysterium, 2011.
- \_\_\_\_\_; BOFF, Leonardo. *Há esperança para a criação ameaçada?* Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_; METZ, Johann Baptist. *Storia della passione: due meditazione su Marco 8, 31-38*. 2 ed. Brescia: Queriniana, 1990.

## Complementares

A CRIAÇÃO e o dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo. São Paulo: Paulus, 1990 (Col. Documentos do Mundo da Bíblia).

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Vol. 2: Livro IX a XV. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1984.

AGUIAR, Eugênio Pacelli Correia. *Em Jesus, Deus abraça o sofrimento humano: uma leitura de “O Deus Crucificado de Jürgen Moltmann*. São Paulo: Paulinas; Recife: UNICAP-FASA, 2019 (Col. Reflexão).

ALETTI, Jean-Noël *et alii*. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011.

ANCONA, Giovanni. *Escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2013.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.

ARENDDT, Hannah. *O que é política?*. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

\_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BARBOSA, Fabrício Veliq. *A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann como contribuição para o diálogo inter-religioso*. 2018. 350 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018.

BARBOUR, Ian G. *Quando a ciência encontra a religião: inimigas, estranhas ou parceiras?* São Paulo: Cultrix, 2004.

\_\_\_\_\_. *Religión y ciencia*. Madrid: Trotta, 2004.

BASTOS, Levy da Costa; NETO, Luiz Longuini (Org.). *Esperança no futuro é paixão pelo presente: homenagem a Jürgen Moltmann por ocasião de seus 95 anos de vida*. São Paulo: Recriar, 2021.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética Pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BIANCHINI, Francesco (Ed.). *Lettera ai Filippesi: introduzione, traduzione e commento*. Milano: San Paolo, 2010.

BIBLEWORKS for Windows. Version 10.0.4.114 p. [S.l.] Lotus, 2015.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição ed. e ampl. São Paulo: Paulus, 2004.

BÍBLIA. Português. Evangelhos e Atos dos Apóstolos. Novíssima tradução dos originais. São Paulo: Loyola, 2011.

- BÍBLIA. Italiano. La Bibbia via verità e vita. Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana. Milano: San Paolo, 2009.
- BLOCH, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del Reino*. Madrid: Taurus, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O Princípio Esperança*. Vol. 1. Rio de Janeiro: EdURJ - Contraponto, 2005.
- BOFF, Leonardo. *A Terra na palma da mão: uma nova visão do planeta e da humanidade*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Pasión de Cristo, pasión del mundo: El hecho, Las interpretaciones y el significado ayer y hoy*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1978 (Col. Iglesia Nueva).
- BONHOEFFER, Dietrich. *Criação e queda: uma interpretação teológica de Gênesis 1-3*. São Leopoldo: Sinodal, 2020.
- BOTTERWECK, G. Johlannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Ed.). *Grande Lessico dell' Antico Testamento*. Vol. 5: מִים - נוֹשֵׁר. Brescia: Paideia Editrice, 2005.
- BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011.
- BRUSTOLIN, Leomar. *Quando Cristo vem...: A Parusia na Escatologia Cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- \_\_\_\_\_; MACHADO, Renato Ferreira. Um pacto pela Terra: a crise ecológica na agenda da Teologia. *Teocomunicação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 38, n. 160, p. 226-234, maio/ago. 2008.
- \_\_\_\_\_; MINCATO, Ramiro. A criação como sistema aberto: a teologia com perspectiva ecológica em Jürgen Moltmann. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 280-290, jul./dez. 2009.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Al acecho del reino: antología de textos 1968-1988*. Magallanes: Nueva Utopía; Madrid: Endymion, 1989.
- CERFAUX, Lucien. *Cristo na teologia de Paulo*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.
- CONGAR, Yves. *Credo nello Spirito Santo*. Brescia: Queriniana, 1998.
- CONGRESSO INTERNACIONAL SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 33, 2021, Transmissão on-line. *Religião, Laicidade e Democracia: cenários e perspectivas: anais do 33 congresso da SOTER*. Belo Horizonte: [s.n.], 2021. 2078p: il.
- COSTA, Ana Paula Reis da. *A reconstrução da vida no coração de um deus sofredor: teologia e psicologia em diálogo para o cuidado integral no enlutamento*. 2021. 561 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.
- CRUZ, Eduardo R. da. (Org.). *Teologia e ciências naturais: teologia da criação, ciência e teologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- CUNHA, Rogério Guimarães de Almeida. *A escatologia do amor: a esperança na compreensão trinitária de Deus em Jürgen Moltmann*. Petrópolis: Vozes, 2020 (Teologia PUC-Rio).
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Porto Alegre: L&PM, 2009 (Col. L&PM Pocket).
- DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

- DUQUE, João Manuel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016 (Col. Teologia em saída).
- DUQUOC, Christian. *O único Cristo: a sinfonia adiada*. São Paulo: Paulinas, 2008 (Col. Repensar).
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 (Col. Tópicos).
- ESTUDOS BÍBLICOS. Em qual lugar?: Uma reflexão sobre os “lugares” na Bíblia. São Paulo: Vozes, v. 28, n. 107, nov. 2021. Disponível em: <<https://revista.abib.org.br/EB/issue/view/36>>. Acesso em: 12 de abr. de 2023.
- FABRIS, Rinaldo. *Lettera ai Filippesi: Lettera a Filemone: introduzione, versione, commento*. Bologna: Centro editoriale Dehoniano, 2000.
- FERRARIO, Fulvio. “*Il pensiero teologico è sempre un dialogo*”. Roma, 2016. Disponível em: <<https://riforma.it/it/articolo/2016/04/07/il-pensiero-teologico-e-sempre-un-dialogo>>. Acesso em: 3 de mar. de 2023.
- FORTE, Bruno. *Teologia da história: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995 (Col. Teologia Sistemática).
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin - Companhia das Letras, 2011.
- FUHRMANN, Samuel Reduss. Teologia e Espacialidade em Vítor Westhelle: a recuperação da “Dimensão Perdida na Teologia”. *Estudos Teológicos*, v. 60, n. 3, p. 765-776, set./dez. 2020.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O Cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GONÇALVES, Alonso S. *Jürgen Moltmann: e a teologia pública no Brasil*. São Paulo: Garimpo, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Por uma teologia protestante das religiões: uma proposta teológica latino-americana em diálogo com a visão trinitária de Jürgen Moltmann*. 2020. 233 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2020.
- GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz*. São Paulo: Loyola, 2007.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 7. ed. Salamanca: Sígueme, 1975.
- HACKMANN, Geraldo. *Jesus Cristo, nosso Redentor: iniciação à Cristologia como Soteriologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- HAUGHT, John F. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Cristianismo e Ciência: para uma teologia da natureza*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. Vol. 2: A Filosofia da Natureza. São Paulo: Loyola, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit. Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- JAMMER, Max. *Conceitos de espaço: a história das teorias do espaço na física*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Contraponto - PUC-Rio, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2015 (Col. Pensamento Humano).
- KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As origens: um estudo de Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2007 (Col. cultura bíblica).
- KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro, 1976.
- KUZMA, Cesar. *O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica*. São Paulo: Paulinas, 2014 (Col. interfaces).
- LACOSTE, Jean-Yves (Ed.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola - Paulinas, 2004.
- LADARIA, Luis F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Jesus Cristo, salvação de todos*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- \_\_\_\_\_. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.
- LAROUSSE, Cultural. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Nova Cultural, 1992.
- LEFEBVRE, Henri. *Espaço e política: o direito à cidade II*. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: UFMG, 2016.
- LEITE, Francisco Geovani. *Da apatia à compaixão: O sofrimento da Criação e o sofrimento de Deus em Cristo segundo Jürgen Moltmann*. 2008. 99 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles. *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*. [S.l.]: Gallimard Education, 1989.
- LORENZEN, Lynne Faber. *Introdução à Trindade*. São Paulo: Paulus, 2002.
- LORENZIN, Tiziano. *Livros Sapienciais e Poéticos*. Petrópolis: Vozes, 2020 (Col. Introdução aos Estudos Bíblicos).
- MACHADO, Renato Ferreira. *Um pacto pela terra: crise ecológica e novos paradigmas necessários à humanidade, a partir da teologia de Jürgen Moltmann*. 2008. 89 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- MATTIELLO, Giovani Adelino. *Esperança cristã: uma ética para a vida a partir da teologia de Jürgen Moltmann*. 2014. 89 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

- MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte: teologia contemporânea*. São Paulo: Teológica, 2003.
- MÜLLER, Ivo (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo de Tarso: história de um apóstolo*. 3. ed. São Paulo: Loyola - Paulus, 2011.
- NIENOV, Ricardo. *Onde está o espírito do senhor ali reina a Liberdade: fundamentação pneumatológica e trinitária da liberdade em Jürgen Moltmann*. 2014. 114 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- OLIVEIRA, Eliseu Lucas Alves de. *Do saber ao agir: uma reflexão sobre o diálogo entre ciências da natureza e teologia para alicerçar uma ação em vista do futuro do planeta e a contribuição da teologia da Trindade criadora de Jürgen Moltmann*. 2021. 85 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.
- OLIVEIRA, Renato Alves de. A renovação escatológica no século XX. *Revista de cultura teológica*. São Paulo, v. 30, n. 103, p. 124-163, set./dez. 2022.
- ORTIZ, Pedro. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2008.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. Vol. 2. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009.
- PEÑA, Juan Luis Ruiz De La. *Criação, graça, salvação*. São Paulo: Loyola, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La otra dimensión: Escatología cristiana*. 3. ed. España: Sal Terrae, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La Pascua de la Creación*. Madrid: BAC, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Teologia da Criação*. São Paulo: Loyola, 1989.
- PICH, Roberto Hofmeister; DALL' AGNOL, Renan. Cosmologia moltmanniana: a redescoberta da dimensão espacial na teologia criacional. In: FERNANDES, Rafael Martins; GOMES, Tiago de Fraga (Org.). *IV semana acadêmica do PPG em teologia da PUCRS*. Porto Alegre: Fênix, 2023, p. 85-86.
- PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- PRIMAVESI, Anne. *Do Apocalipse ao Gênesis: ecologia, feminismo e cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.
- RAMOS, Odilon Ferreira. *Pai, Filho e Espírito Santo: uma abordagem trinitária nas “contribuições sistemáticas para a teologia” de Jürgen Moltmann*. 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2011.
- RICCIARDI, Matteo. *A ecoteologia de Jürgen Moltmann: perspectivas de diálogo*. 2014. 83 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.
- RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê?* 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011 (Col. Dicionários).

SAMPAIO, Rafael da Silva. *A Kénosis de Jesus como Autocomunicação do Pathos de Deus: um estudo da kénosis a partir da teologia de Jürgen Moltmann*. 2017. 159 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

\_\_\_\_\_; RESTREPO, Yilly Vanessa Pacheco. A teologia dos direitos humanos de Jürgen Moltmann no contexto da crise migratória devido à mudança climática. *Fronteiras*, Recife, v. 5, n. 1, p. 151-169, jan./jun., 2022.

SANTOS, Douglas. *A reinvenção do espaço: diálogos em torno da construção do significado de uma categoria*. São Paulo: UNESP, 2002.

SARAIVA, F. R. Dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-português: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* 12. ed. Belo Horizonte - Rio de Janeiro, Garnier, 2006.

SCHEFFCZYK, Leo. *O homem moderno e a imagem bíblica do homem*. São Paulo: Paulinas, 1976.

SCHILSON, Arno; KASPER, Walter. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. São Paulo: Loyola, 1990.

SHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. New York: Meridian Book, 1978.

SILVA, Aline Amaro da et alii. (Org.). *Anais do VIII Congresso da ANPTECRE*. Vol 1: GTs. Porto Alegre: Fênix, 2022.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *A Bíblia não serve só para rezar*. São Paulo: Loyola, 2011 (Col. FAJE).

\_\_\_\_\_; LÓ, Rita de Cácia. *Caminho não muito suave: cartilha de literatura sapiencial bíblica*. 2. ed. Campinas: Alínea, 2012.

SILVA, Francisco Arcanjo da. *A cruz como evento trinitário no pensamento de Jürgen Moltmann*. 2014. 126 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

SILVA, Maria Freire da. *Trindade, Criação e Ecologia*. São Paulo: Paulus, 2009.

SIMKINS, Ronald. *Criador e criação: a natureza na mundividência do Antigo Israel*. Petrópolis: Vozes, 2004.

SINNER, Rudolf von. Sinais dos tempos e dos lugares: um tributo a Vítor Westhelle. *Estudos Teológicos*, v. 60, n. 3, p. 716-729, set./dez. 2020.

SOUTO, Fábio Enrique de. *O definitivo à luz da esperança: escatologia da pessoa, histórica e cósmica segundo Jürgen Moltmann*. 2015. 93 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2015.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus: Deus e criação*. 2. ed. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2010 (Col. Livros básicos de teologia; 5).

\_\_\_\_\_. *Assim na Terra como no céu: brevíssimo sobre escatologia e criação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. *O tempo e a eternidade: a escatologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2018.

\_\_\_\_\_. Teologia da Criação: uma proposta de programa para uma reflexão sistemática atual. In: MÜLLER, Ivo (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 15-50.

\_\_\_\_\_; SOUZA, Rodrigo Schüler de. Um novo paradigma para uma nova antropologia. *Teocomunicação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 37, n. 157, p. 352-368, set. 2007.

TAVARES, S. Sinivaldo. *Trindade e Criação*. Petrópolis: Vozes, 2007.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Aste - Targumin, 2006.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991 (Col. Bíblia e sociologia).

WÉNIN, André. *O homem bíblico: Leituras do Primeiro Testamento*. São Paulo: Loyola, 2006.

WERTHEIM, Margaret. *Uma história do espaço de Dante à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WESTHELLE, Vítor. *Através do tempo e do espaço: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana*. São Leopoldo: EST, 2018.

\_\_\_\_\_. *Eschatology and Space: The Lost Dimension in Theology Past and Present*. New York, 2012. eBook Kindle.

\_\_\_\_\_. *O Deus escandaloso: o uso e o abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal - EST, 2008.

WITHERUP, Ronald D. *Fundamentalismo bíblico: o que todo católico deveria saber*. São Paulo: Ave-Maria, 2004.

WOLFF, Elias. O diálogo ecumênico e inter-religioso no Sínodo para a Amazônia. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 61, n. 1, p. 54-77, jan./jun. 2021.

ZILLI, Bento Ailton. *O tempo e o espaço sagrado à luz da teologia de Jürgen Moltmann*. 2012. 105 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

ZIZIOULAS, Ioannis. *A criação como eucaristia: proposta teológica ao problema da ecologia*. São Paulo: Mundo e Missão, 2001.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)